



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**EDUARDO NICOL: BASES FILOSÓFICAS PARA EL
ESTUDIO DE LA VOCACIÓN HUMANA**

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
IVER ARMANDO BELTRÁN GARCÍA

ASESOR: DR. JORGE ENRIQUE LINARES SALGADO



CIUDAD UNIVERSITARIA



**MAESTRIA Y DOCTORADO
EN FILOSOFIA**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Contenido

INTRODUCCIÓN	6
IMPORTANCIA DEL FENÓMENO VOCACIONAL COMO OBJETO DE ESTUDIO	6
§ 1.....	6
§ 2.....	6
§ 3.....	6
§ 4.....	6
§ 5.....	7
EL LUGAR DEL TEMA DE LA VOCACIÓN EN LA OBRA DE EDUARDO NICOL	7
§ 6.....	7
§ 7.....	8
§ 8.....	8
§ 9.....	9
§ 10.....	9
§ 11.....	10
OBJETIVO, MÉTODO Y PLAN GENERAL DE ESTE TRABAJO	11
§ 12.....	11
§ 13.....	11
§ 14.....	12
§ 14 bis.....	13
CAPÍTULO I. LA ESTRUCTURA ONTOLÓGICA VOCACIONAL: EL HOMBRE COMO SER DE LA EXPRESIÓN..	15
EL HOMBRE: SER LIBRE, SER SIMBÓLICO. EDUARDO NICOL Y ERNST CASSIRER	15
§ 15.....	15

§ 16.....	16
§ 17.....	17
§ 18.....	17
§19.....	18
§ 20.....	18
§ 21.....	19
§ 22.....	20
EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN Y EL FENÓMENO DE LA EXPRESIÓN.....	21
§ 23.....	21
§ 26.....	23
§ 27.....	23
§ 28.....	24
§ 29.....	25
§ 30.....	25
§ 31.....	26
§ 32.....	26
§ 33.....	27
LA "SITUACIÓN VITAL" COMO CATEGORÍA BÁSICA DE LA EXPRESIVIDAD	28
§ 34.....	28
§ 35.....	30
§ 36.....	31
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO.....	32
§ 36 bis.....	32
CAPÍTULO II. LAS FORMAS VOCACIONALES DE VIDA Y LA VOCACIÓN PERSONAL.....	34
LA VOCACIÓN COMO FORMA DE VIDA.....	34
§ 37.....	34

§ 38.....	35
§ 39.....	37
EL AMOR COMO CONFIGURACIÓN ONTOLÓGICA DE ÍMPETU, DISPONIBILIDAD, DIÁLOGO Y COMPROMISO.	39
§ 40.....	39
§ 41.....	41
§ 42.....	42
LAS VOCACIONES COMO FORMAS NO PRAGMÁTICAS DE LA PRAXIS	43
§ 43.....	43
§ 44.....	43
§ 45.....	45
§ 46.....	46
LA VOCACIÓN COMO PRAXIS AUTÉNTICA: EL CONCEPTO DE ARISTOCRACIA EXISTENCIAL.....	48
§ 47.....	48
§ 48.....	48
§ 49.....	49
§ 50.....	51
§ 51.....	52
§ 52.....	53
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO.....	55
§ 53.....	55
§ 54.....	57
§ 55.....	57
CAPÍTULO III. EL SISTEMA DE LA CULTURA, LAS INTERFERENCIAS EN EL DIÁLOGO Y LA LIBERTAD COMO	
PROCESO DE RADICALIZACIÓN DE LA CONCIENCIA.	58
LA CULTURA COMO ESTRUCTURA ONTOLÓGICA, COMO CONCIENCIA INDIVIDUAL Y COMO REALIZACIÓN HISTÓRICA.	58
§ 56.....	58

§ 57.....	59
§ 58.....	62
§ 59.....	66
§ 60.....	68
LA CULTURA COMO UN SISTEMA DE FORMAS DE VIDA.....	70
§ 61.....	70
§ 62.....	73
§ 63.....	77
LA AUTOCONCIENCIA DE LA FILOSOFÍA Y EL MOVIMIENTO DE RADICALIZACIÓN DE LA CONCIENCIA.....	79
§ 64.....	79
§ 65.....	80
§ 66.....	81
CONCLUSIONES.....	86
§ 66 bis.....	86
CAPÍTULO IV. EL OCASO DE LAS VOCACIONES LIBRES Y LA RAZÓN DE FUERZA MAYOR.....	87
LA CRISIS ÚLTIMA DE LA VIDA VOCACIONAL.....	87
§ 67.....	87
§ 68.....	89
§ 69.....	90
§ 70.....	91
§ 71.....	92
ANÁLISIS Y CRÍTICA DEL CONCEPTO DE FUERZA MAYOR.....	95
§ 72.....	95
§ 73.....	96
§ 74.....	99
§ 75.....	102

§ 76.....	104
CONCLUSIONES DE ESTE CAPÍTULO	105
§ 76 bis.....	105
CONCLUSIONES GENERALES.....	106
OBRAS CITADAS	109

INTRODUCCIÓN

Importancia del fenómeno vocacional como objeto de estudio

§ 1. Podría parecer que la vocación, como objeto de estudio, es un tema menor para la filosofía; un tema supeditado a cuestiones verdaderamente profundas e importantes, como la del ser del hombre y su cultura. Y no sólo eso, sino que incluso se trataría de un tema poco fecundo dentro del ámbito filosófico, más apropiado para la sociología o la psicología, e inserto en los complejos fenómenos de la educación y el trabajo.

§ 2. Sin embargo, esta idea sólo se impondría si no llegara a considerarse el papel que la vocación juega normalmente en la vida de las personas; papel reconocido cuando se trata de diseñar un proyecto de vida, pero que recibe menos atención en otras situaciones relevantes. Debemos tomar en cuenta especialmente la importancia que el factor vocacional tiene para darle a las ocupaciones y profesiones un sentido más allá del meramente instrumental, haciéndolas de este modo formas de realización humana.

§ 3. Pero la vocación posee tal naturaleza, que no limita su importancia sólo a las situaciones donde se hace presente, sino incluso —y tal vez sobre todo— en aquellas en que destaca por su ausencia: en todos los órdenes de la cultura se considera una plaga el desafecto por el propio trabajo.

§ 4. Nada más edificante que el ejemplo del artista: encerrado en su taller, hace su vida de pan, agua y arte; lo más y mejor de su tiempo se le va en un trabajo que ama y al cual no

pide sino nuevos desafíos. Por supuesto, se trata de un modelo ideal; pero el sentido de esto es fundamentalmente correcto tanto para el artista como para el religioso o el hombre de ciencia. Y algo debería decirnos sobre el buen profesionista, sobre el buen hombre de oficio.

§ 5. Tal vez estas consideraciones nos muevan a reconocer que la vocación ocupa un sitio más destacado entre los temas que se ofrecen al pensamiento filosófico. O tal vez reaccionemos observando que tales consideraciones presuponen una excesiva confianza en el alcance de ciertos valores éticos y estéticos. Pues si en nosotros no despierta interés la entrega del artista a su arte, o si no concedemos demasiada importancia al factor vocacional para las diferentes funciones de la economía, entonces simplemente confirmaremos nuestra idea de que, en efecto, la vocación es un tema menor y poco fecundo.

El lugar del tema de la vocación en la obra de Eduardo Nicol

§ 6. En tal caso convendría dirigir la mirada al tratamiento que el filósofo Eduardo Nicol da al fenómeno vocacional.¹ Pues bajo este tratamiento la vocación, primeramente, se manifiesta como una clave para comprender el sentido de nuestra cultura en su conjunto:

¹ Directa o indirectamente, el tema de la vocación está presente a través de toda la obra de Eduardo Nicol. Sin embargo, su primera consideración explícita la encontramos en “La vocación humana”, ensayo de 1947, recopilado en el libro del mismo título, y una reflexión extensa y detallada en los libros que publica a partir de los años setenta, como *El porvenir de la filosofía* (1972), la *Reforma de la filosofía* (1980) y *Crítica de la razón simbólica* (1982). Mención especial merecen los artículos “Vocation et liberté”, de 1960, y “El principio de individuación”, de 1969, ambos incluidos en *Ideas de vario linaje* (1990). Estos y otros textos del mismo Nicol serán comentados minuciosamente en lo que toca a nuestro tema.

Occidente, hoy (lo que equivale a decir: el mundo en expansión de la modernidad).² Pero, en segundo lugar y más importante, la vocación abre y articula los conceptos básicos en que se despliega el ser del hombre.³ Conforme el lector pasa las páginas de los libros de este filósofo, sus ojos distinguen en el hombre, cada vez con mayor nitidez, al ser que se distingue por su vocación, y en la nuestra la época del “ocaso de las vocaciones”. Y en estos términos la vocación puede ser calificada muy diversamente, pero en todo caso no como un tema secundario y pobre para la filosofía.

§ 7. En el pensamiento de Eduardo Nicol el tema de la vocación ocupa un lugar central: implica una idea del hombre y la cultura, pero no bajo la forma de antropología filosófica (dependiente de cuestiones más básicas), sino, llanamente, como metafísica, en el sentido de una ciencia primera, una ciencia de los principios del ser y el conocer. Para este filósofo, hablar de vocación es hablar de una revolución *en* la filosofía y una reforma *de* la filosofía. Una revolución que rompe con la tradición que inicia con Platón (y antes que Platón, con Parménides) y culmina con Husserl, devolviendo la filosofía a sus principios teóricos; y una reforma que, sin dejar de ser también una operación teórica, no remite sin embargo la filosofía a una base igualmente teórica, sino vital (es decir, en el nivel de las condiciones externas de la filosofía en la vida humana): el principio vocacional.

§ 8. ¿Por qué concibe Nicol a la metafísica como ciencia —y aun más: como ciencia primera—, al modo de Aristóteles?⁴ ¿Por qué entiende la historia de la filosofía, tan amplia y diversa, como una unidad que ha de ser superada?⁵ ¿A qué principios teóricos se

² Nos referimos al tema del “ocaso de las vocaciones libres”, que será tratado en el capítulo IV.

³ Nuestro tema principal en los capítulos I-III.

⁴ Vid. de Nicol, v. g., “El retorno a la metafísica”, en *Ideas de vario linaje*, del mismo, pp. 23-37.

⁵ Vid. de Nicol, v. g., *La reforma de la filosofía*, §2.

refiere, y en qué consiste el principio vocacional?⁶ Preguntas son éstas cuya respuesta habremos de enfocar más adelante. Por ahora basta observar lo siguiente: inversamente a la teoría política, Nicol considera que en la filosofía la reforma es más radical que la revolución;⁷ y como mencionamos, en el centro de esta reforma se encuentra el principio vocacional. Lo cual nos conduce al interrogante principal: ¿cómo es que en la metafísica de este filósofo la vocación llega a servir de fundamento para una reforma que a su vez presta apoyo a una revolución en la filosofía?

§ 9. Nicol entiende la vocación en dos sentidos o niveles básicos: como contingente o como necesaria para la vida humana. El fenómeno vocacional, en su aspecto contingente, incluye la disposición (subjctiva: deseo; objetiva: talento) favorable a un proyecto de vida, y en sentido extenso y más pleno, el compromiso con el proyecto y su consecuente cumplimiento. Manifiestamente, no se trata de una decisión o un acto aislados, sino de un complejo de elecciones y conductas que conforman la vida de un hombre en su totalidad. En su aspecto necesario, la vocación es una estructura ontológica que forma parte indisoluble del ser del hombre, de todo hombre. A reserva de efectuar después una discriminación más amplia,⁸ en adelante al primer aspecto le llamaremos simplemente “vocación personal”, y al segundo “estructura ontológica vocacional”; mientras que las expresiones “fenómeno vocacional” y “vocación” podrán significar indistintamente ambos.

§ 10. ¿A qué nos referimos al decir que un hombre tiene vocación? Tal vez a que su deseo más profundo e intenso lo empuja a un determinado proyecto de vida, aunque no

⁶ Vid. de Nicol, v. g., *Crítica de la razón simbólica*, §§ 20-25.

⁷ Vid. de Nicol, *La reforma de la filosofía*, § 1.

⁸ *vid. infra* § 33.

llegue a asumirlo o no posea el talento necesario. O bien, a que cuenta con el talento, pero no con el deseo ni el compromiso. O bien, que debemos comprender su vida como un deseo y un talento definidos pero baldíos, desaprovechados por la falta de una decisión o unas circunstancias propicias. Podemos incluso imaginar a un hombre empeñado en un proyecto para el que carece de talento, y al cual seguramente no dará cumplimiento cabal, pero vocacionalmente justificado por responder a un deseo genuino. Situaciones éstas que por su diversidad hacen borrosos los contornos y el contenido mismo del fenómeno vocacional, por lo que exigen una aclaración básica, una aclaración que ponga de relieve su principio sistemático; el cual, precisamente, deberá hacerse manifiesto en nuestro estudio.

§ 11. Nicol, cuando hace explícito su propósito de asumir y renovar la historia de la filosofía, distingue la crítica en su forma polémica y una forma más radical de la crítica: la comprensiva. La crítica polémica examina y rechaza; la crítica comprensiva atiende al origen y al fin de las opiniones divergentes, poniendo de manifiesto la base común en que se apoyan, su oculta unidad.⁹ Él, consecuentemente, a lo largo de toda su obra evita caer en la polémica superficial, y de continuo se afana por superar las tesis discrepantes mediante una profunda comprensión del fundamento compartido. Es éste un ejemplo que debe atenderse y seguirse. Sin embargo, como es natural, no faltan en su obra ideas que, al lado de las convincentes y dignas de aplauso, exigen al lector atento una reconsideración crítica. Es entonces cuando se hace evidente que la polémica y la comprensión no son propiamente dos formas irreconciliables de la crítica, sino sus dos momentos complementarios: hay que justificar por qué no aceptamos como común una

⁹ Cf. Nicol, *La reforma de la filosofía*, pp. 18, 31 y § 9.

base propuesta (momento polémico), y en seguida mostrar la base verdaderamente compartida (momento comprensivo). Esta actitud orientará nuestro estudio del fenómeno vocacional en la obra del filósofo catalán; pues si bien consideramos como una clara ganancia muchos de sus aportes, hay sin embargo puntos que no podemos asumir.

Objetivo, método y plan general de este trabajo

§ 12. En general, nuestra propuesta es que en dicha obra la estructura ontológica vocacional ilumina efectivamente en su base el sentido del fenómeno de la vocación (cosa que deberemos mostrar inicialmente mediante un análisis minucioso de las estructuras ontológicas de la libertad), pero que en el análisis de Nicol este fenómeno no fue convincentemente interpretado a partir de esa base (en especial cuando considera conveniente introducir el concepto de razón de fuerza mayor). Cada divergencia hermenéutica será puesta de manifiesto en el momento oportuno, pero principalmente cuando nos ocupemos del tema del ocaso de las vocaciones.

§ 13. Habremos de compartir con Eduardo Nicol la disciplina del método fenomenológico —fenomenológico en el sentido de que nos obliga a “partir de los hechos y atenerse a ellos, sin supuestos, sin apriorismos, sin especulaciones abstractas”,¹⁰ y por tanto, dialéctico, pues “el pensamiento resulta dialéctico simplemente cuando se atiene a lo real, sin presupuestos lógico-ontológicos”.¹¹ Y como “la diferencia

¹⁰ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, 1977, p. 14.

¹¹ *Ibidem*, p.49.

ontológica determina la diferencia metodológica”,¹² en el caso de la vocación, en tanto fenómeno humano, el método deberá precisarse como hermenéutico (veremos en el primer capítulo que, en el pensamiento de este filósofo, el hombre aparece como el ser del sentido, el ser de la expresión, en contraste con el ser no humano) y como histórico (entendiendo que todo lo real es temporal y que la historia es la modalidad humana de la temporalidad).¹³

§ 14. No cabe sintetizar en pocas palabras el fundamento que este método tiene en la filosofía de Eduardo Nicol, pero aquí es necesario al menos delinear su contorno.¹⁴ Este filósofo rechaza la desconfianza que en la metafísica tradicional predomina respecto a las apariencias temporales (hitos: Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Husserl), desconfianza que conduce de diferentes formas a trasladar la captación del ser al dispositivo noético exclusivo de las esencias y purificado de contaminaciones sensibles. Retomando antecedentes en Heráclito, el *Sofista* de Platón y la crítica de Hegel al principio de identidad, el filósofo catalán muestra que tal actitud, además de ser una respuesta vital a la “zozobra ante la fugacidad de las cosas, y el anhelo de encontrar algo más firme”,¹⁵ se asienta en última instancia en la subordinación de la alteridad (el no ser relativo) a la nada (el no ser absoluto); subordinación errónea, pues la nada no puede entenderse sino como un falso concepto, mientras que la alteridad sólo adquiere sentido en el seno del ser. Es la alteridad el concepto que nos permite reconocer el principio

¹² Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., p. 121.

¹³ Sobre la temporalidad de lo real, vid. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., § 12. Sobre la historicidad como modalidad humana de la temporalidad, vid. Nicol, *Los principios de la ciencia*, capítulo cuarto.

¹⁴ Textos básicos de Nicol para este tema: “El absoluto negativo” y “Fenomenología y dialéctica”, en *Ideas de vario linaje*, pp. 47-60 y 87-110; *Metafísica de la expresión*, 2ª. ed., segunda parte; *La idea del hombre*, § 2; *Crítica de la razón simbólica*, cuarta parte.

¹⁵ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., p. 96.

metafísico fundamental:¹⁶ que Hay Ser, y que el Ser es real, manifiesto en la pluralidad dinámica de los entes. De modo entonces que el método de la metafísica no debe plantearse como una purificación de lo sensible y cambiante en busca de esencias intemporales, sino como una apertura a la evidencia del Ser lo mismo en las esencias del pensamiento que en las apariencias de los sentidos. Con la inmediata consecuencia de que, si el principio de identidad gobierna el pensamiento formal, en el estudio de la realidad empírica habrán de reconocerse las “contradicciones” (en el sentido de estructuras dialécticas: unión de los contra-puestos) ahí donde aparezcan. De esta forma, la fenomenología de Nicol difiere de Husserl porque prescinde de toda reducción del plano sensible al plano noético; y en cuanto a la dialéctica, va más allá de Hegel (en cuanto el filósofo catalán niega que el no ser pueda pensarse como un absoluto negativo), al reencuentro con Heráclito.¹⁷

§ 14 bis. En el primer capítulo nos interesa, principalmente, mostrar que en el pensamiento de Nicol la vocación se entiende en un primer sentido como estructura ontológica vocacional, es decir, como la estructura ontológica básica del hombre, de naturaleza simbólica, y productora de mundos de sentido (Cassirer, como antecedente de Nicol en este punto, nos ayuda aquí a comprenderlo desde su base). En el segundo capítulo comenzamos a desplegar la estructura ontológica inicial, la vocacional, en otras

¹⁶ Evidencia tan universal y primitiva que “no puede siquiera calificarse de principio en sentido estricto” (Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 122).

¹⁷ En mi tesis profesional he examinado con detenimiento los puntos clave de esta revolución que Nicol se propone operar en la filosofía. Vid. Beltrán, *La concepción de la metafísica en la obra de Eduardo Nicol*. En cuanto al contraste entre Hegel y Heráclito, recordemos que en Hegel la estructura dialéctica de lo real depende del concepto de No Ser como uno de los dos principios absolutos (junto al Ser), idea que Nicol critica, mientras que Heráclito entiende la estructura dialéctica de lo real en cambio como “armonía de opuestos”, y por tanto, considera el no ser en tanto alteridad, en tanto no ser relativo, “dentro” del ámbito del ser y no de algún modo “fuera” de él y opuesto a él. Por lo dicho anteriormente, resultará clara la filiación heraclítica y no hegeliana de la dialéctica en la filosofía de Eduardo Nicol: “aunque la gente se escandalizara, había que demostrar que el no ser es (...) el no ser de lo uno es el ser de lo otro” (Nicol, *Formas de hablar sublimes*, p. 96).

configuraciones implícitas en el pensamiento de Nicol y de gran importancia, como el amor en su sentido ontológico, con sus elementos de compromiso, llamada y eficacia del diálogo; es esta base la que nos permite entender mejor el estudio que Nicol hace de la praxis como producción y aumento, y especialmente su diferenciación entre una praxis pragmática y una praxis no pragmática. En el tercer capítulo nos preguntamos cómo son posibles las interferencias en el diálogo ontológico del hombre con su mundo simbólico, para responder lo cual diferenciamos los sentidos de la cultura, como campo transubjetivo de posibilidades y como conciencia individual de esas posibilidades, y analizamos la exposición de Nicol en la que presenta el desarrollo sistemático e histórico de las formas de vida (entendidas como componentes de los mundos simbólicos), de modo que llegamos finalmente a una concepción de la cultura como radicalización de la conciencia, y de las interferencias del diálogo como descuido de la verdad. Por último, en el capítulo IV completamos nuestro examen de las ideas del filósofo catalán sobre la vocación enfocando el tema del ocaso de las vocaciones, para lo cual estudiamos en detalle el estatus ontológico de la razón de fuerza mayor, especialmente mediante el análisis básico de los fenómenos de la técnica y el cálculo; con el resultado de que esta “nueva” forma de razón debemos entenderla o como un falso concepto, o como una descripción insatisfactoria del actual predominio de la racionalidad pragmática.

CAPÍTULO I. La estructura ontológica vocacional: el hombre como ser de la expresión.

