

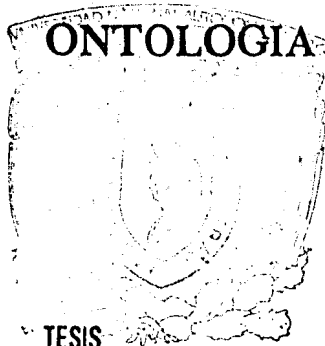
13  
Zej. 8



Universidad Nacional Autónoma de México

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

# ONTOLOGIA E HISTORIA



TESIS

Que para obtener el título de:

★ <sup>MAYO 20 1988</sup> Licenciado en Filosofía ★

PRESENTA

SECRETARIA DE  
ULISES ARMANDO DOMINGUEZ VELLO  
ASUNTOS ESCOLARES

México, D.F.

Marzo 1988



Universidad Nacional  
Autónoma de México



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

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

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

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

# I N D I C E

## Introducción

I. ONTOLOGIA E HISTORIA . . . . .	2
II. APUNTES SOBRE EL METODO . . . . .	7
NOTAS . . . . .	16

## Capítulo Primero

### EL PROCESO HISTORICO: EL PRODUCTO

I. LA HISTORIA COMO FORMA PARTICULAR DE CAMBIO . . . . .	22
II. ESTRUCTURA DEL TIEMPO HISTORICO . . . . .	27
III. RACIONALIDAD DEL PROCESO HISTORICO . . . . .	36
IV. FACTORES DE LA ACCION Y ESTRUCTURA DE RELACIONES . . . . .	42
NOTAS . . . . .	66

## Capítulo Segundo

### EL PROCESO HISTORICO: EL PRODUCTOR

I. LA EXPRESION: EMINENCIA ONTOLOGICA DEL SER HUMANO . . . . .	81
II. EL HOMBRE COMO CREADOR DE MUNDOS . . . . .	93
III. EL HOMBRE COMO SER HISTORICO . . . . .	104
NOTAS . . . . .	121
CONCLUSIONES . . . . .	134
BIBLIOGRAFIA . . . . .	137

TESIS-CON  
FALLAS-DE ORIGEN

# I N D I C E

## Introducción

I. ONTOLOGIA E HISTORIA . . . . .	2
II. APUNTES SOBRE EL METODO . . . . .	7
NOTAS . . . . .	16

## Capítulo Primero

### EL PROCESO HISTORICO: EL PRODUCTO

I. LA HISTORIA COMO FORMA PARTICULAR DE CAMBIO . . . . .	22
II. ESTRUCTURA DEL TIEMPO HISTORICO . . . . .	27
III. RACIONALIDAD DEL PROCESO HISTORICO . . . . .	36
IV. FACTORES DE LA ACCION Y ESTRUCTURA DE RELACIONES . . . . .	42
NOTAS . . . . .	66

## Capítulo Segundo

### EL PROCESO HISTORICO: EL PRODUCTOR

I. LA EXPRESION: EMINENCIA ONTOLOGICA DEL SER HUMANO . . . . .	51
II. EL HOMBRE COMO CREADOR DE MUNDOS . . . . .	93
III. EL HOMBRE COMO SER HISTORICO . . . . .	104
NOTAS . . . . .	121
CONCLUSIONES . . . . .	134
BIBLIOGRAFIA . . . . .	137

## I N T R O D U C C I O N

## I. ONTOLOGIA E HISTORIA

"Los intentos de racionalización de la historia suelen dejar al margen la cuestión de la idea del hombre; mientras que los intentos de conceptualizar el ser humano, en forma unitaria y definitiva, no consiguen integrar el dato de la historicidad del ser. Es preciso advertir que las dos cuestiones son interdependientes: que los dos intentos han de reducirse a uno solo".<sup>1</sup> La ciencia del hombre y la teoría de la historia no son cuestiones independientes, antes bien, se requiere de una para aclarar la otra. Esta idea (que no es cuestión de teoría sino dato) se manifiesta de diversas maneras. Primeramente: cuando se intenta conocer al hombre lo primero que se observa es la abundancia de respuestas que se han dado a través de la historia, lo cual ya es distintivo: el hombre presenta un cambio histórico. Dar respuesta unitaria del ser del hombre es atender esa diversidad histórica.<sup>2</sup> La otra forma en que se evidencia la necesidad de esta unión es por la ecuación ser-devenir. La "realidad histórica se distingue de la realidad natural, y esta distinción real es la que determina que la ciencia de la historia incluya la ciencia del hombre". (J. H. p. 53). Si se intenta explicar la historia con esquemas propios a la realidad natural se experimenta una inadecuación: el cambio histórico es distinto categorialmente, o sea, ontológicamente a las otras formas de devenir. ¿Por qué? Porque en el cambio del hombre: su ser es distinto y por eso su devenir es diferente. Conocer ontológicamente al hombre es dar razón fundamental de la historia. Saber de la historia es explicarla por el ser del hombre (su causa). "El análisis de las formas de la causalidad his-

tórica(...) implica naturalmente el análisis de la constitución del ser del hombre, como operador del proceso histórico".(P.C.p. 240-1)<sup>3</sup>

Estas dos cuestiones generan una tercera idea: la historia es la exposición del ser del hombre. La historia es el ser del hombre: el hombre es un ser histórico. Lo cual remata esta noción de la unidad fundamental entre historia y hombre.

"Cada ser tiene su forma. La formación del hombre es un proceso histórico".(C.R.S.p.111). En el hombre lo histórico es ontos y el ontos es histórico: es la forma del ser. Más que forma diríamos que el ser del hombre consiste en una formación: la historia es el perfeccionamiento y el principio de conocimiento de lo humano. Y esta idea es, justamente, una de las claves en el planteamiento que hace Nicol sobre la historia: debe haber una unión entre ciencia del hombre y teoría de la historia. Debe ser un único e integral propósito la cuestión del hombre y de la historia, (como se intentará mostrar en el presente trabajo): si se intenta establecer la respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre? la historia debe tomar parte constitutivamente de la respuesta: es el pasado, pero el eterno pasado humano. Dicha unión se da a nivel ontológico: se hace una ontología del hombre y un estudio ontológico de la historia porque a nivel fundamental, realmente, se da su unión. En decir, el punto en que convergen la cuestión del hombre y de la historia es en el nivel básico: al hacer una ontología del hombre se tiene que realizar una filosofía de la historia. Nicol produce una literal filosofía de la historia: su concepto de la historia es una concepción fundamental, es una ontología de

lo histórico. Resolver lo histórico implica resolver la cuestión del hombre: el nivel fundamental genera la conexión con la totalidad de problemas ontológicos. Los problemas capitales, tanto ontológicos como epistemológicos, giran alrededor de la historia e inversamente. El planteamiento de Nicol es sistemático: hay una visión global y unitaria de la realidad porque procede fenomenológicamente (metódica, racional y objetivamente) a nivel fundamental. Así, la trama interna, la trabazón del conocimiento lo produce el método: no se puede hablar del Ser, del tiempo, del conocimiento, del método, de la relación objeto-sujeto, etc. sin que se implique o esté presente la cuestión del hombre y de la historia.<sup>4</sup>

La metafísica de la expresión no es sólo una ontología humana: es el fundamento de la filosofía. La teoría de la historia es un humanismo, pero más radicalmente lo es su filosofía: la metafísica de Nicol es un humanismo. No en el sentido de que sin más ponga en el centro de su investigación al hombre y le dé mayor prioridad, etc.; no es una decisión a priori, o por cierta subjetividad sino que la más radical atención a los hechos lo evidencian. La cuestión humana es cuestión central. El centro del sistema es el hombre porque el hombre es((tá) en) el centro del Ser: en el hombre se encuentra el "nudo" de la existencia, a partir de él en donde todo se esclarece (u oscurece).<sup>5</sup> Es un humanismo también porque la filosofía, en tanto vocación (forma) suprema de ser, es del hombre y para el hombre: la humanidad se alcanza filosofando, activando la libertad libremente, gratuitamente, o sea, amorosamente.<sup>6</sup> Es un humanismo porque su filosofía encierra una



llamada de atención al hombre en su creciente des-humanización: cada vez se somete más al "reino de la necesidad".<sup>7</sup> Y dicha tendencia se manifiesta en todos los terrenos: en la paidéia, en la ciencia, en la política, en el conocimiento, en las vocaciones libres, como la mística, el arte y la filosofía, etc. La filosofía de Nicol también es un humanismo por el enaltecimiento del logos, esa función por la cual el Ser y el hombre se re-presentan. Parafraseando a Nicol podría decirse que el Ser brilla con plenitud intensiva, eminentemente, en el hombre. El hombre es el portador (¿portavoz?) del Ser.

El objetivo del presente trabajo es mostrar la teoría de la historia de Nicol. Según esto, podría creerse que nada tuviese que ver el examen detenido de la constitución del ser del hombre, sino sólo su producto, lo "objetivo": la historia. Pero por lo dicho anteriormente y por lo desarrollado en el propio trabajo, se intenta mostrar la necesidad de dicho estudio (cuando se habla de "fenómeno histórico" o de lo "histórico" se hace referencia a éste hecho; se intenta expresar la indisoluble unidad que hay entre hombre-historia o entre producto-productor: lo histórico hace referencia a estos dos aspectos del mismo proceso, se refiere a la totalidad del fenómeno).

El presente trabajo intenta mostrar las características fundamentales de un ser que hace historia y presentar la estructura general que exhibe ésta. Pues, insistiendo, es tal la relación entre producto-creador que presenta el fenómeno histórico, que no puede examinarse verdaderamente el ser del hombre (productor) si no se atiende al producto (la historia). Además, en sentido

riguroso, no hay un producto y productor absolutos, pues serían aislables: la historia es tanto producto como productora del ser del hombre é inversamente. Por tanto, se tratarán de problemas como la constitución ontológica del hombre, la racionalidad y causalidad de la acción, etc.

Así, la división del trabajo se establece por cuestión de teoría: se estudiará tanto la estructura del producto (la historia, su devenir, etc.) como al hombre, en cuanto creador o ser que deviene. Y como tercer punto se esbozará el aparato metodológico. Una representación gráfica de tal distribución sería la siguiente:

CONOCIMIENTO  
METODO

ESTRUCTURA  
PRODUCTOR-CREADOR  
SER  
HOMBRE

FUNCIÓN  
PRODUCTO-CREACIÓN  
DEVENIR-CAMBIO  
HISTORIA

## II. APUNTES SOBRE EL MÉTODO

El método es un aspecto central en el planteamiento de Nicol, no sólo en referencia a la historia sino de todo su pensamiento. Tan importante y central que sin él no se entendería su pensamiento o simplemente no se hubiese producido: el método es parte del sistema. Esto de "parte" debe entenderse como indisoluble, como unión originaria, de tal modo que no podemos señalar dónde comienza uno y dónde termina el otro: el método no es algo externo al objeto conocido. "Discurrir sobre el método es poner en curso el sistema. La unidad de método y sistema es un hecho que resalta en las operaciones revolucionarias(...) Pero(...) no se produce sólo en las revoluciones: es inherente al proceder de toda filosofía sistemática".(C.R.S.p.153). No hay una metodología como mera forma de tratar con el objeto, como mero instrumento que medie al sujeto con el objeto. El método pues, no es una elaboración previa al conocimiento mismo del objeto sino que en la indagación misma, en el conocimiento mismo surge como forma constituyente; surge el modo o "camino correcto" que ha de seguirse para mejor conocerle; estructura y función son aspectos constitutivos de la realidad. "El método no puede establecerse a priori. Sus atribuciones están delimitadas por la índole de la realidad a cuyo conocimiento el método ha de aplicarse".(M.E.p.110). Es decir, el método, en el conocimiento mismo de la realidad, surge o está presente como conocimiento, porque es parte de la naturaleza de ésta, la forma en que ha de conocerse. En concreto: la realidad es dialéctica (sistema) y, por ello, debe conocerse dialécticamente. Ya el contenido nos remite e impone la forma. Pero ¿ qué determinó

que la realidad fuese dialéctica? Es decir, ¿qué determina que haya unión de sistema y método? ¿qué determina que sea el propio objeto, como forma suya, el que indique e imponga el método? La actitud fenomenológica. Se trata de ir a "las cosas mismas", a los hechos mismos, a lo dado. Es el precepto metodológico que nos dice que hay que partir sin supuestos, o sea que, en todo caso, el único supuesto es el no partir de algo establecido, de una idea o disposición previa al conocimiento del objeto mismo. "La primera regla de éste método impone la obligación de atenerse rigurosamente y estrictamente a lo dado". (M.E.p.120). Dicho de otra manera; se intenta que principio y comienzo (Anfang y Prinzip según Hegel) se identifiquen. La única manera en que se puede partir sin supuestos es partiendo, como algo in-mediató, del fundamento. "Metodología es ontología(...) La unidad de método y sistema se manifiesta en la inevitable inclusión del tema del Ser en el tema del método". (C.R.S.p.171). Esta coincidencia de principio y comienzo se da principal y necesariamente en la filosofía, pues debe establecerse el fundamento de toda ciencia desde el principio - en otras ciencias no es necesaria dicha coincidencia. "Se dice que la filosofía es ciencia principal. Esta eminencia es objetiva(...) la filosofía es principal porque se ocupa de lo primero, que es el Ser, y su método adquiere por tanto un fundamento absoluto". (C.R.S.p.161).

En una primera instancia pues, hay la confianza, en el método fenomenológico, de que la realidad es cognoscible, es racional, etc. y también de que el sujeto puede conocer, dadas sus funciones, capacidades, estructura, etc. Pero ¿esto no es ya aceptar

mucho? ¿En el intento de establecer un método inmediato, no a-priorístico, un método que nos impida crear supuestos para poder conocer al ser en sí y por sí, en su pureza original y, por ello, un método en que se identifique el principio con el comienzo, no se logra lo contrario? En verdad el método es anterior al método: no hay supuestos porque el absoluto es la única experiencia. Pedir el fundamento es apelar por el absoluto, o sea la única forma de resolver la identidad entre fundamento y principio es partiendo del absoluto, pero en rigor no podemos partir de él, no partimos de él para llegar a cierto punto: no hemos en todo caso sino reconocerlo. "Toda cuestión brota del suelo incommovible de la seguridad más básica. La necesidad del fundamento sólo puedo sentirla desde el absoluto. El absoluto me fue dado, y no se refuerza con mis hallazgos, ni mengua con mis dudas".(C.R.S.p.174). No podemos ni partir de él ni llegar a él, etc. porque siempre hemos estado con él (ya la expresión es incorrecta, diríamos: somos él, no hay más que el absoluto). "HAY SER": el Ser es la presencia. "Lo cual confirma finalmente que el discurso del método no es un camino hacia el Ser; ni siquiera es un camino que parte del Ser. Es un recorrido interno".(C.R.S.p.178). Por tanto, la filosofía no instauro el absoluto, no es una búsqueda: lo "adquiere, no lo produce. El fundamento es adquirido en el sentido de algo dado".(C.R.S.p.161).<sup>8</sup>

La fenomenología es la expresión teórica de un hecho: conocer al ser que ya es re-conocido. El Ser es manifestación, es fenómeno. No hay supuesto ya que todo el tiempo lo que nos ha sostenido, sostiene y sostendrá es un dato o, más bien, es el dato. Yo conoz-

co la realidad indefectiblemente "antes" de postular cualquier cosa acerca de ella; el conocimiento es base del conocimiento. "Todos somos fenomenólogos": la única manera de conocer la realidad es fenomenológicamente. Lo que se conoce es lo manifiesto. La teoría acerca del método no es sino reconocer el hecho de la presencia del absoluto: el "Ser es diáfano, es luminoso". El conocimiento es una función natural. "El discurso sobre el método tiene la misión de revelar que el fundamento es visible: que hablar del Ser es hablar de lo inmediato". "Ahí está, y de hecho todo el mundo se apoya en él, lo reconozca o no lo reconozca. El Ser no se descubre. Ninguna ciencia se ocupa de lo que no es". Así pues, "la evidencia fundamental no puede ser primera sólo en el orden de jerarquía. No es resultado de una operación crítica preliminar, sino la base originaria del propio método". (C.R.S.p.172).

La "filosofía no ha logrado convertirse en una auténtica fenomenología". "La preparación de la fenomenología se inicia con Hegel y prosigue en Husserl y Heidegger. Pero el sistema de cada uno de esos precursores todavía no puede calificarse como un positivismo radical, es decir, como un pensamiento que obtenga de los datos las evidencias principales. Mientras el ser no esté a la vista, mientras el absoluto no sea asequible, a la experiencia inmediata y común, la verdad de la filosofía será más abstracta y especulativa que apofíntica". (M.E.p.124-5). La diferencia de la fenomenología de Nicol a la de otros filósofos es que se reconoce que el Ser es fenómeno, no tiene que hacerse o producirse: la fenomenología no es ciencia de fenómenos porque ella sea instrumento por el cual la realidad se descubra, se des-oculte y se con-

vierta en fenómeno, que se cre la manifestación.<sup>9</sup> La fenomenología en Nicol es literalmente un método de fenómenos: la realidad no conoce porque es algo manifiesto. Ahora ¿qué es lo manifiesto? ¿La presencia del ente? o ¿también su estructura? Es claro que si todo se manifestara no habría tipos de conocimiento: la primera visión sería la totalidad del conocimiento. Pero ¿quién descubre qué? ¿Es el objeto que, aunque como presencia, oculta su esencia, su estructura y funcionamiento interno y, por esto el sujeto lo hace patente, lo hace fenómeno? o ¿es el sujeto que por una limitación inherente tiene que rodear e ir penetrando con un perfeccionamiento metodológico para conocer al objeto? (es claro que no penetraría, ni profundizaría sobre el objeto, sino, podríamos decir, sobre sí mismo). "Desconfiamos de su apariencia porque ignoramos su esencia(...) No desconfiamos(...) de la cosa, sino de nuestro parecer. Es imposible que el ser difiera de su aparecer; es posible que difiera de mí parecer(...) Somos desconfiados por ignorantes. La ciencia, por su parte, tiene la misión de remediar esta ignorancia, averiguando el qué y el cómo de las cosas(...) se trata de distinguir cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicar como está hecha. Poseemos entonces el ser de la cosa: su realidad de verdad. Quiere decir esto que la ciencia busca la verdad; pero no busca la realidad(...) La apariencia nunca es mera apariencia. Es mera sólo por defecto nuestro. El Ser no tiene defectos(...) Solamente lo encubren nuestra ignorancia, nuestra conveniencia, nuestros prejuicios".(C.R.S.p.158).

La "filosofía no ha sido nunca dialéctica y fenomenológica de manera cabal; o sea, las dos cosas conjuntamente".(C.R.S.p.155).

En decir, "el método de la filosofía es dialéctico porque es fenomenológico". (Ibid. p. 190). El primer aspecto o "momento" del método es la fenomenología. Una vez entregados al estudio de la realidad sin supuestos, de tal manera que la tenemos en su totalidad, nos surge como estructura básica, la dialéctica: por ser la realidad unión de ser y no ser así debe conocerse. "El pensamiento resulta dialéctico simplemente cuando se atiene a lo real". "Advertimos que la dialéctica no es punto de partida (...) El fundamento no es dialéctico porque el Ser no tiene contrario". (I.H.p. 49, 51). La evidencia primera (el Ser) concuerda con las formas de esta evidencia: es temporal, una y diversa y ordenada. Pero esta evidencia recae en otra: se conoce por los sentidos y la razón. La unión no es artificial o adquirida sino que las facultades cognoscitivas funcionan dialécticamente desde siempre porque hay unidad y diversidad. En el conocimiento de la realidad se da el conocimiento del sujeto. La "idea misma de una pura percepción sensible es una idea abstracta, porque el entendimiento está presente y activo ya en la experiencia perceptiva. La ~~quiescencia~~ <sup>quiescencia</sup> implica el  $\nu\omicron\nu\mu$ , y no consiste en la pura función de unos órganos sensoriales (...) la llamada percepción sensible de un objeto es en realidad una operación compleja, para la cual se requiere el concurso integrado de facultades que la psicología solía considerar como distintas y separadas". (M.R. p. 143).

La dialéctica, por tanto, no puede concebirse mediante un esquema sino siendo estructura y función de lo real debe aparecerse la razón a lo dado: la dialéctica es, en tanto estructura de lo real, un dato no una verdad de teoría. La realidad es dialéctica



porque es fenoménica la integración de ser y no ser. Dicha integración es posible porque los dos son formas de la realidad: la dialéctica de Nicol es positiva. Nicol hace ver que no hay contradicción ni negación ontológicas, pues de lo contrario implicaría una incompatibilidad entre el ser y el no ser. La negación y contradicción son lógicas, pertenecen al logos: el logos es dialéctico. El no ser es positivo porque es real: enfrente del ser se encuentra otra realidad (el no ser). "La antítesis no es una negación recíproca: no es una relación de 'adversidad'. En el orden del ser, todo es compatible".(G.R.S.p.208). El "cambio implica el no ser en el ser: no contra él. No hay nada que vaya contra el ser".(Ibid.p.209-10).

El ser en todas sus manifestaciones es dialéctico - de aquí la fundamentalidad del método. Lo cual significa, entre otras cosas, que hay, de manera integrada, una dualidad: hay lo humano y lo no humano. Y aquí entramos en la exposición del método en la historia.

Por ser el hombre un ser lógico es dialógico, o sea, dialéctico: como forma de la dialéctica (debido a esta estructura) se da el hecho de que hay diferentes formas de lo dialéctico: el hombre es la eminencia dialéctica porque encarna doblemente la dialéctica. El pensamiento (logos) es esa función dialéctica que capta lo dialéctico: de la realidad y de sí mismo. El hombre es una dimensión de la realidad y, por esto, Nicol caracteriza el método en la historia también como ontológico, hermenéutico e histórico.

El "método fenomenológico tiene que ser hermenéutico, por ra-

zón del carácter expresivo que tiene la presencia fenoménica del hombre. El conocimiento de su ser se efectúa en el modo de discernimiento llamado comprensión(...) en otras ciencias(...) el individuo no cuenta sino como singularidad numérica; o sea(...) todos los ejemplares son equivalentes, y las diferencias individuales no afectan el conocimiento de su ser. La unidad de equivalencia desaparece en la comunidad; se establece, en cambio, el principio metodológico de la no-equivalencia. Esta, a su vez, rebasa el nivel de la actualidad, y abarca las diferenciaciones históricas. En resumen: el método se caracteriza como fenomenológico, ontológico, hermenéutico, dialéctico e histórico".(J.H.p.23-4).

La expresión es la determinante de la hermenéutica: el hombre se hace en el acto (expresivo). La ambigüedad es característica de todo acto humano, porque pudo haber sido de otra manera y porque lo dado implica formas y hay posibilidad de no congruencia entre lo interno y lo externo. Además, la recepción de lo humano lo hace el hombre mismo: la recepción y lo recibido son ambiguos. La hermenéutica se refiere a la interpretación que debe hacerse de lo humano, es un dispositivo diferente y natural, en donde se realiza la comprensión: lo humano se conoce o capta comprendiéndolo. Las cosas nos las explicamos. Es la familiaridad ontológica la que determina esto.

Que sea ontológico el método significa que para dar cuenta realmente de la historia debe atenderse al nivel básico: debemos conocer ontológicamente al hombre. Teoría de la historia y teoría del hombre deben estar unidas porque la historia es algo que le pertenece al hombre como determinante ontológico: no hay solución

de continuidad entre el ser del hombre y la historia. Al caracterizar ontológicamente al hombre nos sale al paso la historia como producto propio de éste, y al analizar la historia vemos que no es un producto entre otros: tocamos el ser del hombre. Diríamos que la cosa nos señala e impone la necesidad del carácter fundamental de la investigación.

Con respecto a que el método sea histórico ¿no es redundante o sin sentido hablar de histórico cuando es la historia misma el objeto de estudio? A lo que se refiere Nicol, como quedó señalado en la última cita, es al hecho de la individualidad (o exclusividad) y continuidad histórica. Debe considerarse a la diversidad de formas de vida humana como una evolución orgánica del hombre, no como mera sucesión de cambios. Por ser dato, debe haber perspectiva histórica para conocer la historia.

Como se ve, es la fenomenología la base y la forma unificadora de los diferentes métodos, aunque en rigor, sólo es un método con aspectos diferentes. Además, por la unión de método y sistema se hace imposible exponer las particularidades del método sin empezar a entrar en el tema mismo, en la exposición de la idea histórica de Nicol. Por esto se deja hasta aquí tal explicitación, pensando que en el desarrollo del tema cobrará pleno sentido el método, pues se acabará de explicar (a sí mismo) en lo propio de él: la obtención del conocimiento. Así por ejemplo, en lo que se refiere a la dialéctica se verán los caracteres generales del método y la especificidad que recibe o muestra en el reino de la historia, en el reino del hombre. Y al estar haciendo esto no se estará sino dando acumulación de tesis, datos y verdades: en una palabra se estará elaborando el conocimiento.

## NOTAS

1.- Nicol E., La Idea del Hombre, P.C.E., 1977, p.13. Nota: al final de cada cita textual aparecerán las iniciales de las obras de donde fueron extraídas, así como la(s) página(s). A continuación se darán las claves de dichas obras. Los Principios de la Ciencia (P.C.), La Idea del Hombre (I.H.), Crítica de la Razón Simbólica (C.R.S.), La Reforma de la Filosofía (R.F.), La Agonía de Proteo (A.P.), La Primera Teoría de la Praxis (P.T.P.), Psicología de las Situaciones Vitales (P.S.V.), Metafísica de la Expresión (M.E.). Dado que la obra de Julianna González se citará con frecuencia se adoptará el mismo sistema. La clave será (E.N.). Todas las referencias bibliográficas aparecerán en la Bibliografía.

2.- La cuestión fundamental del hombre encierra la cuestión básica de la historia, es decir, dar respuesta a la pregunta ¿Qué es el hombre? implica atender la cuestión ¿Qué es la historia? Como se ve, no es un preguntar parcial, no es acerca de algún aspecto del hombre o de la historia por lo que se pregunta, sino se intenta dar respuesta del hombre y de la historia en cuanto tales. El planteamiento resultante es ontológico por tres razones: a) por el estudio ontológico del hombre, b) por el estudio también ontológico de la historia y c) porque resulta, como se desarrollará más adelante, como dato arrojado por la investigación, que la historia es el producto del hombre: el ser del hombre es histórico. La historia no sería un proceso o producto característico entre otros del hombre, sino que ésta se ve envuelto, determinado por ésta, a la vez que es su autor: la existencia humana o la vida del hombre es la historia. El hombre sería el motor y lo impulsado.

3.- Otra formulación: "Si la causalidad es distinta, es porque los causantes tienen distinta forma de ser que los entes naturales. La cuestión ontológica no puede quedar en suspenso en ninguna teoría de la historia".(I.H.p.14).

4.- No se desarrolló toda la cuestión del logos (palabra-razón), su dialogicidad, la verdad, la filosofía como vocación y como histórica, la teoría de las vocaciones, etc. así como el diálogo pro-

blemático-sistemático que entabla en toda su obra Nicol, de manera esencial y constitutiva, con la tradición en relación a los problemas filosóficos fundamentales. Tales omisiones se debieron principalmente a la intención de que resaltara, justamente, la teoría de la historia. En donde era necesario dicho desarrollo se hizo: el propósito era presentar la teoría de Nicol de manera positiva, afirmativa, sus logros (en lo que respecta al diálogo con la tradición).

5.- Que el hombre sea el centro de la realidad no significa una postura antropocéntrica, de tal modo que la realidad toda tuviera sentido por el hombre, o que éste fuese su razón de ser siendo la "medida de todas las cosas", o que todo dependiera o fuese relativo a él, etc. Una posición humanista-antropocéntrica de este tipo deriva o en un relativismo, subjetivismo y solipsismo por una parte o en una tesis sustancialista, con todo lo que ello implica, por otro. Y si vemos el sentido total del pensamiento de Nicol, así como afirmaciones centrales de éste, nos daremos cuenta que esto es lo más alejado a su filosofía. ¿Por qué sin embargo, se habla de la centralidad del hombre? El hombre centraliza el Ser: lo con-centra, lo unifica en sí expresando. Más que ser el centro el hombre se hace el centro: comunicando lo real se lo apropia dejando de ser lo absolutamente otro. La existencia humana es menos que un instante con respecto a la eternidad del ser, pero mientras existe el hombre deja de ser un todo sin sentido e indiferente: el hombre es la presencia del Ser. Como todo es, todo es el centro, o sea hay ausencia de centro. Por un instante la eternidad se centralizó al ser presencia: el hombre es el símbolo de la realidad. Una vez aparecido el hombre la realidad es simbólica; podríamos decir que estará incompleta con la ausencia del hombre.

6.- Nicol considera, a fin de cuentas, que la filosofía es la vocación eminente del hombre (aunque reconoce plenamente las demás: no se trata de una valoración subjetiva sino de una ubicación objetiva). La palabra es el logro metafísico más acabado de la realidad, y la forma de actualizarla supremamente es en la verdad, es cuando el logos se compromete de tal modo con la naturaleza íntima de las cosas que expone, re-presenta su ser de verdad; es cuando el logos se cualifica (libremente) como la razón (de ser)

de las cosas (sometimiento al objeto). La verdad es para Nicol, esencial y fundamentalmente, "cosa de palabras". La mística no queda descartada en tanto camino de vida o forma de ser, pero sí en tanto unión esencial de belleza, verdad y amor absolutos.

7.- El pensamiento de Nicol es edificante. Significa una recuperación del hombre en sus aspectos más nobles: en esos aspectos en donde el hombre se humaniza, se crea y re-crea. No apela, para dicha edificación, a lo divino, aunque no lo niega, sino a las potencias propias del hombre: aquellas potencias en que el hombre se hace propio, excelencia de sí mismo. Estas potencias, estas vocaciones constituyen cada una de ellas una forma de la historia, por eso mismo no se explicitaron. En un mundo de movimiento descendente, con tendencia a la degradación (uniformidad, solidificación, pragmatismo, etc.) el planteamiento de Nicol es como esos sostenes, esos soportes (no sólo teóricos sino también vitales) que dan fe y esperanza para la vida y la humanidad. Pero como ya quedó establecido, no se trata de un optimismo, de una visión sentimental y emotiva de la cuestión, sino por fortuna (y también lamentablemente por lo que implica) su teoría la apoya la realidad o, más bien, está obtenida por un método riguroso, fenomenológico: su planteamiento es filosófico, o sea, científico. La voz de Nicol es un llamado a lo excelso del hombre, a su humanización y trascendencia en la immanencia, así como una prevención a su casi inminente "caída".

8.- "Es en este sentido que la fenomenología de Nicol resulta en verdad radical. Es decir, aparece como una fenomenología congruente consigo misma. En ella, el 'partir de lo dado' es literal. Los otros procedimientos fenomenológicos, en cambio, cancelan en su inicio mismo el propósito original y resulta que 'lo dado originariamente', ni es 'dado', ni es originario, ni es inmediato, ni es objeto de una primaria aprehensión. Ellas comienzan, justamente, por suspender o desacreditar lo dado y se proponen 'encontrar' el fenómeno, lo 'primariamente manifiesto', como algo que está más allá de lo patente"(E.N.p.136).

9.- Según Nicol, en la tradición era la razón la que instauraba el método: era la razón la que debía proporcionar el fundamento,

pues éste no se daba. El absoluto era algo recóndito, la ausencia, y, por ello, tenía que descubrirse o postularlo el pensamiento: el absoluto era término de búsqueda. La razón se imponía al ser. ¿Por qué era esto? Porque se identificaba ente con realidad: lo visto, lo experimentado no era sino pura contingencia, relatividad, limitación, evanescencia, etc. No se captaba que el Ser ahí estaba: la experiencia no sólo capta lo relativo (por esto, el positivismo y el empirismo no son realmente tesis positivas, o sea, fenomenológicas). Se confundía entre el ser y la esencia, es decir, entre el que es y el qué es: se identificaba ser, verdad y esencia. Había discontinuidad en el ser y por tanto en el conocimiento: el ser sólo podía alcanzarse con un refinamiento metódico, y por tanto, filosofía y ser eran posesiones de ciertos hombres, que sólo se lograba con la razón. Cada función cognoscitiva tenía su propia realidad y le correspondía un nivel de verdad. Pero en "el ser no hay grados. Todo lo que es posee el ser con la misma integridad. No hay una parte de la realidad que esté adscrita a la relatividad del punto de vista(...). El objeto de la ciencia primera ¿es realmente otro, distinto del objeto del conocimiento común?(...) El ser de que trata la ciencia metafísica es este mismo ser que nos rodea en todas las situaciones vitales cotidianas(...). La misión de la ciencia no es descubrir el ser, sino investigar lo que ya hizo patente el conocimiento precientífico. La mirada habitual que nos revela el ser no nos descubre cuanto de él podemos saber(...). La ciencia, en cambio, es un mirar más despierto(...). Pero las dos miradas versarán sobre la misma realidad". (M.E.p.105-6). El hecho de ver el absoluto en lo concreto e inmediato (fenomenología) implica la continuidad del conocimiento, así como la unión de las facultades cognoscitivas: la instauración de la fenomenología y dialéctica implica no únicamente la instauración de un nuevo método sino una revisión histórica que consiste en una crítica orgánica del pasado filosófico.

Además de todo resulta que el absoluto es, por definición, un requerimiento para la vida: antes y a lo largo de cualquier operación y/o duda sistemática, así como su posibilidad misma es factible por él. Es decir, el método no es sino la conciencia (filosófica) de un hecho: contamos desde siempre con el absoluto como presencia única, originaria e inalterable. ¿Qué sería de un absoluto ausente? Aunque el absoluto fuese invisible y separado de la realidad ¿cómo se explicaría su ausencia en un sector de

"¿sí mismo"? Por eso el método es algo que se nos impone, no es una elaboración, sino la realidad dicta la forma en que hay que conocerla; como forma de la realidad se da el modo en que hay que conocerla. "Lo primero tiene que ser lo primero en el orden de la experiencia, no sólo en el orden abstracto de la fundamentación. La evidencia fundamentadora no es obra de teoría; ha de ser inmediata y común"(M.E.p.145).



CAPITULO PRIMERO

EL PROCESO HISTORICO: EL PRODUCTO

## I. LA HISTORIA COMO FORMA PARTICULAR DE CAMBIO

Todo se transforma; el cosmos es movimiento. La temporalidad es una determinación básica de la realidad, pero no todo cambia de la misma manera. A primera vista se capta que hay formas o modos de cambio: un compuesto químico no cambia de la misma manera en que lo hace un ser vivo, por ejemplo.<sup>1</sup> Cada forma de ser posee un modo de devenir, de manera que el ser cualifica la temporalidad. "Pues en verdad, cuando la causalidad se entiende correctamente, como 'forma de operar', ella constituye uno de los rasgos de la propia 'forma de ser'. La variedad de tipos de causalidad depende, en suma, de la variada morfología del ser". (P.C. p.176). La estructura determina la función, pues ésta es parte de aquella. Y se pueden descubrir tres formas básicas del cambio, a saber: la que se da en el mundo inorgánico, que es un cambio dinámico, la del mundo orgánico que es un cambio evolutivo y la del mundo humano, cuyo cambio es la historia, o sea que el cambio es histórico.<sup>2</sup>

Esto significa que los conceptos y categorías con que se explican distintos órdenes del ser son, y deben ser, diferentes, pues la peculiaridad de cada orden así lo exige. La historia presenta unas características que impiden explicarla como un caso del ser vivo (la biología) o del ser físico (la física); es imposible explicar la historia en términos de leyes físicas o biológicas. Y la temporalidad no puede ser considerada como un accidente del ser, pues significaría, entre otras cosas, la inesencialidad de la conexión entre ser, devenir y causalidad (cuya conexión fundamental se ha tratado de mostrar).

Ahora bien, ¿cuáles son las características que captamos en

un hecho histórico que lo distinguen de cualquier otro tipo de fenómenos? ¿Es posible hablar de un cambio único e inconfundible? La historia pues, no sería lo mismo que "cambio", sino un tipo específico del mismo. ¿Qué peculiaridad presenta el cambio histórico? En general es un cambio (innovación) generado y promovido por el hombre.<sup>3</sup> "La vida orgánica no proyecta o anticipa sus propias mutaciones; las padece, y por esto es pasiva: no es activa o productora, en sentido riguroso, como es el hombre". (P.C.p.195). Lo primero que revela el cambio humano es una original fuerza o capacidad de hacer, una potencia única que es promotora de fenómenos (también únicos) y que reside en el propio ser del hombre: el hombre es productor de su propio cambio. Dicho de otra manera: la historia hay que explicarla con categorías propias, pues no es un proceso natural. Lo primero que hay que advertir en la historia, ya que es una característica primaria, es que se trata de un cambio en las formas de la vida humana producido por la elección. La historia tiene su causa en la libertad, que inicia siempre un proceso causal.

La historicidad es justamente la categoría que explica la historia. Si observamos la historia vemos que no es sino la totalidad del hombre, de su pasado, y, que dicho pasado, no es sino la totalidad de los productos, haceres y formas de hacer del hombre (estructura de relaciones). Y esta multiplicidad marca el cambio y la permanencia, así como la unidad y diversidad: la historia es la forma que adoptan en el hombre los principios de unidad y diversidad de lo real y temporalidad de lo real.

Pero no hay que considerar la historicidad como la mera di-

versidad de objetos y productos que crea el hombre a través del tiempo, sino más bien, como la diversidad de formas de ser, o sea, la historicidad marca las mutaciones que genera en su ser el hombre. Por esto "el problema de la historia es justamente el de una aparente mutación causal, dada la variación incesante de los efectos".(I.H.p.32). "A pesar... del esencialismo (debe aceptarse) esta idea, que, sin embargo, es clara y distinta: que ha de cambiar el ser del hombre, para que resulte explicable el cambio de sus productos". "Los efectos son cambiantes porque cambia en su propio ser el ente que los produce. La historia real es la historia de este ser, y no el panorama de los resultados memorables de su acción".(I.H.p.40,32). La historicidad es la capacidad de transformación del ser del hombre. Es decir, el ser y el hacer no son sino aspectos del hombre, de tal manera que cuando se da un cambio en un producto humano o en una forma de hacer algo, significa un cambio en el ser del hombre. "Cambia el hombre cuando cambian sus productos; cambian los productos porque cambia el productor".(I.H.p.40)<sup>4</sup>. Nicol ve en la historia un cúmulo de obras y haceres del hombre y se pregunta sobre la razón de su ser, y, cae en la cuenta, de que sólo aceptando la historicidad como nota ontológica del hombre se puede explicar dicho fenómeno.

La historicidad, pues, es esa capacidad humana de crear, y crear significa innovar, diversificar la creación y los modos de la misma, y esto, significa a su vez, que la historicidad no es algo estático, no es la esencia inmutable que explica el cambio como algo accidental, sino, por definición, el hombre en su ser

mismo es mutable. Y justamente, afirma Nicol, este hecho nunca lo reconoció la tradición en todo su significado; o la historia era puro accidente o cuando mucho la historia era, en tanto multiplicidad (creación) de productos, indicativa de una nota diferencial.<sup>5</sup> La filosofía, sobre todo con Aristóteles, consideraba la historia como puro accidente, pues era temporalidad y acción, lo cual es ajeno al ser del hombre. Ya con Marx y Hegel se reconoce la capacidad productora, creadora e innovadora del hombre, pero no se avanzó hasta la concepción del hombre como un ser histórico: en rigor y por lo que implica, se consideraba que el hombre era inmune o no quedaba afectado por su obra(r).<sup>6</sup> "A pesar de todo, se cree implícitamente que la ἀλλοποίησις no produce una auténtica ἀλλοίωσις: la capacidad transformadora no produce una transformación en el sujeto mismo que posee esta capacidad".(P.C.p.199). Pero lo radical "no es tan sólo la producción de obras, sino el carácter evolutivo del obrar: El hecho decisivo es el de la innovación. ¿Cómo pueden cambiar las obras sin cambiar el productor?".(P.C.p.197). "O dicho más correctamente: no se advierte que esas transformaciones exteriores sólo pueden explicarse causalmente por una transformación interior en el sujeto que las produce".(P.C.p.199).

Así pues, la tradición concedía cuando mucho la ἀλλοποίησις pero no la ἀλλοίωσις. Sin embargo, "es el ser mismo del hombre el que es histórico. Si no se acepta esta fórmula en su sentido radical, no puede quedar bien definido el sujeto de la causalidad histórica. Este sujeto es el hombre entero; lo cual implica que su ser entero es tan mutable como sus productos. Cam-

bia la modalidad de la causa, y por esto cambia la modalidad de los efectos. Evoluciona el hombre, y por esto evoluciona la cultura. Pero la evolución es sustantiva, no es adjetiva. Pues la historicidad no es la capacidad de producir, de dejar en el mundo una huella que se consigna a la historia porque ya es algo pasado, algo que dejó de ser; es más bien la capacidad de transformarse a sí mismo".(P.C.p.198).

Así, "la historicidad es la forma específica que toma en el hombre la temporalidad universal del ser";(P.C.p.201) la historicidad es una dimensión del tiempo. Es decir, la peculiaridad está dada por la libertad; el cambio histórico es un devenir sui generis por ser libre.

## II. ESTRUCTURA DEL TIEMPO HISTORICO

La forma en que se integra el tiempo (presente, pasado y futuro) en la historia es peculiar. La división del tiempo histórico en pasado, presente y futuro puede parecer obvia, pero en la historia es característica la forma en que se relacionan dichos momentos: se habla de un tiempo histórico porque el ser que deviene es el hombre<sup>7</sup>. La referencia de pasado, presente y futuro no es abstracta, no son momentos vacíos sin ninguna influencia o relación real entre sí sino precisamente marcan el hacer (ser) del hombre, y su conjugación es la forma en que el hombre deviene: el tiempo histórico no es homogéneo y uniforme, de tal modo, que lo único que existiera realmente sería el puro presente.<sup>8</sup> "La historia es un dominio real que se caracteriza por un incremento progresivo: a medida que pasa el tiempo, hay más realidad histórica". (I.H.p.31). ¿Cómo se efectúa tal incremento? ¿Qué es el pasado, presente y el futuro históricos? ¿Qué relación guardan entre sí? ¿Qué significa e implica el aumento de realidad histórica? ¿Por qué hay continuidad y unidad en el proceso? Para resolver tales cuestiones veamos la estructura del tiempo histórico.<sup>9</sup>

a) Afirma Nicol que la textura del devenir histórico muestra una continuidad (tradicición) a la vez que una innovación: hay una innovación continua.<sup>10</sup>

Cada sociedad o comunidad humana genera un mundo, es decir, se relaciona y delimita su ser con la divinidad, la naturaleza y lo humano, creando una forma de ser, de sentir, de pensar y de concebir la totalidad a partir de un cúmulo de haceres y re-

laciones políticas, económicas, sociales, morales, religiosas, artísticas, científicas, etc.: con su actividad se apropia de múltiples maneras de la realidad. Pero todo lo que genera una comunidad es, precisamente, una generación; no se da o está de una vez y para siempre, sino que es una conquista, un innovar constante a partir de lo dado - en lo que se incluye lo ya producido.

Entonces, una comunidad genera todo este mundo y lo lega, de tal manera que es la materia (posibilidad-limitación) con lo cual trabaja la comunidad siguiente. La historia es cambio y permanencia. El tiempo es dialéctico no sólo por el hecho de integrar el ser (presente) y el no ser (pasado y futuro), lo cual representaría una continuidad homogénea, sino porque los integra evolutivamente. "El tiempo histórico es irreversible, pero no es discontinuo. Precisamente porque el acto es innovador, ningún presente cancela el pasado: la herencia es el caudal de donde se obtienen las novedades".(I.H.p.34). Continuidad dada por la creación (innovación). Y este hecho, que no es sino la continuidad del proceso, lo conceptúa Nicol como tradición, que es "el nexo ontológico de continuidad en las mutaciones" o la "línea de transmisión de los caracteres adquiridos(...) en el cual se concreta la ley general de herencia histórica".(P.C.p.200).

Se podría considerar que la historia en tanto que constituye el pasado (es lo que fué) ya no tiene nada que ver con lo actual, lo presente, y menos con el porvenir. Pero afirmar esto ¿no es seccionar el proceso? ¿No es considerar este momento (presente) como único? Ni el pasado es mero pasado, ni el pre-



sente es mero presente: el presente no se explica sin el pasado, mas el pasado no explica el presente. La historia es ese tejido que resulta de la combinación de lo nuevo (presente) con lo viejo (el pasado, lo dado).

Hay, entonces, una "presencia del pasado", que significa, justamente, que no es un mero pasado sino un elemento actuante, operante y conformador del presente.<sup>11</sup> El "pasado no sólo se hace presente en un acto psíquico de evocación (el recuerdo, que es la manera de presentar el pasado) de memoria individual, sino que se actualiza realmente en lo que llamamos tradición, que es la forma viva de presencia del pasado".(P.C.p.255). "El ser tiene memoria ontológica. La palabra memoria designa aquí figuradamente el ser acumulado en el proceso temporal de la existencia", (M.E.p.191): el presente no se explica sin el pasado. El pasado posee su propia fuerza, que consiste en ser parte integrante del presente: el pasado es(tá) presente. La innovación continúa el pasado en uno de sus múltiples sentidos. La innovación (libertad) es la forma de racionalidad de la historia, pues le da unidad y continuidad al proceso: los actos revolucionarios son enlaces y cadenas que se hacen con el pasado.<sup>12</sup>

Tanto la permanencia como la innovación (cambio) son datos constantes y constituyentes de la historia; de otra manera, si hay puro cambio o pura permanencia no hay historia.<sup>13</sup> La continuidad marca ese hecho dialéctico de conservación y novedad.

La filogénesis está representada por la tradición, por la herencia, lo cual demuestra la trascendencia de todo acto humano: no hay solipsismo histórico. Lo más particular e individual de

una sociedad no se reduce al espacio y tiempo en que surgió: da lugar al futuro, pues se transmite o, al menos, prefigura el futuro. Lo conquistado por una comunidad es conquista de la humanidad.<sup>14</sup> Por tanto, cada nueva comunidad no empieza de cero sino que desde antes de su nacimiento ya empieza a formarse. "Lo que hace posible la evolución (continuidad) es, justamente, el hecho de que el factor libertad sea constante y continuo. Historia non facit saltus". (P.C.p.241).<sup>15</sup>

¿Qué es el presente?<sup>16</sup> Es la acción humana: la historia es novedad porque el hombre vive en el presente.<sup>17</sup> El presente es el centro de la existencia humana: ahí convergen el pasado y el futuro formando las condiciones, limitaciones, posibilidades, etc. con los que el hombre crea y transforma el mundo. El presente es la integración de pasado y futuro: ahí cobra significado y relevancia el pasado (el pasado vivo), y se prefigura el futuro. El presente es el centro de la existencia humana por ser el punto de divergencia: es cancelación y apertura (cristalización) de posibilidades. El pasado se cierra, el futuro se prefigura: el presente es la fuerza que prolonga y enriquece el pasado y gesta el futuro: Es un ser haciéndose, que lo que es como acto quedará en el pasado, encontrándose con lo que no es y será (futuro). El presente es unión: la diversidad se concilia y se genera en él. El presente es totalidad.<sup>18</sup> Se podría decir que el presente más que una estructura es una función: es el "punto" en que haciéndose-deshaciéndose se resuelve la existencia humana (pasado-futuro). Con esto se ve que la decisión del tiempo histórico está en el presente, en la innovación. Lo "más decisivo

del presente(...) es la incógnita representada por el factor potencial, o sea por la secreta gestación de mutaciones que pueda estarse produciendo en un sujeto".(PC.p.279). Por ser el presente la renovación del pasado y la anticipación del futuro, el tiempo histórico es heterogéneo y continuo. El presente es la totalidad de las fuerzas, tendencias y determinaciones en que se da la culminación o cancelación o desviación, etc. de la posibilidad de una comunidad. La totalidad de la existencia se fragua en el presente. El presente es esa acción multideterminada que conecta al pasado con el futuro. La historia como devenir es comunicación de los tiempos, es reunión de lo heterogéneo: es lo con-creto humano.

b) En apariencia, y muchas concepciones lo sostienen, la historia sería un enjambre de hechos, acontecimientos y fenómenos sin ningún sentido, sin ningún orden, de tal manera que sólo reinaría la diversidad. La historia sería un proceso no sujeto a leyes, no habría una legalidad interna, dada la pura diversidad. Pero lo que sostiene Nicol es precisamente lo contrario: sin unidad no habría racionalidad. Unidad y continuidad son factores de racionalidad histórica. La unidad es un dato (así como una exigencia de la razón) que presenta la historia: la continuidad es la forma fundamental de dicha unidad. No tendría sentido el proceso si no mostrara unidad y continuidad: la historia no es el hecho del cambio sino el de la comunidad en el cambio. El devenir histórico es unitario porque hay una permanencia en el devenir: cada etapa o determinación nueva no significa un cor-

te o desconexión con el momento anterior sino su prolongación (esta prolongación no significa un desarrollo necesario sino posible). Es la categoría de tradición, como ya se vio, la que explica dicha prolongación o continuidad del proceso. Es la presencia del pasado, el pasado como determinación del presente lo que marca la continuidad del proceso.

Así, la unidad del proceso es dialéctica pues implica una conservación y una innovación: sólo se puede heredar en la alteridad. Es decir, sólo se hereda porque el receptor es, de algún modo, diferente a la herencia: debe darse una conjunción y asimilación entre lo nuevo y el pasado. Esta recepción implica una elección: no todo el pasado se hace presente. En términos concretos, esta unidad significa continuidad (permanencia-cambio) en lo político, social, moral, artístico, etc. En la historia hay ontogénesis y filogénesis: los individuos y comunidades son los gestores y transmisores de los cambios.

¿Cuál es el fundamento de la continuidad histórica? ¿Por qué hay conexión a través del tiempo? Si el cambio histórico significa una mutación del ser del hombre ¿por qué se habla de unidad temporal y espacial? "La historia es un diálogo". La comunicación es el fundamento de la unidad y continuidad en la historia.

La unidad está dada por la comunidad humana, la cual se da a través del tiempo y del espacio (como alteridad). Veamos lo que Nicol entiende por comunidad.

Habría tres formas de comunidad en el hombre. a) Como concepto lógico: todos los hombres quedarían incluidos en un concepto por pertenecer a la misma especie dada su esencia. b) Como agru-

pación: el hombre es un ser comunitario por serle fundamental el vivir en sociedad y c) como ser dialógico: el hombre es el símbolo del hombre.

De estos tres sentidos o formas de comunidad el último es el que realmente genera la comunidad humana por implicar de manera constitutiva la intersubjetividad: todo acto, por individual que sea, tiene una repercusión o implica al otro. La comunidad del hombre es real por ser interna: la vinculación es un acto de dar y recibir el propio ser. La forma en que se desenvuelve la vida humana es en, por y a través de la relación. Es decir, el hombre es el símbolo del hombre porque el tú es constitutivo del yo: lo supone metafísicamente.<sup>19</sup> "La historia es obra de la comunicación": la comunidad es una solidaridad o hermandad ontológica. Las agrupaciones humanas producen historia porque existen en relaciones dialógicas: la transformación, creación (determinación sobre-natural del hombre) y herencia son características que surgen por la insuficiencia ontológica del hombre. Es en la herencia donde se marca (más explícitamente) el fenómeno de la comunidad humana, que no es sino comunicación. De aquí se observa que todo lo humano no es lo ajeno o extraño ontológicamente hablando: la hostilidad o hermandad de una cultura con otra, en sentido espacial o temporal, es posible y habla de la comunidad como nota básica.

Que la historia sea continua significa que es una: la unidad es un dato que presenta la historia. La unidad se da porque es una la humanidad: la diversidad de las comunidades es el fortalecimiento de la unidad.<sup>20</sup> La continuidad del proceso es el hecho de la comunidad universal: la comunicación humana, al ser cons-

titutiva, es creadora de la unidad. Es decir, hablar de unidad del proceso histórico es hablar de comunidad: cada sociedad trasciende su ser. Las comunidades son entidades trascendentes por ser dialógicas. La comunidad forma su unidad por la comunicación y comunicar es heredar - por diálogo se entiende aquí sobre todo el hecho de la apropiación que hace el hombre del hombre, el hecho de activar la libertad que siempre es con un otro: la historia es un diálogo porque se va desarrollando comunitariamente. Aparentemente la libertad sería factor de discontinuidad pero es lo contrario: es formadora de unidad porque es comunicación. La libertad es principio unificador a través del tiempo y espacio: es una sola la humanidad.

Así, la postulación de un solo devenir o la existencia de una comunidad universal es una de las necesidades que surgen al concebir al hombre como un ser histórico: "la historicidad implica necesariamente la comunidad universal". (P.C.p.206).

En íntima conexión con esta cuestión está la del centro histórico, entendido como lo fundamental del proceso: la "filosofía de la historia no puede adoptar como sujeto, o tema de su estudio, las historias nacionales, y menos aún las biografías de personajes políticos: ha de ser filosofía de la historia universal". (P.C.p.291). Si la historia es una es porque es universal: la totalidad de los factores y comunidades deben quedar integrados teniendo un sentido común. No queda decidido a nivel ontológico si es un factor o estructura la determinante y responsable del proceso, ya fuera lo económico, o lo político, etc. Tampoco la historia puede ser historia de un pueblo o de ciertos indivi-

duos por geniales y sobresalientes que fuesen. La comunidad universal que nos habla de una historia universal no se fundamenta en un fin (trascendente o inmanente) último de la historia: la comunidad humana en sentido ontológico es actual, es base y punto de partida y por eso hay unidad de todo lo humano en todo tiempo.<sup>21</sup>

### III. RACIONALIDAD DEL PROCESO HISTORICO

La cuestión de la racionalidad de la realidad se ha dado por supuesta, y no es la excepción en el orden histórico. ¿Quién podría afirmar que el proceso histórico no está sometido a medidas, a leyes? Por irregular, contingente y caprichosa que pudiera parecernos la historia, o ciertos fenómenos, ¿podríamos sostener que hay algo que escapa al orden universal? ¿Podríamos aceptar que cierto proceso constituye un orden aparte, justamente por no ser un orden? Ya, intuitivamente, captamos (vemos) la imposibilidad de dicha cuestión. El orden es una evidencia primaria, necesaria y universal: es fundamento de toda existencia. Así, antes de saber con exactitud las razones que se argüirían para mostrar la irracionalidad de algo (la historia) sabríamos, con certeza absoluta, que dicha tesis estaría equivocada. Todo sucede según razón. Lo que no está decidido es el tipo de razón que opera en cada proceso o sector de la realidad: el "Ser alberga varias formas de ser". Lo cual significa que el Ser funciona de múltiples maneras, o sea hay una diversidad de formas de la existencia en la que cada una posee su propia racionalidad.