El hombre: ser libre, ser simbólico. Eduardo Nicol y Ernst Cassirer

§ 15. ¿Cómo es posible el fenómeno de la vocación? En la vida del hombre hay lugar para la vocación en tanto el hombre es libre. La libertad es condición de posibilidad de la vocación. Pero Nicol no concibe una libertad como indeterminación absoluta, sino dentro de la determinación relativa de la necesidad, que en el caso del hombre llama destino (sea interna o externa al hombre);¹⁸ es así que afirma: “El acto puramente incondicionado, o sea la indeterminación absoluta, sería la pura irracionalidad, mientras que la absoluta determinación sería la negación de la historia”.¹⁹ La necesidad, entonces, constituye el campo de las elecciones posibles.²⁰ La libertad ha de comprenderse primariamente como conciencia de estas posibilidades, pero sobre todo en su sentido más pleno de elección y realización de una de ellas, con la consecuente renuncia a las otras.²¹ Por tanto, necesidad y libertad no son incompatibles, pues la libertad no consiste en romper las determinaciones naturales, sino en usarlas para fines no naturales. (He aquí un ejemplo del vínculo entre fenomenología y dialéctica, como abundan en la ontología del hombre

¹⁸ Necesidad externa: e. g. el condicionamiento económico, el técnico; necesidad interna: e. g. el condicionamiento corporal, el psíquico.

¹⁹ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, 1977, p. 47.

²⁰ Para Nicol, “necesidad no significa ‘ser necesariamente de una manera determinada’, sino simplemente se refiere a la exigencia que tiene el hombre de actuar sobre las necesidades impuestas” (Horneffer, Ricardo, *Eduardo Nicol. Semblanza*, p. 53.

²¹ Más adelante será necesario distinguir, como sentidos diferentes de la libertad, el mencionado campo de posibilidades, la conciencia de ese campo, y la realización de las posibilidades. *Vid. infra* § 58.

del filósofo catalán: la necesidad puede definirse sola, pero la libertad no se define sin la necesidad.)²² Ahora bien, “aunque sepamos el modo constante de operar una causa, este saber no nos permite anticipar cómo, cuándo y dónde se presentará esa causa, ni en qué contexto causal se producirá su operación”,²³ por lo que entre los factores de la acción humana hemos de contar, además de la necesidad y la libertad, al azar, en el sentido de una concurrencia imprevista de causas, una contingencia adventicia y externa, lo “inevitable inopinado”. Los tres factores forman un complejo que funciona como causa en cada caso, pero de manera que cada vez predomina uno de ellos.²⁴

§ 16. Mi deseo más grande me arrastra a un proyecto de vida. Un proyecto humano, plenamente humano; sólo como hombre tengo la posibilidad de elevarme por encima de mis necesidades básicas, y pensar en la satisfacción de un deseo superfluo para mi sobrevivencia individual y la del ser humano. Desde luego, debo contar con condicionantes culturales y psicológicos (por ejemplo, el reconocimiento social y mi dotación de habilidades), pero únicamente en tanto condicionantes: mientras no fuerce esos límites, la forma que imprima a mi vida corresponde a una decisión libre. Lo mismo cabe decir de los obstáculos imprevistos: serán obstáculos porque hay un camino. Al tomar conciencia de ese proyecto como mío, mi vida cobra sentido; pero más pleno será su sentido si además de reconocerlo lo elijo, si llego a realizarlo. No hay sentido sin posibilidad: los límites de la necesidad no sofocan, antes bien sustentan el sentido.

²² *Vid. infra* § 56.

²³ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, 1977, p. 91.

²⁴ Sobre los factores de la acción, vid. de Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, cap. V; *Los principios de la ciencia*, capítulo cuarto, § 6; *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., § 28. *La idea del hombre*, §§ 4-8; *Crítica de la razón simbólica*, § 14.

§ 17. El sentido. Podría parecer que, al hablar de él, nos referimos a un elemento contingente para la vida humana: hay hombres que dan a su vida un sentido, hay otros cuya vida para sí mismos no parece tenerlo; y del mismo modo, lo que el hombre hace, sus obras, pueden tener o parecer que carecen de sentido. ¿Cómo no comprender la sorpresa que causa la afirmación de Nicol de que el hombre es, precisamente, el ser del sentido? El punto de partida hay que ubicarlo en la antropología filosófica de Ernst Cassirer.²⁵ Este filósofo insiste en que el hombre no puede ser conocido mediante la observación empírica (procedimiento inductivo) ni mediante análisis lógico;²⁶ para el estudio de este ser especial que es el humano, hay que poner en acción un método especial. El hombre, al conocer al hombre, lo interpela, y esta interpelación obtiene siempre una respuesta (aunque la respuesta consista en la indiferencia); pero sobre todo, al conocer al hombre el hombre se conoce a sí mismo: se expresa. La dialogicidad y reflexividad inherentes al acto cognoscitivo cuando se proyecta sobre el ser humano, bastarían para exigir un dispositivo específico de conocimiento. Es entonces cuando se nos hace evidente una regla metodológica básica: a diferentes formas de ser del objeto, diferentes formas de conocer del sujeto.

§ 18. ¿Es el hombre una sustancia espiritual? ¿Una sustancia material? Cassirer considera errado el intento de definir al hombre desde un punto de vista sustancial, pues conduce a callejones sin salida (si el hombre es un ser espiritual, ¿cómo explicar la materialidad de su cuerpo? Si es un ser material, ¿cómo explicar la espiritualidad de su cultura? Y así sucesivamente.) El enfoque debe ser en cambio funcional: indagar, no de qué clase de

²⁵ Para estas notas sobre la filosofía de Cassirer recurrimos a su libro *Antropología filosófica*. Vid. bibl. En este libro de 1944 sintetiza y complementa los aportes de su *Filosofía de las formas simbólicas*, publicado en tres tomos en 1923, 1925 y 1929.

²⁶ Cf. *ibidem* pp. 20-21.

sustancia se trata, sino cuáles son los principios y las categorías que explican la actividad y los productos del ser en cuestión. A partir de esos principios y categorías, obtenidos en un plan descriptivo (introspección, observación biológica, investigación histórica) cabe diferenciar unas y otras formas de ser, aplicando una operación sistematizadora, formalizadora, propiamente filosófica.²⁷ En palabras del mismo Cassirer:

No buscamos una unidad de efectos sino una unidad de acción, no una unidad de productos sino una unidad del *proceso creador*. Si el término humanidad tiene alguna significación, quiere decir que a pesar de todas las diferencias y oposiciones que existen entre sus varias formas, cooperan en un fin común. Habrá que encontrar, a la larga, un rasgo sobresaliente, un carácter universal en el cual concurran y se armonicen todas.²⁸

§19. Este “rasgo sobresaliente”, este “carácter universal” es para Cassirer el simbolismo.

Comentando la idea de que lo común a los seres vivos, a pesar de su evidente diversidad, es la posesión de un sistema receptor y un sistema efector, observa que en el ser humano lo distintivo consiste en que entre el estímulo y la respuesta se interpone un sistema simbólico, lo cual le permite vivir en una nueva dimensión de la realidad. Este sistema de símbolos hace del hombre un ser que “en lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa consigo mismo”.²⁹ Es por eso que, si vinculamos a la razón con el lenguaje conceptual, no resulta satisfactoria la definición del hombre como animal racional: junto al lenguaje conceptual, lógico o científico, encontramos el lenguaje de las emociones y la fantasía. El hombre es un animal simbólico.³⁰

§ 20. Los símbolos no son meras señales; en los términos de Cassirer: “una señal es parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido” (*Antropología*: 57). Es decir, los signos pueden ser señales o símbolos; son señales si

²⁷ Cf. *ibidem* cap. VI.

²⁸ Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, p. 111.

²⁹ *Ibidem*, p. 48.

³⁰ Cf. *ibidem* cap. III.

funcionan como estímulos que exigen respuestas inmediatas (el caso del perro que puede ser entrenado para que salive al escuchar el timbre de una campana o encenderse una luz; el papel de la señal lo representan aquí el timbre y la luz). En cambio, son símbolos si entre el estímulo y la respuesta (fenómenos físicos o sustanciales ambos) abren un campo de posibilidades que retarda y diversifica la respuesta. El campo de posibilidades no tiene existencia física: se constituye como una actividad del sujeto (fenómeno funcional); en esta actividad el sujeto vincula lo percibido con lo recordado, y proyecta ambos elementos hacia un futuro imaginario; pero sobre todo, toma conciencia de que cabe una respuesta variable, y que la respuesta la define él. A diferencia de la señal, los símbolos nos sitúan de lleno en el territorio de la autoconciencia y la voluntad; señales existen en la vida animal; símbolos sólo entre los hombres.³¹

§ 21. El mundo de los símbolos es el mundo de las posibilidades. Para ejemplificar esta idea, considera Cassirer la forma en que el hombre, como animal simbólico, experimenta el tiempo y el espacio.³² Hay que distinguir el espacio concreto de la acción, disgregado y particularizado por la pluralidad de necesidades, intereses y sentidos corporales, y el espacio abstracto, geométrico, en el que el hombre no se limita a presentar o manipular objetos:

[...] para representar una cosa no basta ser capaz de manejarla de la manera adecuada y para usos prácticos. Debemos poseer una concepción general del objeto y mirarlo desde ángulos diferentes a los fines de encontrar sus relaciones con otros objetos y localizarlo y determinar su posición en un sistema general (Cassirer, *Antropología...*: 77).³³

³¹ Cf. *idem*.

³² Cf. *ibidem* cap. IV.

³³ *Ibidem*, p. 77.

Distinguir, pues, entre un espacio concreto, heterogéneo, particular, propio de la experiencia animal inmediata, y otro abstracto, general y homogéneo, distintivo de la experiencia simbólica humana, el cual se presenta como un despliegue sistemático de posibilidades. Y algo similar ocurre con la experiencia que el hombre tiene del tiempo, donde juega un papel central la forma de su memoria, que no se limita a revivir impresiones pasadas, sino que las identifica localizándolas en un esquema abstracto, en una serie ordenada. Del mismo modo, el futuro no constituye sólo el momento de las necesidades prácticas por venir, sino que llega a cobrar un significado que trasciende estas necesidades, como en el caso de las profecías y los referentes a una vida ultraterrena.

§ 22. Entre otras cosas, Eduardo Nicol retoma de Cassirer: 1) el rechazo de la posibilidad de definir al ser humano mediante un proceso inductivo o de análisis lógico; 2) la necesidad de un dispositivo metodológico específico para el estudio del ser humano; 3) el cambio de una definición sustancial y especulativa del hombre, a una definición funcional y descriptiva; 4) la consideración del fenómeno simbólico en tanto rasgo humano distintivo; 5) la concepción del simbolismo como apertura de un ámbito en el orden de las posibilidades. Sin embargo, al retomar estos elementos los reinterpreta. La diferencia fundamental radica en que Eduardo Nicol, en vez de acogerse a la esfera particular de una antropología filosófica, sitúa el estudio del hombre en el marco de su empresa por revolucionar la metafísica, el cual implica a todas las disciplinas de la filosofía.³⁴ En consecuencia, utiliza en ese estudio nuevas herramientas metodológicas:

³⁴ Esto lo expresa muy bien Juan Manuel Silva Camarena cuando dice que “Nicol emprende su trabajo convencido de que más que una filosofía de las formas simbólicas, era necesaria una crítica de la razón simbólica” (“La pregunta por el ser del hombre y la cuestión del Ser: dos interrogaciones sin respuesta

ya indicamos³⁵ que se trata de una fenomenología sin reducciones sentidos-pensamiento y una dialéctica sin principio absoluto negativo. Conserva, por tanto, el rechazo a los procedimientos inductivo y puramente formal, y la operación de un método descriptivo (fenomenológico y dialéctico); asume la necesidad de un módulo diferencial para el conocimiento del ser humano, módulo que entiende como hermenéutico; opera una caracterización funcional, por principios y categorías, y no substancial, del ser humano; y considera clave en esta definición el fenómeno expresivo, conectándolo también con el orden ontológico de las posibilidades. En los siguientes párrafos examinaremos con cierto detalle esta reinterpretación que Nicol hace de Cassirer.³⁶

El principio de individuación y el fenómeno de la expresión

§ 23. El principio de individuación, en el análisis de Eduardo Nicol,³⁷ difiere de los seres inorgánicos a los orgánicos, y de los orgánicos no humanos a los humanos. Los entes inorgánicos adquieren individualidad por fragmentación: su individualidad, la relación entre los individuos y la forma física son contingentes. Al percibirlos, distinguimos sus

posible”, en *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, de Juliana González y Lizbeth Sagols, p. 162. Por su parte, Claudia Márquez Pemartin ha destacado otra diferencia fundamental: “Frente al principio de la “unidad de espíritu” de Cassirer —en el cual la unidad está dada por la función, el cual acepta pero encuentra insuficiente—, [Nicol] propone el principio de comunidad con el Ser” (“Ontología del hombre en Eduardo Nicol”, en *En torno a la obra de Eduardo Nicol*, p. 147). Esta idea será desarrollada más adelante; *vid. infra* § 57.

³⁵ *vid. supra* § 13.

³⁶ §§ 23-32.

³⁷ *Cf.* de Nicol “El principio de individuación”, en *Ideas de vario linaje*, del mismo, pp. 61-86; *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., § 21; *La idea del hombre*, § 2-3.

características aparentes, pero no pocas veces sólo después de un examen especial (tal vez científico) identificamos su esencia, el qué de su ser. Sabemos entonces a qué especie pertenecen; especie que consiste en una clase lógica obtenida mediante inducción. En cambio, para los entes orgánicos la individualidad, la relación entre los individuos y la forma física son necesarias y fijas.³⁸ La forma, en especial, está determinada por la coordinación centralizada de las funciones orgánicas, por lo cual los individuos la comparten. De la misma manera, comparten una trama permanente de relaciones entre sí, trama que precede y sobrevive a los individuos, que constituye a la especie; sólo que aquí al hablar de especie ya nos referimos a una categoría específica de los entes orgánicos, pues no se trata de una clase lógica sino de una realidad en sí misma, que se preserva y se modifica mediante la renovación de los individuos y la mutación genética. En los entes humanos la individualidad, la relación entre los individuos y la forma son igualmente necesarias; pero, a diferencia de los orgánicos, también son variables. La categoría de especie carece de aplicación en el orden de lo humano, tanto en su sentido lógico como en su sentido biológico: la especie, como clase lógica, resulta de abstraer las semejanzas de los individuos, descartando sus diferencias; y como realidad orgánica, mantiene fija una forma y una trama de relaciones entre los individuos. En cambio, en el hombre lo común son las diferencias, y lo permanente es el cambio; es decir, coinciden el principio de individuación y la forma común de ser. Debido a estas divergencias ontológicas, el ser orgánico no puede ser entendido bajo los mismos principios y categorías que el ser inorgánico, ni el ser humano bajo las mismas que el ser no humano. Recordemos: la

³⁸ Se entiende que no necesarias en sentido absoluto, sino en el sentido de que en el individuo no hay elección entre alternativas, sino que las relaciones y el modo de éstas están ya determinadas para los individuos en el seno de una especie, sin que tal estabilidad excluya el cambio por adaptación (sin embargo, debe tomarse en cuenta que el sujeto del cambio es en todo caso la especie y no el individuo).

forma de ser de un objeto determina la forma de conocer del sujeto. No podemos conocer de la misma manera un ente cuyas relaciones interindividuales y forma son contingentes, otro en el que son necesarias pero fijas, y otro en el que son necesarias y variables.

§ 26. En el pensamiento de Eduardo Nicol, es el fenómeno de la expresión lo que explica que en el ser humano se conjunten la necesidad y la variabilidad de las relaciones interindividuales y de la forma individual; y también explica que en este ser aparezca un nuevo tipo de relación, la relación consigo mismo, y una forma no física (condicionada por la forma física, pero distinta de ésta).³⁹ Pero hemos de distinguir en este fenómeno tres niveles: en el primer nivel la expresión es uno de los órdenes del ser, en cuyo caso hablaremos de “estructura ontológica de la expresión”; en el segundo nivel, es la forma común de los seres humanos, a la cual designaremos como “expresividad”; y en el tercer nivel, la expresión corresponde a cada una de las diferentes realizaciones concretas del acto de expresar, a las cuales remitiremos al hablar de “productos expresivos”. En cuanto a la frase “fenómeno expresivo”, lo mismo que la palabra “expresión”, nos servirán para abarcar los diferentes niveles de la expresión indistintamente.

§ 27. Efectivamente, en palabras de Nicol, “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”.⁴⁰ Quiere esto decir que todo lo que posee ser se nos presenta, en una primera instancia, como ser expresivo o como ser no expresivo; que la división más radical en el seno del ser (en el

³⁹ La siguiente exposición del análisis que hace Nicol del fenómeno expresivo se basa en su *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., capítulos V-IX. En cuanto a la forma no física del hombre, nos referimos a las diferentes expresiones concretas por las que el hombre se individualiza y diferencia; expresiones que, aunque tienen como base la realidad física (el objeto designado y el soporte material del símbolo), poseen sin embargo una existencia distinta a la física.

⁴⁰ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, p. 133.

interior del ser, como parte del ser) está marcada por la línea que separa todo aquello que expresa y lo que no lo hace. Pero, ¿qué es lo que le da su radicalidad ontológica al fenómeno expresivo? Es la expresión lo que le permite al ser del hombre permanecer en el ámbito de las posibilidades; gracias a su expresividad, el ser del hombre no es un ser determinado de antemano por unas notas específicas, sino que está constantemente abierto a definirse por una diversidad de notas. El hecho de que el hombre pueda interponer un espacio de demora, de suspensión, un espacio simbólico entre el estímulo y la respuesta, un espacio en el que contempla y elige sus posibilidades, es el rasgo crucial que distingue su forma de ser respecto a cualquier otro ser. Gracias a este espacio simbólico en el que se despliega su horizonte de posibilidades, al hombre le es dada la capacidad de variar sus relaciones interindividuales y su forma individual de ser, que tiene existencia simbólica.

§ 28. La expresión abre en el ser la posibilidad de diferentes mundos, no físicos, sino simbólicos; mundos que sólo existen como un espacio de separación entre los estímulos y las respuestas; mundos en los que el hombre es capaz de problematizar los medios, y sobre todo, los fines de su conducta; mundos en los que el hombre puede por tanto sustituir los fines naturales, que son siempre necesarios para la sobrevivencia, por fines no naturales, elegidos, libres; mundos en los que cobran viabilidad formas de vida no sometidas a las determinaciones ambientales, corporales y psicológicas, como es el caso de la vida teórica.⁴¹ Por eso la expresión no debe considerarse sólo como una capacidad; lo que sustenta el ser del hombre, radicalmente diferente del ser no humano, es esa

⁴¹ En contraste con el universo, que es una unidad física compartida, Nicol considera a los mundos como múltiples, cambiantes y simbólicos. De su teoría de la mundanidad, en especial de los componentes esenciales de todo mundo, nos ocuparemos más adelante, en relación con el tema del “ocaso de las vocaciones”. *vid. Nicol, La reforma de la filosofía*, §§ 11-14.

estructura ontológica generadora de mundos simbólicos. En tanto hombre, el hombre siempre expresa: vive en un mundo de símbolos.

§ 29. La expresión no se considera rasgo definitorio del ser del hombre luego de un proceso inductivo; no es pues un concepto de clase. En cambio, se trata de una intuición: ya indicamos que el método fenomenológico de Nicol prescinde de la reducción de lo sensible a lo inteligible, y acoge en la investigación la evidencia del ser lo mismo si se da en las esencias del pensamiento o si se da en las apariencias de los sentidos. Pues bien: el hombre se hace visible en la diversidad de sus productos expresivos, los cuales exigen una determinada estructura ontológica como condición de posibilidad.⁴² Esta estructura no existe aparte de sus productos concretos, sino integrada en el proceso de expresar, y es sólo el análisis el que nos permite distinguir sus elementos y sus principios de operación. Los elementos que la constituyen, los elementos internos, no son sólo el sujeto, el objeto y el símbolo, puesto que aparte del contenido significativo hay siempre una intención comunicativa; es decir, hay siempre un interlocutor, siquiera sea virtual, siquiera sea general y abstracto.⁴³

§ 30. Por tanto, los mundos simbólicos que genera la estructura ontológica de la expresión, son invariablemente mundos compartidos, mundos comunitarios. Las posibilidades que al desplegarse configuran el horizonte en que habrá de trazarse mi camino vital, son las posibilidades de los otros hombres, a quienes comprendo precisamente porque compartimos el mismo horizonte, un horizonte de sentido. El sentido consiste en la propiedad existencial: una decisión, un compromiso, una conducta tienen sentido para mí porque puedo contemplarlos ante mí como posibilidades mías,

⁴² *vid. Nicol, Metafísica de la expresión*, 2ª ed., § 20 a).

⁴³ *vid. ibidem* p. 227.

como una decisión, un compromiso, una conducta que puedo o pude tomar. Así lo que otro hombre hace no me es ajeno, tiene sentido, puedo o pude haberlo hecho yo mismo.⁴⁴

§ 31. El hombre, sí, es un animal racional.⁴⁵ Pero desde la antigüedad griega la razón se ha concebido como no expresiva, debido al predominio del ideal lógico de la univocidad y a causa de la persistente ambigüedad de los productos expresivos. Nicol acepta que la racionalidad es la clave de la forma de ser del hombre, en tanto que se reconozca en la razón una inherente expresividad.⁴⁶ Pues es el horizonte simbólico de las posibilidades, del sentido, lo que hace posible la problematización de los medios y de los fines de la razón práctica, y una forma de vida no supeditada a las necesidades naturales, como la científica, en la que cobra plenitud el modo teórico de la razón. La idea del hombre como ser simbólico no es una entre otras ideas del hombre, sino que pone de manifiesto la condición ontológica de posibilidad para que la razón genere históricamente estas ideas.

§ 32. Lo anterior confirma que el conocimiento del hombre exige un método fenomenológico (la “esencia” del hombre está en su “apariencia”), dialéctico (en el hombre coinciden la forma común de ser y el principio de individuación) y hermenéutico:

⁴⁴ *vid. ibidem* § 25. La expresión tiene carácter comunitario debido a que todo producto expresivo posee intención comunicativa, siquiera respecto a un interlocutor virtual, como queda dicho; pero también porque todo conocimiento es reconocimiento: en el acto más simple de percepción, cada realidad particular se configura por un tejido de relaciones que porta consigo la palabra o palabras con las que la denominamos, tejido imposible de reconstruir en su totalidad y cada vez por cada individuo, y que puede considerarse como una forma silenciosa pero activa de presencia de la comunidad en la individualidad de sus miembros: los símbolos remiten a otros símbolos, de modo que al hablar del hombre como ser de la expresión, nos referimos indirectamente a la existencia necesaria de vínculos diacrónicos (tradiciones) y sincrónicos (comunitarios). *vid.* al respecto Nicol, *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., § 15, y “Conocimiento y reconocimiento”, en *Ideas de vario linaje*, del mismo, pp. 237-244. Por otra parte, además de los elementos internos de la expresión, hay constantes externos para la individualización diferenciadora: los tres términos de toda relación, lo humano, lo natural y lo divino. Al relacionarse, el individuo siempre se dirige a una de estas instancias, de modo que lo que cambia en esa relación es el modo de relacionarse y no los términos posibles de la relación. *vid.* Nicol, *La idea del hombre*, p. 24.

⁴⁵ No en el sentido lógico del género y la especie, sino en el sentido ontológico de que, tomando como base la naturaleza, en el hombre la racionalidad inaugura un nuevo orden del Ser.

⁴⁶ *vid. ibidem* § 19.

el hombre es un ser simbólico, y por tanto, ambiguo.⁴⁷ No es contingente la multiplicidad de sentidos posibles que despliega cada producto expresivo a la atención, sino que esa multiplicidad, esa ambigüedad, se origina en la estructura ontológica de la expresión: el ser del hombre se desenvuelve necesariamente en el plano de las posibilidades múltiples. Respecto al ser de los entes no humanos nos podemos equivocar por accidente, por deficiencia de nuestros procedimientos indagatorios (v. g. al confundir un mineral con otro), pero cuando se trata del ser humano, la posibilidad de equivocarnos es ya inherente a la forma de ser del objeto.

§ 33. Hemos distinguido tres niveles de la expresión: como estructura ontológica, como forma común de ser y como producto.⁴⁸ Correspondientemente, respecto a la vocación tenemos que discriminar tres niveles: 1) la vocación como estructura ontológica, 2) como forma de vida, y 3) como elección, compromiso y realización personal. (Como ya hemos advertido, las frases “fenómeno vocacional” y “fenómeno de la vocación”, hemos de utilizarlas para referirnos a la vocación sin distinguir estos aspectos, lo mismo que la palabra “vocación”.) La estructura ontológica vocacional, como concepto, coincide en extensión y comprensión con el de la estructura ontológica de la expresión, que hemos analizado en sus líneas generales en los párrafos anteriores; es en este sentido que Nicol caracteriza al hombre como “ser de la vocación”, y que habla de una “vocación humana”. Sólo respecto al hombre podemos hablar de expresión y de vocación, y en el sentido indicado decir expresión es decir vocación. Esta estructura hace posible que el hombre, a lo largo de la historia, descubra en sí unas potencias que, una vez adquiridas, forman parte permanente del ser del hombre: las formas vocacionales de vida (la política,

⁴⁷ *vid. ibidem* § 20.

⁴⁸ *vid. supra* § 26.

el derecho, la religión, el arte, la ciencia...), en número finito y pequeño, las cuales determinan una cierta forma de vida regida por ciertos principios, o *ethos*.⁴⁹ La vocación personal sólo es posible tomando como base una predeterminada forma vocacional de vida (idea que nos dará mucho que decir más adelante), y en última instancia, una estructura ontológica vocacional. Habiendo descrito ya esencialmente este último sentido de la vocación, como estructura ontológica, debemos ocuparnos de su segundo sentido: el de forma de vida, el cual, antes que nada, hay que entender como una “situación vital”,⁵⁰ como ímpetu y llamada, y en su inevitable carácter trágico, fáustico. Dejaremos a los siguientes capítulos la tarea de hacer un análisis minucioso de lo que implica hablar de vocaciones como “formas de vida”.

La “situación vital” como categoría básica de la expresividad

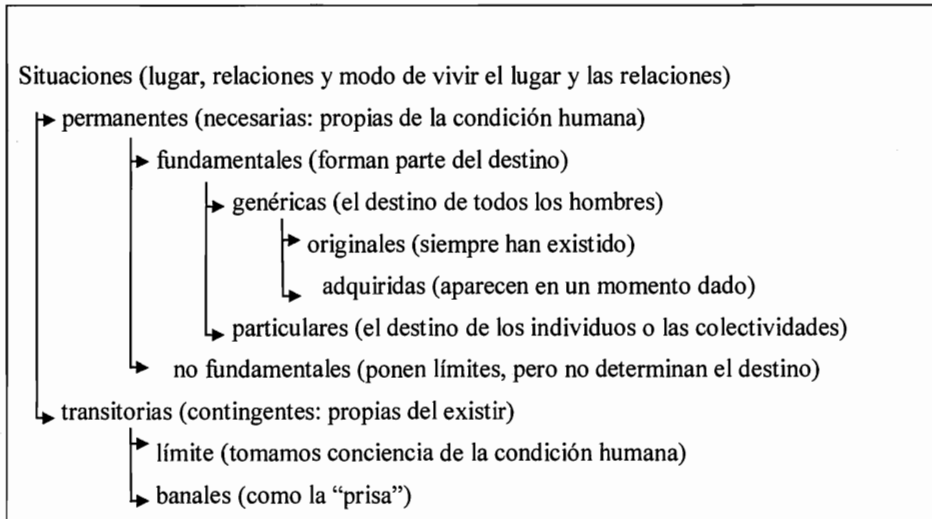
§ 34. El ser de cada hombre, en tanto que se desenvuelve en el ámbito simbólico de las posibilidades, lo conforman las posibilidades elegidas y las posibilidades desechadas; en este sentido, las relaciones del individuo, en tanto pueden variar su término (otros seres humanos, la naturaleza o la divinidad) y el modo de relacionarse con este término, afectan su ser mismo, lo moldean, le dan forma. El individuo no es el mismo a través de las diferentes circunstancias que vive y a través de los diferentes modos de vivirlas, sino que se va modificando a sí mismo conforme elige con qué relacionarse o cómo

⁴⁹ Este es el tema del capítulo III: la vocación como forma de vida.

⁵⁰ En la lectura de Nicol, no es fácil percibir la conexión entre el fenómeno vocacional y el análisis de las situaciones vitales. Un pasaje clave, en este sentido, es el de *La psicología de las situaciones vitales*, de Nicol, pp. 102-103, especialmente la nota 17.

relacionarse. Es la relación con el entorno, en tanto afecta el ser de cada hombre, a lo que Nicol llama “situación vital”. Partiendo de este punto, el filósofo catalán discierne las situaciones como permanentes o como transitorias; entre las permanentes, como fundamentales o como no fundamentales; entre las fundamentales, como genéricas o como particulares; entre las genéricas, como originales o como adquiridas; entre las transitorias, como situaciones límite o como triviales. Hay, pues, situaciones permanentes, fundamentales, genéricas y originales, propias de la condición humana en general, como el no poder vivir de nuevo lo ya vivido; situaciones permanentes, fundamentales, genéricas y adquiridas, que el ser humano sólo llega a poseer en un momento dado de su desarrollo histórico, y que desde entonces caracterizan de modo radical al ser humano, como la filosofía, el arte o la mística; situaciones permanentes, fundamentales, pero no genéricas sino particulares, que en vez de marcar el destino de una comunidad, lo marcan en el individuo, como la elección personal de una de esas vocaciones; situaciones permanentes no fundamentales, que encauzan las posibilidades de una vida, pero no fijan un destino, como el género masculino o femenino, como las aptitudes; situaciones transitorias y límite, en las que la necesidad de tomar una decisión, y el importe de la decisión, nos hacen tomar conciencia de que estamos viviendo una experiencia universal para los hombres: por ejemplo, cuando tomamos conciencia de que, en cuanto hombres, nos es propia la posibilidad del error; y por último, las situaciones transitorias y banales, entre las que se cuenta la “prisa”. Nos podemos guiar por el siguiente esquema:⁵¹

⁵¹ *vid. Nicol, Psicología de las situaciones vitales*, cap. IV. “Prisa”: “parece como si persiguiéramos al tiempo; como si al llenarlo con muchos actos pudieran éstos alcanzar una densidad mayor, o dársela de este modo a nuestra vida”, p. 129.



Esquema 1. Las situaciones vitales

§ 35. Entre las situaciones vitales permanentes, fundamentales, genéricas y originales, es decir, entre las que desde siempre han formado parte del destino de todos los hombres, hay que destacar la situación fáustica,⁵² por la importancia que tiene para las formas vocacionales de vida. La vida del hombre, en tanto hombre, se desenvuelve en el ámbito de las posibilidades: vivir en un mundo de símbolos implica vivir en un mundo de posibilidades. Pero el hombre debe elegir: vivir consiste en elegir unas posibilidades y desechar otras. Ahora bien, entre las diferentes alternativas que se despliegan ante el sujeto, pocas veces es manifiesta la absoluta superioridad de una entre las otras (por ejemplo, en la conversión religiosa). Lo normal, en cambio, es que cada una de las alternativas se presente como una mezcla de ventajas y desventajas, una mezcla tan compleja, que no cabe una especie de álgebra que nos permita calcular de manera

⁵² vid. especialmente Nicol, *La agonía de Proteo*, § 4, pero también “El mito fáustico”, en *La vocación humana*, pp. 58-75.

convinciente y definitiva la alternativa con más ventajas y menos desventajas. Al elegir, al menos en los casos relevantes, frecuentemente lo hacemos con la conciencia (siquiera sea en la forma de un vago malestar) de que después de todas las sumas y las restas, y por más que nos hayamos esforzado, estamos sin embargo haciendo una apuesta. Sabemos de antemano que la renuncia a unas posibilidades por elegir otras, equivale a un pago; pero el monto del pago nos intriga: nunca deja de ser posible que hayamos pagado una fortuna a cambio de nada. “Hay pérdida cuando hay ganancia. El núcleo de la situación fáustica se halla en esta especie de transacción interior y forzosa”.⁵³ Es en este sentido que la libertad, como destino del hombre, impone su carácter trágico: el hombre tiene que elegir, y elegir siempre significa en cierto modo apostar, ya que la inteligencia y la voluntad humanas son finitas en su alcance; lo imprevisible aguarda siempre al final de cualquier cálculo.

§ 36. La estructura ontológica vocacional explica que el ser del hombre, en tanto hombre, no cuente con unos límites iniciales y finales, con una completud definitiva: los modos de sus relaciones con lo humano (con los otros y consigo mismo), con lo natural y con lo divino, cuando cambian, cambian con ellos la forma simbólica del individuo mismo, a diferencia de los entes orgánicos, en los que la forma del individuo (una forma física) y las relaciones interindividuales, aunque necesarias también, no varían. A esta forma humana de ser, que Nicol llama “proteica”,⁵⁴ hemos entenderla como una perpetua *disponibilidad*: el hombre, siendo, siempre está dispuesto a ser más. Ya dijimos que la

⁵³ Nicol, Eduardo, *La agonía de Proteo*, p. 59.

⁵⁴ Ya Samuel Ramos en 1950 escribía: “Es cierto que la personalidad es concebida como fenómeno general humano, pero se actualiza siempre de distinto modo en cada individuo como un Proteo que asume mil formas diversas, una nueva en cada caso particular”. *vid. Filosofía de la vida artística*, del mismo Ramos, en *Obras completas*, t. III, México, UNAM, 1991, p. 258. Nicol da a la metáfora de Proteo un papel central en *La agonía de Proteo*, de 1981.

vida humana es una cadena de actualizaciones en el horizonte de las posibilidades, lo cual nos presenta esta vida como un movimiento incesante. El ímpetu dinámico del hombre radica en su misma limitación, en el hecho constante de que el hombre carece de una forma de ser definitiva: lo único permanente en su ser es el cambio (pero un cambio con forma, la estructura ontológica vocacional). En palabras de Nicol: “Lo inconcluso del ser es lo que le da fuerza impulsiva, y lo caracteriza como ser dispuesto a acudir a la llamada”,⁵⁵ a la llamada de la vocación. Las posibilidades que se ofrecen al individuo son los caminos trazados de antemano por otros hombres: formas de vida. “La realidad no se presenta como una variedad de objetos apetecibles, sino como un mundo transitado, como un complejo de rutas vitales”.⁵⁶ Especialmente llamativa es, en este sentido, el ejemplo de la vocación cumplida. En los capítulos II y III habremos de centrarnos en estos puntos.

Conclusiones del capítulo

§ 36 bis. En este capítulo hemos reconstruido la concepción que Nicol nos ofrece de la vocación en un primer sentido: como ser peculiar del hombre. Esta reconstrucción requirió explicar que el ser humano, en tanto ser de la libertad, es un ser simbólico, y en este punto fue conveniente llamar la atención sobre el vínculo que hay entre las ideas de este filósofo y la antropología filosófica de Ernst Cassirer. El simbolismo del hombre, su expresividad, como rasgo ontológico diferencial, pusimos de relieve que debe entenderse

⁵⁵ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, p. 28.

⁵⁶ *Idem.*

a la vez como forma común de ser y como principio de individuación: la causa por la que cualquier ente humano se diferencia de los otros entes humanos, es la misma causa por la cual ese ente forma con los otros entes humanos un mismo orden ontológico. Ahora bien, en el capítulo también se distinguieron otros sentidos de la vocación: como forma de vida y como elección individual. Cada una de estos sentidos de la vocación constituye un despliegue del anterior; pero lo que nos permite examinar con mayor detalle este despliegue, desde el polo de la vocación como forma de ser del hombre hasta el polo de la vocación como elección personal, es la categoría de “situación vital”, pues hay situaciones vitales propias de la condición humana así como las hay contingentes y banales, pasando por una detallada escala de niveles intermedios. Tal análisis tiene una doble utilidad: por una parte, nos permite contar con una especie de mapa para explorar ordenadamente las ideas de Nicol sobre la vocación, y a la vez nos proporciona los elementos básicos para comprender desde su raíz estas ideas. Y lo que el mapa ahora nos indica es que debemos pasar al estudio del segundo sentido en que la vocación se presenta en la obra de este filósofo: la vocación como forma de vida.

CAPÍTULO II. Las formas vocacionales de vida y la vocación personal.

La vocación como forma de vida

§ 37. En el análisis de Nicol, para el individuo inorgánico todas las relaciones son contingentes en particular y en general; para el orgánico todas son necesarias en particular y en general; y para el humano, sólo son necesarias en general, mientras que en particular son contingentes. Esto quiere decir que, a diferencia de un ente inorgánico, el hombre está forzado a relacionarse como individuo con otros individuos, y a diferencia de un ente orgánico, tiene la posibilidad de variar el modo de relacionarse.⁵⁷ Es en este sentido que la posibilidad distingue el modo de ser del hombre: por supuesto, no porque en el ser del hombre toda determinación sea posible, ni tampoco porque quepa la posibilidad de permanecer indeterminado, sino porque para la forma humana de ser, aunque debe determinarse, las determinaciones concretas están abiertas a la posibilidad de variar. Esta necesidad de determinarse hemos de reconocerla en lo que Nicol llama “ímpetu”; esta posibilidad de variar, en lo que llama “disponibilidad”.⁵⁸ De modo que, en la interpretación que proponemos, el ímpetu se refiere a las relaciones en general (el hombre está forzado a tener relaciones en general), aunque este ímpetu se muestra de hecho en las relaciones en particular (por estar forzado a tener relaciones en general, el hombre siempre tiene relaciones en particular). Sin embargo, el ímpetu no es causa de las

⁵⁷ *vid. supra* § 23. También de Nicol, *La reforma de la filosofía*, §§ 13-14, donde se considera a la ciencia, la filosofía y la religión como relaciones libres del hombre con la naturaleza.

⁵⁸ *vid. supra* § 36.

determinaciones concretas, sino que éstas y aquél forman un todo sistemático, la estructura ontológica propia del hombre. Por su parte, la posibilidad de variar, o disponibilidad, puede no manifestarse en las relaciones en particular del individuo, en sus determinaciones concretas: la disponibilidad puede continuar activa incluso en un grupo social relativamente homogéneo. ¿Cómo sabemos sin embargo que esta disponibilidad sigue activa? Si los hombres son de hecho semejantes, ¿cómo sabemos que su ser permanece abierto a la diferencia? Este saber de la diferencia posible, esta conciencia de la posible ruptura, como imaginación crítica, si no tiene existencia real, sólo puede dar testimonio de sí en el espacio de los símbolos. El ímpetu humano puede manifestarse en una realidad homogénea; su disponibilidad, en cambio, sólo llega a mostrarse en la realidad si antes ha tenido un nacimiento expresivo (por ejemplo, como utopía filosófica o como transgresión literaria).

§ 38. La disponibilidad humana abre un espacio entre el estímulo y la respuesta. En este espacio el hombre, además de retardar la respuesta, la puede diversificar, en cuanto a los medios y —lo que es más importante— en cuanto a los fines (los cuales de este modo llegan a apartarse de las necesidades naturales). Tal espacio, insiste Nicol, tiene una naturaleza expresiva: implica un sujeto, un objeto, un interlocutor, y un símbolo. Y el símbolo se constituye en relación con otros símbolos diacrónicos y sincrónicos: de ahí que toda expresión exija una base comunitaria (un interlocutor, siquiera virtual y general): aun la crítica más radical, dado su carácter simbólico, tiene su dimensión tradicional y comunitaria; en el seno de una tradición y una comunidad es donde el hombre puede problematizar sus fines últimos. Ahora bien, en el análisis de Nicol, estos fines no son indefinidos, ni siquiera numerosos: la tradición y la comunidad nos los

entregan como un repertorio limitado de formas de vida, como rutas vitales, como caminos ya trazados en sus líneas generales: módulos predeterminados en su sentido básico por un conjunto preciso (aunque no siempre explícito) de principios, o *ethos*.⁵⁹ Esta idea será discutida minuciosamente en el siguiente capítulo. Por ahora observemos que, según este filósofo, el hombre debe elegir una de estas rutas, ya sea siendo fiel a su *ethos*, o traicionándolo; pero en uno u otro caso, con relación a ellas. Esto se explica porque Nicol concibe a la cultura como un sistema aparentemente cerrado de formas de vida; aunque el hombre, dada su constitutiva historicidad, todavía puede generar una nueva forma de vida, lo más probable es que ya haya actualizado todas sus “potencias creativas”.⁶⁰ Lo cual equivale a decir que los modos generales de relacionarse el individuo con lo humano, lo natural y lo divino, son finitos en número pequeño, y que corresponden precisamente a las diversas formas de vida. El hombre puede no vivir auténticamente una de estas formas de vida, es decir, puede alejarse de sus principios, pero no puede dar sentido a su vida al margen o independientemente de éstos. Aquí nos asalta la siguiente pregunta: ¿hasta dónde llegan entonces los límites de la conciencia crítica? ¿Hasta qué punto puede ser problematizado el fin último, tomando como marco estas ideas de Nicol? Sus límites son los siguientes: primero, el repertorio limitado de formas de vida; segundo, las disposiciones fundamentales respecto a estas formas de vida: fidelidad o traición al *ethos* correspondiente; tercero y último, el rechazo radical a estas formas de vida, incluyendo la posibilidad de ser fiel o de traicionar sus principios. (Este último límite sólo se entiende como una especie de suicidio de lo humano, en el

⁵⁹ vid. Nicol, *Metafísica de la expresión*, § 35. Aquí la palabra “ethos” no se refiere a la naturaleza humana como segunda naturaleza, sino, más específicamente, a cada una de las formas que pueden encauzar esta segunda naturaleza, como veremos adelante.