Sin embargo, tal diversidad no ha sido aceptada, en términos generales, por la tradición: ha asimilado una forma de racionalidad a la totalidad. Con esto se aseguraría la racionalidad de la realidad pero se sacrificaría la multiplicidad de formas de la realidad: la realidad sería una en la homogeneidad (extremando los términos). ¿Cuál sería la forma de identificación si todo fuera igual? Aceptar la uniformidad de la racionalidad es desechar el hecho de diversos órdenes: la historia no sería aceptada



como proceso sui generis. Veamos en su forma general, la crítica y análisis que Nicol hace del determinismo.

Según Nicol ha habido un prejuicio en la concepción de la racionalidad y, particularmente, en el orden histórico. El prejuicio lo expresaba el determinismo. Niega la libertad. Es una interpretación de la racionalidad histórica: afirma la identidad entre racionalidad (causalidad) y necesidad. La racionalidad se entiende como la necesidad que presenta, no la conexión entre causa-efecto, sino el proceso mismo, o sea sería la relación inalterable, constante y regular entre ciertas causas y ciertos efectos: no puede haber contingencia, posibilidades. Si las hubiese significaría que el proceso no se comportaría racionalmente, pues no habría regularidad y constancia en las causas: sólo se pueden producir efectos múltiples si las causas son varias. Si hay variedad de causas no puede haber predeterminación, ni conocimiento, porque sería un proceso irracional.<sup>22</sup> La necesidad era esa determinación que garantizaba la racionalidad; lo que no se sometía a un proceso necesario era algo inexistente, pues todo lo real es racional. No había cabida para lo contingente, accidental, azaroso, indeterminable, etc. en tanto que representaban algo irracional: lo caótico, en tanto indeterminable, por ser irregular.

La libertad como principio operante significa contingencia, posibilidad: es, por definición, un factor irracional en tanto que impediría la anticipación (predicción) y el conocimiento del presente mismo. La libertad al ser posibilidad, generadora de posibles efectos (variedad) es incalculable en sus resultados: no

hay conexión necesaria entre cierto estado de cosas y el futuro. De ahí que el determinismo la considere como algo incausado, o sea irracional.

¿Cuál es el efecto de una acción libre? Es indeterminable porque la causa (causante) se gesta (es indeterminación) en el acto de gestación (efecto): el efecto es creación. La causa es indeterminable, de ahí que sea imposible predecir el efecto: parecería que un proceso libre es incausado. La libertad se convertía en principio des-ordenador.<sup>23</sup>

Pero aquí, señala Nicol, está el prejuicio y error del determinismo: lo real no ha de ser predecible para ser racional. Hay formas de ser impredecibles y absolutamente racionales. "No todo lo racional es previsible; no todo lo indeterminable es irracional". (P.C.p.229). Conocer y comprender no es predecir. No es necesario que un proceso se someta a un grupo cerrado de leyes fijas para ser racional: el cosmos (orden) presenta diversos órdenes. El determinismo "introduce(...) la necesidad, como factor de orden en este proceso. La determinación necesaria permite entonces el cálculo anticipado de los 'estados futuros del sistema' (...) Pero este esquema descansa sobre un supuesto implícito que tiene suma gravedad teórica, a saber: que lo contingente no es racional, porque, o no tendría causa definible, o si la tuviera no sería regular y uniforme, y por tanto sería irreductible a un orden o sistema. En suma, se presenta(...) la antinomia entre racionalidad y libertad". (P.C.p228).

Hablar de racionalidad es apelar a la causalidad: todo es ordenado porque todo es causado. Pero el determinismo pretende que

sólo hay un tipo de causalidad: la necesaria, que se somete a un grupo limitado de leyes fijas y, por tanto, es posible determinar el estado futuro que se dará en ese orden. La historia tenía que ser un proceso con causas y leyes fijas.<sup>24</sup> Poner en juego la subjetividad o capricho del individuo, en la operatividad del proceso, era declarar la irracionalidad de un sector del cosmos (orden).<sup>25</sup>

Para hacer de la historia un proceso necesario (racional) se invalidaba todo principio que presentara algún indicio de imprevisibilidad (azar y libertad). Pero con esto no se explicaba la historia: sin libertad es imposible explicar el cambio humano. "La libertad no es sino la modalidad singular que presentan en nuestro mundo ciertos fenómenos promovidos por una energía original de creación o transformación que hay en el hombre". (P.C.p. 238). Parecía entonces, abrirse una aporía: o la historia es un sector irracional de la realidad o la libertad es inexistente. "Hay que mostrar ahora que la indeterminación no implica en la historia la irracionalidad". (P.C.p. 229).

Cada una de estas alternativas es inaceptable, pues de suyo, niegan hechos presentes a la experiencia. La libertad, al igual que la racionalidad, debe aceptarse no porque explique ciertos fenómenos sino porque dichos fenómenos son libres: la libertad es un dato no un problema o una conclusión. Niool une los aspectos positivos de la "aporía": la historia es racional y libre. Es decir, no es posible que algo racional sea a la vez libre? "Ni los actos libres son inculpados, ni todas las causas son reiterativas, regulares, uniformes y predeterminables". (P.C.p.

240). Más que posible, se diría que la historia es racional por-  
que la produce la libertad: la libertad es factor de racionalidad. Nicol supera la concepción determinista al revelar su falsa identificación. Es cierto, como afirman los deterministas, que la historia es algo impredecible y contingente al operar la libertad (y el azar), pero la racionalidad no depende, en ningún caso, sea el orden que sea, de la predeterminación y ni siquiera del seguimiento de este efecto dada esta causa,<sup>26</sup> sino de la causalidad en sí, o sea la racionalidad depende de que toda causa genera un efecto (y que todo efecto se generó a partir de su causa). Lo cual significa que si vamos al estudio de cualquier fenómeno histórico siempre encontraremos causas, factores, elementos, elecciones, etc. que hicieron posible dicho fenómeno, y en esto consiste la necesidad de un proceso: "la necesidad debe entenderse primariamente como la efectividad real de la causa, como vínculo de la relación entre la causa y el efecto"(P.O.p.244) y no en el sentido de univocidad causal.<sup>27</sup>

Toda la cuestión consiste en la concepción que se tenga de la necesidad y la causalidad. Por un lado, los sistemas deterministas identifican racionalidad con causalidad necesaria (univocidad), es decir, lo racional sería un tipo especial de orden, mientras que para Nicol la racionalidad es sinónimo de causalidad, la cual puede adoptar variadas formas (como se ve, la cuestión implica las cuestiones fundamentales: a fin de cuentas, lo que está en juego es la concepción del Ser, del método, del hombre, del conocimiento, etc.). La realidad es una, pero esto no impide la variedad y multiplicidad de formas de ser (formas de racionalidad).

lidad) o, más que impedir, es necesario que haya multiplicidad y diversidad, pues, de otro modo, el ser no es, o la unidad no se da. No se puede uniformar la realidad (formas de ser) uniformando la racionalidad.<sup>28</sup>

Resumiendo: el devenir histórico es racional porque es causal y no reina la necesidad (lo cual significa que no sea un factor operante de la historia, entendida como naturaleza).

#### IV. FACTORES DE LA ACCION Y ESTRUCTURA DE RELACIONES

Hablar de los factores de la acción y de la estructura de relaciones de la historia, es hablar, a fin de cuentas, del motor o impulso y fundamento y materia internos de la historia. Es claro que se puede apelar a un sinnúmero de causas y factores en la explicación de cierto fenómeno histórico, pero lo que se intenta es alcanzar el fundamento, las condiciones de posibilidad más básicas y primarias del acontecer histórico. Se intenta esclarecer esos factores constantes, presentes y promotores de toda acción. ¿Cuáles son los últimos elementos a los que nos remitimos para explicar el fenómeno histórico? Tal esclarecimiento nos ubica en el terreno del fundamento: dar cuenta de lo histórico es exponer lo ontológico de dicho orden (incluido el ser del hombre). Dar con las categorías es dar con lo primario.

a) ¿Cuáles son los factores de la acción? Si la historia es racional y no constituye un proceso necesario (determinismo) ¿qué factor la explica? ¿Cuáles son las fuerzas que producen la gesta histórica? ¿Cómo es posible dicho devenir? ¿Qué características presenta la historia para que no pueda ser explicada por la necesidad, categoría que en apariencia proporcionaría la racionalidad al cambio histórico, pero que no es suficiente, por sí sola, para explicarla? Como ya se explicó, la historia es un tipo especial de cambio, que se caracteriza principalmente por ser un cambio generado por la elección: es un devenir libre.<sup>29</sup>

Siendo la historia la vida del hombre, vemos que no podemos explicar por la categoría de necesidad el que el hombre sea homo

faber, y menos que esta capacidad se diversifique y altere sustancialmente a través del tiempo; tampoco que sea un ser político, social, moral, religioso, etc. Además, si la variación de la naturaleza es mínima o nula, así como los cambios orgánicos del hombre, entonces esta no puede ser la causa de un fenómeno que se desarrolla y diversifica continuamente. ¿Cómo explicar con causas constantes, variabilidad de efectos? ¿Cómo explicar la existencia de sistemas artificiales? Sólo un ser político (libre) puede dar razón de tales fenómenos.<sup>30</sup>

La libertad es ese factor dinámico que genera la autoproducción infinita del ser humano y de sus productos. Además, con esto Nicol justifica toda la dimensión subjetiva como factor operante de la historia, es decir, siendo el proceso racional y no olvidando el aspecto objetivo de toda situación (individual o social) entran en juego las ideas, los sentimientos, las creencias, los prejuicios, las virtudes y deficiencias morales e intelectuales, etc. del individuo.<sup>31</sup>

Por otra parte, que la historia sea producto de la libertad (o el despliegue de ella) no significa que sea explicada por la pura libertad; la libertad no es un factor absoluto, o sea no significa posibilidad ilimitada, pues sería irracional e inconceptuable. "La explicación del acto genuinamente humano, o sea el acto libre envuelve aquello que lo hace posible; algo que, por esto mismo, no es libertad, sino condicionamiento previo e insoslayable". (I.H.p.47). La libertad hace posible la historia y es la característica más peculiar de ella, sería como la diferencia específica, pues a partir de ella se distingue de los

demás procesos y órdenes; es donde recae la especificidad del cambio, pero no significa único factor operante en este devenir, pues ¿se puede imaginar un proceso donde sólo reine la libertad? Cuando se habla de acto libre no se habla de algo sometido a un arbitrio ilimitado (abstracto), sino supone, ya, la conjugación con condiciones: la "libertad es, justamente, la conjugación de la necesidad natural con la capacidad humana de obrar".(P.C.p. 238). Si únicamente existiera la libertad, la vida humana estaría totalmente desprendida de la naturaleza: siendo un orden totalmente diferente no habría relación, habría desprendimiento y se estaría fuera de ella. "El acto puramente incondicionado, o sea la indeterminación absoluta, sería la pura irracionalidad, mientras que la absoluta determinación sería la negación de la historia".(I.H.p.47). Es clara la conjunción de libertad y necesidad en el proceso histórico.<sup>32</sup>

Esta claridad se alcanza cuando no se consideran en abstracto sino en concreto, en las acciones libres. Pero, en rigor, no se puede hablar de "acciones libres", pues toda acción es libre. "La libertad no está en ningún lado, y sin embargo es evidencia empírica; pues ella no es fuente ignota de unos actos especiales, que habrían de clasificarse aparte de los actos necesarios o determinados. La libertad sólo se encuentra en los actos mismos. Lo cual significa que del acto libre no han quedado eliminados los factores de determinación. En el curso de la vida humana, estos factores son limitaciones, condicionamientos y opurtunidades".(P.C.p.245).

Las condiciones vienen del pasado y presente (aunque también



del futuro). Las condiciones del pasado sería el conjunto de hechos del hombre, el presente lo natural y el mundo y, el futuro, condicionaría en tanto que se persigue algo. Es en el acto (presente) donde se conjuntan o agrupan la totalidad de condiciones históricas. "La libertad sin condiciones, definible en sí misma y por sí misma, sería inoperante. Las condiciones que la limitan son necesarias; pero lo son como condiciones de posibilidad. Sin necesidad no habría libertad".(I.H.p.47). La historia pues, como producto de la pura libertad constituiría, en rigor, un proceso, un orden diferente: sería la total irracionalidad. La conexión entre causa y efecto sería inexistente por ser la acción totalmente autosuficiente: cualquier "posibilidad" sería posible. La "acción no es resultado de la pura libertad".(I.H.p.45).

La naturaleza es, como factor de la acción, el material con el cual se desenvuelve el devenir humano. Nicol se refiere al factor necesidad en tanto que es un orden que presenta regularidad y constancia causal. Comparado con la libertad sería algo fijo. Y la acción o influencia que ejerce sobre la vida humana se traduce en la posibilidad: la unión de libertad y necesidad produce la historia. La historia es un proceso sobre-natural justamente porque añade una dimensión a la realidad perteneciendo a ella, o sea relacionándose con ella. Toda relación implica una limitación: la naturaleza es el material de la decisión libre. Es la unión entre libertad y necesidad la que genera la dialéctica de posibilidades limitadas: "la naturaleza(...) no constituye en la vida humana sólo una necesidad, sino además una oportunidad".(I.H.p.48).

La relación es de complementación y no de exclusión: ningún acto humano suspende el régimen causal. Más bien lo integra y requiere. Lo sobre-natural es justamente esa categoría en donde se descubre la relación naturaleza-hombre (necesidad-libertad): es la vida humana una existencia que requiere y envuelve a la naturaleza, y, en ese mismo acto, se producen fenómenos que la naturaleza por sí misma no efectuaría: la historia es trascendencia de la naturaleza. Trascendencia que significa a la vez unión: la historia no se desconecta de su materia. Esta paradoja es un misterio y es la grandeza de la realidad y de la historia: el hombre es un ente milagroso. Presenta y representa un corte, una discontinuidad con respecto a la realidad (se podría decir que, al ser la naturaleza sublimada no es ella), pero mantiene efectiva, necesaria y esencialmente, una relación con la realidad: la historia es un movimiento de desprendimiento en la relación, un movimiento de corte, de separación en la unión. La historia no queda explicada por la realidad: significa que la historia es un misterio. Lo que no sería un misterio es la explicación a partir del misterio, de la integración de las categorías, cómo operan, qué producen, etc. El misterio es base del conocimiento y la explicación.<sup>33</sup>

El azar es la otra forma de contingencia. Es imprevisible, indeterminable e irregular, pero constituye un factor operante de la historia, pues se genera de la naturaleza misma de la necesidad: el azar es una forma constante del devenir histórico, por eso constituye un factor para su explicación. "El hecho azaroso se produce indefectiblemente en la naturaleza y en la vi-

da humana". "No hay acción en la que no intervenga. Más que frecuente, sería factor constituyente: éste es el sentido de su necesidad".(I.H.p.89,90).

Al ser el azar la unión inopinada de dos cadenas causales que normalmente no se conjugan, es intrínseco al devenir mismo: lo imprevisible es forma de la racionalidad por ser consecuencia de su estructura. "Aunque no esté formalmente dada en el ser, sino que irrumpe en el devenir, hay en cada formalidad ontológica algo así como una susceptibilidad para el azar, una configuración en la cual el azar puede integrarse".(I.H.p.61). Siendo la realidad un sistema, un complejo, es propio de ella el choque y cruce de las líneas causales: el azar es una constante. "No nos sorprende el azar: nos sorprende cada uno de los sucesos azarosos". "El azar es una inminencia constante".(I.H.p.96,97).

Además es una forma de la racionalidad porque no es incausado (por ser, justamente, lo que se desprende de la unión de dos cadenas causales), ni suspende la legalidad del proceso. Lo que suspende el azar es el efecto particular de cierta cadena causal en cierto tiempo y espacio, pero aún así lo que se da es conforme a ley: el azar sólo modifica el rumbo de la cadena causal. "El azar puede alterar el curso de unos fenómenos naturales, pero no puede alterar el orden natural, que es un orden establecido".(I.H.p.55).

De lo anterior se ve que "el azar no es causa". Es algo que se añade, que sobreviene, aunque esencialmente, a un proceso y modifica la situación pero no la causa, porque sería más bien efecto. "Tal vez conviniera considerar al azar, no como causante, sino como efecto. En en la operación de las causas, y no a-

parte de ellas, donde ha de encontrarse la clave del azar".(I.H. p.90). Y tal efecto es elemento de la situación, no causante. La noción de causa remite a una fuente (ente-estructura) gestora de hechos: el azar es re-unión de entidades, no es algo existente en sí y por sí. El material del azar son las cadenas causales, y todo lo que se deriva de él es debido a la naturaleza de dichas cadenas. Por esto es factor de la acción: es un elemento constitutivo de la acción por su constancia, aunque imprevisible: este "azar humano, aunque es normal en el sentido de frecuente e inevitable, es siempre accidental, en el sentido de irregular y variable".(I.H.p.99).

Así, una concepción determinista de la historia, que se basa en considerar el proceso como regido por la necesidad, aceptada "con todo rigor, implicaría la necesidad unívoca en el orden vital o histórico, como la implica en la naturaleza. En este caso la libertad aparece realmente como una incongruencia".(P.C.p.245), además de que dicha concepción negaría el dato de la posibilidad, de la contingencia: lo hecho no fue lo único posible.<sup>34</sup>

Se puede decir entonces, que la historia sólo se explica con la libertad. Lo cual no significa que sea el único factor causante de la historia, sino debe entenderse como lo único que puede explicarla finalmente.

Por último: los factores de la acción son elementos constituyentes de toda situación (acción) histórica: su integración es una constante en la historia. Azar, libertad y necesidad es la estructura-función que genera el cambio histórico. No se puede encontrar ningún acto en que no se encuentren reunidos.

b) Cuando consideramos al hombre en relación con la naturaleza, lo primero que resalta es el hecho de que siendo un ente natural, de que perteneciendo a ella, no es naturaleza sino que hay algo que lo distingue. En esta distinción está la clave misma del ser del hombre: es y no es un ser natural. Más bien diríamos que su ser es precisamente relación: "las cosas no están en la naturaleza, son naturaleza, y no se relacionan con ella. Es el dato de la relación, un dato expreso o manifestado por el hombre mismo, el que revela una dimensión ontológica irreductible". (I.H.pl03). La diferencia ontológica del hombre es la expresión misma: no hay que sondear al hombre para saber qué es, ya que en el que es se da. Su peculiaridad, lo que lo hace ser lo que es, es algo manifiesto, algo que se muestra, por esto constituye el fenómeno eminente o, podríamos decir, luminoso: su mostrarse (ser) consiste en expresar(se) lo que es. Ser y manifestación coinciden. Y esta manifestación, esta fenomenicidad ¿cómo se expresa? En la relación, es la relación. La relación es el hecho de la manifestación: el ser del hombre es lo expreso porque su ser consiste en un tender hacia, un estar abierto, un exteriorizarse ante, un vincularse con, etc. Se podría decir que el hombre es exterioridad porque carece de interioridad (ocultamiento) ontológica: lo interior y oculto es una forma de manifestación. En "el hombre, la relatividad es expresa: la expresividad es la clave de la relatividad". (J.H.p.23).

"El hombre se conoce por lo que hace. Hacer es expresar(...) toda expresión es una relación". (I.H.p.24). El hombre es el ser comunitario, pues "el cometido del hombre es expresar el ser". (I.

H.p.20). Todo lo que hace manifiesta esta característica de unificación (ya su hacer es unificador, o sea el hecho de que haga, de que actúe es unificar). El hombre es generador de unidades: de sí con el resto de la realidad. En el pensamiento, por ejemplo, se unifica el ser y el hombre pues el objeto es mi objeto: se tiende un lazo, se genera un vínculo, se crea una unión con la realidad. Un objeto pensado rompe la indiferencia de su existencia: el hombre es el vinculador cósmico. El "simple tener idea de algún ente es poseerlo; al mismo tiempo es ofrecerlo(...) ningún ente humano es inmune al ser".(J.H.p.20). El hombre es integrador de realidades o el integrador de la realidad, lo cual no significa que ésta no sea un sistema, un organismo; no significa que el hombre genere la racionalidad del ser, significa que la realidad es, que la realidad está integrada y que no existe la función integradora sino con el hombre. El "acto del logos no sólo puede declarar la comunidad del Ser, sino que indefectiblemente la produce".(I.H.p.79).

La realidad es comunitaria por el diálogo. La realidad por ser común a los sujetos es comunicable, es posible la comunicación, pero esta unidad adquiere la dimensión de común por los sujetos: la unidad se hace común por la comunicación. La unidad de la realidad se ex-pone o brilla eminentemente en la comunicación. "La palabra es la eminencia del ser. Hablando de las cosas, no sólo revelo el hecho simple de estar junto a ellas, y la simple necesidad pragmática de identificarlas con un nombre. Además estoy revglando, con las conexiones del lenguaje, la interdependencia de unas con otras, y la mía respecto de todas(...) el ac-

to primitivo de dar nombre constituye él mismo la forma fundamental de mi comunidad con lo nombrado. La palabra es vinculatoria(...) Pero aún hay más, pues hablando de lo que es, y dando fe de mi participación en el Ser, consigo incrementar el Ser". (J.H.p.78-9). Este incremento del Ser no es sino el incremento del ser del hombre: el hombre es la forma de la realidad por la cual el Ser se hace autoconsciente. "En el hombre, y por la creación verbal del hombre, el Ser habla de sí mismo".(J.H.p.80-1). Producción y unificación son aspectos del mismo proceso: al mostrar la unidad creo otro tipo de unidad. "Aunque el Ser es el Todo, no podría negarse que con el logos se enriqueció. Que existe un ser que habla significa que el Ser habla. Pero el logos es histórico. El Ser adquiere historia. La eternidad se enriquece con la temporalidad".(C.R.S.p.274).

"Toda relación es una apropiación".(M.E.p.193). La existencia humana se da a través de relaciones: lo que es el hombre lo determinan sus relaciones. "Toda expresión es una relación".(J.H.p.24). El ser del hombre es la expresión. De hecho lo que captamos en un individuo no es una sustancia con manifestaciones sino un particular centro de convergencia o divergencia de relaciones: no hay nada en el hombre que no implique una relación. "El individuo no se comprende aisladamente, sino en la trama de sus relaciones".(I.H.p.25). El yo integra el no-yo. "Lo incluye de varias maneras: sobre todo porque el no-yo es materia de su propia experiencia, y porque habla del no-yo, que es la manera decisiva de apropiarlo. La delimitación, entonces, es tan fluctuante como los modos de experiencia y los modos de hablar".(I.

H.p.19). La individualidad pues, es una conquista, es un logro por medio de la acción al ser la relación no sólo de alteridad (como en las cosas) sino de implicación y complementariedad.

¿Con qué se relaciona el hombre? ¿Con qué se puede relacionar? "Reconocemos que sólo es posible relacionarse con lo humano, lo divino y lo natural. El número cerrado de los términos que constituyen la estructura de las relaciones es una limitación de la posibilidad: es imposible relacionarse con nada más".(I.H.p.29). Ahora bien, si la relación es el ser del hombre, es claro que no son fijas éstas, sino que las relaciones se enriquecen diversificándose: la variación relacional es otra forma de relación. "Ante un mismo término de relación, las disposiciones centrales varían de un sujeto a otro, y hasta varían según la situación de un mismo sujeto. Lo que no varía es la forzosa y universal interdependencia. Esta constante de relatividad, conjugada con las variables modales, indica que cada hombre es lo que es según el modo como se relaciona con lo que él no es. Lo cual confirma que el no-yo no le es ajeno".(I.H.p.19-20). Es decir, "la limitación aparece todavía en otro aspecto de la posibilidad: es imposible relacionarse con esos términos de una manera uniforme e invariable".(I.H.p.29). Esta imposibilidad es de carácter positivo, pues es un dato del ser del hombre: la limitación que presenta la estructura relacional nos remite a los factores de la acción. Por una parte, en tanto característica del hombre, y, por otra, en tanto que la estructura relacional muestra pero no explica la razón de sí misma, o sea lo histórico.<sup>35</sup> ¿Qué relación hay entre variación de relaciones y un ser que gesta relaciones?



El mismo hecho que hace al hombre un ser relativo es lo que impone la necesidad de que tenga que variar los modos de relación; el hombre es libre porque posee "una capacidad de constante renovación".(I.H.p.35).

"La variación de las apropiaciones es la clave de las variantes individuales".(I.H.p.19). Encontrar lo que es un individuo o una comunidad, es dar con la forma en que se relaciona con estos elementos: una mutación del ser del hombre consiste en la modificación en las relaciones, y la historia no es sino la totalidad de modos en que el hombre se ha relacionado y relaciona con estos tres términos - de lo que nos queda constancia es de las relaciones en su aspecto objetivo, el producto de la vinculación: no hay que olvidar el interior del devenir, o sea el hombre.

Esta estructura relacional es un sistema dinámico, ya que está en íntima conexión un elemento relacional con otro: "el dinamismo de la estructura de relaciones se explica porque ninguno de sus tres componentes puede considerarse un término de relación independiente de los otros dos. Una variación en cualquiera de ellos altera los demás(...) Cada alteración modal afecta al conjunto".(I.H.p.29). Y otro aspecto de este dinamismo es la cuestión de la intensidad o aspecto dominante de cierto elemento. Históricamente varía la importancia o dominio de una relación con otra(hay múltiples relaciones con el mismo elemento en el mismo tiempo): es posible que lo religioso tenga mayor importancia que lo económico en cierta época, por ejemplo.

c) ¿Quién hace la historia? ¿Se puede hablar de un sujeto de la historia? o ¿es un proceso que se autodetermina?, ¿anónimo, por lo que se refiere a su fuente causal?

Según Pereyra, preguntar por el sujeto de la historia es preguntar por el autor de la misma, sería preguntar ¿quién hace la historia? Hay dos sentidos del "sujeto de la historia": a) el ente que está a la base sustentando el proceso y b) el ente constituyente de tal proceso. En el primer caso se "remite a una problemática metafísica ya que exige como respuesta el señalamiento de un ente que, estando 'más allá' o 'debajo', pero, en definitiva, fuera de la historia, sea sin embargo, la base sustentante de la misma". La segunda, en cambio, "tiene una apariencia de mayor legitimidad", ya que se refiere a "una subjetividad libre, un centro de iniciativas, autor responsable de sus actos, es decir, interroga por el ente cuya actividad el proceso histórico sería el resultado".<sup>36</sup>

Los individuos no hacen la historia: son las condiciones y circunstancias las que permiten a los individuos "representar el papel central". La acción individual es posible por la lucha de clases, que desarrolla y crea las condiciones necesarias para dicha acción. Por "lucha de clases" se entiende no la acción individual de muchos sujetos, sino una acción en conjunto que genera una estructura que rebasa a los individuos mismos. Para el marxismo la historia es un proceso sin sujeto. Lo cual no significa un "anti-humanismo" total, o sea no se niega el hecho obvio de que los hombres son agentes activos de la historia o que signifique un determinismo absoluto: hay operatividad humana, pero

no soporta el proceso histórico.<sup>37</sup> Lo fundamental en la sociedad y su devenir (historia), son las relaciones sociales (de producción): éstas determinan el lugar de cada aspecto de la totalidad. La lucha de clases es el motor de la historia siempre y cuando se entienda que el peso está en la lucha misma, y que las clases se constituyen y están determinadas por la actividad (práctica de clase) que depende de la forma del proceso de producción. "El tipo de alternativas presentes en cada situación concreta, en cada coyuntura histórica, es algo que no deciden los hombres sino ese conjunto de relaciones sociales, es decir, el sistema mismo".(p.79).