⁶⁰ vid. Nicol, *ibidem*, p. 209.

poco probable caso de ser deliberado, o como el sometimiento de lo humano por una fuerza superior; de tal límite nos ocuparemos por extenso en el capítulo cuatro.) Por tanto, y en última instancia, la reflexión del hombre sobre sus fines finales versa necesariamente sobre la elección de una forma de vida y de la discriminación entre un modo auténtico o inauténtico de vivir esa forma de vida (un modo fiel o no fiel a su *ethos*).⁶¹ Es a tal consideración de las diferentes formas de vida y a los modos de vivirlas, formas y modos transmitidos por la comunidad y la tradición, a lo que el filósofo catalán llama “diálogo”, en la medida que estas formas y modos se presentan como rutas vitales, caminos ya trazados, como ejemplos cumplidos (o malogrados, en el caso de la influencia negativa).⁶²

§ 39. Pensando dentro de este marco de ideas que nos propone Nicol, ¿qué es lo que, entre las alternativas de la conciencia crítica, se le presenta al hombre como fin en sí mismo? Evidentemente, no las formas de vida, ni la fidelidad a un *ethos*. El fin de cada forma de vida y de su *ethos* no se cumple por la elección y la realización de esa forma de vida y su conjunto de principios, sino por el cultivo de la libertad para el que ellos proporcionan un vehículo. Una vida auténtica, una vida de fidelidad al *ethos* de la forma de vida elegida, produce a un ser libre,⁶³ por una razón clara en los textos del filósofo catalán: porque no obedece a las necesidades naturales. Pero hay otra razón, que ya no se presenta con la misma claridad en esos textos. Cabe imaginar una vida que no se reduzca a satisfacer necesidades naturales; pero una vida que a la vez no se defina por el cultivo

⁶¹ Nicol habla de “maneras auténticas de ser hombre” (*Metafísica de la expresión*, 2ª ed., p. 251), y de “una existencia que puede llamarse auténtica” (“Vocación y libertad”, en *Ideas de vario linaje*, p. 296). La autenticidad, en este filósofo, debe ser entendida como fidelidad al *ethos* de una forma de vida, y correspondientemente, la inautenticidad como traición o deformación de ese mismo *ethos*.

⁶² *vid. Nicol, ibidem*, § 28.

⁶³ *vid. v. g. Nicol, El problema de la filosofía hispánica*, p. 24: “el trabajador se hace a sí mismo mientras ejerce su oficio, y es él, como hombre, producto principal de su trabajo”.

de la libertad; una vida sometida, no a necesidades naturales, sino a “necesidades” artificiales, a deseos “forzosos”.⁶⁴ Esta vida, en tanto sometida, no puede ser auténtica, es decir, no puede ser fiel al *ethos* de una forma de vida; a pesar de no ser una vida no humana, tampoco puede considerarse plenamente humana. Así pues, no creemos falsear el pensamiento de Nicol si lo interpretamos en el sentido de que una vida auténtica produce a un ser libre también por otra razón: porque le permite a este ser elevarse por encima de los condicionamientos culturales, y no sólo de los condicionamientos naturales. Es en este sentido que el filósofo catalán repite con insistencia que la visión de un hombre de ciencia, si su forma de vida es auténtica, no está empañada por egoísmos, apasionamientos, intereses, envidias, ciertas formas del amor y del odio.⁶⁵ El fin de una forma de vida auténtica no es su autenticidad, sino el cultivo de la libertad que tal autenticidad permite, una libertad ante la naturaleza y ante la cultura. Esta discriminación nos permite hablar, sin ir más allá del marco teórico de Nicol, de una “libertad simulada”: la de esa vida que, como decíamos, es libre de los condicionamientos naturales, y por tanto no puede ser entendida como no humana, pero que se somete a condicionamientos culturales del tipo de las “necesidades” artificiales y deseos “forzosos”. De la misma manera, nos permite caracterizar un condicionamiento cultural opresivo y un condicionamiento cultural liberador: pues es cierto que el mismo cultivo de la libertad puede ser entendido como condicionamiento cultural, en tanto es la herencia que nos legan la comunidad y la tradición; pero también es cierto que junto a este condicionamiento, que al condicionarnos nos libera (fenómeno dialéctico), no puede ser

⁶⁴ “Deseos forzosos”: los que se nos presentan *como si* se tratara de necesidades naturales, a pesar de que sólo se explican en un determinado contexto cultural.

⁶⁵ *vid.* Nicol, *La reforma de la filosofía*, § 30.

confundido con el de aquellos “deseos” y “necesidades”, que al condicionarnos nos someten.⁶⁶

El amor como configuración ontológica de ímpetu, disponibilidad, diálogo y compromiso.

§ 40. Una forma de vida que se asume con fidelidad a su *ethos* propio, una forma de vida auténtica, es una vocación.⁶⁷ No vocación en el sentido de la estructura ontológica descrita el capítulo anterior, ni como vocación individual, sino precisamente como forma vocacional de vida: como ruta vital, como camino ya trazado, como una de las posibilidades que la cultura nos ofrece para dar cauce a nuestro afán de realización humana. Ahora bien, al hablar de vocaciones, Nicol introduce una y otra vez el tema del amor. Apropiarnos una vocación implica, no sólo comprometernos con sus principios, sino amar su forma de vida. Pero cabe pensar que, en este sentido, cuando este filósofo habla de amor no se refiere a una emoción.⁶⁸ Nicol hace un análisis ontológico: es razonable pensar que en tal análisis el tema del amor no debe entenderse como en el sentido psicológico, es decir, que no pertenece al especial ámbito de los fenómenos psíquicos contingentes, sino de una estructura necesaria para el ser del hombre considerado como totalidad. Nuestra propuesta interpretativa es la siguiente: en la

⁶⁶ *vid. infra* § 45.

⁶⁷ Las vocaciones como maneras de enfrentarse a la realidad y de proceder con ella: *vid. Nicol, El porvenir de la filosofía*, p. 196. Como sistemas expresivos, es decir, como maneras de hablar del ser: *vid. del mismo, Metafísica de la expresión*, 2ª. ed, p. 266. Como sistema de la cultura, o “sistema comunitario de la palabra”, *vid. del mismo, El porvenir de la filosofía*, p. 198.

⁶⁸ En el uso que da Nicol al término, hay ciertamente ambigüedad entre el sentido psicológico y ontológico (y probablemente sea una ambigüedad deliberada); pero nuestra lectura de Nicol se enriquece explorando este último sentido.

ontología del filósofo catalán el amor es una configuración estable de cuatro elementos: el ímpetu, la disponibilidad, el diálogo y el compromiso.⁶⁹ Ya vimos que el ímpetu corresponde a la necesidad humana de establecer relaciones en general; la disponibilidad, a la posibilidad de variar las relaciones particulares en que se cumple tal necesidad; el diálogo, al despliegue de la disponibilidad en un sistema de las formas de vida. Añadamos que la vocación no resulta de incorporar a los elementos anteriores la realización de la forma de vida, sino al incorporar el compromiso con su *ethos*, del cual se deriva la realización, aunque no necesariamente. (Debido a unas circunstancias adversas, la realización de una vocación puede no tener lugar, y sin embargo, hablamos con toda legitimidad de vocación si hay ímpetu, disponibilidad, diálogo y compromiso.) El compromiso, por su parte, hemos de entenderlo como la efectividad del diálogo: al desplegarse, el horizonte de posibilidades —como sistema de formas de vida— no es neutro ni indiferente, sino que se presenta como un mapa de rutas axiológicamente cualificadas (es decir, diferenciadas jerárquicamente por su valor), pues no todos los ejemplos nos llaman de la misma manera: si el mapa es eficaz, el producto inmediato de su eficacia se muestra en el reconocimiento del valor específico en una determinada forma de vida, en el compromiso que espontáneamente el individuo establece con ésta (y que, visto desde la perspectiva de la ruta vital, podría considerarse como una “llamada”, como una “con-vocatoria”).⁷⁰ El amor, es decir, esta estructura de ímpetu, disponibilidad, diálogo y compromiso, siempre se presenta bajo la forma de una situación fáustica: sólo

⁶⁹ No está de más enfatizar que estos términos se han usado, y seguirán siéndolo, en una acepción tal que no designan elementos contingentes para el hombre, sino parte constitutiva de su ser.

⁷⁰ El compromiso y la llamada son caras opuestas y complementarias de un mismo hecho: la eficacia del diálogo. El compromiso es el aspecto que atañe al individuo vocado en su relación con la forma de vida con-vocante; la llamada es el aspecto propio de la forma de vida con-vocante en su relación con el individuo vocado.

hay un compromiso real sobre el fondo de una diversidad de posibles compromisos también llamativos pero desechados; lo cual equivale (prosiguiendo el tratamiento que da Nicol a fenómenos psíquicos en un nivel ontológico) a decir que el amor vocacional es inevitablemente siempre un amor “melancólico”, un amor que no pierde nunca la conciencia trágica de que “la vida se paga con la vida”.⁷¹

§ 41. Continuando el desarrollo de nuestra interpretación, insistamos en que toda vocación implica compromiso, y un compromiso entendido como efectividad en el diálogo. El horizonte de posibilidades en que se despliega la disponibilidad del hombre, horizonte ordenado como un repertorio de formas de vida, contiene ya en su mismo despliegue un diálogo, de la siguiente manera. El individuo reconoce como posibilidades propias las que han sido, son o podrán ser actualizadas por otros: son suyas en el modo de lo que puede ser todavía o en el modo de lo que pudo haber sido y no fue;⁷² en este sentido, el individuo cualifica esas posibilidades espontáneamente, sin necesaria premeditación: las posibilidades aparecen ante él como mejores o peores. El diálogo consiste en que las posibilidades ajenas se presentan de algún modo como propias, y en consecuencia, comprensibles y cualificadas; pero este diálogo sólo se da con toda su eficacia cuando las mejores posibilidades ejercen su poder de atracción sobre el individuo, cuando éste se reconoce como llamado por esas posibilidades, como sujeto de una vocación. El individuo puede, ya de manera contingente, no elegir esta forma de vida, o puede elegirla y no realizarla, o realizarla pero sin grandes logros; en todo caso, la

⁷¹ Nicol, “Otra idea de la filosofía”, ensayo de 1951, en *La vocación humana*, p. 316. En una nota de este mismo ensayo (n. 2, p. 317), Nicol caracteriza al amor como una “energía primordial”, asemejándola al “élan vital” y a la “libido”. Con esta doble alusión a Bergson y a Freud, el filósofo catalán subraya las dos direcciones a las que apunta su concepto del amor: la metafísica y la psicología.

⁷² Al respecto, es interesante el análisis que Nicol efectúa de las formas humanas del no ser, en *Historicismo y existencialismo*, pp. 411-414.

condición previa necesaria para que podamos hablar de vocación, es este compromiso en el nivel ontológico: la eficacia del diálogo, el reconocimiento de un llamado efectivo. Pero si el compromiso, en este sentido, ya está implícito en el fenómeno del diálogo, ¿por qué destacarlo? Porque la falta de reflexión suele traer consigo una situación en la que el diálogo presente “interferencias”, es decir, en la que las cualificaciones axiológicas que el individuo hace de sus posibilidades, no son auténticas, sino tomadas de otros individuos o impuestas por otros individuos.

§ 42. Hemos interpretado las ideas de Eduardo Nicol en el sentido de que el hombre posee una configuración ontológica conformada por el ímpetu, la disponibilidad, el diálogo y el compromiso; configuración que se muestra en el seno mismo de lo que en el capítulo anterior hemos llamado estructura ontológica vocacional. Ya caracterizamos el ímpetu como la necesidad de relaciones en general, es decir, como aquello que mantiene en movimiento al hombre actualizando constantemente posibilidades. La disponibilidad se nos presenta como el horizonte de posibilidades abierto al individuo en cada momento, y de este modo corresponde al aspecto positivo del destino (recordemos que en su aspecto negativo el destino pone límites al hombre, pero en su aspecto positivo se despliega entre tales límites como un conjunto de posibilidades). El diálogo consiste en el reconocimiento de estas posibilidades como propias y cualificadas por su valor; y el compromiso, en el efectivo discernimiento de las que aparecen como mejores. También hemos dicho que en el análisis de Nicol el horizonte de posibilidades de la disponibilidad se despliega como un repertorio limitado y pequeño de formas vocacionales de vida, cada una de las cuales es lo que es por su respectivo conjunto de principios, o *ethos*.

Dirigiremos ahora la atención a estas vocaciones, el modo en que deben ser interpretadas y los problemas que plantean, tomando como punto de partida el tema de la *praxis*.

Las vocaciones como formas no pragmáticas de la praxis

§ 43. Cuando Nicol habla de la *praxis*, se refiere a la forma propiamente humana de la acción.⁷³ La *praxis* se distingue por su carácter de *póiesis*: producción de algo que antes no existía. Lo producido, como ya vimos, son los mundos simbólicos: el exterior, tejido con las relaciones posibles del hombre con las cosas y con otros hombres, y el interior, tejido con las relaciones posibles del hombre consigo mismo. Mientras que los animales viven inmersos en una corriente de respuestas inmediatas, el hombre retarda sus respuestas y entre ellas y los estímulos despliega el horizonte de las posibilidades,⁷⁴ espacio donde cabe problematizar los medios y los fines de su acción; es decir, el hombre produce el ámbito de su vida, y con ello hace a su ser objeto de incremento (*áuxesis*). En este sentido, el primer producto de la *póiesis* es el *ethos*: sobre la naturaleza biológica, el hombre establece una segunda naturaleza, la de su carácter; de tal modo que sólo respecto al hombre podemos decir que su ser consiste en “ser más”.

§ 44. Nicol distingue una “*praxis* práctica” y una “*praxis* impráctica”.⁷⁵ Mediante estas expresiones, una aparentemente redundante y otra paradójica, destaca la unidad del hacer

⁷³ El filósofo catalán examina los diferentes sentidos que el término *praxis* y sus derivados tuvieron en la Grecia clásica, así como sus relaciones con otros términos clave como *póiesis* (producción) y *áuxesis* (aumento), tomando todo esto como base para una elucidación ontológica del ser del hombre. Cf. Nicol, *La primera teoría de la praxis*, especialmente § 4.

⁷⁴ La posibilidad se entiende, a su vez, como el modo humano de la potencia. *vid. ibidem* p. 39.

⁷⁵ cf. Nicol, *ibidem*, §§ 5 y 6, y *La reforma de la filosofía*, § 11.

humano, pero a la vez enfatiza que el hacer humano no se reduce a la búsqueda de provecho inmediato; pues, en efecto, a la “*praxis* práctica” la caracteriza este filósofo por servir como medio a fines próximos, y hemos de interpretar que “la *praxis* impráctica” se refiere a los fines últimos, y por tanto, que exige un elemento reflexivo.⁷⁶ Por la reflexión sobre los fines últimos, a la “*praxis* impráctica”, que en adelante llamaremos *praxis* no pragmática, le corresponde una virtud sapiencial, mientras que la virtud de la “*praxis* práctica”, es decir, la virtud de la que llamaremos a su vez *praxis* pragmática, es la eficacia: hacer bien la obra.⁷⁷ Ahora bien, se observa que la virtud sapiencial de la *praxis* no pragmática consiste también en la eficacia, pues se trata de la cualidad propia de algo que sirve como medio (por más que sus fines sean finales). ¿Cómo diferenciar la eficacia de la virtud pragmática y la eficacia de la virtud no pragmática o sapiencial? Proponemos lo siguiente: la primera forma de la eficacia, la eficacia práctica, supone que el fin no se identifica con el medio, mientras que la otra forma de la eficacia, la eficacia impráctica, supone que el fin coincide con el medio.⁷⁸ Esto explica por qué en toda *praxis* no pragmática el fin no se alcanza más allá del medio, sino en el medio mismo. Así se entiende mejor un aspecto dialéctico que Nicol pone de relieve en la vocación: ésta es carencia que promueve el deseo de lo que no se tiene, y es a la vez posesión, aunque nunca definitiva ni total. Para una vocación, el sentido del camino no está en la llegada,

⁷⁶ Los fines últimos sólo llegan a ser objeto del pensamiento por medio de la autoconciencia, pues, por definición, en torno suyo el sujeto no enfrenta sino fines próximos. Es la mediación reflexiva la que genera una instancia final para los fines, como el antiguo coro trágico al héroe.

⁷⁷ *vid.* Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, p. 23.

⁷⁸ ¿Cómo puede coincidir el fin con el medio? Parecería que se trata de una idea absurda, pero procediendo fenomenológica y dialécticamente, hemos de dar primacía a los hechos y, si éstos la imponen, aceptar una estructura en la que los opuestos componen armónicamente la unidad.

sino en el caminar; pues “la conciencia de la privación no la elimina, pero la convierte en esa afirmación del ser que es el afán de ser más”.⁷⁹

§ 45. Esta diferenciación entre praxis pragmática y praxis no pragmática, no debe entenderse en el sentido de que ésta sirve a fines libres, y aquella a necesidades naturales. En rigor, hemos de reconocer que el hombre no posee necesidades naturales, puesto que sus necesidades tienen sentido, pertenecen paradójicamente al ámbito de lo posible. En efecto: nosotros consideramos un dato crucial que el hombre pueda rechazar esas necesidades negándose a satisfacerlas; en su perpetua posibilidad, el suicidio reafirma nuestra libertad ante la naturaleza.⁸⁰ Pero además de que, en nuestra opinión, las necesidades del hombre sean de esta manera siempre elegidas,⁸¹ Nicol nos ayuda a comprender que su sentido se asienta en que forman parte de un proyecto de vida: “el hombre lucha por la vida porque no aspira a una seguridad estacionaria, sino a una vida con necesidades nuevas, ideadas, producidas por el mismo trabajo”.⁸² Estas nuevas necesidades las hemos llamado “condicionamiento cultural”,⁸³ y junto al “condicionamiento natural”, determinan los fines de la praxis pragmática. En cuanto a la praxis no pragmática, no está sujeta al condicionamiento natural (en el sentido de que sus fines no son necesidades naturales)⁸⁴ pero también se da bajo un condicionamiento cultural, a saber, aquél que calificamos como “liberador” (en contraste con el opresor).

⁷⁹ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, p. 305.

⁸⁰ Es decir, ante la posibilidad del suicidio, el acto de someterse a las necesidades naturales nunca deja de ser en sí mismo una posibilidad (y no, por decirlo así, una condena irremediable).

⁸¹ Las necesidades son para el ser humano siempre elegidas en el sentido de que siempre permanece abierta la posibilidad de rechazarlas poniendo fin a la propia vida. Cabe entonces entender un aspecto del suicidio como rechazo de las necesidades naturales. Pues si bien es cierto que el hombre no elige tener o no tener necesidades *en vida*, sí elige en cambio aceptar o no aceptar la vida, y con ella sus necesidades.

⁸² Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 68.

⁸³ *vid. supra* § 39. También respecto a las formas de condicionamiento que se mencionan en seguida.

⁸⁴ Y sin olvidar que todo el espectro de lo posible es, por decirlo así, generado y sostenido en el seno de la necesidad natural. *vid. supra* § 15.

De modo entonces que en cualquiera de sus formas, la praxis sirve a la libertad: sea porque en el caso de la praxis pragmática las necesidades naturales del hombre deben pensarse dentro del orden del sentido (elegidas, parte de un proyecto de vida), o porque se refiere a necesidades culturales; sea porque en el caso de la praxis no pragmática se trata de un cultivo de la libertad. Si la *praxis* dejara de ser el medio de la libertad y lo fuera para la naturaleza, entonces no hablaríamos de un hacer propiamente humano, sino de otra cosa muy distinta.⁸⁵

§ 46. El fenómeno de la técnica es ilustrativo de lo anterior: cabe la posibilidad de enmarcarla, más allá de la praxis pragmática, dentro de la praxis no pragmática en cualquiera de sus formas, y por tanto la posibilidad de mostrarla como una manifestación de libertad (así es como Dante se somete en la *Divina comedia* a la severa disciplina de los tercetos, por ejemplo);⁸⁶ pero también puede responder la técnica a necesidades naturales sin perder el componente de libertad, que en este caso hay que localizar en su inventiva y variedad.⁸⁷ La *praxis* siempre es libre, porque se asienta en la estructura ontológica vocacional que hemos descrito; pero puede ser más libre o menos libre, es susceptible de incremento y decremento. Hasta aquí lo explícito en Nicol; pero siguiendo adelante, debemos interpretar que la *praxis* es determinada en este aspecto por el compromiso, entendido en sentido ontológico, como eficacia del diálogo. Es así que el condicionamiento de una necesidad cultural, a pesar de que deja margen para la decisión libre, deviene opresivo cuando en el diálogo del individuo con su comunidad y tradición interfieren cualificaciones axiológicas ajenas, por la vía del préstamo o de la

⁸⁵ Como se verá en el capítulo V, que se ocupa del “ocaso de las vocaciones”.

⁸⁶ *vid. Nicol, Formas de hablas sublimes. Poesía y filosofía*, p. 86.

⁸⁷ *vid. Nicol, El porvenir de la filosofía*, p. 20.

imposición.⁸⁸ En este caso, la existencia del individuo se nos presenta inmersa en su inautenticidad: no bajo una forma humana de vida, sino como deformación de la vida del hombre. En esta situación juegan un papel central los principios de la forma de vida que inauténticamente el individuo cualifica como óptima, y que por tanto elige y asume; pues esos principios *en el ámbito de la autenticidad* sirven al cultivo de la libertad humana, mientras que vividos sin esta autenticidad sólo pueden funcionar como medio para satisfacer necesidades, así sean éstas culturales y no naturales. ¿Cómo ocurre tal cosa? ¿Cómo es que la fidelidad al *ethos* de una vocación hace libre al hombre, mientras que su traición lo desnaturaliza, lo deshumaniza? Hay un indicio para responder este interrogante: una *praxis* que cumple los principios vocacionales se eleva por encima de los fines próximos (a través de ellos, pero más allá de ellos) y opera en el nivel de los fines últimos; es decir, si busca la virtud práctica, la eficacia práctica, es como camino hacia la virtud sapiencial, hacia una eficacia que devuelve su unidad a los medios y los fines.⁸⁹ En efecto: el *ethos* vocacional hace de cada forma de vida un fin en sí mismo, y no un mero medio, porque la orienta al cultivo de la libertad, aunque lo haga mediante la satisfacción de necesidades naturales o culturales, mientras que la infracción del *ethos* ahonda la separación entre medios y fines de la *praxis*, reduciéndola a la función de satisfacer esas necesidades.