El papel y significado que tiene el hombre en tanto ente libre, lo determina, más concretamente, de la siguiente manera (Pereyra): "Si la ponderación limitada del conjunto complejo de determinaciones produce la ilusión de la pluralidad de opciones, el conocimiento exhaustivo de tales determinaciones cancela esa ilusión. No existe una sola situación histórica en la que habiendo podido desarrollarse el proceso en uno u otro sentido la dirección realizada haya dependido de la azarosa intervención de una subjetividad libre. Entre otras cosas porque la actividad de los agentes históricos no es nunca una actividad libre e indeterminada(...) La dinámica de la historia se realiza a través de la actividad de los hombres ¿pero de qué actividad se trata? ¿De una actividad libre derivada sólo de la voluntad? En rigor, se trata de la única forma de actividad posible para entes que no existen al margen del conjunto complejo de relaciones sociales, o, mejor dicho, entes cuyo estatuto ontológico está consti-

tuido por ese conjunto complejo; cuya actividad, en consecuencia, no es una actividad cualquiera sino la actividad permitida por el juego contradictorio de las relaciones sociales globalmente consideradas".(p.81-2. Lo subrayado es nuestro).<sup>38</sup>

El fundamento de la tesis "la historia es un proceso sin sujeto" consiste en dar el peso del devenir histórico, y de toda sociedad, al aspecto estructural (formado por el devenir). De aquí que lo individual se pierda, pues ¿qué valor o fuerza puede tener la decisión personal, en comparación al peso de toda una estructura, un funcionamiento general, y a toda una compleja formación de relaciones sociales? Además de que es la propia individualidad un producto del ser social. Lo general, lo universal es una sobredeterminación para el individuo: es una ilusión creer que éste es independiente y que es factible que su acción promueva cambios fundamentales en el conjunto de relaciones sociales. Los individuos organizados (clase), ya no se diga el individuo aislado, sólo van siguiendo el curso que toman las relaciones sociales, y van aprovechando las instancias que el proceso mismo va generando. La individualidad no es operante por la sencilla razón de que es el proceso quien la determina. Pero, ¿qué fuerza, qué ímpetu anima al proceso? Porque decir que el proceso va autodeterminándose y va marcando las pautas y el rumbo de la "acción", señala la necesidad, y carencia a la vez, de una causa motriz. ¿Qué determina el cambio de las relaciones sociales? ¿Por qué hay cambios históricos? La estructura económica carece de esta fuerza, por definición. Por otro lado, las relaciones sociales, en tanto relaciones, no se sostienen por sí mis-

mas: el hombre está a la base y en el centro del proceso histórico. Los componentes de la estructura de relaciones "no son más que términos de una acción. Los modos efectivos de relación tienen que depender de nosotros: de otra suerte de potencia o capacidad que esté radicada en nuestro ser(...) La acción emana del hombre".(I.H.p.30). Para el marxismo los productos humanos rebasan al hombre mismo, de tal modo que pareciera que el hombre echa a andar el proceso y, de ahí, es el proceso mismo el que se autodetermina y toma una dinámica propia, sometiendo así al hombre. Pero "no son los cambios económicos los que determinan mutaciones en el ser humano, sino inversamente, es la capacidad que tiene el hombre de evolucionar, en tanto que agente causal, la que determina la evolución económica. Si el ser humano no fuera histórico, la economía no podría evolucionar; pues la economía no es dato natural, sino una producción humana".(P.C.p.200).

Según este planteamiento la subjetividad no operaría, y la voluntad individual no sería determinante en ciertos momentos del proceso. Es cierto que la individualidad no puede ser el eje del proceso, es cierto que el proceso no depende únicamente de la voluntad, es cierto que hay condiciones que posibilitan e impiden ciertas posibilidades, etc. Pero esto no significa que el hombre esté ahogado por las circunstancias, que sea el mero producto de lo estructural, etc. Lo único que le puede dar vida al proceso es el hombre.

Para Nicol, el sujeto de la historia es el hombre. No siendo una "vaguedad" o "abstracción", o entendiéndolo como el individuo, sino justamente como el hombre: tanto individual como comunita-

firmemente. Es decir, no puede existir un proceso que se caracterice esencialmente por la libertad sin que haya un sujeto que promueva, genere y realice tanto la alternativa como la elección y realización de cierta posibilidad. Pero no se crea que esto implica un sujeto trascendente (pues "el hombre hace lo que puede") que supondría, como lo sostiene Pereyra, a) un individualismo y voluntarismo históricos, b) una teoría sustancialista y c) una irracionalidad histórica por producirse por el puro arbitrio del sujeto. Veamos cada uno de estos puntos.

Sobre la teoría sustancialista. Según el marxismo, postular un sujeto de la historia sería equivalente a considerar que el hombre tendría una esencia y que todo cambio y alteración serían accidentales: la historia sería la apariencia o el mero epifenómeno del hombre al no estar su ser comprometido con el cambio. Dicho de otra manera: si se considera que la historia es un proceso sin sujeto se elimina la noción de accidentalidad para la historia y se deja de concebir al hombre como un ser dado, constituido y acabado, metafísicamente hablando. Lo determinante sería el proceso, donde todo es dinámico, y lo estructural no sería sino un momento o cristalización del paso de la configuración. El hombre así, no pierde su dinamismo ni la historia su esencialidad. " 'Proceso sin sujeto' quiere decir que el proceso es la única fuente de significaciones o (...) condición absoluta de posibilidad de las significaciones; indica, además, que es el propio proceso, es decir, el conjunto dinámico de relaciones sociales el que determina la eficacia posible de esas significaciones". (p.84). Pero con esto el hombre se queda sin señorío;

el hombre se pierde en el océano de su creación: la historia se queda sin timón. ¿Qué se entiende por proceso? ¿Qué se entiende por sujeto? Si por proceso se entiende la forma en que va constituyéndose un ente, el desarrollo en y por el cual va autoformándose algo, resulta que la historia es el proceso por el cual el hombre se está autoformando, autogestando: el hombre es el proceso mismo. No hay sujeto en tanto que no existe el hombre como entidad constituida y acabada metafísicamente hablando; como realidad aparte y que se sustrae de su propia acción, de su propia obra. Pero si por sujeto se entiende el hecho de que el hombre no es el ser que gesta su propio devenir, su propio ser, sino que las "condiciones objetivas y estructurales" son las que determinan el movimiento y dirección del desarrollo, entonces, ¿cuál es la fuerza e impulso de tal estructura? ¿Cuál es la razón de su cambio? ¿Cómo se sostiene? Las relaciones sociales no son actuantes por sí solas, carecen de una dinámica propia, es obvio, sino son vínculos en los que se da cierto modo de ser del hombre.

Por otra parte, se afirma que sostener la idea de un sujeto de la historia sería, en cierto sentido, decir que es el individuo y su voluntad quien determina y hace la historia. Es decir, sería sostener un individualismo y voluntarismo históricos. Es cierto que no son los individuos los que hacen la historia, no es a su voluntad y decisión como se produce la gestación histórica. No son los héroes, los individuos "geniales y únicos" los que determinan y fundamentan el devenir. Además, el complejo de circunstancias que forma el hombre (mundo) no es realizado por

por la decisión y voluntad de los individuos, así como su anulación o superación. Proponer un individualismo es desconocer la naturaleza humana, invalidar el peso y fuerza del producto y abrir la brecha para la irracionalidad histórica: si los individuos deciden la historia no hay ley, no hay conocimiento posible del proceso, justamente porque no constituiría un proceso, no sería un desarrollo continuo y unitario, sino estaría dado por saltos y cambios de rumbo radicales - es clara la conexión con la primera tesis: un "individualismo voluntarista" significa la constitución de un sujeto independiente al devenir que se sostiene y explica por sí mismo.

Con esto llegamos al tercer punto que iba íntimamente ligado a los dos anteriores: se hablaría de una irracionalidad del proceso histórico por producirse al puro libre arbitrio del sujeto (de la historia). Aquí ya no importa si se habla de un individuo o de una colectividad sino lo determinante es el hecho de la libertad, lo significativo sería la cuestión de que siendo el hombre libre, nada lo determinaría ni condicionaría en el fondo, y haría siempre lo que deseara. No habría conexión entre causa y efecto. Postular la libertad absoluta es postular la irracionalidad de la vida humana: no habría comunidad (comunicación, inteligibilidad) por haber solipsismo (individual, histórico y comunitario). Solipsismo generado no por un ocultamiento y cerrazón sino justo por lo contrario: el exceso de manifestación, de sentido y posibilidad imposibilitarían el acceso al "otro". Sin embargo, la libertad es eso, libertad de elección: si toda elección es posible no existe la libertad. La libertad es siempre libertad



relativa, condicionada; precisamente por representar un enriquecimiento y perfección de la existencia lleva a un grado superior la forma de devenir de la naturaleza: la implica al superarla. Elegir es unificar, es comunicar. Elección es continuidad y acrecentamiento de la vida humana: la historia es racional. La postulación de la libertad no elimina la racionalidad, no significa poner a la historia en peligro de ser zona incognoscible. Más bien es poderla explicar correctamente: sin libertad no hay conocimiento, pues "la historia es la hazaña de la libertad". La libertad pues, es un constituyente de la vida humana.

El individuo es libre: el individuo es trascendido por condiciones y circunstancias. Pero si bien es cierto que el individuo no hace la historia, esto no significa que él no intervenga y sea determinante en cierto proceso. Sin más: pensemos en el terreno de la política o de la filosofía. Con la ausencia de sus máximas individualidades ¿podremos afirmar que la historia es la misma? Hay que distinguir el estatuto que tiene la individualidad en la historia. No hay que confundir el hecho de que el individuo opere históricamente a la tesis de que es el individuo quien hace la historia. En el primer sentido se da una relación individuo-comunidad, relación que implica una determinación recíproca. Es cierto que un individuo no genera las condiciones y circunstancias necesarias para provocar una revolución social, por ejemplo, por más genial y sobresaliente que sea, etc. pero es indudable también que sin ciertos líderes un movimiento cualquiera no alcanza la fuerza, profundidad, certeza, etc. que presentan ciertos fenómenos. En pocas palabras, por más condiciones, estructuras,

circunstancias, determinaciones, etc. que existan a nivel social, económico, político, etc. no significa que se va a llevar a cabo cierto proceso que esté insinuado y promovido por lo objetivo (lo real). E inversamente: el individuo no es un mago, no es creador de artificios. Se podría afirmar categóricamente la contraparte a lo dicho por Pereyra: "No existe una sola situación histórica en la que habiendo podido desarrollarse el proceso en uno u otro sentido, la dirección realizada no haya dependido e implicado la decisión y elección del hombre". La libertad es una constante, por ser constituyente, del devenir histórico (en verdad, si no fuese así, sería un enigma, algo inexplicable e irracional); ¿cómo podría ser la libertad una "azarosa intervención" en el proceso histórico? Condición no es lo mismo que causa.

Así pues, afirmar que es el hombre quien hace la historia no implica, necesariamente, la tesis sustancialista, ni la del individualismo, así como tampoco la de una libertad absoluta. Se puede sostener que es el hombre quien hace la historia, sin más, y ser una tesis que implique dinamismo (metafísicamente hablando), racionalidad y estructura. Postular un proceso sin sujeto no es la única alternativa en contra del sustancialismo (no entendiéndolo esto como mera posibilidad intelectual sino como incorrecta identificación).

Vemos una última cuestión básica en la concepción marxista: la estructura económica como lo determinante. Es claro que no toda acción encierra, al menos de manera expresa, un sentido de lucha de clases. Hay toda una infinidad de actos que por la motivación, por el fin, desarrollo y resultado expresos no surgen

ni se dirigen a la lucha de clases. Poner la lucha de clases como el motor de la historia es suponer que la estructura económica es lo determinante de la sociedad y su devenir. Habría que preguntar ¿qué es lo histórico? ¿Qué cosas constituyen y generan la historia? Porque se podría decir a la primera objeción que todas esas acciones son accidentales por no tener influencia en la vida de la comunidad o porque en un nivel profundo (oculto), no aparente, son formas de la lucha de clases. ¿Lo económico es lo central del cambio histórico? ¿Es el fin y móvil principal de la vida del hombre? ¿Es la base del proceso? Si así fuera, toda una serie de manifestaciones humanas serían accidentales, o sea no serían explicadas por la esencia y, lo más importante, ¿qué explicaría el cambio? "La economía no es base material de la historia, porque no es naturaleza, sino cultura. Por lo mismo, tampoco puede ser propiamente base, porque la base de un fenómeno cultural y evolutivo no puede ser ella misma evolutivo: tiene que ser estable".(P.C.p.265). En todo caso, "la causalidad económica, sea cual sea el alcance que se le atribuya, no es causalidad natural, sino histórica; no es básica, sino que pertenece ella misma, en tanto que producto humano, a la llamada superestructura".(P.C.p.266). Lo histórico mismo, aunque tuviese un contenido económico, nos hablaría de una capacidad no-económica, y ¿qué explicaría el hecho de la economía? Pues lo económico parece ser una determinación propia del hombre, pues si no ¿por qué se distingue su subsistencia de la animal? ¿Qué ha decidido que sean las relaciones económicas las determinantes del proceso? La causa de la historia es el hombre. La totalidad de

factores y estructuras dadas en una comunidad funcionan como causa, efecto y condicionantes a la vez: no hay un factor o estructura determinante del proceso.

El hombre es productor de mundos. Hablar de comunidad humana es hablar de un complejo de relaciones que forman estructuras y elementos específicos interconectados entre sí. Toda comunidad es un sistema de interrelaciones, en donde, por lo mismo, son distinguibles y clasificables dichas relaciones. Cada conjunto de relaciones (política, economía, ciencia, moral, religión, arte, etc.) posee una independencia, una autonomía relativa que se traduce en un desarrollo propio, según su naturaleza, aunque no significa que no sea causa o efecto de otras estructuras. La causalidad histórica no se puede centrar en un factor o estructura por razones ontológicas: hablar de causalidad histórica es hablar de un sistema causal, de multiplicidad causal (de otra manera: si definimos al hombre, ontológicamente, como un ser económico, resulta que no explicamos el fenómeno humano en su totalidad, o sea lo económico no es fundamental). Según la estructura de relaciones estudiada anteriormente, no hay un sólo factor causal, no hay una manifestación humana que tenga mayor fundamentalidad o jerarquía para explicar las demás. El fundamento del cambio es el hombre, porque el fundamento de la diversidad mundana es él. El hombre es el centro del mundo: de él surgen los cambios y la diversidad y a él le repercuten. El hombre es el centro de la historia: todo surge y todo regresa y pasa por él. El es sujeto y su propio objeto: es su propio sujeto, sujeto que se actúa a sí mismo. El hombre es la unidad de la diversidad y la permanen-

cia del cambio. El hombre es el sujeto de la historia: es la causa y lo causado. Es el origen, medio y fin. Es el actor y lo actuado: las relaciones (estructuras) tienen "vida" y se repercuten unas a otras por estar presente el hombre: él es el que media, es la fuente transmisora de una estructura con otra porque son creaciones, aspectos de su ser. En él y por él, la unidad se diversifica y la diversidad se unifica. Es el creador (poeta) de la existencia.

La libertad es la nota ontológica del hombre. Hablar de libertad es hablar de un ser productor por esencia: en el mundo siempre habrá creador y creación. Esta genera cambios al ser prolongaciones del hombre.

## NOTAS DEL CAPITULO I

1.- Hay que resaltar la diversidad a la que nos referimos: la diferencia cualitativa del cambio no denota al contenido, el cual lo determina la cadena causal en cuestión, sino a la forma del cambio. Es decir, dos cadenas causales pueden ser diferentes por el contenido, pero formalmente iguales: estos dos tipos de cambio se explicarían con las mismas categorías. Serían diferentes pero pertenecerían al mismo orden, y de lo que se habla es de órdenes diferentes.

2.- Hay que observar la asociación que establece Nicol entre forma de cambio o de temporalidad y formas o modos de ser o realidad, es decir, que a cada modo de realidad le corresponde un modo de temporalidad e inversamente. Entonces, hay distinción de diferentes niveles en la realidad que corresponden a diferentes maneras de causación o cambio. "La razón del cambio es una razón de ser, e inversamente".(I.H.p.16). La realidad para Nicol es una y por eso es múltiple, rica en determinaciones y relaciones: "la evidencia del ser no es neutra o descalificada. La primera visión de los entes refleja su variedad cualitativa". En un nivel más básico hay sólo dos formas de cambio o formas de ser: lo humano y lo no humano. La "variedad sería turbadora(...)" si la primera evidencia no incluyese ya(...) una cualificación o distinción ontológica, que es la originaria ordenación formal de la variedad concreta: el ser que vemos es humano o no humano". (M.E.p.127).

3.- La historia es una dimensión del tiempo: la libertad es la forma eminente de la causalidad. "La libertad es la forma específicamente humana del régimen causal universal".(P.C.p.238).

4.- Si la historia es la evolución de la vida humana, se requiere de un análisis del ser del hombre para conocer las características de su existencia: se exige una investigación ontológica para conocer el ser de la historia y del hombre. Por haber una conexión ontológica entre la historia y el hombre no se pueden estudiar por separado y a un nivel no fundamental. "Como en todos los casos, es el ser del hombre lo que fija la diferencia entre su devenir y el devenir no humano. Recíprocamente, es la

historia la que revela la forma de ser distintiva del hombre". "Si la causalidad es distinta, es porque los causantes tienen distinta forma de ser que los entes naturales. La cuestión ontológica no puede quedar en suspenso en ninguna teoría de la historia". (I.H.p.77,14).

5.- Si el cambio histórico (diversidad) no implicara un cambio en el modo de ser del hombre, si hubiese una identidad en los modos de ser a pesar del cambio, toda la diversidad estaría actuante en todo tiempo: por no haber alteridad profunda y sólo ser accidental el cambio no tendría sostén. Así, cualquier producto sería aplicable en cualquier situación, en tanto que éste no surgiría de las "raíces" mismas del hombre ¿qué impediría la apropiación y aplicación de cualquier producto del pasado? Por otro lado, la historia no sería ese cambio orgánico: ya no sería una incesante renovación que es continua. Si el cambio es accidental ¿qué explicaría la aparente, al menos, necesidad de la innovación? El cambio evolutivo y orgánico que presenta la historia ya no tendría un orden y sería un caos: el pasado no determinaría al presente. ¿Qué haría que en el presente se continuara el pasado? Y, si no hubiera libertad, se daría una repetición y el tipo de cambio ya no sería el de un ente libre, sino natural.

6.- Esta aseveración requiere una explicación, pues es incorrecta tomada aisladamente. Nicol hace ver que tanto Hegel como Marx reconocen esta capacidad que posee el hombre de autoformarse. "Conviene anotar este uso del concepto de posibilidad, en relación con la historicidad del hombre(...) La idea, (...) de que el hombre no es, sino que se hace, tiene probablemente un origen hegeliano, y no heideggeriano. Recordemos lo que dice Hegel: 'Se hace con frecuencia una distinción entre lo que el hombre es interiormente y sus actos. En la historia esto es falso: la serie de los actos es el hombre mismo' ". (H.E.p.119). (En los capítulos III y IV de esta obra se encuentran múltiples fórmulas que expresan dicho hecho). Y en Marx es clara dicha concepción del hombre, pues el sentido de su filosofía es precisamente modificar el hacer del hombre para que se modifique su ser: el ser del obrero está degradado porque su hacer es enajenante. Eliminar la enajenación (comunismo) es eliminar la repercusión de un hacer negativo. ¿Por qué, sin embargo, Nicol afirma que la filosofía no ha

redonocido al hombre como un ser histórico? La cuestión se refiere no tanto a que se reconozca dicho hecho sino que al verlo real y claramente, se le dé todo su significado y se acepte con todas las consecuencias que implica. ¿Hasta qué punto, diremos, Hegel y Marx reconocen dicho hecho cuando el primero postula un proceso necesario para que el Espíritu Absoluto alcance su fin, mientras que Marx intenta explicar de forma determinista la historia? Si clara y rotundamente se acepta la historicidad del ser del hombre, no pueden postularse aquellas otras tesis. Hay en estos dos pensadores una tensión, no resuelta, al interior de sus planteamientos. Y dicha tensión revela que no fueron conscientes plenamente de la historicidad del hombre. O como lo expresa Nicol refiriéndose a Marx: éste "adoptó y dio un nuevo giro a la idea metafísica del hombre como ser poético o productor, y fue el primero en sistematizar el estudio de las diversas formas de existencia 'poética'(...) Pero incluso él pasó por alto las inevitables consecuencias de su propia idea(...) No está claro en el sistema de Marx la relación de concordancia entre la ἀλλοιωσις y la ἀλλοποιήσις".(P.C.p.200).

7.- La integración de los momentos del tiempo en la historia es sui generis, pues si no, ¿cómo es que sería diferente el orden humano del natural? Es decir, si la temporalidad fuese uniforme no habría órdenes o niveles de la realidad: todo deviene igual por lo tanto, todo es igual. Causalidad, temporalidad y modo de ser son aspectos de lo mismo. Se cambia de manera diferente porque se es diferente. Se es diferente porque la causalidad es diferente. La historia es la forma del cambio humano: el tiempo se diversifica generando cualificaciones diferentes, o sea modos de ser diferentes. Hay un tiempo histórico porque hay realidad humana: ser hombre es indicativo de una cualificación del tiempo. La historia "es la forma específica que toma en el hombre la temporalidad universal del ser".(P.C.p.201). Entonces, lo fundamental de los momentos del tiempo histórico es la forma específica que presenta, o sea lo histórico.

8.- Sabemos del pasado y del futuro como diferentes del presente por cuestión cualitativa, no son iguales a lo vivido. El pasado no lo es por la sucesión de momentos sino por lo que dejó



de ser: es diferente porque es otro el hombre. El presente significa una mutación del ser del hombre.

9.- Queda claro que no nos referimos al tiempo en sí mismo, de manera abstracta, sino del ser del hombre: el pasado, presente y futuro no son, a fin de cuentas, sino el modo en que los productos, hechos, etc. humanos se presentan e integran. Ver nota 8.

10.- Adoptando términos de la biología, Nicol habla también de filogénesis y ontogénesis.

11.- Hay, como se ve, diferentes relaciones con el pasado o, más que relaciones, diferentes formas en que el pasado se halla incorporado al presente. Otra forma más, aparte de las ya mencionadas, sería la de un movimiento en que el presente incluye, se apropia del pasado. "La obra es un mensaje con el cual se mantiene el diálogo de los hombres a través de la distancia del tiempo; con ella se logra la presencia del pasado y se articula la continuidad histórica. La tradición también es un diálogo". (M.E.p.155).

12.- Reiterando, esta integración no se refiere fundamentalmente a un hecho psicológico (memoria) o a un acto social, etc. sino es una "memoria ontológica": el pasado se "encarama" al presente. "Nunca vuelve lo que sucedió; pero lo que fue sigue siendo. Hay mengua o incremento. El hombre carga su pasado, lo recuerde o no.

El recuerdo no es más que la actualidad consciente y selectiva de algo que puede igualmente quedar olvidado. El ser no olvida. (...) la existencia retiene el pasado activamente: mantiene la actualidad de lo que fue y lo que no fue". (M.E.p.192-3). No se puede negar el pasado porque es constituyente del propio ser - aunque no todo el pasado trasciende.

13.- Pues en un caso sería una libertad absoluta, lo cual es irracional, ya que se "fragmentaría el ser por la nada", y, en el otro, se daría el estatismo absoluto: no habría tiempo.

14.- Entendida como complemento y como algo que se va a transmitir.

15.- Que el devenir histórico no proceda por saltos no se refiere a que no haya cambios bruscos (las revoluciones de todo tipo son ejemplos de ellos) o "saltos cualitativos"; no se hace referencia a la ausencia de cambios radicales o cualitativos en lo individual y/o social, sino al hecho de que en términos ontológicos o fundamentales no hay rupturas: con discontinuidad no habría historia. Por debajo de toda revolución o cambio profundo la historia siempre es continua: no hay cortes totales porque hay mutaciones constantes. Es paradójico el hecho de que la historia sea continua y, a la vez, como algo básico, se den las mutaciones: cambia el ser humano porque continúa en un sentido insospechado el curso de la acción. La mutación, en tanto capacidad común, es el factor de continuidad.

Lejos de lo que aparentemente pudiera parecer, la historia no es en Nicol la diversidad, el cambio, la limitación, relatividad, segmentación, etc. sino, hasta pudiera decirse, que es lo contrario: las obras más históricas son las no más relativas y circunscritas a su tiempo, sino, precisamente, las más universales. Porque al mostrar más plenamente la condición humana son las que la generan: la historia es continuidad y comunidad de los hombres a través de los tiempos. La historia es vinculación y obra de la hermandad ontológica. Las rupturas indican y manifiestan una continuidad básica o radical.

16.- El desarrollo del momento "futuro" se incluirá en lo que sigue. Como adelanto diremos lo siguiente. El futuro se encuentra en el presente de manera virtual: es una posibilidad. Será el presente lo que determine la forma concreta del futuro, lo cual es posible porque no era algo absolutamente inexistente. Hablar de futuro es decir posibilidad de futuros: el futuro es un haz de caminos. El futuro es una determinante del presente: el futuro se gesta en el presente.

17.- El ser de una comunidad lo determina su acción: el pasado no explica el presente. Si fuera así habría un determinismo, lo cual no explicaría tal proceso. Lo nuevo es algo que se da o estaba presente en el pasado, pero sólo una fuerza peculiar cristaliza tal posibilidad: de suyo no era necesaria la conexión de la causa (pasado) con este presente. Dicha conexión es posible, por tanto, elegible. La historia no es sino el camino que ha e-

legido la humanidad y, por eso mismo, es a la vez, como toda biografía, el camino que ha paralizado un infinito de posibilidades. La historia no se entiende sin el no ser entendido como "condición fáustica". El presente contiene el pasado, y éste no sólo es lo que se realizó sino también lo que se dejó de lado. El presente enriquece el pasado al llevarlo a un nivel distinto: se introduce algo que no existía. Lo que era posibilidad se hace (es) realidad, y las posibilidades varían históricamente: se generan nuevas posibilidades en el hecho de cancelar otras - las posibilidades no están dadas como algo absoluto y estático, de tal modo que el hombre escogiera lo que pudiera: lo desechado estaría ahí simplemente por la imposibilidad de abarcar todo. El presente, pues, no es una mera consecuencia o prolongación del pasado (homogeneidad), más bien, una culminación.

18.- En la historia el tiempo (ser) no se disuelve, no se cancela el pasado como algo sido, ni el futuro es una total incógnita. El presente ilumina el futuro y revive el pasado. La historia, por ser diversidad, es un proceso no enajenante.

19.- Esto se desarrollará en otra parte, por el momento se diría lo siguiente: Todo lo que el hombre hace, toda su constitución, revela que su estructura es la de un ser que se trasciende a sí mismo. No hay ningún aspecto que no implique una intencionalidad hacia el otro: todo fenómeno, aunque sea virtualmente, tiene un destinatario.

20.- No se hace abstracción de las diferencias sino que están integradas en dicha comunidad: se diría más bien, que por haber diversidad se da la comunidad. "La comunidad es la hermandad ontológica, no es la concordia existencial (porque) la comunidad ontológica no implica la uniformidad existencial". (P.C.p.291).

21.- Como se puede ver en todo lo anterior, para Nicol no hay ciclos, ni evolución. Veámoslo por separado.

Los ciclos, entendidos como etapas, estarían representados por las grandes mutaciones históricas, o sea por las transformaciones en el ser del hombre. Se marcan diferentes etapas no por una

cuestión convencional, sino porque las bases de la comunidad se han alterado profundamente: es otro el hombre. Sólo en este sentido se hablaría de etapas y no como algo propio al cambio, en el que se vería envuelto el hombre: no son determinaciones cósmicas las que producen la historia, por ejemplo. Si se pidiera una trayectoria del tiempo histórico la imagen sería como la de una bola de nieve en movimiento, donde hay una formación de una estructura vertical y otra horizontal: cada plano vertical representaría a una comunidad.

La evolución, entendida como el proceso que va de menos a más o de peor a mejor, es una tesis que no se sostiene fenomenológicamente. "No hay progreso de humanidad en esta dimensión horizontal, porque en cada etapa de la vida se viven unas situaciones que son peculiares de esta etapa, y no es, por tanto, legítima la valoración comparativa de unas con otras, la atribución uniforme de mayor densidad vital a una etapa que a las otras. En cualquiera de ellas nuestros actos pueden hacer progresar nuestro valor humano como pueden degradarlo". (P.S.V.p.134). (Cada perfección es histórica, pues la plenitud es posibilidad generada en un mundo; lo pasado es irrecuperable como posibilidad propia: historia es mutación). Según Nicol el concepto de fin es un instrumento teórico que ayudaba a ciertas teorías históricas, determinismos fundamentalmente, a explicar el proceso, o sea a sostener la racionalidad del proceso histórico: la humanidad no va hacia la perfección porque no hay un fin de la historia, ni immanente, ni trascendente. La racionalidad se salvaba apelando a la totalidad: cada acto en su particularidad, contingencia y aspecto caprichoso, no era inexplicable, tenía sentido porque era el eslabón de una cadena necesaria de hechos que conducirían a cierta meta. Pero la racionalidad está dada en la gestación del acto mismo, no en la totalidad de la historia: Nicol no se pregunta por el significado de todo el proceso en cuanto tal. Y no se lo pregunta porque no lo tiene: si desembocara en algún fin la humanidad, sería algo que se dió gracias al proceso, pero que surgió, que se generó en el proceso mismo. El sentido que tiene el proceso es immanente a cada comunidad y situación humana: todo lo humano tiene sentido en sí y por sí mismo, porque el hombre es el ser del sentido. En todo caso, si se preguntara por el sentido en total, se diría que el hombre se perfecciona (evoluciona) en tanto que va rea-

lizando más posibilidades: la acumulación histórica no se refiere a una eminencia o cercanía a la perfección. Una comunidad del pasado pudo haber alcanzado una mayor jerarquía existencial que una posterior - además de que habría cierta relatividad, en el sentido de que, cada comunidad, al perfeccionar sus posibilidades no puede ser comparada con otra. La evolución histórica se refiere al modo en que el hombre cambia, al modo en que gesta su existencia; la evolución es, para Nicol, la riqueza de formas y mutaciones que el hombre se autoimprime.

22.- Nicol hace ver que el determinismo, en general, tiene una derivación pragmática o utilitaria: el afán de predicción no era solamente un propósito teórico que expresara un ideal de exactitud, no era solamente un fin que significara la perfección del conocimiento. "Lo que propicia en (el determinismo) la derivación pragmática es su presunción de que el conocimiento científico de las causas no es completo si no trae consigo una previsión completa(...) y la aplicación utilitaria de la previsión estaría inscrita en el propósito mismo de la ciencia". Se trata de "saber para actuar, en el sentido utilitario de la praxis".(I.H.p. 91).

23.- Rematando esta idea de racionalidad encontramos la noción de fin: todo determinismo es teleológico. ¿Qué sentido tiene hablar de encadenamiento necesario si no se llega a algo? Si no se trata de alcanzar cierta meta, cierto estado de cosas ¿cómo es que el proceso es único? ¿Cómo es que sólo tiene un sentido? Justamente el proceso posee sentido en tanto que se han eliminado todas las posibilidades y contingencias. La regularidad de las leyes sería la garantía de alcanzar el fin. La conexión de un punto con otro es necesaria en tanto que hay que alcanzar una meta: en un proceso abierto, sobre todo sin fin, no hay necesidad en él. "En efecto: la ordenación sucesiva de las fases en el proceso histórico está determinada, no sólo por una estructura dialéctica, sino por la fase final en que el proceso tiene que desembocar(...). El itinerario del camino está predeterminado por su meta. Así, cada etapa tiene sentido, no por lo que ella presenta, sino por lo que representa: tiene sentido porque es una tendencia orientada, enderezada hacia algo que está más allá". (P.C.p.248).

24.- Esto de "leyes fijas" se refiere más bien al contenido de las leyes que a la forma: todo proceso, en tanto racional, se compone, necesariamente, de una legalidad inalterable. Pero el tipo de leyes permite o habla de una realidad más o menos dinámica. No puede haber, en un sector, más leyes a veces y menos otras: la legalidad, las medidas son constantes, fijas y en número cerrado. Por tanto, a lo que nos referimos aquí, es a las leyes que impiden la comprensión de una realidad imprevisible: el contenido de la ley, y justo por ella, imposibilita la predeterminación. Concluyendo: más que de "leyes fijas" deberíamos hablar de "leyes fijantes" en este contexto.

25.- Con esta idea (determinismo) se cancelaba la operatividad de lo subjetivo y, en íntima conexión con este aspecto, se imposibilitaba una real comprensión de lo individual o singularidad histórica. El factor subjetivo es fuente de procesos causales: los actos individuales tienen sentido histórico. Esto lo muestra Nicol de la siguiente manera: a) Si no fuera así, el actor no sería responsable, pues no habría error en su conducta al estar conducida o determinada, b) la imputabilidad jurídica y moral son pruebas de que el individuo es actor y c) si no hay este factor subjetivo, la explicación causal del proceso histórico radicaría sólo en un factor objetivo, lo cual haría desaparecer la noción de una evolución histórica, ya que tal noción estaría repida por y con una necesidad tal, que se hablaría de un determinismo.

Hay ciencia de lo individual. "La singularidad de los actos históricos no los sitúa fuera del alcance de un análisis científico". (P.C.p.240). Al ser la libertad factor causal de la historia, hace que no sea una causa, en sus efectos, constante y regular: la posibilidad es una constante. Ser libre es ser diferente. La libertad es principio de individuación y singularidad en los actos y situaciones de una sociedad. La libertad produce la irrepetibilidad de los hechos. Y esto lejos de impedir un conocimiento, es la forma en que comprendemos las situaciones históricas. La singularidad no es enajenante sino es la forma de unidad: la diversidad humana es comunicación. Además, la singularidad de los fenómenos históricos lejos de entorpecer el conocimiento, es característica específica de este orden: los fenómenos son únicos porque poseen sentido.

La libertad es reunión o concurso de objetividad-subjetividad: es factor comprensivo al incluir la participación de todos los elementos. La razón histórica es compleja, o sea conjuntiva. "La razón ha de abarcar todas las posibles modalidades de la causalidad".(P.C.p.233). Una teoría que intente establecer la causalidad de la historia, ha de mostrar la totalidad de causas que intervienen en la producción de dicho proceso. No deben concebirse a priori las características de la causalidad, o sea, no por ser una causalidad contingente, irregular e imprevisible deja de ser causal la acción misma. "Lo irracional sería lo incausado".(P.C.p.233). El determinismo es una interpretación de la causalidad en cuya base está el ser una teoría que no toma en cuenta el factor subjetivo, como elemento causal básico, en la historia (la contingencia). Ver inciso c) de este capítulo.

26.- Para el determinismo la racionalidad depende del principio "de que las mismas causas producen los mismos efectos(...) La necesidad se entiende, entonces, como la univocidad de la determinación causal".(P.C.p.244). Ver nota27.

27.- Nicol hace ver que el término necesidad encierra diferentes sentidos. Como ya se vio, un primer sentido sería el que "expresa la estructura de la indisoluble relación entre la causa y su efecto(...) aunque el fenómeno causado no se produzca sino una sola vez". En este sentido o en "términos de rigurosa ontología, causalidad y necesidad significan lo mismo".(P.C.p.236). Otro sentido (expresado en la nota 26) sería el elaborado por el determinismo, que consiste en "determinar uniformemente los factores causales de cada fenómeno(...), y por tanto a predecir el futuro"(P.C.p.236), o sea necesidad es igual a regularidad, constancia, uniformidad e invariabilidad causal. Y un tercer sentido es entender por necesidad la realidad natural, la cual posee el primer sentido, obviamente, y casi representa el segundo: existe el azar. Entendemos "también por necesidad la constitución de un sistema de causas que, siendo ajenas al designio de los hombres, ejercen sin embargo en su vida una influencia inaslayable".(P.C.p.243).

28.- "La uniformidad del ser implicaría la uniformidad de las causas. La diversidad de las causas revela la pluralidad en las formas del ser".(P.C.p.232).

29.- La vida humana forma o posee dos estructuras o dimensiones, una horizontal y otra vertical. En un momento dado, la estructura vertical puede explicarse sin que intervenga la libertad, es decir, la gestación pudiera explicarse por la necesidad y el azar. Pero ¿cómo explicarse la evolución? ¿Cómo explicarse la sucesión de diferentes modos de vida? La sucesión presenta una creación del ser del hombre: el devenir histórico es acumulativo porque es continuo. Hay unidad e innovación. Parece que es esta estructura horizontal la que presenta con mayor claridad la historicidad del hombre, aunque ya el acto es distintivo. Lo que explica el acto es lo mismo que explica la evolución: hay "que obtener una comprensión completa y unitaria de la gestación del acto y la gestación del proceso".(I.H.p.31).

30.- La libertad no es algo que se demuestre sino más bien algo que se muestra. "La libertad no es 'una idea de la razón pura'. Aparece en el acto, y sólo ahí. El análisis no necesita ir más allá de la gestación del acto para descubrir su realidad y su racionalidad. Pero de este análisis concreto no se puede prescindir: la libertad no es tema para argumentaciones. No hay actos libres porque haya libertad, sino a la inversa: empleamos el sustantivo libertad por la evidencia que tenemos de unos actos que sin ella no se explican".(I.H.p.100). La libertad se experimenta en el acto mismo: la incertidumbre de la decisión es un hecho de que el hombre es el causante de sus actos.

31.- Ver, apartado c) de este inciso IV.

32.- La libertad es forma de la racionalidad, porque es limitada, o sea implica limitación. Si es cierto que la historia es el reino de lo posible, no significa esto que sea pura posibilidad; no cualquier situación o fenómeno en cualquier circunstancia y momento puede acontecer. La libertad es posibilidad de ser porque son limitadas (dichas posibilidades). Las posibilidades humanas son producto de la dialéctica (reunión) de la necesidad y la libertad. La historia es un proceso sobre-natural porque la libertad genera una dimensión más a la naturaleza: se desenvuelve con y por ella con características no naturales. No hay conflicto entre naturaleza e historia porque ésta surge de aquella: la libertad genera posibilidades que sólo se encuentran en la realidad por su presencia. La libertad es racional por ser limitación.



33.- ¿Por qué se habla de misterio en una investigación fenomenológica? ¿Con estos términos no se cueilan conceptos "poéticos" o metáforas en un procedimiento científico? Para Nicol la historia (es decir, hombre, libertad, logos) es un misterio (sería, más bien, el misterio): no se puede dar razón fundamental de ella y, sin embargo es un dato. Como dice Nicol, la ciencia primera (metafísica) debe reconocer sus límites, debe ser humilde: hay lo inexplicable.

34.- La necesidad no explica la historia, pues se presenta la contingencia: la historia es el reino de lo posible. Tal posibilidad la marcaría la libertad y el azar.

35.- Aunque los factores de la acción son los que explican la gestación y evolución del acto, al ser los promotores, no se crea que la estructura de relaciones y los factores de la acción son elementos diferentes, sino son aspectos funcionales de lo mismo: con lo que se relaciona el hombre es una fuerza causal.

36.- Pereyra G., Configuraciones: teoría e historia, p.71. Todas las citas de Pereyra fueron extraídas de este libro y aparecerán únicamente con la página correspondiente. Por otra parte, habría que hacer notar la identificación incorrecta que hace Pereyra (y es, según Nicol, común al marxismo) entre la metafísica entendida como disciplina y como tesis particular que se dió en esa disciplina: la tesis del sujeto como sustancia es metafísica porque intenta resolver problemas de orden y nivel ontológico, no porque nos parezca falsa por ser irreal o abstracta o "especulativa", etc.

37.- "En el historicismo económico (se) elimina(...) el factor imponderable, anárquico, subjetivo, de las ambiciones y las decisiones personales. La causalidad histórica, al concebirse objetivamente, se hace impersonal". (P.C.p.227). En la filosofía marxista "no deja de reconocerse el hecho principal de la imputabilidad de los actos, el hecho de que cada hombre es, no sólo autor o causante de lo que hace, y por tanto responsable de ello, sino además sujeto idóneo de 'lo que le pasa'. La atribución de

un acto cualquiera a su autor individual equivale a mantener implícitamente la causalidad subjetiva. Lo que permanece en estado ambiguo es la función histórica de esta causalidad". (Ibid. p. 234). "Empleando una imagen, puede decirse que el hombre es el motor de la historia, o sea el pro-motor de los cambios, el que los pro-yecta y realiza. La idea no es nueva, y responde a un hecho real y patente; pero, aunque sea incompatible con el momismo materialista, sería incorrecto creer que Marx no la ha tomado en cuenta. Según él, la acción es un factor del proceso, irreductible a los demás, que determina operativamente las modalidades de la situación histórica (en conjunción con otros factores operantes)(...) Sin embargo, una vez que se ha reconocido la existencia de esta específica modalidad causal que es la eficiencia de la acción, el problema no queda resuelto, sino planteado nada más: falta ver de qué manera puedan conjugarse la necesidad económica y la causalidad eficiente de la acción humana" (Ibid. p. 247-8). Como se puede ver claramente, la cuestión del determinismo con todos los problemas que implica, está presente en el tema del sujeto de la historia. Sobre el determinismo, en general, ver el inciso 3) del presente capítulo.

38.- Pereyra hace ver que la posibilidad es del proceso mismo y que es eventual. ¿La posibilidad es un acontecer esporádico en la historia? Si realmente fuese así ¿qué la explicaría? Y, por otra parte, ¿qué genera la posibilidad en la historia? Si se entiende por posibilidad el mero hecho de dos trayectorias que puede tomar el proceso, ¿qué determinaría la realización de una? Si la posibilidad realizada se da por el "peso de los hechos" ¿en qué se distinguiría la historia del devenir natural? La posibilidad realizada surge de la elección, o sea de una fuerza creadora, de una entidad con una potencia propia de la historia. Es decir, ya la posibilidad misma surge porque la libertad está presente: la posibilidad histórica es gracias a la libertad. La contingencia es diferente en el mundo humano que en el orden natural, además de que es constitutiva del proceso, pues sólo así se puede explicar. Por otra parte, intentar dar con el conocimiento "exhaustivo" (completo, total) de las condiciones que hacen posible cierto fenómeno histórico, es imposible por cuestión de hecho. Pero además, por tratarse de la historia (libertad) es una imposibilidad de principio: por más condiciones y factores que

se recolecten, siempre habrá la no necesidad de cierta elección. (O más bien: si se diera con este conocimiento exhaustivo, se vería la necesidad de la alternativa, de la elección). Por último, dicho concepto (conocimiento "exhaustivo") expresa, nítidamente, la concepción determinista de la realidad (y del conocimiento): necesidad es igual a racionalidad.

39.- Sin "que pueda negarse la causalidad económica, hay que advertir que la economía es ella misma un efecto, antes de operar como causa. Mérito relevante de Marx es el de haber señalado el carácter orgánicamente evolutivo de la economía. Pero ¿cuál es la causa de la evolución económica? Esta no es equiparable a la evolución biológica, porque la economía no es un sistema natural, sino un sistema 'artificial'; y si el autor de este artificio se concibe como un ser completamente determinado por necesidad, resulta en verdad enigmática la existencia misma de la economía. A ella no la causaría la naturaleza, ni la causaría el hombre: sería una realidad causante, pero incausada; evolutiva, y determinante de la evolución histórica, pero sin nada que determine su propia evolución. Por consiguiente, (...) la causalidad económica (no es necesaria), en el sentido de unívocamente (determinante) de las formas de la existencia humana y del proceso histórico". (P.C.p.244).

## C A P I T U L O   S E G U N D O

### EL PROCESO HISTORICO: EL PRODUCTOR

## I. LA EXPRESION: EMINENCIA ONTOLOGICA DEL SER HUMANO

La expresión es la característica constituyente del ser del hombre: No hay nada que no sea expresivo. Toda manifestación humana es un acto expresivo de manera necesaria: la expresión es el dato aclarador y revelador del hombre. "La expresión es el constitutivo ontológico radical y universal que explica y abarca todo cuanto el hombre es. En la expresión, tal y como lo ve Nicol, está comprendida sintéticamente toda la dinámica compleja del fenómeno humano". (E.N.p.235). Y esta revelación no se da como una búsqueda, como una develación, sino justamente, "salta a la vista": ser hombre es el acto más luminoso que hay. Es decir, la existencia y el modo de la misma (su cualificación) están confundidas: "el hombre es el único ser del universo frente al cual no sólo tenemos la intuición inmediata de una existencia real, como la tenemos de cualquier otro ente: su mera presencia nos revela ya su forma de ser. El hombre lleva las categorías de su ser a flor de piel". (M.E.p.119). En el hombre, la cuestión del qué es y que es constituyen un mismo fenómeno, y esta es su singularidad ontológica.

Así, la identificación del hombre es directa e invulnerable por consistir su presencia misma en un presentarse o "hacerse presente". Todo lo humano es un comunicar continuo, pues "el hombre está ahí en el modo peculiar del darse: su presencia es una entrega (...). La presencia está determinada por una manifestación. Su ser no está ahí como otro cualquiera". (M.E.p.120).

"El hombre es expresión". Hay que observar que esta defini-

ción no es de tipo lógico-analítico, sino está a la base de toda experiencia; es a nivel de la concreción donde realizamos la aprehensión (distinción) de lo humano y lo no humano. La expresión pues, a diferencia de otras definiciones, reúne las siguientes características: a) es común a todos los hombres, b) es distintiva de otras formas de ser, c) es operante en todo momento, d) estructural y funcionalmente, toda manifestación humana presenta y se remite a la expresión (o se explica por ella: es expresión) y e) es dato primero, propio y originario.<sup>1</sup> En fin: no podemos pensar en un fenómeno humano inexpressivo.

En este sentido, "cabría decir que el ser del hombre es doblemente 'fenoménico' o fenomeno-lógico. El hombre es fenómeno, manifestación, y consiste en la manifestación misma. El hombre no es, y además expresa, sino que es su expresión, su capacidad de hacerse presente o visible y de presentar el ser con su expresión o su palabra. Luego, se tiene una intuición primaria y apodíctica del 'ser hombre' porque éste está dado en la sola presencia". (E.N.p.133).

Todo ente muestra el hecho del Ser y aunque se capte como ente (limitación) no consiste en mostrar, en hacer expresa su esencia: el reconocimiento de un ente y el hombre, aunque directo, ~~presenta~~ una diferencia ontológica. Podríamos decir que con cualquier ente el reconocimiento o identificación, la realiza el individuo, pero cuando aprehende a un semejante esta identificación es obligada, pues se le impone. Ser hombre es manifestar la humanidad.<sup>2</sup> Ninguna existencia consiste en un acto de revelación, por eso, el hombre más que revelarse es la revelación misma.

Todo acto humano, por tanto, encierra un contenido significativo y una intención comunicativa, y lo describible en cada caso es la concreción de dichos elementos. Por virtud de la expresión se genera una dualidad en el individuo: por saberse el qué es se ignora el quién es. La individualidad es lo "secreto" en el hombre por ser incompleta y haber ambigüedad. "Sabemos del hombre(...) porque no sabemos de cada hombre".(M.E.p.121). (Lo cual no quiere decir que el individuo sea inaprehensible: "el individuo no es inefable"(Ibid.p.199).<sup>3</sup>

No hay que confundir entre un dualismo ontológico y una dualidad existencial (óptica). Es materia de experiencia común el hecho de la falsedad, hipocresía, etc. o sea, el de una apariencia y una esencia, pero en cualquier caso son expresivas, tanto del individuo como de su forma de ser, pues "no se da menos el que se da falsamente".(Ibid.p.41). Justamente por ser expresivo, el hombre es ambiguo, y puede generar un ocultamiento de su individualidad real o un desdoblamiento. Pero en términos ontológicos no se da la ocultación del ser: no hay nada en lo humano que corresponda a una esencia y a una apariencia. ¿Qué puede ser el hombre que no consista en una expresión? ¿que no sea un fenómeno con sentido, un fenómeno comunicativo? Toda ocultación es ya o determina una expresión. (Este es uno de los principales puntos revolucionarios del planteamiento de Nicol). La presencia fenoménica del hombre "no encubre su ser auténtico: no hemos de transparentar su apariencia para liberar el ser o descubrir la esencia". (Ibid.p.119).<sup>4</sup> Ser hombre es lo más patente que hay. De aquí que el dualismo entre cuerpo y alma sea inadmisibile para Nicol, no

sólo por las deficiencias y contradicciones que pueda presentar sino por razón de hecho: siempre captamos un hombre nunca un cuerpo. "En rigor, no existe el cuerpo humano"(Ibid.p.149) ya que no hay ninguna realidad identificable de ese modo; si existiera el cuerpo (por tanto el alma) tendríamos que realizar una "pequisa ontológica", lo cual es negado por la experiencia. Ante el hombre la pregunta es ¿quién es? y no ¿qué es? La unidad es el dato primigenio que muestra el hombre y ésta, es la expresión, o sea, es una unidad enriquecida de múltiples aspectos, pues expresar es diversificar. La expresión es la unidad orgánica, el principio rector y unificador de todo lo humano. En Nicol pues, no hay dualismo, ni siquiera podemos hablar de monismo, ya que no explica la materia por el espíritu ni a la inversa: la unidad (expresión) es el dato explicativo. Que no exista el cuerpo humano, no significa que el hombre no sea determinable espacialmente sino que la "materia" está informada o cualificada de tal modo, que no sólo ocupa un lugar en el espacio sino que lo altera cualitativamente: lo visto es un ente expresivo, no un cuerpo. En todo caso, Nicol entiende al hombre como una unidad bio-psíquica en donde esta diversidad no es sino la expresión de la unidad. O si queremos usar términos tradicionales, podemos decir que concibe un cuerpo espiritualizado y un espíritu encarnado, sin predominio de ninguno, porque el hombre es expresión: he ahí al hombre.<sup>5</sup>

En íntima conexión con el problema del alma-cuerpo se encuentra la comunicación: ésta no es un problema, como lo hace ver el idealismo. Es un falso problema (generado y sostenido por el



idealismo) pues, primeramente, es un hecho: en todo caso la pregunta es ¿cómo es posible la comunicación? y no ¿es posible la comunicación? En la comunicación nos encontramos en todo momento: la vida humana es existencia comunicativa. De hecho ya el mero presentarse es un acto comunicativo, la mera aprehensión, al ser un reconocimiento del otro, implica la comunicación, pues se desencadena un juego de fuerzas interpretativas, intencionales, de un hacer mutuo. No hay que traspasar ninguna barrera ontológica (aislante como el cuerpo) para lograr la comunicación: todo el ser humano comunica y todo el hombre (el hombre entero) está comprometido en cada acto comunicativo. Funciones, facultades, modos de relación, pasado, presente, lo que se ha dejado de hacer, como lo que se ha hecho y se piensa hacer, etc. todo irrumpe, se activa, se potencializa en cada expresión: nunca nos deja nuestro ser. Ni siquiera ve Nicol en el "cuerpo" un medio o instrumento a través del cual se dé la relación humana. "El cuerpo no es medio de comunicación al servicio de un comunicante oculto. El ser del hombre está en la superficie". (M.E.p.150). Podríamos decir que precisamente porque hay comunicación no es el hombre una dualidad de alma y cuerpo. Es claro ver que si se diera esta dualidad, la comunicación sería imposible, ya que ¿cómo sería posible atravesar esa barrera ontológica que representaría el cuerpo, para la transmisión de un dato expresivo, lógico, inmaterial, etc.? Además de que implicaría una incertidumbre con respecto al hombre, pero al hombre lo aprehendemos inmediata, directa e invulnerablemente.<sup>6</sup> Así pues, el "problema insoluble de la dualidad revela que sólo un yo unitario puede ser comunicativo" (Ibid.

p.146).

"El hombre es expresión. La expresividad no es meramente la capacidad psico-física de que estaría dotado un ser definible por otros rasgos; es la categoría con la cual abarcamos uno de los dos órdenes del ser, y lo distinguimos del otro".(M.E.p.133). El hombre es un ser único, pues con su existencia se genera una dualidad del Ser: lo humano y lo no expresivo. La presencia del hombre altera el continuo del universo: su mera presencia cualifica dos órdenes del Ser. Es decir, la forma en que el hombre "ocupa" el espacio y "está" en el tiempo, no es como la de cualquier otro ente, ya que adquiere otra dimensión.

El aquí y ahora son determinaciones humanas del espacio y del tiempo: éstos se cualifican (expresivamente) con la presencia del hombre. Su simple estar es un estar en situación: lo externo e interno quedan unidos expresivamente. La expresión es el fenómeno por excelencia porque es la sede de un mostrar único: en la expresión y por ella se manifiesta: a) la realidad, el ser, que es el objeto de mi expresión: se hace evidente la realidad, b) la realidad o existencia del hombre (el hecho de ser), c) la "esencia" o determinación fundamental del hombre (qué es), d) el quién es, o sea, el individuo y e) la dualidad cósmica. Como se ve, en todo momento la expresión es una integración de ser y no ser en la forma más rica, compleja y elevada de la realidad. La expresión es el hecho más luminoso, "el fenómeno por excelencia y es, esencialmente, el fenómeno dialéctico fundamental".(E.N.p.235).

Examinemos brevemente esta dialéctica que encierra la expresión. El hombre que expresa siempre es alguien (concreto), es un

individuo: la expresión es principio de individuación. En cada acto el hombre se gesta; en el momento de darse se hace, se constituye: la expresión es diversificación. Pero esta determinación individual no hace sino profundizar, acentuar y activar la comunidad: lo individual entraña lo universal.<sup>7</sup> Toda expresión por individual(izante) que sea es, justamente, una expresión, es la forma común de ser.<sup>8</sup> Pero la expresión, y aquí está lo radical, no es forma común de ser en tanto mera nota definitoria, sino porque la expresión se actualiza con el otro: la expresión es vinculación interna con el otro - podríamos decir que es una relación de ser a ser. Generando comunidad se hace la individualidad e inversamente.