⁸⁸ Hacemos referencia al hecho de que el individuo, en vez de poner en claro por sí mismo su propia tabla de valores, adopta irreflexivamente la de su grupo social (incluso llegando a considerarla genuinamente propia), o debe aceptarla por fuerza. En estos casos hablamos de inautenticidad.

⁸⁹ Se presupone aquí lo dicho en § 44.

La vocación como praxis auténtica: el concepto de aristocracia existencial

§ 47. La *praxis* puede ser auténtica (fiel a su *ethos*) o inauténtica. Pero hemos de interpretar que aun siendo auténtica puede ser interesada: el interés, también susceptible de un más y un menos, es la vara con que se mide la separación de los medios y los fines, o dicho de otra manera, es el grado de proximidad o lejanía de los fines. Respecto a la *praxis* interpretamos que es desinteresada en tanto que se refiere a los fines últimos, mientras que interpretamos que es interesada en tanto que nos remite a fines próximos. Igualmente podemos considerar al interés como el grado de sapiencia, siendo grado máximo el desinterés, y grado mínimo el interés propiamente dicho. De este modo, distinguimos en la *praxis* tres niveles básicos: el de la inauténtica interesada, el de una que podemos llamar “borrosa” por la difuminación de límites entre autenticidad e inautenticidad, entre interés y desinterés, y el de la auténtica desinteresada.⁹⁰ En el primer nivel ubicamos los casos de deformación del *ethos*, en el tercero los casos de fidelidad al *ethos*, y en el intermedio aquellos en los cuales el diálogo entre el individuo y su comunidad y tradición no es eficaz debido a interferencias en sus cualificaciones axiológicas: el espacio donde los individuos aumentan su ser mediante la autenticidad, o lo disminuyen por inautenticidad.

§ 48. Tomando como base este análisis, interpretamos que la *praxis* en el nivel de la inautenticidad interesada y en el nivel intermedio, se identifica con la que Nicol llama

⁹⁰ Nicol suele referirse sólo a los niveles extremos de la *praxis*: a la inauténtica interesada, o *praxis* pragmática, y a la auténtica desinteresada, o *praxis* no pragmática, sin duda para remarcar el contraste; sin embargo, es importante poner también de relieve que la distancia entre ambos es una magnitud continua, y abarca una amplia zona de grados, un espacio intermedio tomando en cuenta el cual podemos efectuar un análisis más detallado del fenómeno.

indistintamente “utilitaria”⁹¹ o “pragmática”⁹². Con ello, este filósofo se aparta de la convención ampliamente compartida de reservar el término “utilitario” para referirnos a una doctrina ética, y el término “pragmático” para remitirnos a una doctrina epistemológica, privilegiando para ambos términos un sentido ontológico, como queriendo señalar de este modo que ambas doctrinas presuponen necesariamente determinadas estructuras constitutivas en el hombre.⁹³ Ahora bien, esta *praxis* utilitaria o pragmática, nos dice el filósofo catalán, “es enajenante respecto del ser: nos priva de él, pues no lo vemos como ser, sino como medio para nuestros fines”:⁹⁴ interpretando que para nuestros fines próximos, pues según vimos, todo hacer humano sirve a fines, sólo que un hacer se refiere a estos fines próximos, y otro hacer a los fines finales. Es decir que en esta forma de la *praxis*, por una parte, el ser se presenta como ser para mí y no como ser en sí, y por otra parte, no tratamos con el Ser, sino con cosas (*ta prágmata*). Como ser para mí el Ser aparece fragmentado en una multiplicidad de objetos abstractos (respecto a la totalidad a la que pertenecen) o cosas, e incluso más que en cosas, en aspectos útiles, mientras que como ser en sí se despliega como una unidad concreta: es la diferencia que analiza Cassirer entre el espacio y el tiempo de la vida práctica, y el espacio y el tiempo en la contemplación teórica.⁹⁵ De ahí que Nicol distinga, entre las actividades del hombre, aquellas que suspenden el dispositivo pragmático y permiten al hombre una relación libre con el Ser. De ellas nos ocuparemos en seguida.

§ 49. La religión, el arte y la filosofía, como formas de vida, establecen con su objeto una relación no pragmática, en dos sentidos: por una parte, la relación es libre, y por otra

⁹¹ cf. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 122.

⁹² cf. *ibidem* p. 20.

⁹³ No es el caso, en cambio, de los términos “utilitarismo” y “pragmatismo”.

⁹⁴ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 122.

⁹⁵ *vid. supra* § 21.

parte, su objeto no es un ente entre otros, sino el Ser.⁹⁶ Aquí se plantea un problema: ¿en qué sentido esta relación es libre y no lo es la pragmática? Hay que recordar que ciertamente toda relación del hombre con lo otro (con lo humano, con lo natural o con lo divino) es una relación libre; sin embargo, puede ser menos libre o más libre. Es menos libre en la medida que se asienta en el interés, y más libre en la medida que se asienta en el desinterés. Por tanto, el religioso, el artista y el hombre de ciencia tienen como condición de posibilidad la eficacia del diálogo: las cualificaciones axiológicas en su horizonte de posibilidades deben ser propias, y no prestadas o impuestas; lo que equivale a decir que su forma de vida debe tomar como eje la autenticidad. Pero el desinterés de estas vocaciones no depende sólo del modo de asumirlas el individuo: las vocaciones en sí mismas se elevan por encima de las necesidades biológicas, y corresponden a lo que hemos llamado necesidades culturales; y aun entre estas últimas, constituyen el modelo del condicionamiento liberador, en tanto que consisten en un cultivo de la libertad. Pues es cierto que la religión, del arte y de la ciencia son cauces abiertos en el seno de una comunidad y una tradición, y en consecuencia, imponen un determinado condicionamiento en cuanto a sus principios, a su historia y a sus posibilidades presentes y futuras; pero también es cierto que estas formas de vida son realización más pura de la estructura ontológica humana, de modo que en ellas podemos contemplar el ímpetu más vigoroso, la disponibilidad más amplia, el diálogo más transparente, el compromiso más profundo y sólido. Toda relación del hombre con lo otro es libre; pero en la relación pragmática se presenta el caso menos libre, y en la relación desinteresada el caso más libre.

⁹⁶ cf. Nicol, *La primera teoría de la praxis*, § 6, y del mismo, *La reforma de la filosofía*, §§ 13 y 14.

§ 50. Un segundo problema: si el Ser sólo se hace presente en la multiplicidad de los entes, ¿en qué sentido distinguimos una relación con las cosas y una relación con el Ser? La clave está en la diferencia entre el ente y la cosa. La cosa es el objeto de la praxis pragmática; por tanto, se define por su relación con los fines próximos: es el medio en tanto medio, el medio separado de los fines. En cambio, ya vimos que en la praxis no pragmática, o desinteresada, el ente sólo puede ser medio si a la vez es fin: en el medio se cumple intensivamente el Ser. Es decir, en cada momento de su actividad el artista auténtico es plenamente artista, pues su fin es ser plenamente humano en el modo del artista; mientras que el vendedor sólo cumple su fin más allá de la mercancía o del acto de vender, ya que ni la mercancía ni el vender son en sí mismos y en este caso un fin.⁹⁷ El objeto de la praxis desinteresada no aparece, pues, disgregado en una pluralidad de aspectos desvinculados entre sí y destacados por el interés en la masa informe del entorno, sino como un cruce de hilos en el tejido íntegro de lo real. En la religión, el arte y la ciencia, la relación del sujeto con su objeto es activa, pero activa en el modo de la contemplación; es práctica, pero práctica en el modo del desinterés. De manera que para estas vocaciones el Ser no se hace presente en las cosas, sino en lo que es en tanto es, y por consiguiente, en toda la riqueza de sus vínculos internos, como una totalidad ordenada y en movimiento. Ya Cassirer nos ayudó a comprender esta forma de presentarse el ser a la teoría.⁹⁸ La religión, por su parte, nos dice Nicol que nos conduce a ver esta presencia total como un misterio: “en la religión, el hombre acepta el misterio y lo comparte”.⁹⁹ Más difícil es elucidar cómo la belleza nos comunica con la totalidad en

⁹⁷ Hay que reconocer, sin embargo, que el comercio constituye también una forma vocacional de vida, si bien muy condicionada por el interés.

⁹⁸ *vid. supra* § 21.

⁹⁹ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, p. 145.

el arte. Pero el examen cuidadoso de estas formas de vida hemos de dejarlo para el siguiente capítulo.

§ 51. Eduardo Nicol sostiene que siempre unas formas de vida son mejores que otras. Aquí parece que este filósofo abandona el plan descriptivo y adopta un plan valorativo; pero sólo se trata de una falsa apariencia: lo que el catalán rechaza es el prejuicio de que no deben describirse sino los datos neutros e indiferentes. De este modo, añade que él sólo constata “la presencia en los hombres, en la estructura de su ser y las formas permanentes y constitutivas de su actividad existencial, de ese elemento ético radical que es la responsabilidad”.¹⁰⁰ Pero no se trata de la responsabilidad que pueden asumir o no asumir los individuos, sino de la disponibilidad y el diálogo como estructura ontológica. El hombre es necesariamente responsable en el sentido de que su vida se despliega en el horizonte de unas posibilidades que no son neutras, sino axiológicamente cualificadas desde el origen: sobre él hay siempre una carga, la carga de lo mejor y lo peor. Sin embargo, esta responsabilidad puede ser mayor o menor: es mayor si son genuinamente más las cualificaciones que recaen sobre mis posibilidades, y menor si estas cualificaciones las tengo sólo en préstamo, o si me son impuestas. Una responsabilidad plena exige un diálogo eficaz entre el individuo y su tradición y comunidad: coincide con lo que antes hemos llamado “compromiso”.¹⁰¹ En este sentido, comprenderemos mejor a

¹⁰⁰ Nicol, Eduardo, “Vocación y libertad”, en *Ideas de vario linaje*, pp. 297-298; *vid. también Nicol, Los principios de la filosofía*, p. 264, n. 27.

¹⁰¹ En un sentido ontológico, el fenómeno de la responsabilidad, que consiste en una relación entre el individuo y las posibilidades de su horizonte, se desdobra en un aspecto subjetivo, el compromiso (la responsabilidad en tanto parte de la estructura del sujeto), y un aspecto objetivo, la llamada (la responsabilidad en tanto parte de la estructura intersubjetiva que hemos considerado como mundo simbólico). De aquí se derivan dos consecuencias: 1) Claramente, la objetividad debe entenderse como forma de la intersubjetividad; pero la subjetividad es entonces la otra forma de la intersubjetividad, en cuanto el sujeto sólo se constituye a partir de un determinado mundo simbólico. Y 2) La responsabilidad es el otro nombre de la eficacia del diálogo: el individuo se hace cargo de su responsabilidad en la medida que se compromete con la llamada de su comunidad, es decir, en la medida que su diálogo con la comunidad es

Nicol si tomamos en cuenta, primero, que él no considera mejores unas formas de vida en particular, sino que las formas de vida en general se nos presentan invariablemente como mejores y como peores; y segundo, si tomamos en cuenta que, independientemente de su cualificación, el hombre es capaz de vivir de acuerdo a una determinada forma de vida, pero también es capaz de operar la deformación de esa forma de vida. De manera que el filósofo catalán en ningún caso privilegia ciertas formas de vida; sólo señala que hemos de vivir necesariamente prefiriendo unas formas de vida sobre otras, y que cabe la posibilidad de fundar la propia vida en la deformación de una de ellas.

§ 52. Sin embargo, podría pensarse en este punto que, a fin de cuentas, sólo se cambian las palabras para decir que unas formas de vida en particular son mejores que otras, sólo que a las preferidas se les llama “formas de vida”, y a las desfavorecidas, se les trata como “deformaciones” de las primeras; con lo cual el filósofo catalán estaría, efectivamente, pasando del plano descriptivo al valorativo. Esta idea sería respaldada por el vocabulario que en este contexto suele emplear Nicol, pues habla de una cierta “excelencia”, “distinción”, y hasta “aristocracia” humanas.¹⁰² Ante esto, hay que repetir la diferenciación que hace este filósofo entre la virtud en su sentido moral y la virtud en su sentido existencial. Un carpintero puede poseer o no poseer virtudes morales (ser una buena o mala persona), pero para ser carpintero, debe poseer necesariamente la virtud existencial, que consiste en hacer bien su trabajo. Un buen carpintero es, simplemente, carpintero, mientras que el mal carpintero no merece ser llamado carpintero (en tanto *deforma* el oficio): cada forma de vida tiene como base un conjunto de principios que

efectivo. Hay pues un proceso, el diálogo, y un eventual resultado positivo, la eficacia del diálogo o responsabilidad, así como un resultado negativo, la interferencia en el diálogo o irresponsabilidad.

¹⁰² Para estos vocablos, pero también para el tema tratado, cf. Nicol, *La primera teoría de la praxis*, p. 56. —“Vocación y libertad”, en *Ideas de vario linaje*, pp. 296-298. — *El problema de la filosofía hispánica*, pp. 22-26. — *Metafísica de la expresión*, 2ª. ed., § 36.

determinan esa forma, y respecto a los cuales puede juzgarse la deformación. Unos principios (*ethos*) que no requieren ser explícitos para obrar con efectividad, tanto en el ejemplo que el individuo difunde en su comunidad, como en la conciencia personal de ser auténticamente lo que se es, sin simulaciones. Para cada forma de vida hay una excelencia o distinción, que consiste en ser auténticamente lo que se es, en guardar fidelidad al propio *ethos*. De ahí que, al hablar de “aristocracia”, Nicol no se refiera a una situación social o moral, sino a un hecho de la existencia: lo que hace mejores a unos individuos sobre otros, no es la vocación elegida, ni sus talentos naturales, sino lo que hagan con su libertad: usarla para servir a condicionamientos naturales o culturales opresores (lo que, por supuesto, equivale a perderla adoptando una vida deforme), o para cultivar la libertad misma por medio de una forma vocacional de vida.¹⁰³ Para el hombre que hace suya la aristocracia existencial, la vida no se define por los fines próximos, sino que comprende reflexivamente que los fines últimos se cumplen ya siempre en los medios: no cuantitativamente, no en el todo, sino intensivamente, en el qué. Es decir: si el fin es ser libre, la libertad no aguarda al otro lado de los medios, sino en los medios mismos: ninguna esclavitud es por sí misma un camino hacia la libertad. Aristocracia es, en el plano de la existencia, desinterés. Todos los hombres tienen la responsabilidad existencial de vivir en forma genuina; la religión, el arte y la filosofía no son en este sentido las formas de vida más plena, pues igualmente plena puede ser la vida de cualquier hombre de oficio. Aquí debemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿cómo es entonces que estas formas de vida se distinguen por el modo de su compromiso, de su

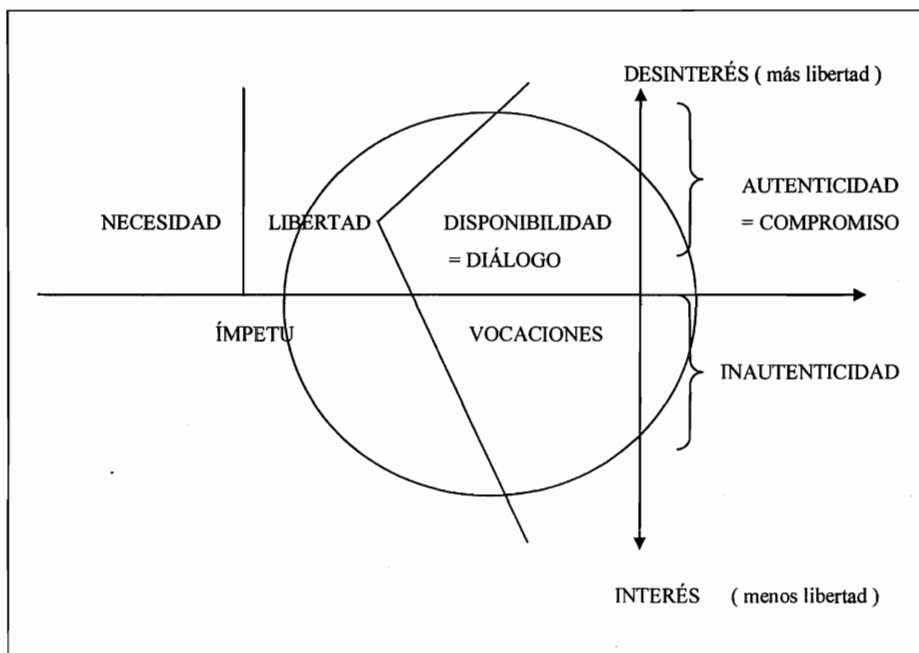
¹⁰³ “Si un hombre tiene que hacerse, entonces ha de elegir una entre múltiples vocaciones o formas de ser (...) Todo hombre puede llevar a cabo la específica *areté* humana siempre y cuando cumpla con el *ethos* de la vocación que le fue posible” (María Teresa Padilla Longoria, *Anthropine sophía y areté* [sabiduría de lo humano y excelencia] en la filosofía de Eduardo Nicol”, en *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, p. 72.

desinterés? En palabras de Nicol: “hay vocaciones profesionales que requieren una respuesta cabal a la profesión de la vida. Su ejercicio es tan cabal y tan amplio, que no deja espacio para otros ejercicios marginales, o los cualifica, en todo caso”.¹⁰⁴

Conclusiones del capítulo

§ 53. La interpretación que proponemos en este capítulo, puede ser sintetizada en la gráfica siguiente. Se trata, básicamente, de un cuadrante, en el cual el eje horizontal tiene dos aspectos: por una parte, representa a la necesidad, en cuanto ésta impone límites a la acción del hombre; pero, por otra parte, representa la libertad, que se genera en el seno de la libertad, como horizonte de posibilidades. Este horizonte, en su despliegue, lo hemos identificado como disponibilidad, en tanto implica un diálogo, es decir, un reconocimiento como propias de las posibilidades, acompañado de su respectiva y necesaria cualificación axiológica. El eje horizontal refleja la necesidad de elegir en general, o ímpetu, que se puede encauzar en un repertorio limitado de vocaciones; estas vocaciones son el mapa (en la gráfica simbolizado por el círculo) que da forma al arco abierto por la disponibilidad. Ahora bien, la libertad puede aumentar o disminuir, según que el individuo guarde fidelidad al *ethos* de la vocación elegida (autenticidad), o según lo traicione (inautenticidad); y ya vimos que una forma de vida auténtica está orientada por el desinterés, mientras una vida inauténtica se guía por el interés.

¹⁰⁴ Nicol, Eduardo, “Expresar para ser”, en *La vocación humana*, del mismo, p. 21.



Esquema 2. El amor como configuración ontológica

Tal vez la idea más difícil de aceptar en este esquema sea la de la libertad como una magnitud susceptible de aumento y disminución. Para comprenderla mejor podemos tener en cuenta que la libertad se entiende como una veta abierta en el interior de la necesidad: como un espectro de posibilidades. Estas posibilidades, en consecuencia, no son infinitas, sino que están limitadas por la necesidad misma. Ahora bien: la limitación que la necesidad ejerce sobre las posibilidades del hombre, puede ser mayor o ser menor; es mayor en la medida que los condicionamientos naturales y culturales determinan la acción humana, y es menor en la medida que dejan un margen de indeterminación. En este más y menos consiste el aumento y la disminución de la libertad. Pero no hay que olvidar algo: el mismo hombre puede con sus decisiones incrementar o mermar la libertad que le corresponde, pues en este caso las decisiones pueden orientarse por el interés o por el desinterés. El interés es, por decirlo así, el eslabón que al hombre le es

dado abrir o cerrar para engancharse o liberarse de la necesidad; en el capítulo siguiente nos ocuparemos de entender en detalle este mecanismo de apertura y cierre.

§ 54. En este capítulo reconstruimos un segundo nivel en la concepción que Eduardo Nicol elabora del fenómeno vocacional. Para ello, debimos analizar la idea del *ethos* como un conjunto de principios ontológicos constitutivo de cada forma de vida, así como la idea de autenticidad, en tanto fidelidad a este *ethos*. Vimos que, paradójicamente, permaneciendo fiel al *ethos* de su forma de vida es como el hombre realiza su libertad, sobre la base de la estructura ontológica del amor. De esta manera el ser humano abre un ámbito no pragmático de la praxis, ámbito en el cual le es dada la forma existencial de la aristocracia.

§ 55. Pero no podemos posponer por más tiempo la discusión de un tema que una y otra vez aparece en nuestra exposición: Eduardo Nicol concibe a la cultura como un sistema de formas de vida. Estas formas son determinadas por unos ciertos principios (*ethos*), y su repertorio es limitado y pequeño. Si bien es cierto que el sistema se ha erigido a través de la historia y de que queda la posibilidad de que una nueva forma llegue a integrarse en el futuro, es probable sin embargo que ya esté cerrado. ¿Cuáles son las formas de vida, y de qué principio se deriva su sistematicidad? ¿Cómo ayuda la teoría de la mundanidad y de los regímenes de base para comprender el sistema de la cultura? Estos puntos, y otros más, son los que nos ocuparán el siguiente capítulo.