Así como toda expresión es siempre la de un individuo, también siempre se refiere a algo particular: el contenido de la expresión es infinita. Pero en todos los casos es, indefectiblemente, una presentación del Ser: la expresión es ex-posición de la realidad. El hombre expresando evidencia, muestra lo que no es él: la realidad se hace presente en toda expresión.<sup>9</sup> La expresión es un acto de ofrenda y posesión, pues en el momento de expresar estoy mostrando y ofreciendo (posesión común) lo que no puede ser sino mi posesión. El ser se com-parte en la expresión. La "comunicación es el único medio de que dispone el hombre para la posesión del ser no humano. Poseerlo es manifestarlo, que significa ofrecerlo(...): sólo se posee lo que se da, y sólo se da lo que es común(...) Sólo se posee de verdad lo común".(M.E.p.123). La expresión es vinculación con el otro y con lo otro, aunque en diferente nivel y diferente forma. La expresión hace patente el ser

y se descubre una alteridad o dualidad en la realidad: hay un orden del ser que expresa y otro que es expresado. Pero esto no significa una transcendencia de lo humano, de tal modo que se convierta en problema la inserción de éste en la realidad. "En la palabra el nexo de comunidad ontológica entre los dos órdenes del ser. El ser se presenta a sí mismo en la relación dialógica (...) Sin duda, el conocedor se distingue de lo conocido en la actualidad de la relación (...) pero el acto mismo de distinción efectúa la reunión. Objetivar es desprenderse; al mismo tiempo es mantenerse prendido" (M.E.p.129).

En suma, en un acto expresivo se da una exposición del ser en la que nos distinguimos uno del otro (actualización de la individualidad) y de lo otro (alteridad ontológica, actualización de la "esencia"), a la vez que nos reúne (formando una comunidad con el otro y una integración con el ser). La expresión es una apropiación de mí mismo, del otro y de lo otro.

Expresar significa comunicar, darse, exponerse, "volcarse hacia el exterior", ser para otro o ser relativo a..., etc. El hombre nunca es neutro (descualificado): ningún acto humano es enajenante por ser desvinculador o aislado (aislante). Todo acto revela como propio de su textura, la inclusión de un otro. "El ser que yo soy sólo puede existir integrándose con lo que él no es. Es imposible que no exista más que yo (...) no tengo otra manera de existir sino en y con y por y para el ser que yo no soy, y que está implicado en la mismidad del yo". (Ibid.p.108). El hombre es un ser simbólico: es el complemento de la realidad. Así como en Heidegger hablar de conciencia es hablar de intencionalidad (es ya

hablar de algo), igualmente en Nicol hablar de hombre es hablar de un ser que tiende hacia otro: toda acción supone un destinatario. Toda expresión se trasciende a sí misma.<sup>10</sup> Pero justamente, un destinatario sólo puede ser no lo otro, sino otro hombre: los hombres forman una comunidad ontológica porque se pueden comprender. La existencia humana remite, esencialmente, a lo humano: el hombre es simbólico. O tal y como lo expresa Platón: el hombre es el símbolo del hombre. En cierto sentido podría decirse que el hombre es un ente simbólico porque nos remite o implica a un otro en general, pero toda esta interpretación se dirige al otro: el hombre se cumple con el hombre eminentemente.

"El acto del ser de la expresión no queda circunscrito en la entidad del ente expresivo. El otro y lo otro están comprendidos en la potencia misma de esa entidad singular; sobre todo el otro". (M.E.p.121). ¿Qué significa que el hombre sea el símbolo del hombre? Es decir, ¿por qué es simbólico? ¿Por qué expresa? ¿Qué expresa en cada expresión? Su insuficiencia: sólo posee una potencia integradora lo que no está completo, lo que es carente. La expresión es signo de imperfección ontológica en el sentido de que constitutiva y originariamente el hombre no está completo y unificado: en rigor no es una unidad. Su unidad la intenta realizar en la unificación, o su unidad consiste en unificarse. Dicha unificación se realiza apropiando lo otro, lo "externo", en vistas a el otro: el ser que le falta es, en rigor, no lo otro, sino el otro. "Es la falta de ser, la carencia radical (el no-ser) lo que produce el afán positivo de ser en la unión con aquél que es, literalmente, el semejante. De lo que el hombre

está privado en su ser es precisamente del hombre. El otro, entonces, es el complemento originario del ser propio". "El hombre es el ser de la expresión porque al hombre le falta el hombre en su ser mismo, y esta mengua(...) torna su existencia entera(...) (en) un impulso de unión y comunión con el semejante. Esto es la expresión: el afán ontológico de llenar el propio ser en el vínculo con los otros. El impulso comunitario y comunicativo es el fundamental y universal de la condición humana(...) es el genuino motor de la existencia(...) este afán(...) de unión se explica porque 'el otro' es la parte esencialmente afín, que 'embona' en el propio ser. El hecho básico es la afinidad o la 'hermandad', la unidad ontológica, de los hombres".(E.N.p.250,251).

La expresión, pues, significa hermandad ontológica: toda relación interhumana es posible porque no se es ajeno. Es decir, los hombres se relacionan; es el hecho de la relación lo inalterable y constitutivo. La comunidad o sociabilidad es una exigencia ontológica, no accidental, o por razones biológicas o materiales. Pero la expresión es, además, una potencia: la insuficiencia es una perfección. La carencia se traduce en posibilidad, en construcción y formación continua. El hombre tiene que hacer-se, y en esto reside su grandeza, pues alcanza niveles de existencia únicos: ¿qué ser crea poesía, religión, arte, ciencia, política, moral, etc.? Es un privilegio poder hacerse.

"Expresar-se es dar fe de la existencia de un ser ajeno al que se expresa. La copresencia es comunicante(...) Y el acto de ser, que consiste en darse, no sólo requiere físicamente, social y lógicamente un receptor, un destinatario, sino que lo implica

metafísicamente". "El simple estar ahí es un hacerse presente. Este acto, con el cual el sujeto se ofrece a sí mismo, lo trasciende por necesidad: un receptor en general está envuelto, siquiera virtualmente, en la acción de la presencia". "La presencia de un hombre es testimonio de la presencia total de lo humano". "La presencia es simbólica".(M.E.p.121,227,133,227). El hombre es insuficiente: el hombre remite al otro. Metafísicamente el hombre, al no poseer una suficiencia, al no constituirse en sí y por sí, nunca está solo: el solipsismo es creación de teoría.<sup>11</sup> El conocimiento y todas las acciones humanas requieren e implican la comunidad: hay comunicación. La comunicación pues, es la expresión de la insuficiencia y el intento de remediarla, lo cual nunca se logra completamente: crearse significa creación incesante.

El hombre es un ser activo constitucionalmente (ontológicamente): la praxis es la forma en que existe el hombre. "Ser es actuar: toda acción es una expresión".(Ibid.p.192). Actuar es elegir: la acción es un hacer, un hacer libre. Toda determinación o manifestación humana implican una forma, o sea hay posibilidad de formas. Ser es elegir, lo cual determina que es en el acto, en la expresión, donde éste se activa, es decir, donde el hombre se actualiza (se hace). La trama y conjunto de todas estas decisiones forman el ser del individuo: la "existencia humana es la forma vocacional de ser".(Ibid.p.199). La vocación en todo caso y momento es el hombre mismo. Las "decisiones que encauzan la vida no se producen tan sólo en típica situación vocacional. La vida es vocacional en todo momento".(Ibid.p.201). Y esto de-

termina un sin fin de formas de ser (vocaciones).<sup>12</sup>

La vida humana es vocacional porque el hombre está llamado a ser, es un llamado a sí mismo para ser (hacerse) hombre.<sup>13</sup> Lo cual determina que el llamado (vocare), esa voz impulsora sea permanente; el hombre nunca acaba de formarse y por esto es ambiguo. La ambigüedad está dada por el sentido: con el hombre nunca estamos seguros por la diversidad de sentidos que encierra su acción. Al estarse haciendo, no puede haber una aprehensión total del individuo, además que existe una posible doble intención. Como ser es elegir, cada acto requiere una interpretación, dada su posibilidad: se impone la hermenéutica como forma o dispositivo de aprehender lo humano en todas sus formas. En decir, la hermenéutica no consiste solamente en el método para captar adecuadamente lo humano; no sólo es la forma de conocerlo científicamente sino es la forma en que nos relacionamos todo el tiempo, es la forma en que nos conocemos: siempre, y no puede ser de otra manera, estamos comprendiendo, interpretando al otro como dispositivo propio.



## II. EL HOMBRE COMO CREADOR DE MUNDOS

El hombre es el ser de la praxis. La acción es el factor constituyente del hombre. "La physis de la praxis y la physis del hombre están genéticamente unidas: ambas pertenecen a una forma de ser que existe transformándose. En rigor, no debiéramos hablar de dos physias: la praxis en la physis del hombre".(R.F.p.120). El hacer, lo fenoménico (expresión) es productivo, es promotor de más existencia, de más realidad: acción es creación. La cuestión del ser y del hacer están en íntima conexión en el hombre o, más bien, son lo mismo: el ser del hombre consiste en una auto-producción. Lo que se canta primariamente en el hombre, entonces, es a un ente que cambia y que es promotor de su cambio.<sup>14</sup> La forma en que deviene el hombre es singular: toda acción es productiva. ¿Pero de qué? ¿qué produce? Es evidente el efecto de la acción, que no es sino todo lo que el hombre, justamente, hace: hay una variedad infinita de productos. Lo cual determina que lo único inmutable en el ser del hombre es la variación, la capacidad infinita de diversificar(se): ser y hacer se identifican. El hombre es lo que hace (expresión).<sup>15</sup> En pocas palabras, lo que produce el hombre en su hacer es su propio ser: el fin del hombre es él mismo. Toda praxis resulta engañosa porque de manera inmediata nos remite a algo que no es el propio sujeto de la acción: el fundamento y fin de la praxis es otro a su contenido inmediato y explícito.<sup>16</sup> "El hombre es el quehacer prominente del hombre".(Ibid.p.122). Hacer es hacer-se; transformar es trans-formar-se.<sup>17</sup>

¿Cómo se produce tal transformación? ¿Qué caracteres consti-

tuyentes presenta la acción? lo primero que sobresale es el hecho de que toda acción es intrínsecamente una relación con..., en una con-junción. La actualización del acto requiere un algo donde reciba (potencia). Pero no sólo es una relación objeto-sujeto o cosa-hombre, sino que toda acción es una co-acción. La "praxis es siempre la de uno, pero nunca es solitaria. Toda operación humana es co-operativa; no sólo porque requiera el concurso de otros operarios, sino porque la opera realizada afecta la entidad comunitaria que ellos constituyen. El ámbito de comunidad en el cual se insertan las acciones y las obras es lo que llamamos mundo. La praxis es formación y permanente transformación del mundo: la mundanidad está inscrita en su physis y realiza su carácter sobre-natural".(R.F.p.124). "El hombre no está solo; su libertad es, por así decirlo, dialógica".(C.R.S.p.79).

El estar del hombre es transformación de lo real: ocupar un sitio es crearlo. Estar es formar la estancia, pues "el hombre no existe ni puede existir sin un puesto mundano, es decir, sin dos puestos a la vez. El uno se define como pertenencia, el otro como ocupación: el hombre se ocupa en la tarea de ocupar un puesto"(R.F.p.126). El hombre trasciende su individualidad estableciendo, por naturaleza, relaciones con lo "externo". El hombre es mundano: crea un complejo de relaciones con lo real. Son estas relaciones lo que se llama mundo. La forma de habitar el universo es el mundo: la unión de praxis y naturaleza es la forma en que el hombre existe. "Llamaremos mundo al ámbito que en un orden formado, no dado como el ser cósmico. Se entiende que el ser no ocupa un ámbito: se confunde con él. En cambio el hom-

bre, por su forma especial de ser, pertenece al universo y además lo ocupa. La fracción ocupada es su ámbito mundano. El universo es uno; los mundos son diversos(...). El hombre está en el universo; el hombre crea el mundo en que está".(Ibid.p.125). Para Nicol la mundanidad es un hecho fundamental, de carácter ontológico. Esto significa no sólo que al hombre siempre lo acompaña un mundo, sino que ser hombre es hacer mundos. No se concibe la existencia humana sin la idea de la creación de su propia existencia y circunstancia.

El hombre habita el universo. "Puede haber universo sin humanidad; sin el hombre no habría mundo. Existencia es formación de mundos. El universo es dado; el mundo es producido. El universo es natural; el mundo es histórico. La mundanidad aparece, pues, como un rasgo constitutivo de la humanidad. Estar en el universo formando mundos es una manera única de estar".(C.R.S.p.90).<sup>18</sup> El hombre existe, lo cual quiere decir, que se inserta en una realidad humana. En el hombre su puesto no está dado, no es algo constituido, sino "el puesto del hombre en el cosmos" es el de formar su propio puesto: crea un orden. El hombre es poético: humaniza la naturaleza. La naturaleza habitada es "oikos, morada" en tanto que es término de relación vital: el hombre la despoja de su indiferencia por la praxis. La acción, pues, es ese fenómeno sobre-natural por el cual la naturaleza se humaniza: la naturaleza no generaría, por sí sola, dichas posibilidades. "En el ser comunitario, es la dualidad ontológica entre naturaleza y hombre la que se unifica en la mundanidad".(R.F.p.144). La praxis es posibilidad: la libertad genera y realiza posibilidades

únicos.<sup>19</sup> "Lo natural es lo dado, y en este sentido es lo impuesto; pero también es lo expuesto o dispuesto: lo disponible. Con la consiguiente disposición adquiere el hombre su posición en un mundo, y por ende su posición distintiva en el orden universal del ser(...) la tierra es insuperable. La superación consiste sólo en convertir la tierra en sede del mundo. Por esto la praxis es sobre-natural o meta-física sin desprenderse de la physis: la praxis es lo que el hombre sobre-pone a la naturaleza cuando se pone a sí mismo en un mundo".(R.F.p.129). Y creando dicho sitio, ámbito, puesto o humanización el hombre ordena. Crear un mundo significa ordenar la existencia. El hombre dispone de la realidad. "El hombre es mundano en tanto que ordenador del mundo"(Ibid. p.128). Cualquier movimiento humano es, a la vez, poético y ordenador (cósmico). "Ecología y economía son básicamente la misma cosa: la terrenalidad del mundo no se comprende sino como la de un orden creado. Al transformarse el espacio en ámbito mundano, mediante un orden práctico, se inicia la auténtica bio-logía de la humanidad. La acción transformadora se llama póiesis. Dando a los términos su significado antiguo y preciso, debe decirse que la poesía empieza con la economía".(Ibid.p.139). El orden humano siempre es una producción sobre-natural.

Ahora bien, cuando hablamos de "hombre" se entiende la labor conjunta de los individuos: "mundanidad es comunidad". Dicho hacer (creación-ordenación) es un sistema de relaciones vitales: la mundanidad es creación de relaciones humanas. "Humanidad es mundanidad: el mundo es cosmos humanizado"(Ibid.p.129). Dicho sistema es como la estancia en la que se desenvuelve y tiene

sentido el actuar individual y social: el mundo es el medio ambiente del hombre. En el medio para la relación con el universo (la naturaleza toma sentido por las relaciones humanas) y el medio para la relación inter-humana: es la base para un mirar hacia afuera y hacia adentro.<sup>20</sup> En interacción de lo humano entre sí y de éste con la naturaleza. Pero como todo el ser del hombre es(tá) en el mundo, toda acción recibe sentido por el contexto en que se desarrolla: el mundo es el (único) medio para apropiarse de otros mundos. Es decir, la relación interhumana es comunitaria porque unifica a los mundos en sí y entre sí. En la historia se da una comunidad sincrónica y diacrónica. La mundanidad implica una comunicación de mundos a través del tiempo y, en la mismidad de ésta, a través del espacio. "La tierra, que es espacio, no se transforma en ámbito mundano sino por el trabajo, que es praxis, y esa transformación conjuga el espacio con el tiempo, que es historia. Mundanidad es tradición, y ésta(...) contribuye(...) a fijar el ámbito de cada mundo. La historia es terrena, no porque la tierra ordene su curso, sino porque en este curso la praxis del hombre ordena la tierra(...) el mundo es heredado. El lugar no es sólo el aquí y el ahora: el lugar incluye el pasado". (Ibid.p.129-30). La mundanidad expresa al hombre pues es la exposición de su carácter creativo (poético o protáico), comunicativo-vinculador (externo e internamente) y ordenador (crear mundos es ordenar mundos: el hombre es el "poeta de la existencia" porque es el "poeta cósmico"). Estos tres son aspectos del mismo fenómeno.

La praxis es diversa: hay pluralidad de mundos. Si el hom-

bra crea su puesto (mundo) significa que hay, por necesidad, multiplicidad de mundos. "cada comunidad constituye necesariamente su mundo diferenciado. Los mundos son múltiples y variantes".(C. R.S.p.90). El mundo es "para cada cual, su propio mundo: un ámbito terreno diferenciado por el hecho mismo de la ocupación. Hablar del mundo es manera abstracta de hablar de los mundos, variados y limitados en el tiempo y el espacio. El mundo expresa al hombre. La mundanidad humana se concreta en cada puesto".(R.F. p.125). Las formas de enfrentar, de integrar la realidad es histórica: la historia es advenimiento de mundos. La historia no es la forma comunitaria de existencia que ha generado el hombre en el tiempo y, a su vez, la mundanidad es diversidad porque se genera en la complejidad de haceres.

El individuo se inserta en el mundo creando más mundanidad: la inserción es una actividad. Formación del mundo es recreación o transformación del mismo. El mundo es algo dado (creado) dándose; es un sistema abierto de significaciones. Cada acción individual y social son formas de reproducción y transformación mundana. Y en la formación del mundo intervienen todos los hombres.<sup>21</sup> "Además de ser orgánica, la mundanidad es integral porque es concreta(...). La concreción es un proceso en el que participan más de uno. El mundo es, pues, conjuntivo: la participación común es cohesiva. Pero la coherencia interna del mundo es dinámica: es la de una realidad que nace y crece, y no crece por sí sola, sino por la acción y obra de los que ocupan ahí un lugar vital: por su praxis y póiesis. La concreción envuelve el significado de la complejidad(...) La complejidad no estriba sólo

en la variedad de componentes, sino en su movilidad. El estado de un mundo es resultante de los actos que proceden de múltiples actores, cada uno de los cuales tiene su propio puesto(...) este puesto depende de la praxis, de lo que se hace en él, de lo que se proyecta desde ahí hacia todo el ámbito común. Por esto la complejidad no indica sólo el plaxo de los diversos integrantes: es una trama de proyectos cuyos cursos son con-currentes en la unidad del mundo. Nada de lo que sucede es indiferente para el mundo: todo contribuye a formarlo y transformarlo(...) Mundanidad es con-solidación. La com-posición es permanente porque en acción siempre renovada: es dinámica en el interior de la interpretación resultante".(Ibid.n.130-1). El mundo, pues, es la unificación de un sinnúmero de acciones, de una multiplicidad de haceres conjuntos en el espacio y tiempo: los hombres existen, se desenvuelven en la con-centración de infinidad de haceres. Lo cual presenta una dialéctica de unidad-diversidad y de universal-particular. La diversidad recibe sentido por la unidad siendo creadora de ésta: el hacer es con-junto no porque se dé uno con el otro, sino porque hay unidad de sentido, porque surgen, expresan y crean el mismo fundamento.

Si la mundanidad consiste en el hacer del hombre,(que crea un medio ambiente humanizando la naturaleza, etc.), entonces el "hombre es el centro del mundo".(Ibid.p.127). Todo recibe sentido por el ser del hombre, por ese ser creador de relaciones: donde vaya y cuando esté la mundanidad se actualiza: la indiferencia se rompe por cualificarse vitalmente (humanamente). El aquí y ahora (espacio y tiempo cualificados) son relativos al hombre:

el hombre es un centro móvil.<sup>22</sup> "Este espacio(...) en el cual se  
vive la comunidad(...) tiene un centro móvil. El centro  
espacial coincide con el momento temporal(...) la existencia es  
acción, y ésta se localiza siempre, porque en a la vez radia-  
ción e irradiación. El punto del hombre en el mundo es punto  
central, hacia lo que haya y donde quiera que vaya o radique. La  
movilidad no destruye la centralidad(...) Cualquiera mundo tiene  
un número indefinido de centros. La centralidad es relativa, o  
sea correlativa, pues los centros han de ser coordinados para  
constituir un mundo. El mundo es común, y la centralidad com-  
partida". "La centralidad muestra el señorío ontológico del hombre.  
Su punto en el mundo es el que corresponde a quien posee auto-  
ridad: capacidad de ser autor del ámbito que ocupa".(Ibid.p.127,  
128).<sup>23</sup> Todo ingresa a una situación vital con la presencia del  
hombre.

La mundanidad por tanto, es la situación vital a partir de la  
cual todas las demás situaciones vitales particulares son formas  
o modos en que se concreta o desarrolla aquella. "El mundo es un  
complejo de relaciones vitales".(CR.S.p.89). El mundo es algo  
que trasciende al individuo: el complejo es un sistema, una en-  
tidad, que se forma por la dinámica compositiva de sus inte-  
grantes. "Y como no hay mundo sin esta receptividad 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 com-  
ponentes individuales".(R.F. p.130). Sin embargo, la inserción es  
activa, o sea no existe un determinismo sino que el mundo es con-



dición: es límite y posibilidad. "El hombre no elige su puesto en un mundo definitivamente compuesto. La composición es historia: obra de todos. Sin duda(...) cada individuo se encuentra con un mundo ya constituido y regulado. Cualquiera que sea sus posibilidades, la preexistencia de una comunidad establecida es el condicionante previo más forzoso y consabido. Pero el mundo es un compuesto porque el hombre es un compositor: es el actor, ejecutor y director de la composición mundana".(R.F.p.135).

Es el mundo el sitio propio desde el cual el hombre despliega la totalidad de su existencia; es el aridero de toda acción (siendo este "aridero" producto de la acción y este "sitio propio" la misma totalidad de la existencia). El mundo es una sustancia o terreno en el cual se mueve el hombre, o sea es algo que lo trasciende tanto temporal como existencialmente. Sin embargo, como se ha dicho, este carácter de "exterioridad" o esta trascendencia no significa que sea algo terminado, fijo, permanente y acabado, sino que es histórico (cambiante): la acción del individuo lo forma y transforma. La historia es el hacer del hombre. El hacer es formación de mundos: la historia es mundana, es decir, la historia es devenir de mundos.

Hay una relación dialéctica entre individuo y mundo. La acción del individuo es una formación del mundo y de sí mismo, con lo cual elige y se apropia de un puesto en el mundo, ya que existir es formar la propia existencia, tanto externa como internamente. El hombre es el ser que no tiene un puesto en el cosmos hecho, de ahí que haya que formarlo. Así, la mundanidad (relación individuo-mundo) es, esencialmente, algo dinámico. "L-

transformación (del mundo) no es excepcional sino permanente. Nadie se incorpora al mundo sumándose a los componentes. Incorporarse es formar parte, contribuir a la formación como operario activo en una obra inacabante. Formación es transformación". (R.F.p.136). Y dicha formación o hacer inacabante es lo que crea la continuidad de mundos, la continuidad histórica: la "constancia de la actividad compositora en la línea real de transmisión de un mundo a otro".(Ibidem.).

Siendo el mundo la situación vital fundamental no hay exterioridad entre la naturaleza y el hombre: el mundo (situación) integra al universo como componente. Se podría decir que los componentes fundamentales de la mundanidad son el hombre (praxis) y el universo, ya que a partir de ellos se configura la complejidad; se produce la diversidad de componentes.

El mundo, se ha dicho, es una concreción, complejidad, composición, etc. marcándose con dichos conceptos la cuestión de la unidad y diversidad mundana. El mundo, por esencia, es una multiplicidad, tanto por la infinidad de actores, de hacedores, como por la diversidad de los haceres y en los haceres: el mundo es concreción de una diversidad de mundos. Cada manifestación humana crea su propio orden, pues posee su propia estructura. "La normatividad es inherente a toda praxis".(Ibid.p.153). Pero esta diversidad es un aspecto de la mundanidad: hay multiplicidad de hacedores y órdenes sólo porque están unificados."Los componentes mundanos se diversifican, organizan y desenvuelven como mundos especializados en la unidad mundana. Esta unidad es, por naturaleza, compleja. Así podemos hablar del mundo religioso y

artístico, del económico, el político, el científico(...) todos estos mundos particulares no eco-nómicos: cada uno tiene su propia auto-nomía. El nomos total está representado primariamente en el hecho de su integración".(Ibid.p.152-3). El hombre es el principio unificador: es uno el hombre y por eso hay unidad en sus haceres. Cada esfera posee una autonomía relativa. La composición de estas esferas u órdenes es una con-figuración: su relación es dinámica por ser correlativas, por constituir un juego de fuerzas. El "orden mundano no puede ser com-posición sin una pluralidad integrada de com-ponentes activos. El territorio ocupado y cultivado, el idioma, el arte, la religión, la economía, el derecho, la política, son definibles en sí mismos. La diferenciación conceptual es necesaria, porque responde a diferencias funcionales, e impide que un componente, por ejemplo el económico, romata a los demás. Y sin embargo, ninguno es comprensible cabalmente por sí solo. Su integración explica la función mundana de cada uno, su esencial carácter de componente de un todo orgánico. La composición tiene, pues, el doble significado de orden y de cooperación".(Ibid.p.155). A nivel básico, lo que resalta es la capacidad productiva, ordenadora y vinculatoria del hombre: su hacer no está dominado ni determinado por un componente mundano.

En tanto la acción siempre es mundana, es decir, en tanto que la mundanidad es acción compartida, y la acción es formación del mundo y del ser del hombre, era necesario esbozar la teoría de la mundanidad de Nicol.

### III. EL HOMBRE COMO SER HISTÓRICO

El fundamento de la historia es el hombre: el hombre es un ser histórico. ¿Qué significa esto? ¿Qué significa que el hombre sea histórico en su ser mismo? Antes que nada esclarezcamos los sentidos principales que posee dicho concepto en Nicol.

Primeramente, ser histórico significa ser temporal, o sea, cambiante. El hombre sería ese ente sometido a un cambio continuo, tanto biológico como psicológico, moral, etc.<sup>24</sup> Aunque cierto que sea cambiante, no se pueda decir meramente que es cambio, por: a) no ser puro cambio y b) porque no cambia de la misma manera que otros entes.

Veamos el primer inciso. Definir al hombre como un ser que sólo en transformación significa hacerlo irracional, ininteligible: la permanencia es un dato. Como en todo ente o proceso hay una síntesis de cambio y permanencia (y referido al producto o proceso, Nicol lo llama tradición). Y en todo caso, lo que permanecería en el hombre sería la capacidad de autotransformarse: esto genera la unidad de la diversidad en devenir.

Por otra parte, no puede decirse solamente que el hombre cambia, pues no lo distinguiríamos de otras formas de ser: su cambio es un tipo especial de cambio. "La libertad es la forma específicamente humana del régimen causal universal". (P.C.p. 238). El hombre cambia bajo la forma de la innovación, creación, anticipación y proyección, evolución, etc. En una palabra: la libertad es la forma del cambio humano. La "historicidad es la forma específica que toma en el hombre la temporalidad universal del ser, y (...) esta propiedad ontológica es la clave de expli-

cación causal de todas las mutaciones externas que se observan en las formas de producción y las formas de existencia"(Ibid.n. 201).