CAPÍTULO III. El sistema de la cultura, las interferencias en el diálogo y la libertad como proceso de radicalización de la conciencia.

La cultura como estructura ontológica, como conciencia individual y como realización histórica.

§ 56. En el capítulo anterior exploramos la caracterización que Nicol hace de la praxis, el hacer del hombre, como *póiesis*, como producción de mundos simbólicos.¹⁰⁵ Es en el sentido de esta producción que el hombre se define por la *áuxesis*, el aumento de su propio ser y el aumento del Ser: “hay más ser desde que se puede hablar del Ser”.¹⁰⁶ La estructura que sustenta a la *póiesis* es el amor, entendido en el sentido de una configuración ontológica de ímpetu, disponibilidad, diálogo y compromiso. Del ímpetu hablamos como necesidad de establecer relaciones en general; de la disponibilidad, como posibilidad de variar las relaciones particulares; y del diálogo, como despliegue de la disponibilidad en un sistema de formas de vida. También aclaramos que el compromiso es el aspecto subjetivo de un fenómeno, la eficacia del diálogo, cuyo aspecto objetivo es la llamada: las formas de vida llaman al individuo desde el seno de la tradición y la comunidad, y ya la simple escucha de esta llamada se manifiesta como compromiso, como reconocimiento del valor que corresponde a cada una de esas formas de vida.¹⁰⁷ Pues bien, ahora podemos ocuparnos de un problema que, ya sólo por ser planteado,

¹⁰⁵ *Vid. supra* §§ 28, 43. Para el vínculo sistemático entre praxis, póiesis, áuxesis y eros, *vid. Nicol, La idea del hombre*, p. 408.

¹⁰⁶ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., p. 130.

¹⁰⁷ *Vid. supra* §§ 40-41.

supone —como irá haciéndose evidente conforme lo desarrollemos— una nueva perspectiva sobre la obra del filósofo catalán. Dando nosotros el nombre, pero limitándonos a poner de relieve una idea propia de Nicol, hemos llamado “diálogo” al despliegue de la disponibilidad en un sistema de formas de vida. Este diálogo tiene su efectividad (responsabilidad ontológica) cuando, como acabamos de decir, desde el seno de la tradición y la comunidad las formas de vida llaman al individuo y éste escucha su llamado, reconoce su valor original. Pero el diálogo puede igualmente presentar “interferencias”, casos en los que el valor que el individuo halla en sus posibilidades no es un valor propio de ese individuo, sino que ha sido tomado en “préstamo” o impuesto por otros individuos sobre él. El problema que se plantea es cómo explicar estas interferencias en el diálogo. ¿Es que no todo diálogo es en sí mismo efectivo, en tanto diálogo? ¿No resulta contradictorio hablar de un diálogo con interferencias? Pero sobre todo: en caso de que llegáramos a reconocer la posibilidad de tales interferencias, ¿habría una manera precisa de distinguir un diálogo eficaz y un diálogo con interferencias? Tengamos presente en todo momento que, aunque permanecemos en el marco de las ideas del filósofo catalán, nuestro propósito consiste —como se verá especialmente en este capítulo y el siguiente— en *meditar desde Nicol, pero más allá de Nicol*.

§ 57. Decíamos que al hombre lo concibe este filósofo como un ser proteico.¹⁰⁸ El ser humano es proteico porque su ser se desenvuelve en una multiplicidad de posibles relaciones (disponibilidad). Este campo de relaciones posibles que dimana del hombre, es a lo que llamamos cultura: lo que hace distintivamente el hombre es crear cultura bajo el modo de mundos simbólicos, y dentro de cada mundo, bajo el modo de formas de vida y

¹⁰⁸ *Vid. supra* § 36.

situaciones vitales.¹⁰⁹ Pero, por más que estas creaciones se incrementen y multipliquen, nunca deja el hombre de ser su centro, por cuanto tales creaciones sólo encuentran su explicación última en el ser de su productor. Es por esta razón que, al aproximarnos analíticamente al fenómeno de la cultura, conviene considerar la multiplicidad de sus formas no como productos separados de su origen sino en su relación con el modo de ser del hombre, es decir, como funciones o modalidades de su existencia.¹¹⁰ Recordemos que para el hombre las relaciones y la formas de las relaciones entre él y lo otro, si bien son necesarias en general, al ser contingentes en lo particular constituyen un campo de posibilidades.¹¹¹ En tanto modalidades de la existencia, estas posibilidades son disposiciones del hombre ante lo otro o ante el otro: disposiciones sistemáticas (que hemos llamado formas de vida) o disposiciones situacionales.¹¹² La alteridad del hombre ya apuntamos que Nicol la entiende como lo otro natural, lo otro divino o el otro humano;¹¹³ y a su vez, cada uno de estos términos, como origen de exuberantes y dinámicas ramificaciones. Tal proliferación de posibilidades de relacionarse el individuo con su alteridad, del yo con el no-yo y con el otro-yo, puede ser considerada, en última instancia, como un repertorio de modos de hacer frente al Ser, en toda la riqueza de su

¹⁰⁹ Recordemos que las situaciones vitales, en su sentido lato, abarcan los mundos simbólicos y las formas de vida: se trata de situaciones permanentes, fundamentales, genéricas y adquiridas. Sin embargo, en este capítulo nos conviene utilizar este término de las "situación vital", así como su adjetivo derivado, "situacional", en el sentido restringido de situación transitoria, situación que no determina el ser del hombre, sino sólo su acontecer. De esta manera, distinguimos los cuatro aspectos principales (aunque evidentemente no únicos) en la descripción del hombre: *la estructura ontológica productora, los mundos simbólicos* como sus productos más amplios, las *formas de vida* como el despliegue histórico de estos mundos, y las *situaciones vitales* como el conjunto múltiple y dinámico de las determinaciones no constitutivas. Sobre las situaciones vitales, *vid. supra* § 34.

¹¹⁰ *Vid. Nicol, Metafísica de la expresión*, p. 242. Por lo tanto, la distinción entre el productor y sus productos hemos de considerarla sólo como una abstracción metodológica útil.

¹¹¹ *Vid. supra* § 23.

¹¹² *Vid. Nicol, Metafísica de la expresión*, p. 250.

¹¹³ *Cfr. supra* § 34.

realidad.¹¹⁴ Esta potencia de optar ante el Ser, vista (a manera de artificio teórico) del lado del objeto y no del lado del sujeto, es un verdadero desenvolvimiento del Ser, un despliegue que forma el horizonte de posibles relaciones que, por decirlo de este modo, se extiende “delante” del hombre. Pero esta forma de hablar no es exacta: el horizonte de relaciones no tiene un carácter puramente exterior, sino que abarca las relaciones del individuo consigo mismo, de modo que no se trata de un medio separado, sino de una materia constituyente. ¿De qué está hecho el hombre, en tanto hombre? *De posibilidades.*¹¹⁵ Y las posibilidades son el movimiento por el cual el Ser se abre al hombre desde el hombre mismo, edificando al hombre y otorgándole una localización, un ámbito, un mundo. El problema metafísico del Ser,¹¹⁶ sin dejar de ser el mismo, se desdobra en dos aspectos: el Ser es problema porque la tradición lo ha ocultado, y se soluciona mostrando que está a la vista; pero también es problema en el sentido de que, cuando lo percibimos, no se nos presenta como una unidad indiferenciada, sino como la pro-posición problemática de una multiplicidad de posibilidades, a saber, una multiplicidad de caminos o disposiciones para llegar a él.¹¹⁷ *El Ser es múltiple porque es real, porque se manifiesta en la pluralidad de los entes; pero en el seno de uno de esos entes, en el seno del hombre, el ser ya no se diversifica por ser real, sino por ser posible: por ser el término de una multitud de posibilidades que el hombre tiene de relacionarse.*¹¹⁸ Sólo que, en este último sentido, el problema del Ser no se soluciona

¹¹⁴ Vid. Nicol, *La idea del hombre*, p. 348.

¹¹⁵ Esta idea será desarrollada en el siguiente párrafo.

¹¹⁶ Vid. *supra* § 14.

¹¹⁷ Respecto a esta doble problematicidad del Ser, vid. Nicol, *La idea del hombre*, p. 326. Podemos afirmar que cada uno de los aspectos del problema del Ser, genera una vertiente de la obra de Eduardo Nicol: la revolución en la filosofía (problema teórico) y la reforma de la filosofía (el más amplio y radical problema de la reforma de la filosofía).

¹¹⁸ Este contraste entre la diversificación del Ser por su realidad y la diversificación del Ser por su posibilidad expresa, en última instancia, el contraste entre la forma de ser de lo no humano y lo humano.

mediante una operación teórica, sino por medio de una decisión fundamentalmente vocacional: elegir una forma de vida es elegir una forma de relacionarse con el Ser, es resolver en su base el problema que el Ser nos plantea. En su sentido ontológico, la vocación consiste en que el Ser se presenta al hombre como problemático; en su sentido personal, sólo tiene vocación el que se hace consciente de la problematicidad del ser y que enfrenta esta problematicidad con una definición, con un decisión, con una solución *práctica*.¹¹⁹

§ 58. Esta problematicidad del Ser respecto al hombre, y más concretamente, este campo de posibilidades en que el Ser se despliega siempre, decíamos que es la cultura: la concepción que Nicol tiene de ésta hemos de interpretarla como un sistema supraindividual de relaciones del yo con el no-yo y con el otro-yo. La cultura es un sistema, por dos razones: porque la realidad se le presenta al hombre invariablemente como orden, y porque la mente del hombre es por sí misma ordenadora. Todo mundo es un cosmos, una unidad de orden, aunque en cada mundo se multiplican las formas que los individuos tienen para representar el Ser, así como los sistemas y estilos dentro de cada forma.¹²⁰ Y además de sistemática, debe entenderse la cultura como supraindividual. Con este rasgo tocamos un punto vivo de nuestro tema: ¿en qué sentido la cultura es exterior al hombre, y más precisamente, al individuo? La respuesta a este interrogante *parece* simple y evidente: el mundo simbólico del individuo, en tanto lo precede (tradicción) y comprende a otros individuos (comunidad), tiene carácter supraindividual. Y ciertamente, hemos afirmado que este mundo simbólico, la cultura, se nos presenta como un campo de

¹¹⁹ Sobre los sentidos de la vocación, *vid. supra* § 33. Naturalmente, “práctica” no significa aquí “pragmática”; de hecho, y como se hará manifiesto en las líneas siguientes, debe significar eminentemente “no pragmática”.

¹²⁰ *Vid. Nicol, Metafísica de la expresión*, p. 241.

posibilidades (a saber, un campo de posibilidades de apertura al Ser); pero también hemos dejado asentado que este campo de posibilidades no es exterior al hombre: en tanto elige la forma de relacionarse consigo mismo, que es por tanto problemática, el individuo es constituido por su campo de posibilidades. De modo que tal campo, la cultura, no lo espera fuera de sí una vez que el individuo aparece, sino que desde su mismo interior presta la base para que el individuo venga a la presencia. En este sentido, la cultura no debe entenderse como exterior al individuo, sino que lo “supra-individual” hay que comprenderlo como “pre-individual” e “infra-individual”, en cuanto fundamenta la constitución del individuo. La cultura es el medio del individuo, pero no su medio externo, ni su medio interno, sino el medio que hace posible la distinción interno/externo. Hasta este punto las ideas de Nicol nos dejan extenderlas; pero si continuamos por nuestra cuenta este análisis, veremos que se hace más compleja la comprensión de las relaciones del individuo con su tradición y comunidad. La individualidad del hombre es posible sólo a partir de una relación variable del hombre consigo mismo, relación a la cual identificamos como subjetividad. Pero si esta relación forma parte de un campo de posibilidades que incluye todas las otras posibles formas de relacionarse el individuo con lo otro y el otro (con Dios, la naturaleza y el otro hombre), entonces no podemos considerar a la subjetividad como un ámbito interior bien demarcado respecto al ámbito exterior de la cultura, respecto a la objetividad. En realidad, lo subjetivo del individuo y lo objetivo de su mundo simbólico sólo son aspectos de un mismo campo de posibilidades: ni el individuo se restringe a un mundo interior, ni su cultura se limita a un mundo exterior, sino que ambos mundos son manifestaciones de un mismo mundo simbólico. Al menos ésta es la consecuencia de nuestro análisis; pero esta consecuencia

se opone fuertemente a una evidencia de hecho: cada hombre se vive a sí mismo como una interioridad. Por una parte, entonces, para el análisis, tenemos que subjetividad no es interioridad, y en la evidencia, no podemos negar que la subjetividad nos es dada sólo como ámbito interior, como recorte del mundo interior del individuo a partir del mundo exterior de la cultura. En tal oposición, sin embargo, distinguimos una estructura dialéctica: el individuo se sabe como condicionado por una tradición y una comunidad (fenómeno que hemos llamado “condicionamiento cultural”, y que es complemento del condicionamiento natural);¹²¹ pero, en la medida que se comprende a sí mismo como individuo, es decir, como una instancia diferente de esa tradición y esa comunidad, toma conciencia de que ese condicionamiento no es unívoco, es decir, no define de una vez y por un sólo camino su ser individual, sino que más bien se abre como un repertorio de posibilidades de relacionarse con lo otro, y de esta manera, sienta base para que se constituya y cobre plenitud su individualidad. En otras palabras, el mundo simbólico, como unidad fundamental, hace posible que en el proceso de individualización ocurra una separación, siempre interna a ese mundo simbólico, entre un mundo interior individual y un mundo exterior cultural. De tal manera que la subjetividad, entendida como interioridad del individuo, sólo es posible desde una base no conceptuable ni como subjetiva ni como objetiva, base que muy bien podríamos llamar transubjetiva. Por este camino se nos plantea una primera y relevante distinción de sentido (distinción que más adelante habremos de complementar) en el término “cultura”, que hasta aquí hemos utilizado indistintamente. Cultura, en un primer sentido, es ese campo transubjetivo (y más precisamente, transindividual) de posibilidades que da base al proceso de

¹²¹ *Vid. supra* § 39.

individualización;¹²² pero, en un segundo sentido, es la conciencia que el individuo tiene de tal campo. Ahora bien: esta conciencia es una evidencia fenoménica, es la situación, que ya mencionamos, del individuo que se vive a sí mismo como interioridad. En cambio, el campo transubjetivo de las posibilidades del individuo es, en tanto idea, resultado de un proceso de análisis. La cultura como conciencia individual puede aumentar o disminuir en una primera instancia, en tanto es una conciencia más amplia o más estrecha de su campo de posibilidades. Si nos fijamos bien, esta descripción de la conciencia individual presupone al campo transubjetivo de posibilidades, pero este campo no es parte de la evidencia, sólo una exigencia teórica. En estos términos, podemos pensar que la conciencia individual es la tierra firme de nuestro análisis, el hecho indiscutible, y que el campo de posibilidades sólo se nos presenta como un artificio, como una añadidura postiza. Pero, por otra parte, es impensable una conciencia subjetiva sin una base transubjetiva, puesto que la conciencia subjetiva es conciencia precisamente de esa base; de este modo lo imprescindible, lo necesario del análisis parece ser la base transubjetiva, y lo contingente la conciencia subjetiva, siendo que puede darse o no darse sobre tal base. Y la relación entre conciencia subjetiva y campo transubjetivo ofrece todavía una mayor complejidad: al pensar en el campo transubjetivo, encontramos en él el rasgo de totalidad: abarca todas las posibles relaciones del yo con el no-yo y con el otro-yo; pero si ese campo no nos puede ser dado a nosotros, como individuos, sino bajo la mediación de la conciencia subjetiva, esto quiere decir que tal rasgo de totalidad sólo es una especie de especulación de la que no nos podemos librar. ¿Y cuál puede ser el significado y alcance de esto? Significa que nuestro análisis se desenvuelve entre una

¹²² La subjetividad es entonces entendida aquí en su sentido individual, distinto de un sentido colectivo.

forma individual y fenoménica de cultura, y una forma transubjetiva y meramente especulativa. E implica que no hay más evidencia de la tradición y de la comunidad que la conciencia que el individuo tiene de ellas, a la vez que el individuo no puede ser concebido sino como emergiendo del seno de una comunidad y una tradición que rebasan al individuo mismo: “el mundo ha de ser concebido como una integridad orgánica, como unidad funcional compleja que precede y sobrevive a sus componentes individuales”.¹²³ Más adelante habremos de retomar este contraste entre la conciencia individual de la cultura y el campo transubjetivo de la cultura.¹²⁴

§ 59. Eduardo Nicol distingue los conceptos de universo, mundo y cosmos.¹²⁵ El universo se identifica como la totalidad de lo diverso; y lo diverso es, en primer lugar, lo humano respecto de lo no humano. Hay pues universo, en tanto conceptualización, a partir de un movimiento de autoconciencia como resultado del cual el hombre se sabe a sí mismo diferente a lo natural, pero a la vez sostenido por la misma base que lo natural, entrañado en la misma interioridad que lo natural: el Ser.¹²⁶ Respecto del Ser es que puede comprenderse la alteridad radical entre el ser humano y el ser no humano, y la consiguiente idea de una totalidad de lo diverso, de un universo. Debido a la mediación de un movimiento de autoconciencia, afirma este filósofo que “el mundo es anterior al universo”.¹²⁷ la concepción del universo sólo se da en el horizonte de un mundo simbólico donde opera la mediación reflexiva. A partir de esta base conceptual, a partir

¹²³ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, p. 130.

¹²⁴ *Vid. infra* § 66.

¹²⁵ *Cfr. La reforma de la filosofía*, § 12.

¹²⁶ En efecto, aquí se deja sugerida la idea de que la representación que el hombre se hace de la totalidad de lo diverso, sólo puede llegar a su plenitud a partir de una captación autoconsciente de la relación de los entes con el Ser. Sin embargo, esta captación no tiene por qué ser teórica: en este punto se hace patente el papel que juegan la religión y el arte, además de la ciencia, en la construcción de una idea del universo.

¹²⁷ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, p. 126.

de la idea comprensiva de universo, puede entenderse la estructura ontológica vocacional, es decir, el ser del hombre, como una función regular (apegada a una forma, a lo que en el análisis se muestra como un conjunto de principios y conceptos permanentes) que, paradójicamente, trae como resultado productos irregulares (no uniformes entre sí): mundos simbólicos, ámbitos en los que el hombre ha impreso un orden de sentido. Así como el universo se nos presenta como orden, como cosmos, del mismo modo se nos impone la evidencia del orden en los mundos que el hombre produce: en este sentido, el ser humano es un ser generador de cosmos. La pro-posición problemática del Ser, su despliegue en un campo de posibilidades de acceso a su manifestación, abre, como decíamos en el párrafo anterior, un campo de posibilidades de relacionarse el yo con el no-yo y con el otro-yo, pero ese campo es un espacio “cósmico”, es decir, ordenado: entre el Ser y cada hombre hay una armónica polifonía de posibles relaciones, que se originan en el centro que es cada hombre y se abren y desenvuelven en el horizonte del Ser. En consecuencia, la relación entre lo humano y lo no humano se nos muestra como un triángulo, cuyo vértice superior simple se ubica en el hombre individual, y que se extiende ampliándose y ramificándose en una pluralidad de relaciones hacia la base del triángulo, base que, para que la imagen sea fiel, hemos de imaginar como indefinida, como diluida en un horizonte sin contornos precisos. Sin embargo, del mismo modo que la base del triángulo debe quedar abierta a una prolongación permanente, así mismo el vértice superior del triángulo no es único, sino plural; cada individuo es un centro, y de cada individuo dimana una compleja ramificación de posibilidades hacia el Ser: “cualquier mundo tiene un número indefinido de centros”.¹²⁸ Esta relación entre lo

¹²⁸ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, p. 127.

humano y lo no humano impone, evidentemente, el rasgo de la multiplicidad de relaciones; pero en la variabilidad de los centros y en la indefinición de la base hemos de ver el reflejo de otro rasgo no menos importante: el campo de posibilidades que se tiende entre el ser humano y el Ser no conforma una estructura estática, sino en movimiento incesante. Cuando observamos este campo múltiple y dinámico de posibles relaciones entre el Ser y el ser humano, y cuando en ese campo se nos hace manifiesto un orden necesario (y necesario en el sentido de que siempre ha de haber un orden en general, aunque el orden en particular pueda variar), entonces y sólo entonces estamos en condición de trazar un esbozo interno del fenómeno general de la cultura.