Así, lo relevante y determinante no es el hecho del cambio, sino la forma o peculiaridad del mismo, ya que afirmar que en lo humano se da un constante surgimiento de determinaciones no es decir mucho, pues esto es característica de toda realidad. Donde Nicol pone el acento no es en la diversidad temporal, sino en el hecho de que es un ser productor, innovador, poético. He aquí lo radical: el hombre es un ser que genera, por sus propios medios, determinaciones de su ser continuamente. La "historicidad es esa radical originalidad del ente que crea diversos modos de existencia: esa potencia de ser distinto, que se manifiesta libremente en expresiones singulares".(M.E.p.196). A todo ente le sobreviene la determinación: le sobreviene el cambio.

Con este primer examen precisamos los dos primeros sentidos que tiene la historicidad: a) como diversidad temporal y b) como libertad (nótese el doble aspecto de este sentido: creación y mutación del ser). Otro sentido de historicidad sería el de limitación, el de relatividad: todo hecho humano es histórico porque no es absoluto: no agota todas las posibilidades. Así se habla de la historicidad de la verdad (científica), de la moral, de las instituciones, etc. lo cual no significa que carezca de universalidad, sino antes bien, la unidad y continuidad es la forma en que dicha relatividad se genera: la comunidad es obra de la historia e inversamente.

Como se ve, en rigor no podemos hablar de sentidos del térmi-

no "historicidad", pues más que estar ligados, no son sino aspectos de un mismo hecho, no son sino abstracciones sobre la totalidad dada. De ahí que podamos empezar por cualquier aspecto y siempre se nos aparecerán o surgirán inevitablemente los demás; no son formas sino de denominar lo mismo.

De esta primera inspección se desprende que la historia no puede ser meramente el pasado del hombre, sino que ella es posible por características propias del hombre, o sea es un producto suí generis, único. Todavía más, no sólo es el hecho de que la historia sea algo puramente humano (al ser el hombre el único ser que la haya) sino lo radical y definitivo es su carácter fundamental: la historicidad es la propiedad que explica todo el fenómeno humano. Con la historia no pasa con lo de las demás manifestaciones humanas: no es una entre otras. El hombre hace economía, política, religión, etc. y por lo peculiar se podría afirmar, como definitorio, que el hombre es un ser político, o económico, o religioso, etc. Dichas definiciones serían ciertas al ser distintivas: no habría lugar a dudas a qué ente nos referiríamos con dichas determinaciones. Pero factor distintivo no significa definitorio entendido como fundamento de todo lo humano: si son distintivas es porque expresan el fundamento. La historia no es un producto equiparable a lo económico, político, etc. sino que está a la base de dichas manifestaciones: es característica de lo distintivo.

La comprensión del hombre sólo puede hacerse desde el presente real, concreto. Es decir, para comprender el ser del hombre no se puede cancelar el pasado y el futuro, e intentar captarlo

en ese presente abstracto, ya que lo captado en el presente tiene sus raíces, de manera necesaria, en el pasado y una proyección al futuro. El hombre "arrastra" el pasado: lo captado no es sino la interacción más reciente que ha hecho entre el pasado y el presente. El hombre es temporal: requiere del tiempo para hacerse (ser).

¿Qué se capta en el presente? El ser del hombre es la acción. El hombre no es sin su producto, su ser es relación: ser hombre significa ser productor. No es, como se ha intentado mostrar en incisos anteriores, un ser aislado ni aislable, sino más bien, es el ser comunitario, es el ser que existe creando comunidades (mundos), y no entendiendo éstas como meras agrupaciones entre individuos, sino como comunidades que se forjan en, por y a través de la comunicación; donde la cohesión se constituye internamente por actos comunicativos, y el cosmos entero queda incluido: el hombre genera una comunidad cósmica. El ser del hombre no puede, pues, aprehenderse de manera aislada; al haber una continuidad real, permanente y definitiva entre "él" y lo "exterior" no podemos sacarlo, aislarlo, amén de producir un concepto totalmente abstracto de su ser.

Es claro que si el hombre es la causa de los productos culturales y "hay fenómenos históricos, (entonces) tiene que ser histórico el ser mismo del hombre". "Vamos que el hombre es ser histórico porque es histórica su acción". (J.H.p.37,39). "¿Cómo pueden cambiar las obras sin cambiar el productor? ¿Puede ser invariable una misma causa, cuando son variables sus efectos?". (P.C.p.197).

El ser del hombre es ser histórico. El hombre es un ser cambiante, creador y transformador de su medio y de sí mismo. Que sea el hombre un ente cambiante es una evidencia reconocible y reconocida por todos, pero la profundidad, implicaciones y sentido de este cambio es lo fundamental en la concepción de Nicol. Para Nicol no existe una "esencia humana" entendida como una determinación estática, de tal modo que la temporalidad no fuese sino la oportunidad de poner en práctica dicha determinación: los productos temporales serían, en mayor o menor medida, accidentales. La "tradición estimó que el fabricante, el productor de todas las mutaciones históricas, permanecía inafectado por ellas, en cuanto a su ser"(P.C.p.146). Precisamente Nicol invierte esta idea y afirma que lo temporal en el hombre es lo esencial, pues todos los productos y cambios que se dan en el tiempo son actualizaciones de la "esencia".<sup>25</sup> "La evolución tiene un importante metafísico, y no meramente historiográfico; no se produciría si el ser de la expresión no fuese histórico en su ser mismo. La historia no es un accidente del 'animal racional'. Los productos del hombre no cambiarían si no cambiara el productor: la producción expresa el cambio, la expresión produce el cambio".(M.F.p. 198).<sup>26</sup> Nicol piensa por "esencia" ese principio rector que en sí mismo es algo dinámico, abierto e indeterminado y, por ello, produce la diversidad. La esencia del hombre es la historicidad: "La existencia es el acto de ser. En el hombre, este acto es una acción. La potencia de ser es una potencia de hacer".(I.H.p.42). El hombre hace historia porque hace su ser: la historia no es sino la creación de su propio ser. El hombre hace historia por-



que es histórico en su ser mismo: el ser del hombre es la capacidad de transformarse y crearse. Todo el cambio, la diversidad manifiesta en la historia, es posible, y no es, sino la capacidad del hombre para transformarse: el ser del hombre es su hacer. El tiempo no es el "pretexto" para que se desempeñe el hombre, sino al estar cualificado en el hombre como historicidad no es sino el proceso autotransformador del hombre. No se trata, pues, de que el hombre sea esencialmente inmutable y que el cambio sea puro devenir, pura apariencia o mero accidente, ni siquiera se trata de reconocer que el hombre se distinga por su "condición de obrero, de fabricante, de productor de innovaciones".(P.C.p.147), sino de observar que esta capacidad de cambio, de creación, significa que la "esencia" del hombre es la historicidad: el hombre no es igual a sí mismo y a los otros porque tiene que hacerse. "El creador de la historia es un ser que se crea a sí mismo históricamente".(J.H.p.40).<sup>27</sup> Lo que el hombre hace revierte sobre sí mismo, no queda inmune a su propia acción. Así, el primer afectado o transformado por la acción es el sujeto mismo de ella. "Antes de esos efectos extra-vertidos, la praxis es causante de unos efectos intra-vertidos".(P.T.P.p.41).

La historia no es, pues, ni un accidente ni un fenómeno entre otros, etc.: la historia constituye el fenómeno humano. En ella el hombre se va haciendo a sí mismo y manifiesta su ser. La "historia es el cambio del hombre". "No tenemos el hombre y la historia, como dos realidades que puedan considerarse, en su raíz, separadamente. La historia es historia del ser humano".(C.R.S.p. 104,106). Historicidad significa libertad. Ser libre significa

ser diferente; es poseer la capacidad de autocreación, pues la alternativa no es sino el modo en que se autoforma el individuo: autoformación es cambio. El cambio humano no es, entonces, accidental por ser superficial: cambiar significa una mutación. Hay mutación por haber auto-formación: sólo lo carente de forma puede adoptar una forma. Y en esta adopción de forma el hombre crea, produce, transforma e innova. Es decir, la creación y transformación son los modos por los cuales el hombre crea su propia naturaleza, su propia forma. "La productividad del acto, por la cual el yo se trasciende a sí mismo (...) tiene (...) el aspecto de una trascendencia externa, visible de inmediato (...) Pero el aspecto radical y decisivo se percibe en la interioridad del hacer: en una trascendencia del yo-mismo por sí-mismo. El ser del hombre es un hacer en el modo del hacerse: su existencia actual es un auto-desenvolvimiento".(I.H.p.42).<sup>28</sup>

La historicidad, entendida como nota explicativa de la historia, es nota o característica ontológica del ser del hombre: no es una nota que figure al lado de otras. Lo que cambia históricamente es todo el hombre; la historia no es apariencia; el hacer no está determinado unívocamente por el ser. "Cualquier innovación afecta a la totalidad del ser, porque es el ser total el que está empeñado en el acto innovador".(Ibid.p.40). La historia ya no sólo es algo que deja de ser accidental sino recibe el sentido de ser la propiedad que explica todo el fenómeno humano, pues es la ex-posición del ser del hombre. "Todos los atributos del ser funcionan históricamente", "todo lo que hallamos al examinar la conformación del ser humano ha de interpretarse

en función de la historicidad: su inteligencia, sus emociones, sus aprensiones, sus habilidades prácticas, sus vocaciones desinteresadas". (Ibid. p. 39, 40).<sup>29</sup> La historia, al ser este cambio del ser del hombre, indica que ninguna característica es inmutable y formada totalmente, y que recibe su última actualización históricamente. "El hombre es un ser histórico por esto: porque su ser no presenta desde el inicio todos sus caracteres constitutivos". (P.S.V. p. 110). Además, aunque se la concibiese como definitiva, la historicidad no es una nota entre otras. "El carácter ontológico de la historicidad no puede articularse con otros caracteres que permanecieran constantes, formando todos una estructura inalterable. Lo que implica la historicidad es justamente la mutación de esos caracteres y esa estructura en el tiempo histórico. La historicidad es la capacidad de mutación del ser. Podría decirse que no es una propiedad aparte, sino una propiedad de todas las otras propiedades". (P.C. p. 201). La historicidad abarca a todo lo humano. "Por esto, la 'ausencia' de la libertad, el ser que hemos de atribuir a este concepto para que no sea vacío, es el ser del hombre, pero del hombre entero". (Ibid. p. 245).

El ser del hombre es la libertad: "la libertad es el hombre". (Ibidem.). Este tiene la capacidad de decidir. ¿Qué decide el hombre? ¿Qué está envuelto o comprometido en el acto de decidir? ¿Qué importe metafísico posee la decisión? ¿Qué es la libertad? La libertad es causa, ella misma: a fin de cuentas es causa del hombre. El hombre existe según la forma de la decisión: la alternativa es una constante estructural y funcional de su existencia.

Pero si bien en apariencia la decisión es entre alternativas externas, a fin de cuentas, lo que se está decidiendo en cada acto de elección es el propio ser del hombre. La determinación es autodeterminación. La libertad no es tanto el hecho de hacer como, sino de hacer-se. "El hombre se va haciendo(...) porque puede hacerse, y en esta poder consiste el ser libre".(P.O.p.237, 238). Todo acto es una prestación del propio actor, del propio ser del hombre.<sup>30</sup>

Si hay prestación del ser del hombre significa que hay "más ser" a través del tiempo. En decir, el proceso existencial del hombre consiste en una creación de sí mismo: la intensificación de las determinaciones como la actualización de las potencialidades es la póiesis. Ser más consiste en un proceso horizontal que genera un proceso vertical: no es lo mismo cambio que creación.<sup>31</sup> La creación es una forma eminente del cambio. Porque el cambio consiste en ser actor del propio proceso significa que hay incremento (áuxesis) o mengua del ser del ejecutor. Todo incremento es la actualización en la cualidad positiva del hombre: la perfección o excelencia humana es un proceso cualitativo de autotransformación. El ser brilla con plenitud cualitativa en la areté. (El ser menos o mengua del ser del hombre es lo correlativo, o sea es otra posibilidad, pero no dejaría de "ser más" para el ser del hombre: la profundización en lo no virtuoso es una forma de ser (hacer). El hacer "negativo" no deja inmune el ser).<sup>32</sup>

Encontramos los siguientes aspectos integrados en el cambio humano: a) la adquisición de la determinación se da por un acto

libre, es elegida. Hay autoperfección. b) Significa no sólo un cambio de una determinación a otra sino que hay una excelencia humana implícita: el hombre se incrementa (o hay mengua). Con lo cual se genera la virtud. c) La naturaleza de este ser es metabólica o transformadora: la physis es una segunda physis o cambio de forma y d) hay, correlativamente, un producto en lo exterior: la decisión elegida no cristaliza en el interior del hombre solamente, sino implica llevar a cabo algo en el exterior. La libertad es producción interna y externa. La libertad es fenómeno.

La libertad es manifestación. "Pero la libertad es un concepto que se emplea en abstracto, y así resulta enigmático cuando pretendemos sustantivarlo. La libertad no está en ningún lado, y sin embargo en evidencia empírica(...) La libertad sólo se encuentra en los actos mismos".(P.G.p.244-5). Por definición y esencia, la libertad es algo que se muestra: ¿cómo podemos decir que un ente es libre y que no hay actos (libres)? La libertad es fenómeno. Es imposible que siendo el hombre un ente libre no se muestre como tal, pues la estructura misma es de vinculación con lo otro. "La actualización del producto es el acto de la libertad".(R.F.p.123). Como aspecto de su ser (de la libertad) está el manifestarse. De aquí que la libertad no sea una idea de la razón pura o una inferencia, o un postulado: la libertad se capta en los actos. La libertad es exterioridad, vinculación, manifestación: "la libertad se conoce por sus obras, como el hombre".(P.G.p.245). El ser del hombre es el obrar, la acción: el ser del hombre es la expresión.<sup>33</sup>

Por ser fenoménica la libertad no es una esencia o sustancia de tal modo que los actos libres fuesen una manifestación o expresión de ella, sino que tales actos constituyen la libertad misma. Se trata de un universal que por sus mismas características se activa en la actividad, se concretiza y realiza (se hace real) en la praxis, en las acciones particulares. ¿Y qué vemos en tales acciones singulares? Que el hombre siempre se mueva por alternativas y elecciones. La libertad es en Nicol una función positiva (así como la dialéctica) que se mueve de ser a ser, de lo positivo a lo positivo, de lo afirmativo a lo afirmativo: la libertad no es una "función enigmática". "Quien desee llegar al fondo de una comprensión racional de la libertad no tiene, pues, que hurgar en ningún enigma: diríase que la libertad se conoce por sus obras, como el hombre, porque la libertad es el hombre, el ser definido por una capacidad de optar ante las alternativas, de tomar iniciativas, de anticipar el futuro, proyectar su acción y realizar sus proyectos, de intervenir en la naturaleza, incluso en la propia, transformándola según su designio". (P.C.p. 245).<sup>34</sup>

De todo lo anterior podríamos ahora preguntarnos: si hay una mutación en el ser del hombre a través de la historia ¿cómo no hay discontinuidad histórica? Historicidad significa, en sentido riguroso, profundo y principal, mutación del ser del hombre: hay variación en los productos porque el hombre adquiere nuevas formas. El hombre se transforma: el ser del hombre es histórico. Aparentemente si se acepta en todo su rigor y extremo dicha fórmula se caería en un relativismo histórico, pues habría una dis-

continuidad en el proceso histórico: si el hombre se mutó, si se produjo un hombre nuevo, se ha cancelado el pasado. Las mutaciones serían justamente los señalamientos de las rupturas, de las des-conexiones históricas radicales. Pero resulta un hecho la continuidad histórica, además de que si se aceptara teóricamente surgirían toda una serie de contradicciones insalvables. Otro camino sería el intento de suavizar el concepto de mutación: el hombre se transforma, cambia a nivel de pensamiento, de instituciones, etc. debido a las exigencias que presenta la existencia, pero serían, dichos cambios, alteraciones funcionales, como modificaciones de tipo instrumental, para satisfacer ciertas exigencias. El cambio humano sería meramente funcional: ser y hacer, estructura y función quedan disociados. El hombre no cambiaría en su ser mismo porque al ser inalterable, sería inmune a su propio hacer. El ser determinaría al hacer y no inversamente. ¿Realmente podemos afirmar esto? ¿El hombre siempre ha sido igual? El mero intento de comprender a otro mundo, a otro hombre, nos hace ver que consiste en una apropiación: hay una alteridad y unidad. Hay todo un esfuerzo para poder alcanzar el sentido de otros mundos, de otras comunidades, y dicho esfuerzo es la prueba de que hay una mutación, de que no se trata de un mero cambio en lo funcional: la apropiación implica una alteridad radical, que conlleva cierta incompreensión. "Comprender es 'ponerse en la situación del otro'". (J.H.p.28). Hay comprensión (con cierto carácter de inabordable e inalcanzable) de otros mundos porque esos hombres hicieron con su ser algo único: son diferentes porque actualizaron su ser (de manera única). ¿Cómo resolver, entonces, esta n-

parente a porfía? ¿Cómo es que habiendo mutación en el cambio histórico, hay continuidad? Porque como se ha visto, no se trata únicamente de una exigencia lógica, sino es un hecho la interpretación de la continuidad y la mutación en el devenir del hombre. Lo primero que debe mantenerse presente es el hecho de que mutación no significa cancelación o negación total del pasado; sólo puede haber mutación si existe lo mutado. Hay permanencia y cambio.<sup>35</sup>

Podríamos afirmar que el cambio se da a nivel existencial: cuando el hombre se muta se alteran sus productos (relaciones, instituciones, concepciones, etc.), más concretamente, la estructura relacional adquiere una nueva forma. Lo que permanece, lo invariable en el cambio humano, es su estructura relacional y los factores de la acción, o sea lo invariable es que el hombre no puede dejar de variar sus relaciones. "La continuidad del tiempo histórico se advierte en la estructura invariable de todas las alteraciones". (G.R.S.p.214). En decir, en términos absolutos hay algo que no cambia y que es inmutable: la esencia. Pero ¿cuál es esta esencia? ¿de qué tipo de esencia estamos hablando? Si reparamos en dicha estructura invariable, vemos que lo fijo, lo permanente y estático es que el hombre tiene que hacerse: es un ser que básicamente decide y va formando su ser. La inmutabilidad consiste en la mutabilidad. Esta ya no es la esencia entendida en términos aristotélicos.<sup>36</sup> La forma (esencial) del hombre consiste en formarse; su forma es una formación, o sea, mutación de formas. Esto es lo ontológico.<sup>37</sup>

Una primera forma de permanencia se da entonces, en la inv-



riabilidad o necesidad de cambio continuo - la mutación no es un fenómeno esporádico donde se marcaría el corte o salto, sino un constante. Además que lo cambiante (pensamientos, instituciones, etc.) incluye el pasado, es decir, son determinaciones que se prolongan en el tiempo, y si hay un corte que consideramos radical, ese nuevo estado de cosas no se dió sino justo por ese cambio de rumbo: esa nueva formación es una configuración porque surgió, y está limitada, por las determinaciones anteriores. "Lo nuevo y lo viejo(...) tienen 'algo en común', y por esto se implican y puede el uno pasar al otro. El paso temporal evolutivo en la continuidad histórica(...) las 'rupturas' son a su vez prolongaciones, y la vida histórica consiste en su propia mutación". (E.N.p.290). El hombre posee mismidad: es el mismo en el devenir histórico porque se muta.

Una forma peculiar y eminente en que se produce la mutación del hombre es la producción de ideas sobre sí mismo: "¿qué índole de ser es la del que requiere ideas para existir? Con(...) las ideas del hombre éste se representa a sí mismo ante sí mismo(...). El acto de presencia ante sí mismo, en que consiste lo representativo de la idea, revela una mutación de la mismidad. La formulación de una nueva idea viene impuesta por la conciencia de esa mutación, a la cual también ella contribuye". (J.H.p. 57). Las ideas del hombre se han sucedido sin interrupción unas tras otras y, sin embargo, no parece que se hayan agotado, o sea no se ha llegado a una idea total que satisfaga esta preocupación. Y no la puede haber: el hombre está destinado a preguntarse eternamente por su ser. "Por necesidad ontológica, no cues-

de haber una idea del hombre".(Ibidem.). Aunque todas las respuestas estuviesen, el preguntar sería incesante: es la forma básica como el hombre asegura su existencia. Cada acto de vida es una reproducción de la pregunta y una innovación de la respuesta. Los niveles del preguntar son diversos: no se crea que es una motivación meramente teórica. En todo acto se manifiesta la idea que el hombre tiene de sí. Esto revela que para el hombre, saber de sí es una cuestión fundamental: preguntar por su ser es un ejercicio constante porque consolida y promueve la mutación. Con la autoconciencia el hombre se crea. Para "Nicol, la idea del hombre es la clave del cambio histórico. El hombre no tiene un ser dado ni definido, sino que lo va produciendo con su propio obrar, y sobre todo con la obra creadora de autoconciencia: va literalmente concihiendo su ser-hombre, generando la 'idea' (...) de lo que el hombre es, de acuerdo con su propia acción temporal. La idea que el hombre produce y tiene históricamente de sí mismo, expresa su ser: esa ser que se va haciendo, valga decir, en la 'ideación' de sí mismo".(K.N.p.269).

¿Por qué se muta el hombre? ¿Por qué tiene que generar ideas sobre sí mismo? ¿Por qué es histórico el ser del hombre? La libertad (de crearse) revela una insuficiencia, una carencia constitutiva. Elegimos por no estar decididos, y elegir es vincularse, es "llenarse" con el o lo otro: sólo actúa un ser necesitado. Y como no puede haber una acción última o cumbre, en el sentido de ser totalmente plena, la acción es continua: es un ser insuficiente. La historia, pues, no se explica sin esta contingencia especial que representa la libertad. Esta contingencia es dialéc-

tica en dos aspectos. Primeramente, ser libre significa potencia, posibilidad de hacerse: la posibilidad es elemento constituyente de la condición humana. "El hombre puede ser distinto de como es, y en esta distinción gana su propia miseria". Es decir, el "hombre tiene el poder de hacerse porque no tiene el poder de no hacerse". (P.G.p.287,288). Este primer aspecto encierra el no ser en tanto que dicha potencia es, a la vez, una insuficiencia, y que la elección es im-puesta. El otro aspecto es que por una parte el hombre es un ser carente, hay ausencia de plenitud, pero en el fondo de tal carencia no se está solo, sino se da la presencia del otro: el hombre es un ser comunitario. El "ente humano tiene que decidir sobre su propia formación(...) Pero esta decisión no daría suficiencia, a pesar de ser libre. El hombre no puede decidir por sí mismo, y sólo para sí mismo. Tiene, en su propio ser, otra limitación: la de una carencia constitutiva, la de un no ser que se encuentra presente en su ser, bajo la forma de una ausencia. Este no ser del yo es el ser del tú". (Ibid.p.289). El otro yo (tú) es algo propio, ya está integrado en el yo antes de cualquier comunicación efectiva porque es (realizó) lo que yo no he actualizado.<sup>38</sup> La posibilidad es posible porque no se pueden realizar todas: lo abierto de la actualización (de las posibilidades) es unificante porque hay otro yo (el yo no puede realizarlas todas). La limitación constitutiva de cada yo es principio de vinculación y unidad (comunidad). Ontológicamente los hombre son uno, hay unidad porque nos definimos como seres libres y, por eso, existencialmente, diferimos de manera esencial. Lo ontológico es, en sí mismo, unidad y di-

verdad: esencial y originariamente el otro está en mí. El otro yo no es sino la actualización de mis propias posibilidades: mi no ser, que me define, entendido como las posibilidades abandonadas (condición fúntica), es en otro. Podríamos decir que cada yo re-presenta la condición fúntica del otro. La libertad es la base ontológica para explicar la historia: el cambio histórico no es sino la forma de la libertad (realización de posibilidades).

Es esta insuficiencia, por tanto, la causa de que el hombre sea un ser "abierto al mundo": la historia es anhelo de ser. Vivir es un afán perpetuo de colmar de existencia (ser). Hay historia porque hay una insatisfacción en lo producido: ninguna práctica es suficiente para colmar el ansia de ser.<sup>39</sup> Pero en el hombre la insuficiencia es perfección: potencia de autocreación infinita. El ansia de ser es poder de realización, o sea, poder de hacerse (ser) real. La historia, en tanto anhelo de ser, es la crónica del ad-venimiento real del ser del hombre.<sup>40</sup>

1.- La definición del hombre entonces, debe ser una constante (no es posible que a veces se suspenda o no esté activa tal determinación, debe ser la nota primaria y básica, así como lo común). De esto se deduce que caracterizaciones del hombre como por ejemplo, la cura, el ser que pregunta por el ser, o concebirlo como racional, etc. no son realmente fundantes. La racionalidad, por ejemplo; no es lo propio en tanto que es una parte, además de que hay algo más básico, que sería la diversidad que manifiesta a través del tiempo. Por ser el hombre un ser expresivo es racional no a la inversa; la nota de la expresión es más amplia, rebaza a la racionalidad.

2.- "La expresión es el rasgo ontológico diferencial(...) es el rasgo fenomenológico en cuanto tal, o sea, es el dato inmediato de la experiencia humana: lo directamente visible, lo manifiesto, lo exterior, literalmente fenoménico, lo propiamente 'objetivo' y experimentable(...) Y expresiones son todos los actos, los movimientos, las palabras, los gestos y todos los símbolos comunicativos del hombre, todos los modos de ser y de comportamiento cuyo signo común es que en toda expresión el hombre se da, se entrega, se pone a la luz, se hace presente".(E.N.p.237).

3.- Ver nota 7.

4.- Expresión no significa superficialidad o univocidad; el hombre es el ser más rico cualitativamente hablando. "Los límites del alma no lograría encontrarlos, aún recorriendo en tu marcha todos los caminos: tan honda es su razón" como diría Heráclito. La profundidad existencial es infinita precisamente por la expresión ("esencia"). Pero toda esta riqueza, que puede estar oculta, no es sino expresión. La "expresión es lo que trae a la superficie eso que llamamos vida interior: es la presentación visible de la interioridad".(M.E.p.34).

5.- Pero utilizar estos términos "en seguir hablando con los viejos conceptos dualistas cuando más bien la ontología fenomenoló-

rica ha de buscar nuevos conceptos que correspondan a la intuición de los hechos, que son originalmente unitarios. El hombre no tiene un cuerpo como los otros cuerpos y además un principio incorpóreo(...) Un 'cuerpo' que expresa ya no es propiamente un cuerpo: 'el cuerpo deja de ser mero cuerpo cuando es expresivo'.(E.N.p.244).

6.- "La idea de la in-comunicación entre el yo y el tú es consecuencia de la idea de la in-comunicación o separación entre el alma (el yo) y el cuerpo. A la inversa: el reconocimiento del dato primario de la comunicación bíblica(...) obliga a reconocer la unidad integral y originaria en que el hombre consiste. La unidad expresiva explica la unificación del hombre con el hombre y ésta explica la unificación del hombre con la realidad en general. La expresión en su forma suprema es el logos y(...) es unitario, integral e integrador: el logos es intuición y razón a la vez, es palabra, dia-logos, unión o vinculación inter-humana y unión con el ser en general. Dicho de otro modo: la unidad del hombre con su cuerpo implica la dualidad entre el orden de lo humano y de lo no humano".(E.N.p.248).