§ 60. De la cultura hemos distinguido dos sentidos: la cultura como un campo transobjetivo de posibilidades, y la cultura como la conciencia individual de esas posibilidades. Sin embargo, todavía podemos hacer una distinción útil: de la cultura podemos hablar como un fenómeno general, como un fenómeno que puede ser descrito mediante conceptos aplicables a cualquier cultura histórica, o podemos hablar precisamente como un fenómeno particular, determinado histórica y geográficamente. Es el contraste entre la cultura y las culturas. Por tanto, el sentido transobjetivo de la cultura debe todavía ser diferenciado o como estructura ontológica de la cultura, o como realización histórica de la cultura. Percibimos entonces en un primer sentido, la estructura ontológica de la cultura; en un segundo sentido, la realización transobjetiva de la cultura; y en un tercer sentido, la conciencia que el individuo tiene o puede tener de la estructura ontológica de la cultura o de la realización histórica de su propia cultura. Partiendo de esta diferenciación, podemos tomar como punto de partida el hecho evidente de que la estructura ontológica de la cultura es un compuesto en tanto organiza una multiplicidad

de elementos. Estos elementos, sin embargo, se agrupan en dos clases: son los individuos humanos, como productores de configuraciones simbólicas, o son estas mismas configuraciones, en su carácter de productos. En esta distinción nos encontramos nuevamente con el contraste entre la conciencia subjetiva del individuo, que corresponde al elemento productor, y el campo transubjetivo de posibilidades, que corresponde al producto, si pensamos a este producto como realización histórica de la cultura. Como ya adelantábamos arriba¹²⁹, la relación entre estos elementos es dialéctica: el productor supone al producto, pero el producto sólo es perceptible desde la limitación del productor. Ahora podemos plantear tal relación en unos términos que vinculan esta temática con la pregunta que nos planteamos al principio del capítulo: ¿cómo son posibles las interferencias en el diálogo del individuo con su tradición y su comunidad? Pues, efectivamente, el producto es lo que hemos llamado “condicionamiento cultural del individuo”, pero el productor es, en tanto individuo humano, algo más que este condicionamiento cultural. Es en este “algo más” de la relación de la cultura como conciencia individual con la cultura como campo transubjetivo de posibilidades, lo que hemos de poner en claro conforme hagamos el análisis de la cultura como estructura ontológica. Esta estructura, por tanto, se compone de productores y productos, o de compositores y componentes propiamente dichos, de tal manera que el productor o compositor es producido por los productos o componentes, y a su vez contribuye a la producción o composición de otros componentes o productos.¹³⁰ Pero, para no desvanecer la distinción entre productores, por una parte, y productos, por otra parte, hemos de retener una diferencia fundamental: los productos son hilos en el tejido de un

¹²⁹ *Vid. supra* § 58.

¹³⁰ Esta exposición del mundo simbólico como composición sigue en sus líneas generales a la teoría de la mundanidad, elaborada por Nicol en *Reforma de la filosofía*, §§ 11-14.

campo de posibles relaciones, la cultura como campo transubjetivo, mientras que los productores son los centros de esas relaciones; de modo que las posibles relaciones no son más que eso: posibilidades transubjetivas y supraindividuales de relación, en tanto que los centros de esas relaciones son siempre más que posibilidades: son realizaciones subjetivas e individuales. El individuo humano es quien, en una determinada cultura histórica, elige sus posibilidades y las realiza. De hecho, podemos caracterizar a estos dos elementos de la estructura ontológica de la cultura, el productor o compositor y los componentes o productos, a aquél como el elemento individual realizador, y a éstos como el elemento supraindividual posibilitante de las realizaciones individuales. Hay pues en la estructura ontológica de la cultura dos clases de elementos, los productores y los productos, entre los cuales se establece una relación de co-operación, pues los productos operan sobre los productores, y los productores sobre los productos.

La cultura como un sistema de formas de vida

§ 61. En el análisis de Eduardo Nicol, las posibilidades por las cuales el individuo tiene acceso al Ser, estas posibilidades que dimanan de él y se extienden “delante de él”, por decirlo de esta manera, son innumerables, pero reducibles a un número pequeño y finito de formas. Tales son las formas de vida. Éstas son órdenes de sentido, es decir, funciones regulares, operaciones que se ajustan a principios discernibles. Por tanto, hay en ellas coherencia interna (a saber, la coherencia entre sus principios), y coherencia externa (la

coherencia entre la conducta del individuo y su forma de vida).¹³¹ En una primera instancia, a las formas de vida les viene su sentido de su coherencia interna, pero en una instancia más radical, su sentido consiste en que esas formas permiten “hacer presa” en el Ser:¹³² son caminos que abren un eventual acceso del individuo al Ser. Podemos expresar esta misma idea diciendo que el Ser se relaciona multívocamente con el individuo, y que en el seno de esta multivocidad la pluralidad de sentidos corresponde, en su aspecto más general, a lo que Nicol llama formas de vida. Es así que, en palabras de este filósofo, el sentido de cada sistema simbólico depende de que represente “algo que pueda ser aprehendido por cualquier sujeto situado en el mundo de sentido propio de aquel sistema, e incluso por un sujeto situado en otra posición existencial y que usa otro sistema simbólico”.¹³³ A la base de todas las formas hay, entonces, una realidad común, y cada una de esas formas funciona como “una manera común de ver las cosas”,¹³⁴ de modo que, a pesar de la diversidad de formas de vida, la radical comunidad del Ser y la radical comunidad de una estructura ontológica vocacional, operan una unificación de base.¹³⁵ A esto se refiere el filósofo catalán cuando dice que “no es la forma simbólica la que crea la comunidad, es la comunidad como nota esencial del hombre la que hace posible y necesaria la creación y el uso de las comunidades institucionales”.¹³⁶ Pues, en efecto, las formas de vida son instituciones históricas. A juicio de Nicol, estas formas no sólo se dan en número pequeño, sino que el estudio de la Historia puede localizar su aparición y

¹³¹ A la coherencia externa Nicol la llama, más precisamente, “autenticidad”. Cfr. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 24.

¹³² Cfr. Nicol, *ibidem*, p. 259.

¹³³ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., p. 259.

¹³⁴ Vid. Nicol, *ibidem*, p. 260.

¹³⁵ Se trata, por supuesto de dos principios de la ciencia que son a la vez principios de la existencia: la unidad y comunidad de lo real, y la unidad y comunidad de la razón. Vid. Nicol, *Los principios de la ciencia, passim*.

¹³⁶ Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, 2ª ed., pp. 236-237.

reseguir su trayectoria. El sistema de las formas de vida está directamente vinculado a la historia de las formas de vida, de la misma manera que la historia de las formas de vida está ligada al proceso de constitución de la subjetividad y de la individualidad. Sólo cuando la relación del hombre consigo mismo se presenta como problemática, podemos hablar del nacimiento de la subjetividad y del inicio de la historia de las formas de la individualidad (es decir, del inicio de la historia de las formas que el individuo tiene de relacionarse consigo mismo, y a partir de éstas, de las que tiene para relacionarse con lo otro y el otro). En la reconstrucción de esta historia de la subjetividad y de la individualidad es en donde habremos de elucidar la estructura dialéctica que hay entre el productor y los productos de la cultura. ¿Cuáles son estos productos, estas formas de vida, estas formas simbólicas? Nicol menciona principalmente la economía, la religión, la política y el derecho, el arte, la ciencia.¹³⁷ Aunque este filósofo, todavía en *Los principios de la ciencia* (1965), comunicaba su proyecto de elaborar una obra dedicada a “Las vocaciones de la palabra”,¹³⁸ nunca llegó a realizarlo, y lo que nos queda, lo que podemos entender como un esbozo de esa obra, es, en su aspecto sistemático, la formulación que hace en *La reforma de la filosofía* de la teoría de la mundanidad,¹³⁹ y en su aspecto histórico, el análisis del proceso de individuación de la *Idea del hombre*, en su primera versión,¹⁴⁰ pero principalmente en la segunda.¹⁴¹ En seguida examinaremos este esbozo, sin olvidar en ningún momento tres rasgos suyos cruciales: primero, que el filósofo catalán considera cerrado el sistema de las formas de vida, es decir, que aunque no se niega a la posibilidad del eventual surgimiento de una nueva forma de vida, sin embargo

¹³⁷ Cfr. *La reforma de la filosofía*, pp. 152-153 y 155; y *Metafísica de la expresión*, p. 240.

¹³⁸ Cfr. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 386.

¹³⁹ §§ 11-14.

¹⁴⁰ Capítulos 1-9.

¹⁴¹ Partes segunda a cuarta.

considera que esto no es de esperar, que esto es muy poco probable;¹⁴² que entiende a la filosofía, en su sentido de ciencia en general, como la última de las formas de vida;¹⁴³ y que considera la antigüedad griega como un modelo satisfactorio para estudiar la historia de las formas de vida.¹⁴⁴

§ 62. Las formas de vida, o simbólicas, son pues en tanto productos y junto a los productores, componentes de la estructura ontológica de la cultura. A la economía, Nicol la considera un “espacio” (en el sentido de un espacio humano, concreto): la economía es resultado del encuentro entre la *physis* y la *praxis*, entre la naturaleza y la acción humana, encuentro por el cual el hombre obtiene una morada, un ámbito de vida, dando con ello un primer salto de la materia bruta a la materia transformada, de la naturaleza inculta a la naturaleza cultivada.¹⁴⁵ En este ámbito al hombre le acaece sentirse solitario ante la presencia total: es la vivencia de la alteridad última entre lo humano y lo no humano, antes de su elaboración conceptual. Lo radicalmente otro, vivido en tanto otro, despierta en el hombre el temor de lo extraño, pero el hombre amortigua este temor institucionalizándolo, haciendo de la vivencia de la soledad una vivencia compartida y regular.¹⁴⁶ En ambos casos, en el fenómeno original de la economía y en el de la religión, el hombre se reconoce como hombre porque introduce en la naturaleza un elemento no natural: la elaboración simbólica de la materia. Ya el utensilio eleva ontológicamente al

¹⁴² Cfr. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 269: “es muy posible que (...) el hombre haya actualizado ya todas sus potencias expresivas”.

¹⁴³ Cfr. *La idea del hombre*, cap. 7: “la filosofía es la última de las vocaciones” (p. 279).

¹⁴⁴ Cfr. Nicol, *La idea del hombre*, 2ª. ed., p. 144: “en la historia de Grecia contemplamos, comprimidos en un lapso breve, las sucesivas formas que el logos ha adquirido en la vida humana”.

¹⁴⁵ Cfr. Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 140: “la economía es lo primario en la *praxis*”, y p. 153. No está de más insistir en lo que ya destacamos al final del párrafo anterior: en que Nicol, en la exposición que sigue, efectúa su análisis de los componentes de la estructura ontológica de la cultura a partir de una determinada realización histórica, la cultura griega.

¹⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 145.

productor por encima de la materia en que trabaja: “por razón de la técnica, se puede hablar de una materia utilizada. Éste es un primer salto meta-físico que da la materia, por obra del ser meta-físico que es el creador de artefactos”.¹⁴⁷ Sin embargo, entre la praxis económica y la praxis religiosa hay una diferencia relevante: la economía es una praxis pragmática, en cuanto es forzosa, mientras que la religión representa la primera forma de praxis no pragmática. Mientras que la actividad económica hace frente a una multiplicidad de cosas sólo vinculadas entre sí por su utilidad, la experiencia religiosa es una experiencia contemplativa: en ella la naturaleza no se presenta como una multiplicidad dispersa, sino como una totalidad, a saber, la totalidad de lo no humano, la totalidad de lo extraño y temible.¹⁴⁸ Otra diferencia es la siguiente. El fenómeno de la técnica supone que el individuo tiene una conciencia básica de sus posibilidades, al menos en el sentido de que se problematizan los diferentes medios para alcanzar un mismo fin. En la experiencia religiosa, en cambio, la conciencia que el individuo adquiere nos remite al contraste de su propio ser como distinto del de la naturaleza, a una primera conciencia de su propia conciencia como luz que alumbra la oscuridad de lo extraño, de lo no humano; es, pues, una primera forma, no teórica, no conceptual, de autoconciencia.¹⁴⁹ Ya estas dos diferencias nos hacen ver el nexo que une el fenómeno de la praxis no pragmática con el fenómeno de la autoconciencia, mientras que en la técnica resalta una forma muy básica de conciencia. Ahora bien, al pasar de este salto de la praxis pragmática a la praxis no pragmática, el hombre sólo manifiesta su humanidad, su capacidad de individualización en la individualidad colectiva; y sin embargo, en el seno

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 150.

¹⁴⁸ *Cfr. ibidem*, 143.

¹⁴⁹ *Vid. Nicol, La idea del hombre*, p. 118: “la relación desinteresada implica la radical y definitiva diferenciación entre el yo y el no-yo”.

de la experiencia religiosa comienzan a germinar otras formas, aunque primarias, de individualización: la creencia en la inmortalidad del alma (que se refiere a un alma individual); la humanización y familiaridad de los dioses (que en sus problemáticas relaciones recíprocas reflejan un inicial distanciamiento entre los individuos y su comunidad); la mística, que opone la autoconciencia del propio empeño religioso a la falta de ese empeño; y la profesión de fe, que supone la posibilidad de la incredulidad.¹⁵⁰ Estas formas son un movimiento inicial en un proceso múltiple de individualización que se opera a la vez en la misma economía y la religión, en la política y el derecho, en el arte y, finalmente, en la aparición de la filosofía.¹⁵¹ En la economía, por ejemplo, la moneda efectúa un tránsito de lo religioso a lo secular, y de un valor material a un valor simbólico, lo cual nos habla de una apertura de posibilidades vitales para el individuo, así como de un mayor grado de autoconciencia.¹⁵² Es así como de un estado de relativa seguridad, por cuanto en el interior de la comunidad religiosa se da una fuerte cohesión a partir de la comunidad (basada en la fe) de creencias y valores, el individuo se desliza a un estado de franca inseguridad. La religión, antes de este proceso de individualización en el interior de la comunidad, reducía a una sola, invariable, la relación del individuo con la naturaleza, con Dios y con los otros hombres; es decir, la comunidad determinaba la forma en que el individuo debía enfrentarse a la realidad, excluyendo cualquier problematización por encima del nivel técnico de los medios. En cambio, ya la sola posibilidad de la incredulidad introduce el elemento de inseguridad en el individuo, y trae

¹⁵⁰ Cfr. Nicol, *La idea del hombre*, § 17, y p. 118.

¹⁵¹ Cfr, *ibidem*, p. 191.

¹⁵² Cfr. *ibidem* pp. 262-263.

consigo el fenómeno del diálogo entre éste y su comunidad y su tradición.¹⁵³ Las vías para recuperar la comunidad perdida, para resolver el novedoso problema del significado de la vida, serán el fenómeno político-jurídico¹⁵⁴ y la moral, formas simbólicas que establecen un vínculo interindividual ya no sustentado en la fe sino en la responsabilidad,¹⁵⁵ en tres sentidos relevantes: 1) hay una respuesta constitutiva, necesaria, del individuo a las posibilidades tradicionales y comunitarias de relacionarse con los otros: una jerarquía de valores; 2) hay una respuesta también necesaria del individuo, a partir de esta jerarquía, al orden real de las relaciones interindividuales: una aceptación o un rechazo;¹⁵⁶ y 3) hay una respuesta del individuo ante los otros y ante sí mismo, para justificar la discordancia o hacer explícito el acuerdo entre su jerarquía individual de valores y el orden efectivo de sus relaciones individuales. El fenómeno unitario de la política y el derecho trae como efecto primario y perdurable la instauración de una esfera pública y una esfera privada; y es en esta última en donde, a juicio de Nicol, se desarrolla el fenómeno consiguiente de la moralidad.¹⁵⁷ Sin embargo, este vínculo político y moral ya nunca recobrará la solidez del lazo religioso, pues, por una parte, es siempre una tarea por hacer, y por otra parte, no puede eludir la básica desconfianza

¹⁵³ Respecto a este tránsito histórico de relativa seguridad a una franca inseguridad, *cfr.*, Nicol, *La idea del hombre*, §16.

¹⁵⁴ Nicol considera a estos componentes, la política y el Derecho, reunidos por su base, genéticamente, como aspectos diversos de una misma disposición vocacional. Respecto al papel de estos componentes y el moral en la definición de un sentido vital, *vid. ibidem*, pp. 177-178.

¹⁵⁵ La responsabilidad en su sentido ontológico, no como un fenómeno moral sino como condición de la moral; una responsabilidad "inherente al carácter dialógico de cualquier toma de posición frente al Ser" (Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 251). *Vid. supra* § 51, nota 77.

¹⁵⁶ En efecto, la confrontación entre la jerarquía de valores del individuo y el orden de la realidad, confrontación cuyo producto inmediato es el rechazo o la aceptación de este orden por el individuo, se presenta como un elemento de la estructura ontológica del ser del hombre: en este sentido se puede decir que el hombre es un animal político.

¹⁵⁷ Lo cual no implica, naturalmente, ni que la moralidad no pueda trascender la esfera de lo privado, ni que la política carezca de una dimensión no pública: al filósofo catalán sólo le interesa, por una parte, remarcar la anterioridad de la política sobre la moralidad, y por otra parte, señalar el ámbito genético de cada una de estas formas de vida.

respecto a la conducta de los demás individuos. Observemos que en esta fase del proceso de individualización se produce un nuevo salto en la conciencia que el hombre tiene de sí mismo: el individuo no sólo se sabe a sí mismo como diferente de la totalidad de la naturaleza, sino que se sabe diferente del todo de su colectividad, además de que ahora le es dado problematizar, más allá de los medios técnicos, la finalidad misma de su conducta.

§ 63. Podemos, pues, distinguir en este proceso de transición del mundo económico-religioso originario al mundo político-jurídico y moral, tal como lo expone Nicol, una relación íntima entre la conciencia y la libertad. La conciencia, como apertura a las posibles relaciones del sujeto, en su paso de ser conciencia comunitaria a ser conciencia individual, también efectúa un tránsito de ser meramente conciencia técnica de los medios que sirven a los fines de la comunidad, a ser conciencia de los fines mismos, conciencia problematizadora de los fines últimos, conciencia de las posibilidades de relacionarse el individuo consigo mismo;¹⁵⁸ lo cual, evidentemente, implica una ganancia efectiva de libertad. Ante el condicionamiento natural el hombre responde determinando libremente el ser de la comunidad, pero al condicionamiento social el hombre responde definiendo su ser individual. Sobre esta autonomía ganada por la política, el derecho y la moral para el sujeto en proceso de individualización, y sólo sobre esta base, es pues que se hace posible el surgimiento del arte y la filosofía como espacios de realización personal. El arte ya no es una añadidura del objeto económico ni de la institución religiosa, como en el utensilio adornado y en el arte sacro, del mismo modo que el saber

¹⁵⁸ En efecto, la conciencia de los fines finales es la conciencia de que el individuo puede relacionarse consigo mismo de diferentes formas: es conciencia de que la identidad en última instancia no se hereda, se adquiere.

no se manifiesta sólo como acervo técnico o elaboración abstracta de la religiosidad. Ahora se integran al campo de posibilidades del hombre dos ámbitos capaces de dar sentido y orden por sí mismos a su vida individual. El arte se sitúa en el nivel del simbolismo puro, es decir, en el horizonte axiológicamente cualificado de las posibilidades humanas, como experiencia de estas posibilidades, sin tener que responder de ellas ante la realidad, ni en el sentido de los fenómenos político jurídico y moral (afanándose por la transformación de la realidad o forzándola a conservarse para que se ajuste a unas posibilidades pensadas como las más valiosas), ni en el sentido de la ciencia, que debe mantener fidelidad a unos principios de coherencia y objetividad; por eso, del logos poético en especial dice Nicol que se distingue “por su soberana libertad” y por “una ausencia total de compromisos”.¹⁵⁹ El artista puede dejarse explorar libremente las posibilidades que su mundo simbólico le ofrece, indagando de este modo el horizonte de sus valoraciones en toda su complejidad. De ahí, por una parte, su relevancia como forma de autocomprensión, aunque en cuanto a una autocomprensión no necesariamente sistemática u objetiva, como dijimos; y de ahí, por otra parte, su potencial crítico, como fuente de modelos alternativos, como fuente de inquietudes y descontentos.

¹⁵⁹ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, p. 231.

La autoconciencia de la filosofía y el movimiento de radicalización de la conciencia

§ 64. En el análisis de Nicol, el proceso de individuación, el proceso de diferenciación entre el yo y su alteridad, llega a su plenitud con la filosofía. Ya vimos que la conciencia del individuo, con la economía, se restringe a las posibilidades en el orden técnico de los medios; con la religión comprende como parte del ser del hombre la posibilidad de lo no pragmático; con la política y el derecho se enriquece al problematizar los fines de la comunidad, y con la moral al problematizar los fines del individuo; con el arte se amplía en la exploración cuantitativa y cualitativa de su mundo simbólico; pero con la filosofía, gira de manera explícita, sistemática y objetiva hacia sí misma y se conoce. Evidentemente no quiere esto decir que desde la primera enunciación oral o escrita la filosofía manifieste una conciencia clara del hombre sobre sí mismo, sino que es en la filosofía como ámbito localizado históricamente, y no en otro ámbito, donde la conciencia del hombre deviene autoconciencia plena. Ahora bien, cuando el filósofo catalán habla de filosofía, como anticipábamos,¹⁶⁰ se refiere al fenómeno general de la ciencia, como forma simbólica regida por principios lógicos de coherencia y epistemológicos de objetividad. Así entendida, la filosofía tiene como tarea “dar razón de las cosas en cuanto a su ser”, y de este modo se constituye como sapiencia especial, como ciencia particular; pero “además de esta teoría, la filosofía tendrá que desarrollar otra: será la teoría general de todas las sapiencias”, y “esto la incluye a sí misma”.¹⁶¹ La

¹⁶⁰ Cfr. *supra* § 8.

¹⁶¹ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, 1977, p. 257.

religión, la política, el derecho, la moral, el arte, ofrecen al hombre antes de la filosofía múltiples formas de comprenderse, diferentes ideas de sí mismo: como productor de técnica, como vida no pragmática, como constructor de su comunidad y de su individualidad, como fuente de posibilidades simbólicas: sólo con la filosofía el hombre integra esta pluralidad en una imagen completa, ordenada, fiel y explícita. Es por esto que la filosofía pertenece a todos los individuos de manera diferente que el resto de las otras formas de vida. Pues en la medida en que cada sujeto individual es constituido por el mundo, estas formas toman parte en su ser, son su propiedad existencial; pero en ningún caso tales potencias envuelven por sí mismas el reclamo de ser realizadas, mientras que en la autoconciencia que la filosofía trae consigo, a la sola posibilidad la acompaña una exigencia de realización. El hombre es el ser de la verdad: en parte porque, como ente simbólico, vive en *la* verdad, pero sobre todo porque su estructura entitativa lo mueve constantemente hacia *las* verdades. Examinemos en detalle este punto.