7.- Lo mismo que hace que se le reconozca inmediatamente como hombre, es lo que determina que se desconozca quién es: la individualidad es una incógnita epistemológica y ontológicamente hablando (que no significa inabordable). "El hombre, dice Nicol, nunca es desconocido como hombre precisamente porque nunca conocemos a priori a cada hombre singular ni cada expresión suya, ni nunca llegamos a conocer definitivamente ninguna vida individual, que, por ser expresiva, es siempre original, imprevisible e inconclusa". En suma, lo "que todos tenemos en común, lo que nos hace ser hombres y por lo que nos identificamos de manera inmediata unos a otros, es el hecho de que no somos idénticos, de que nuestra existencia no es uniforme ni definida de una vez por todas de manera homogénea y cerrada". "El conocimiento inter-humano es la seguridad de lo inseguro, la cetidumbre de un misterio, de algo imprevisto".(E.N.p.243).

8.- El qué es algo evidente en el hombre, pues aprehendemos una

existencia no-dada. Esto significa que el hombre es un ser activo porque tiene que hacer-se. La acción es, pues, la nota definitoria del hombre: únicamente actúa quien es carente. En la insuficiencia la nota que promueve al ser del hombre o, más bien, es el ser del hombre. El modo de existir es el de la vinculación, el de la relación. Toda relación es conjunción de elementos: la acción es una apropiación. Relacionándose con lo que no es, el hombre conquista su propiedad (ser), o sea se hace propio: la identidad o individuación se consigue en, por y a través de lo diferente. Así, la expresión implica la siguiente dialéctica: a) el hombre es por lo que no es, b) es simbólico con respecto a la realidad y al hombre mismo (expresa el ser y el ser del otro) y c) apropiando se hace propio.

4.- Ver nota 11.

10.- Por ser el hombre un ser expresivo, o sea, relativo a..., incluye, constitucionalmente, a lo otro: su existencia no es sino el proceso de integrar la realidad que lo rodea. Pero, a la vez, el acto de incluir es expresar, es manifestar o comunicar el modo en que lo incluye en mí: en expresar, y esto sólo puede apropiárselo o tener sentido para un ser también expresivo.

11.- El idealismo (aunque también el realismo) partía de la creencia de un sujeto cognoscente con suficiencia ontológica, de tal modo que a partir de ella el individuo aislado podía constituirse en el principio del conocimiento (suficiencia epistemológica). De esta manera la relación con los otros no sería sino una mera exposición de lo conocido por el individuo (de ahí que siempre haya aparecido la relación cognoscitiva constituida sólo por dos términos: el sujeto y el objeto). Pero si partimos del hecho de la insuficiencia ontológica y vemos los caracteres principales que constituyen el conocimiento, creamos en la cuenta de la imposibilidad de que el individuo aislado produzca conocimiento. En la producción conceptual, que implica la aprehensión del objeto, está presente el lenguaje, la palabra: el nous es logos. Pensamiento y palabra son lo mismo, son aspectos del mismo proceso, y por ello la palabra no es algo externo y que le afuda-

mos a un concepto después de producido, sino en la producción misma de éste se crea la palabra. Es inherente al pensamiento la palabra: hablar es pensar e inversamente. Y la palabra es comunicación: la relación cognoscitiva es básicamente comunicativa. Al ser la palabra un elemento constituyente del conocimiento, es una función relacionante, vinculadora: el logos es diá-logos. El otro está presente en mi captación individual de la cosa; yo no podría captar la cosa sin lenguaje. El logos tiene un carácter dialógico por ser expresión de la insuficiencia ontológica del hombre (a la vez que es, como toda expresión, una forma de superarla, un intento). Reparando en el hecho de que conocer algo es aprehenderlo conceptualmente, vemos que la palabra es la forma propia del conocimiento. El conocimiento es una forma de vinculación con el otro en la que nos apropiamos de la realidad, de aquí que la objetividad se logre en la subjetividad; en una subjetividad que por su insuficiencia alberga al otro: la objetividad se produce por la intersubjetividad. El hombre nunca está solo. Únicamente está solo lo completo y rebosante de ser. El hombre está completo en tanto que introyecta y se apropia del otro. El logos es una forma de re-cuperarse a sí mismo en y por medio del otro. En el logos está el otro y yo: lo objetivante es el logos. "Hay diálogo: luego hay seguridad en el ser. (Así puede superarse el idealismo; mejor aún, se descubre que la base donde se montó la polémica entre el idealismo y el realismo no estaba bien establecida fenomenológicamente. La evidencia del ser no reside en la conciencia, sino en el logos)". (M.E.p.183). "La comunicación inter-humana es pues el fenómeno o el dato originario sobre el cual se instaura la metafísica(...) de Nicol: la expresión es lo dado en la base". "La metafísica de la expresión viene a ser(...) el intento de una nueva fundamentación de la filosofía primera, (de) ahí que la metafísica de Nicol se constituya como metafísica de la expresión". (M.E.p.134,135,131).

Por otra parte, puede verse en la individualidad óptica una suficiencia que estaría representada por el cuerpo, ya que aparentemente se es independiente: otro sentido de considerar al cuerpo (en Platón) como una ilusión, como mera apariencia, es éste. Platón considera que el cuerpo es engañoso o ilusorio, entre otras cosas, porque aparentemente da una independencia, autonomía y suficiencia. Lo real es la inter-dependencia: el hombre es insuficiente.



12.- Todo lo humano es vocacional, pero una vez supuesto esto se diría que hay vocaciones libres y actividades necesarias: hay formas de vida que enaltecen y crean eminentemente al hombre.

13.- En esto puede verse una fundamentación del deber, no sólo en términos morales: la vocación, al llamado, es una constante y, por eso, hay una necesidad permanente de cumplir con las exigencias dadas (que no es sino la forma de autocumplirse). Existencialmente estas exigencias y compromisos son múltiples: descubrir cuáles son, así como la forma de resolverlos (deber-responsabilidad) adecuadamente es lo que genera la áxesis. Situación vital en encontrar el sitio. Deber, ley y responsabilidad son factores vocacionales. Por otra parte, es sorprendente la semejanza de esta noción de Nicol con el concepto de dharmā de la doctrina hindú. "Dharma" es ley, orden, deber u obligación, etc. entendido en un plano social, moral, etc. (se dice que el dharmā es la verdad de la vida humana). Pero sobre todo se entiende como función cósmica. Cumplir con el dharmā es, a la vez que realizar la propia humanidad (la esencia entendida como lo individual y lo universal) ser partícipe del cosmos, o sea ser creador del orden humano y universal. El dharmā es un concepto metafísico y cosmológico.

14.- La necesidad del cambio le viene al hombre de dos formas: por una parte hay un desarrollo, una fuerza impulsora independiente a él, lo cual se manifiesta en lo físico, psíquico, etc. Por otro lado está el hecho mismo de que no puede sustraerse a su propia libertad: tiene que elegir, no tiene otra forma de cambiar. La libertad no se "toca" a sí misma. En el primer caso tales fuerzas son condición, posibilidad de la libertad misma, o sea, no está, dentro de sí, lo natural y lo libre separado, sino el hombre es un ser integral donde lo dado es por lo posible. "Vemos así que el destino del hombre no está formado tan sólo por lo dado en él. Hay en él otra forzosa: con lo dado su ser no está completo, y para ser tiene que hacerse, que ejercitar su libre iniciativa. Necesidad y libertad no son dos contrarios que se excluyan el uno al otro(...) Necesidad y libertad dependen, en el hombre, la una de la otra, se conjugan la una con la otra(...) Con lo dado, simplemente, el hombre es

un ser que puede ser. Tiene potencia de ser; es potente o poderoso, y lo es forzosamente porque está forzosamente destinado a ser libre".(P.S.V.p.137-8).

15.- "Decir que el hombre es un ser que actúa no significa que se mueve y hace cosas, sino que su ser se va haciendo en este hacer, que el suyo no es un ser completo y de-finido: el hecho de proponerse finés es lo que revela a un mismo tiempo la finitud y lo indefinido de este ser".(P.S.V.p.133).

16.- Por esto puede decirse que toda praxis "inmediata" o pragmática puede resultar enajenante: la praxis autoconsciente se requiere para trascender a la praxis: la autoconciencia es una praxis que altera el orden práctico. Dicha autoconciencia lo representa la filosofía: es la forma culminante de formación humana.

17.- El hombre es histórico no porque a través del tiempo haya diversidad, cambio. Esto es exterior, es una mera comprobación fáctica, empírica: tomando en su verdadero sentido este hecho, profundizando sobre él, vemos que es el ser del hombre lo que cambia, lo que se forma: la hombría no está dada originariamente. "No decimos que la praxis es histórica porque evolucionan los modos de actuar(...) la praxis no es un accidente del ser. Singular y distintivamente, el hombre es el ser de la praxis: ésta se interesa en su ser como un constituyente". "El hombre adquiere su propia forma de ser, o sea que la va formando con su praxis".(H.F.p.115).

18.- "Sin el hombre no habría mundo", lo cual quiere decir que no hay hombre sin mundo: ¿dónde existe el hombre y que no haya comunidad? ¿en que no haya un conjunto de hechos que transforman lo natural, así como un cúmulo de relaciones humanas, etc.?

19.- "El hombre es el único ser que se relaciona con aquello a lo que pertenece. La relación implica una tajante alteridad ontológica. Sin esa alteridad, no habría praxis".(H.F.p.143). Cueda clara la alteridad ontológica del hombre con respecto a la

naturaleza, o sea es clara la significación ontológica de la mundanidad: justamente la categoría de mundanidad muestra esta alteridad y la interacción del hombre con la naturaleza.

20.- Tal vez esto de expresar al mundo como medio sea incorrecto, pues en el mundo ¿dónde comienza lo natural y dónde lo humano? Entre los individuos ¿dónde lo universal y dónde lo individual? ¿dónde la praxis y dónde su objeto? Lo que se dijo que era el medio es el mundo: es lo humano. Es decir, en rigor es incorrecto decir que el mundo es el medio por y con el cual el hombre se relaciona con la naturaleza: el mundo es la misma interacción que se hace de la naturaleza. Una vez que hay hombre deja de haber una pura naturaleza. Habiendo hombre la naturaleza no puede existir sino como realidad interpretada, humanizada; como componente del mundo. Desde que hay hombre la naturaleza es término de relación vital: está conformando una situación vital.

21.- "El concepto de composición no indica solamente la integración de elementos varios en la unidad mundana, sino la variedad de los componentes y su cooperación. Los componentes son siempre comunes: ningún hombre es ajeno a nada de lo que sucede en su mundo, y en todo lo que sucede puede percibirse una prestación cooperativa". (R.F.p.136-7). Así como "nadie es ajeno a la verdad", nadie es ajeno al mundo: el mundo es la verdad del hombre. "Lo que es cada individuo, como unidad orgánica total, aparece en el tejido complejo, pero discernible, de sus situaciones vitales". (C.R.S.p.81). El hombre es lo que es su mundo: el mundo determina lo que el individuo y la comunidad son. Entendiendo que el mundo es creación humana.

22.- La conexión entre el aquí y el ahora es sistemática, o sea non relativista: todo aquí supone, requiere y se determina por un ahora. Pero la situación vital no se determina sólo por el aquí y ahora presentes, sino que se implica el aquí y ahora no actualizados. Es decir, el estar ahora en tal sitio determina un hacer ahí y a la vez un hacer (como no-hacer) en otro sitio (o un nivel, cualquier punto de la tierra es un aquí aunque más real y determinadamente la relación de un no-aquí es con ciertos lu-

eres). La situación se da porque no elejí estar en otro lugar: el aquí es conformación de todos los aquí posibles.

23.- Pero si el centro es móvil, si el espacio se convierte en aquí y el tiempo en ahora por el hombre, entonces, ¿no queda solamente afectado (humanizado) lo que pueda alcanzar, en ese caso, ese aquí y ahora? ¿No se dijo anteriormente que toda la naturaleza era mundo por la existencia del hombre? El hombre es el centro del mundo. Lo cual quiere decir que todo es correlativo a él. En el espacio infinito no se conocerán las millones de galaxias, pero están humanizadas por diferentes razones y sentidos, siendo el más obvio éste: ¿de qué se está hablando? ¿quién está hablando de qué? El infinito (universo) es término de relación vital. Además, la praxis no es solamente la transformación práctica. "Hay que recordar(...) que la actividad pragmática no revela la situación del hombre en la naturaleza, porque la praxis es una relación con las cosas, no con el ser natural en conjunto. La naturaleza como tal no es objeto de relación utilitaria: todas las posibles relaciones vitales con ella son puras. Por esto, la conciencia de pertenecer a la naturaleza presupone la conciencia de su alteridad".(R.F.p.143). Se podría decir entonces, que todo el espacio y tiempo dependen del aquí y del ahora.

24.- No es lo mismo el cambio individual al cambio de la humanidad: hay cambios posibles de pensarse únicamente a nivel de las comunidades. Aunque no hay que olvidar que en el orden humano toda filogénesis se genera por una ontogénesis.

25.- Como se verá, esto no significa un relativismo o historicismo, o una evanescencia de todas las cosas en el orden humano, etc. Reconocer el status del tiempo no significa caer en la pura contingencia, accidentalidad y mutabilidad. En todo caso diríamos que para Nicol la temporalidad, como forma esencial del hombre, es factor de integración, unidad y comunidad.

26.- Para la tradición el "hombre sería el mismo siempre, en cualquier tiempo y lugar, viviera lo que viviera, creara lo que crea-

ra, creyera en lo que creyera, hiciera lo que hiciera(...) ni sus acciones y producciones afectarían la 'esencia' humana, idéntica e inmutable. Cambiarían los productos sin cambiar el productor: éste, permanecería inalterado, por debajo de todas las variantes y las transformaciones de la historia".(E.N.p.264). En decir, no "se ha formulado en filosofía(...) esta idea que (...) es clara y distinta: que ha de cambiar el ser del hombre, para que resulte explicable el cambio de sus productos".(I.H.p.40).

27.- Históricamente el hombre es el mismo, no igual a sí mismo. Hay que observar que Nicol maneja el concepto de mismidad: en la historia es el ser mismo del hombre el que deviene. La mismidad se refiere a la permanencia cambiante de la historia: ya no se habla de identidad por ser inoperante.

28.- "La razón de la historicidad del producto radica en la historicidad del ser que lo produce". Un cambio de hacer o un nuevo producto evidencian o significa un cambio en el ser del hombre, una mutación de su interior, e inversamente, la relación entre productor (hombre) y producto (cultura) es de carácter dialéctico, pues no son determinaciones fijas e inalterables, ya que funciona el producto como causa y efecto a la vez, al igual que el creador. El hombre crea, y su creación, al ser algo objetivo, toma una dinámica que genera determinaciones en el creador, y no sólo al ser algo acabado sino en su propia prestación. Sabemos que el hombre es otro porque es otro su producto. "Toda acción es histórica, aunque(...) es más visible en la acción productiva externa, en la que deja una obra hecha. Sin embargo, la efectividad del acto productivo no se agota o concluye en el producto. El ser humano es auto-productivo: se nutre de su propia acción. Cambia produciendo, y a la vez su producto mismo lo hace cambiar". (I.H.p.39,42-3). Su ser y hacer no son desplazables.

29.- El hombre se define por la historicidad: ninguna capacidad particular lo define. Se dice: todo es variable, lo único invariable en el hombre es la capacidad de variación. La historicidad no está aparte de las capacidades: el hombre piensa, siente, imagina, se relaciona moralmente, políticamente, etc. porque es

histórico. Estas capacidades son históricas ya de suyo, como capacidades mismas y por su continua variación, alteración e interacción. En una palabra, no debe verse en abstracto la historicidad al no conectarla con la conformación del hombre: las capacidades son las formas de la historicidad. Así, no podemos creer que, por ejemplo, la racionalidad sea una facultad y aparte sea histórica: que "todas las atributos funcionan históricamente" quiere decir que el hombre es histórico por ser racional.

30.- De otro modo: siendo la elección una relación y ésta una apropiación, lo elegido es una forma de ser. Cuando el hombre decide, cuando ante ciertas alternativas elige una, esto supone toda una producción, un efecto exterior. Pero dicha elección no es, en tanto hacer, sino el principio de una actualización de potencialidades humanas que llevará a la creación de un nuevo hombre. Elegir es comprometer el propio ser: no es sólo el hecho de desarrollar ciertas capacidades sino por la conexión de éstas y la naturaleza del hacer, se conforma el hombre. Lo externo o meramente físico tiene un importe metafísico: un cambio mínimo en un proceder se traduce en otro ser. El contenido del hacer conforma al sujeto; podríamos decir que el sujeto se semeja al objeto, se adecúa al objeto.

31.- El cambio es determinación universal, y es el paso de una determinación a otra; el cambio libre está caracterizado por la forma en que se cambia: el paso de una determinación a otra es algo activo no pasivo, no se recibe sino se produce. Es acción. Lo fundamental es el hecho de que el cambio se determina en el individuo. Todo cambio humano es definitivo pues es definitorio. En los demás antes la definición es previa al cambio; el cambio es por esa misma definición. En el hombre el ser es uno con el cambio (tiempo) en el sentido de que van acompañados. El ser del hombre es armónico, es dialéctico (ser-tiempo) y de manera eminente porque forma con lo formado: lo realizado por la acción es una eminencia, una excelencia; el ser se trasciende en la perfectibilidad humana. La perfección humana es acceso a otra forma de existencia; el cambio se intensifica y adquiere relevancia en la libertad.

32.- Aunque aquí Nicol no hace referencia a la moral, se puede ver una fundamentación del valor: si hay incremento o mengua hay un mejor o un peor. Muy ligado a esto, pero con otra argumentación, Nicol fundamenta ontológicamente el carácter ético del hombre. En términos generales, no sólo morales, se diría que el hombre es un ser jerárquico (por lo que hace con su existencia y con respecto a la naturaleza).

33.- Como puede verse hay dos aspectos o niveles de la libertad: la ontológica y la existencial. Son "dos géneros distintos de libertad. Es necesario realizar dicha distinción para poder explicar el cambio histórico y las diferentes formaciones culturales. La libertad ontológica sería esa capacidad inherente al hombre de elegir, de generar formas de vida, modos de relacionarse con la realidad, etc. Esto es definitorio en el sentido de que no cambia; es algo permanente y constante en el hombre. La libertad existencial sería expresión de la primera, sería una de esas formas en que el hombre se relaciona con la realidad, por tanto es variable (al cambiar se afirma el aspecto ontológico). Los cambios en lo existencial constituyen la historia; es el acto de lo ontológico. Las restricciones de la vida "son externas, no son limitaciones constitutivas del ser humano. La libertad de acción no podría restringirse desde fuera si el hombre no tuviese, por dentro, la capacidad de actuar libremente. Un mismo género de sumisiones revela ya, por consiguiente, dos géneros distintos de libertad".(P.C.n.242).

34.- Eminentemente en Heidegger, o también Sartre por ejemplo, los resultados o efectos de la libertad son claros y evidentes, pero la libertad misma poseería un lado "oscuro": parece como la ejercitación o actualización de la nada. O sería el movimiento entre lo negativo y lo positivo, o entre lo abstracto y vacío y lo concreto y determinado: en una palabra entre el ser y el no ser. Pero la libertad no implica, para Nicol, una "activación de la nada", sino hace ver que todo acto es afirmativo, en muchos sentidos, pues es afirmación de la "esencia", de la individualidad, de las determinaciones (su nacimiento), de la comunidad (elemento vinculatorio), etc., todo lo cual no son sino formas del ser. Pero si concretamente atendamos una situación

de elección, vemos que no nos movemos entre contrarios, en el sentido hegeliano, sino cada camino es positivo: nos movemos de ser a ser. El elegir es afirmar lo positivo. Se podría pensar en la libertad como forma o implicando la nada, en tanto que representa la insuficiencia o carencia ontológica del hombre: la nada sería constitutiva, estando en el seno mismo del hombre. Pero otra vez: el no ser es constitutivo del hombre, en diversas formas, pero es, esencial y propiamente, algo positivo. La insuficiencia en potencia de ser (hacer).

35.- El concepto de mutación contiene las nociones de permanencia y cambio a la vez. Si esto es así no puede verse alteración y permanencia por separado (o separables), sino que son un mismo proceso. "La inmutabilidad, la permanencia, la conservación histórica, no es la identidad inmutable de lo que puede permanecer sin cambiar (sino) que el ser histórico permanece cambiando y cambia permaneciendo". (M.N.p.240). ¿Qué es lo que cambia? ¿Qué es lo que permanece? Como se verá más detalladamente, en un sentido todo cambia y todo permanece. Lo cual significa que no hay contenidos de puro cambio o pura permanencia. En otro sentido lo permanente es la estructura, las condiciones de posibilidad del cambio. Y en un tercer sentido, los contenidos o determinaciones poseen una duración, una continuidad o prolongación.

36.- En la concepción aristotélica la esencia era lo fijo e inmutable desde el punto de vista formal, (que consistía en afirmar que hay determinaciones básicas que hacen que un ser sea lo que es, de tal manera que no pueden alterarse si el ente sigue siendo eso), y desde el punto de vista del contenido. Este aspecto es el que impide que el ser sea dinámico: al ser las determinaciones de tal índole todo lo que cambia es ya de ayo accidental o aparente. En Nicol dicha esencia cumple con ese primer aspecto formal, pero no con el contenido: la esencia es lo fijo que fundamenta, implica, requiere y se traduce en lo dinámico - en lo dinámico. En Aristóteles la esencia es lo fijo que fija.

37.- Esta caracterización de óntico y ontológico no es un equivalente a la diferencia entre la esencia y el accidente. Lo ontológico es lo que presenta siempre lo óntico, y éste son todas



las modalidades de aquel nivel fundamental. Ver nota 33.

38.- Así como "nuestra humanidad entera se implica y compromete en cada una de nuestras decisiones"(P.S.V.p.135), también quedan implicados todos los hombres en cada una de estas decisiones. Pero más que un paralelismo la relación es directa: se da una por la otra.

39.- Existir "es literalmente luchar por la existencia: el hombre se afana por la estabilidad, pues no la tiene; y la busca creando".(M.E.p.193). El hombre es un ser histórico por su insuficiencia constitutiva, y esta insuficiencia es la causa de la producción y su diversificación. La historia es el cúmulo de hechos y productos del hombre: son la expresión de la insuficiencia y el "remedio".

40.- La historia es el fenómeno del hombre: es la aparición, surtimiento, prestación, alumbramiento o develamiento del ser del hombre. Tal fenomenicidad no se da como des-ocultamiento, sino como creación: el momento del origen (creación) es el momento de la manifestación. Ontología e historia se identifican: la producción histórica es producción del ser. En el hombre ser y tiempo se funden eminentemente: ontos es historia. El ser del hombre es ontos devenido.

## CONCLUSIONES

Expondremos, lo que a nuestro juicio, son los principales puntos de la teoría de la historia de Nicol. También son conclusiones por creer que estos puntos centrales se expusieron y desarrollaron suficientemente en el trabajo. Así, únicamente se mencionarán dichos puntos, considerando que su interrelación esencial es clara y visible.

- 1) A todo ente (estructura) le corresponde una forma de cambio (función). En el hombre dicha forma es la historia.
- 2) Saber de la historia es saber del hombre. Hay unión entre la historia y el hombre: en nivel ontológico son una cosa la teoría de la historia y la ciencia del hombre.
- 3) La historia es la totalidad de lo humano. Por no haber otra cosa aparte de ella, por representar su transformación (alumbraamiento de su ser) y por ser principio de conocimiento. En una palabra, por ser ontológica.
- 4) La historia es un devenir qui generis. Es un cambio único, inconfundible y propio del ser del hombre. Hay que explicarla propinamente.
- 5) La historia es un proceso libre. La historia es un proceso contingente en tanto que opera la libertad y el azar.
- 6) La historia es un proceso racional. No hay determinismo porque no es un proceso necesario, ni persigue algún fin.
- 7) Por ser una inventación ontológica Nicol busca la procedencia causal del proceso: se establecen los factores de la acción (necesidad, azar y libertad) en tanto que se buscaban los elementos de la generación del acto histórico.

- 8) El cambio histórico es el cambio en las relaciones del hombre con la naturaleza, la divinidad y lo humano. Todo acto (histórico) posee como términos de relación a estos tres elementos.
- 9) La historia es devenir de mundos; la historia es devenir de comunidades.
- 10) El devenir histórico es continuo, uno y común porque es una la humanidad. Y esta universalidad se da por la comunicación.
- 11) La comunicación es el acto de un ser libre, histórico y existencial.
- 12) El hombre es el sujeto del proceso histórico.
- 13) El hombre es un ser histórico: la historia es la forma de su ser.
- 14) Todo esto se obtiene por ser el método fenomenológico y dialéctico.

## BIBLIOGRAFIA

- Althusser, L., La revolución teórica de Marx, Siglo XXI, México, 1979.
- , Para una crítica de la práctica teórica, Siglo XXI, España, 1974.
- Collingwood, R., Idea de la historia, F.C.E., México, 1979.
- Croce, B., La historia como hazaña de la libertad, F.C.E., Col. Pop. n.18, México, 1979.
- Dilthey, W., Obras de W. Dilthey, VII. El mundo histórico, F.C.E. México, 1978.
- Gardiner, P., La naturaleza de la explicación histórica, UNAM, México, 1961.
- González, J., La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol, UNAM, México, 1981.
- Hegel, G., Ciencia de la lógica, Solar-Hachette, Argentina, 1976.
- , Fenomenología del espíritu, F.C.E., México, 1978.
- , Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Hempel, C., La explicación científica: estudios sobre la filosofía de la ciencia, Paidós, Buenos Aires, 1979.
- Kant, E., Filosofía de la historia, F.C.E., Col. Pop. n.147, México, 1979.
- Marx, C., Ideología alemana, Cultura Popular, México, 1972.
- , Manifiesto del Partido Comunista, Roca, México, 1972.
- , Manuscritos: economía y filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- Nicol, E., Crítica de la razón simbólica, F.C.E., México, 1982.
- , Discursos sobre el método, en Ideas de vario linaje, UNAM, México, 1988.
- , El porvenir de la filosofía, F.C.E., México, 1974.
- , Fenomenología y dialéctica, en Dialéctica, Anuario de filosofía, UNAM-F.C.E., México, (año XIX, n.19, 1973).

- Nicol, E., Historicismo y existencialismo, F.C.E., México, 1981.
- , La agonía de Proteo, UNAM, México, 1981.
- , La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia, en Ideas de vario linaje, op. cit.
- , La idea del hombre, F.C.E., México, 1977 (nueva versión).
- , La primera teoría de la praxis, UNAM, México, 1978.
- , La reforma de la filosofía, F.C.E., México, 1980.
- , La vocación humana, Colegio de México, México, 1953.
- , Los principios de la ciencia, F.C.E., México, 1974.
- , Metafísica de la expresión, F.C.E., México, 1974 (nueva versión).
- , Psicología de las situaciones vitales, F.C.E., México, 1975.
- Pereyra, C., Configuraciones: teoría e historia, Edicol, México, 1979.
- , El sujeto de la historia, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- Walsh, W., Introducción a la filosofía de la historia, Siglo XXI, México, 1978.