§ 65. La conciencia es sucesivamente conciencia de la problematicidad de los medios con respecto a unos fines predeterminados, conciencia de que la praxis pragmática tiene una alternativa, conciencia crítica de los fines, y con la filosofía, conciencia de los principios prácticos y teóricos que determinan esos fines. A partir de este último momento, observa Nicol, el hombre cobra conciencia de que su vida individual y la vida de la comunidad están siempre asentados en alguna base, sea ésta pragmática, religiosa, jurídico-política o moral. Sin embargo, la filosofía introduce una innovación radical y definitiva: una misma base para todas las bases, el régimen de la verdad.¹⁶² Como dijimos, el hombre vive siempre en la verdad; y esto se entiende en dos sentidos. Primeramente, el término de

¹⁶² Para este tema del régimen de la verdad, *cfr.* Nicol, *La reforma de la filosofía*, §§ 22-24.

todas las relaciones del hombre, en la multiplicidad de la realidad, es el Ser, de modo que sin este término no podría comprenderse el fenómeno del simbolismo. Pero sobre esta verdad antepredicativa se levanta la verdad de opinión: los hombres no sólo atestiguan simbólicamente la patencia del Ser, sino que intentan representar el ser de los entes, y las opiniones resultantes están sujetas a la eventualidad, azarosa o deliberada, de no representar su objeto sino expresar al sujeto: sus circunstancias, sus emociones, sus presuposiciones. La filosofía, que se constituye primariamente como un sistema de opiniones objetivas, depura de la subjetividad distorsionante tales opiniones mediante una disposición existencial. Hemos de entender la idea de Nicol de un régimen de la verdad, en el sentido de que cuando los hombres toman conciencia de que la verdad de las cosas exige un cuidado especial, toman a la vez conciencia de que la ausencia de ese cuidado pone en riesgo, por una parte, los vínculos comunitarios, posibles por unos referentes comunes, y por otra parte, la coherencia de la personalidad, que requiere la persistencia de sus referentes.¹⁶³ Es así que, al descubrir la *posibilidad* de cuidar la verdad, los hombres comprenden la *necesidad* de cuidar la verdad, como condición de la vida individual y comunitaria: reconocer, por tanto, la vigencia del régimen de la verdad.

§ 66. Es la autoconciencia de la filosofía la que nos permite percibir que la descripción que hasta ahora hemos hecho de la estructura ontológica vocacional, de la configuración ontológica del amor y de la estructura ontológica de la cultura, tal y como la hemos desplegado analíticamente hasta ahora, está carente de su componente central. Vimos que, a diferencia de los otros entes, el hombre se caracteriza por una necesidad de

¹⁶³ Una comunidad social es en primera instancia una comunidad de referentes, un mundo que los individuos comparten porque comparten un mismo lenguaje y una misma realidad. De manera análoga, un individuo se disgregaría a través del tiempo en una diversidad de individuos si la pluralidad de sus momentos no fuera enlazada por la continuidad de un lenguaje y un entorno de realidades.

establecer relaciones en general (ímpetu); por la variabilidad de sus relaciones en general (disponibilidad); porque el campo de sus posibles relaciones puede antecederlo, rodearlo, constituirlo y trascenderlo gracias a que siempre lo cobija en su seno un ámbito simbólico (mundo); por el hecho de que en este campo las posibilidades tienen necesariamente una ordenación valorativa (jerarquía axiológica), de modo que en el reconocimiento de esta ordenación por el individuo (responsabilidad ontológica) se distinguen el valor de las posibilidades (llamada) y la escucha del individuo (compromiso); por la producción histórica de disposiciones sistemáticas (formas de vida). Todos estos elementos, el orden mismo con el que estos elementos se relacionan, parecen apuntar a un sentido que, sin embargo, permanece ausente, como si el resultado de la descripción se presentara ante nosotros en la misma situación de una compleja pieza de diseño cuya utilidad desconociéramos y no consiguiéramos determinar; como una pregunta bien formulada pero sin respuesta. ¿Que es lo que hace que todos estos elementos se mantengan unidos y que cada uno ocupe su lugar preciso? Las estructuras que conforman el ser del hombre, sólo por abstracción metodológica pueden ser imaginadas como algo estático; en realidad es el flujo de la vida humana el que nos permitió extraerlas un momento para su examen, de manera que corren el riesgo de vaciarse de sentido si no las reintegramos a su necesario dinamismo y si no esclarecemos y tenemos presente en adelante la dirección hacia la que se mueven, el objetivo de su función, la finalidad de su actividad. Esta dirección, esta finalidad, harán posible que nos expliquemos por qué en el ser del hombre aparecen necesariamente esos elementos y no otros, y por qué se relacionan con la mediación de un determinado orden y no de otro. Ahora bien, el análisis que Nicol hace del régimen de la verdad nos puede ofrecer la clave que buscamos. Pues en efecto, este

análisis deja como resultado la evidencia de que en tanto ser simbólico el hombre, si bien siempre está en la verdad, también está siempre en busca de verdades: éste es un rasgo destacado del hombre y su cultura, capaz de esclarecer el sentido de las estructuras ontológicas que hemos descrito. Tomemos como ejemplo el tránsito de unas formas de vida a otras: su movimiento es progresivo en el sentido de la conciencia, y más precisamente, en el sentido de una radicalización. La conciencia se radicaliza cuando, desde la conciencia económica de la pluralidad técnica de los medios, pasamos a la conciencia religiosa del ámbito no pragmático de la praxis, y más aún cuando de ésta pasamos a la conciencia ético-jurídica y moral de la problematicidad de los fines últimos, pero sobre todo cuando pasamos a la autoconciencia de la filosofía, que es conciencia de los primeros principios. Debemos entonces precisar nuestro concepto de radicalización de la conciencia, y es aquí donde prestarán su mejor servicio la idea de conciencia individual de las propias posibilidades y la idea de campo transubjetivo de posibilidades.¹⁶⁴ Estas dos instancias hemos ya visto que se nos ofrecen como íntimamente enlazadas, pues por una parte la conciencia individual, en su carácter de dato fenoménico, aparece entre ambas como lo básico en tanto nos sirve de acceso al campo transubjetivo, a la que sólo llegamos mediante un proceso de análisis; pero por otra parte en tal proceso este campo de posibilidades acaba imponiéndose a su vez como lo básico en cuanto condición de posibilidad y como el punto de referencia estable para las variaciones de aumento y disminución de la conciencia individual. En los dos casos, sin embargo, caemos presa de una apariencia engañosa, puesto que en la relación entre la conciencia individual y el campo de posibilidades sólo cabe indagar por lo básico si damos por supuesto que

¹⁶⁴ Nos referimos al tema tal como se desarrolla arriba. *Vid. supra* § 58.

estudiamos una estructura inmóvil, mientras que si partimos de la idea de que sólo estamos poniendo de relieve el eje central de un movimiento, entendemos que en realidad se trata de los polos de este movimiento, polos que no pueden ser concebidos el uno sin el otro y que muestran la plenitud de su sentido cuando dejan la apariencia del estatismo y liberan su real dinamicidad. Pero ¿de qué movimiento se trata? La respuesta es clara: cuando hablamos de conciencia individual y de campo de posibilidades como sentidos diferentes pero complementarios de la cultura, nos estamos refiriendo precisamente al movimiento de radicalización de la conciencia. En efecto: es el desplazamiento de la conciencia individual, que tiene por objeto las posibilidades dadas al individuo, sobre el campo transubjetivo de las posibilidades, el que en su modo de aumento llamamos radicalización de la conciencia. Por ejemplo, el paso de la conciencia técnica de la problematicidad de los medios a la conciencia político-jurídica y moral de la problematicidad de los fines se nos aclara como la forma en que la conciencia individual transita desde un estado en que sólo cubre una zona restringida del campo transubjetivo de posibilidades, a una zona más amplia y más profunda. En el proceso de la individualización del hombre, tal y como lo presenta Nicol, cabe pues distinguir un claro movimiento de radicalización de la conciencia, al cual no atiende especialmente este filósofo, pero que a nosotros se nos impone en el momento de buscar un sentido para las estructuras ontológicas que pusimos de relieve en su fenomenología del ser del hombre. La conciencia, pues, no es una instancia múltiple pero estática; no es sólo el campo transubjetivo de las posibilidades dentro de un mundo simbólico, ni la conciencia individual de ese campo, sino un movimiento de la conciencia individual que genera verdades en un incesante camino en el campo de las posibilidades hacia sus propias

raíces; si el movimiento se detiene, las verdades, la verdad en general, queda descuidada, porque en su aislamiento y quietud, cualquier forma de la conciencia se torna falsa.¹⁶⁵ *El cuidado de la verdad consiste entonces en la efectividad del proceso de radicalización de la conciencia.*¹⁶⁶ Y en la vida del hombre en su diálogo con la tradición y la comunidad, el cuidado de la verdad adopta la forma de eficacia en el diálogo, la forma de responsabilidad ontológica, mientras que el descuido de la verdad se nos manifiesta como un conjunto de interferencias en el diálogo. La conciencia, al radicalizarse, se pone en camino hacia el Ser, pero ningún camino puede agotar el horizonte de posibilidades que nos comunica con el Ser. No obstante, el hombre gana en el proceso un aumento de libertad, así como con la parálisis del proceso pierde libertad, la disminuye. El interés, por su parte, puede ser entendido como el anverso de la libertad: el interés crece en la medida que esa parálisis descuida la verdad, en la medida que el hombre olvida las ganancias de la cultura: la autoconciencia, la experiencia del mundo simbólico como campo cualificado de posibilidades, la problematicidad de los fines, el desdoblamiento de la praxis en un ámbito no pragmático, hasta reducir la cultura a la sola pluralidad técnica de los medios. En cambio, la conciencia que se radicaliza mueve la cultura como conciencia individual de las posibilidades propias a abarcar la cultura como campo comunitario y tradicional de las posibilidades, y este campo a desenvolverse en una

¹⁶⁵ Por ejemplo: la conciencia técnica de los medios sólo es una verdad provisional acerca del campo de posibilidades del individuo; tomada por sí misma y desvinculada del movimiento de la conciencia, se muestra falsamente como la única forma de conciencia, o como la forma básica de la conciencia (en esto consiste la disposición pragmática). Pero recobra su verdad si es vista en sus nexos con las otras formaciones y como parte de un proceso que se encamina a la plenitud autoconsciente de la conciencia.

¹⁶⁶ Es conocida la discrepancia de Nicol con Heidegger respecto a la forma correcta de entender el significado de la verdad como *aletheia*. Según el filósofo catalán, esta palabra no se refiere a un proceso de des-ocultación del Ser, sino a un estado de alerta, o cuidado de la verdad. El Ser siempre está a la vista, pero el hombre no siempre cuida la verdad, como en el caso de la disposición pragmática, en la que el interés, el ser-para, nos hace descuidar al ser-en sí. La ciencia se constituye como una formalización del cuidado de la verdad. Cfr. Nicol, *Metafísica de la expresión*, pp. 171-172.

cultura como sistema íntegro de las formas de vida. Así es como el condicionamiento cultural, que opera en la constitución misma de la subjetividad individual, se muestra no como obstáculo de la libertad sino como desarrollo de la libertad hacia su plenitud. Pero el sentido íntegro de esta idea de la libertad como radicalización de la conciencia no se nos hará claro sino en el examen de una de las ideas más polémicas y complejas de Eduardo Nicol: la de la razón de fuerza mayor, de la que nos ocuparemos inmediatamente.

Conclusiones

§ 66 bis. Mostramos en este capítulo a la cultura como el tejido de las posibilidades de relacionarse el yo con el no yo y con el otro yo, un tejido en tres niveles: la conciencia individual, la cultura como realización histórica y la estructura ontológica de la cultura. En este tejido las vocaciones, o formas de vida (cada una centrada en un *ethos* propio) forman un sistema, cuyo principio de orden es una progresiva libertad; libertad que debe entenderse en el sentido de una radicalización de la conciencia del hombre, desde la mera conciencia práctica de los medios, hasta la autoconciencia filosófica. Veremos en el siguiente capítulo que, al meditar acerca de su principal amenaza, Eduardo Nicol arroja luz sobre otros aspectos de esta estructura en permanente movimiento que es el hombre.

CAPÍTULO IV. El ocaso de las vocaciones libres y la razón de fuerza mayor.

La crisis última de la vida vocacional

§ 67. “Ahora es el fuego de Prometeo el que devora sus entrañas”:¹⁶⁷ cuando Eduardo Nicol utiliza esta imagen, no se refiere precisamente al predominio que en los últimos siglos, y especialmente a partir de la Revolución Industrial, ha venido tomando la tecnología en el contexto global de las sociedades. Entendida de esta manera, la imagen podría significar que la técnica, en su compleja vinculación con la ciencia, o bien está siendo utilizada de tal manera que en vez de traer un beneficio claro produce diferentes formas de amenaza y daño efectivo a su productor, o bien ha cobrado una especie de vida propia y cierta autonomía, en el sentido de que el hombre no consigue controlarla y encauzarla. Este filósofo ve en cambio en el predominio de la tecnología sólo un síntoma de un mal mucho más profundo; un mal cuyo proceso, aunque cuenta con viejos antecedentes, sólo se pone abiertamente en movimiento en el siglo XX,¹⁶⁸ y del cual escribe el filósofo catalán cuando considera que se encuentra en su fase intermedia.¹⁶⁹ El principal de estos antecedentes es la unificación de todas las civilizaciones en el modelo

¹⁶⁷ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 285.

¹⁶⁸ Señalar una fecha precisa no pasa de ser un artificio, pues Nicol, como veremos, se refiere más bien a toda una época; pero debe tomarse en cuenta que este filósofo habla de 1914, el inicio de la Primera Guerra Mundial, como “el fin de una época que se inició hace veintiséis siglos” (*El porvenir de la filosofía*, p. 50), es decir, nada menos que como el fin de lo que se considera normalmente como cultura occidental. Más directamente, y refiriéndose al predominio de la necesidad sobre la marcha histórica, afirma Nicol que este proceso inicia en nuestro siglo (*ibidem*, p. 59).

¹⁶⁹ Vid. Nicol, *ibidem*, p. 78.

de Occidente, no bajo una idea del hombre sino bajo el predominio de la tecnología en la época moderna, que además se caracteriza por un ideal pragmático en el que confluyen la ambición de poder y un designio de dominio de la naturaleza. Tal fenómeno de la modernidad, sin embargo, sólo debe ser considerado como antecedente porque aún puede ser explicado como un desenvolvimiento del ser del hombre conforme a las estructuras que analizamos en los capítulos anteriores. Pues en efecto, si cada cultura asienta su mundo simbólico sobre una determinada base,¹⁷⁰ la propia de la modernidad es una base pragmática; es decir, que la forma de conciencia predominante es la conciencia técnica de los medios. En esta época parece pues que todas las posibilidades del hombre son sometidas a una misma norma de evaluación, la de su utilidad. Si bien desde la autoconciencia filosófica, después de haber recorrido las diferentes formaciones de la cultura como un proceso de radicalización de la conciencia,¹⁷¹ una cultura con base pragmática, lo mismo que un individuo que mide todas sus opciones con la regla de la utilidad, no pueden menos que parecerse rudimentarios, tampoco podemos dejar de reconocer en esta cultura y en este individuo la simiente de las formas superiores de conciencia. La cultura y el individuo pragmáticos, aunque en un proceso muy básico de humanización, representan con pleno derecho una modalidad de la existencia humana. En este sentido es que Nicol no considera a la modernidad sino como antecedente de un fenómeno que, como dijimos, sólo en el siglo XX se pone abiertamente en movimiento.¹⁷²

¹⁷⁰ *Vid. supra* § 65.

¹⁷¹ *Vid supra* §§ 62-66.

¹⁷² Dice Nicol: "Puede creerse que en nuestros días se despliega un proyecto deliberado de dar a la existencia una base pragmática, en la cual quedan supeditados la ciencia pura, la religión y el arte. La supeditación es innegable. Lo dudoso es que responda a una deliberación, que una decisión voluntaria de algunos pueda ser globalmente efectiva" (*La reforma de la filosofía*, p. 221).

§ 68. El proceso de individualización, como hemos visto,¹⁷³ conlleva la diversificación de los fines últimos del individuo; por tanto, tal proceso parte de un estado en el que esta futura pluralidad de fines se reducía a un solo fin, el de la comunidad. No quiere esto decir que la comunidad no estuviera abierta a más de un fin, sino que los individuos no veían en su campo individual de posibilidades otro fin que el propio de la comunidad. La conciencia individual quedaba entonces limitada a la problemática técnica de los medios. Sin embargo, hemos de notar que, aunque la conciencia individual no pudiera percibirlo, en el campo transubjetivo de posibilidades del individuo y de la comunidad estaba ya incluido el proceso íntegro de radicalización de la conciencia que hemos analizado en el capítulo anterior; y decimos que ya estaba, porque la estructura entera del ser humano tiene como sentido ese proceso, según vimos. La política, el derecho, la moral, el arte, la filosofía, son potencias del ser del hombre individual y comunitario en tanto humano; y por consiguiente también lo son la conciencia de la problemática de los fines últimos, la experiencia del propio mundo simbólico en tanto simbólico y en tanto posible, la autoconciencia explícita, sistemática y objetiva. La comunidad primigenia era plenamente humana a pesar de serlo en un sentido elemental, debido al imperio de un sólo fin, el comunitario, sobre las posibilidades vitales de sus miembros. En cambio, cuando Nicol habla del mal de nuestra época, cuando afirma que “todos los fines se supeditan al de la subsistencia”,¹⁷⁴ lo afirma en un sentido muy distinto a lo que ocurría en la comunidad primigenia. Pues para la comunidad, considerada en tanto sujeto colectivo, su fin no excluía ni su desarrollo en un ámbito no pragmático (como es por ejemplo, y eminentemente, el fenómeno religioso) ni la pluralidad de los fines, mientras

¹⁷³ *Vid supra* §§ 62-66.

¹⁷⁴ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, p. 258.

que en nuestra época la supeditación de los fines al de la subsistencia implica un orden que ni siquiera puede ser considerado pragmático (ya no digamos no pragmático) ni abierto potencialmente a otros fines.

§ 69. El planteamiento de Nicol toma como punto de partida un determinado análisis de las circunstancias históricas, análisis del cual destacan los siguientes elementos.¹⁷⁵ En nuestros días presenciamos a nivel mundial un aumento nunca antes visto de la población y de la longevidad, acompañado de la creciente contaminación de las reservas biológicas y la disminución de los recursos no renovables. Esto significa que, en el análisis de Nicol, en el futuro la humanidad enfrentaría, por una parte, la escasez alimenticia, y por otra parte, el colapso de la industria debido al incremento del capital necesario para obtener materias primas. A semejante situación se añadiría el consiguiente colapso de la agricultura, de los servicios y de la protección estatal. Por eso conviene este filósofo en que “toda proyección que pueda hacerse ahora del crecimiento, termina en un descenso brusco de todos los índices de crecimiento. El fin es próximo”.¹⁷⁶ Pero el problema no consiste en que la humanidad no pueda alcanzar el objetivo de la subsistencia, sino en que si se logra este objetivo sólo será a costa de sacrificar todas las formas de vida a las cuales hacía posible el lujo del Ser que era la existencia desinteresada. Por esto es que el análisis de Nicol no debe entenderse como una crítica a la sociedad de consumo: todas las críticas semejantes, en palabras de este filósofo, “se apuntalan en el supuesto de que sería posible mantener al hombre en un nivel de existencia superior, después de satisfacer su justa demanda de un abastecimiento básico”; mientras que el problema radica en cambio

¹⁷⁵ Cfr. Nicol, *La idea del hombre*, p. 170.

¹⁷⁶ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 170.

en que “acaso debamos reconocer que esos dos objetivos ya son incompatibles”.¹⁷⁷ Por eso la misma razón siente la tentación de confesarse impotente cuando considera que, si salva ese nivel de existencia superior, no puede satisfacer el abastecimiento básico, y si satisface este abastecimiento, no salva el nivel de existencia.¹⁷⁸ Es este constreñimiento moral de la razón sobre sí misma el mejor aliado del movimiento que va encaminando la existencia humana a “un sistema de quehaceres urgentes”, bajo el imperio de la necesidad.¹⁷⁹

§ 70. Por supuesto, tal análisis, igual que el pronóstico que se basa en él, puede ser o no ser correcto; pero no perdamos de vista que en todo caso sólo se trata del punto de partida. El filósofo catalán quiere comunicarnos un temor, un estremecimiento, que no se asienta en última instancia en las conclusiones de un estudio económico. Hemos de considerar tales conclusiones como una brusca llamada de atención por la cual el filósofo se siente compelido a dirigir la mirada a los eventos de su tiempo, buscando en ellos una respuesta a la pregunta por el futuro; a unos eventos que, sometidos al apremio hermenéutico de la interrogación, sólo devuelven lecturas ambiguas: “La formalización u ordenación de los hechos nuevos obliga a interpretarlos como síntomas de un posible orden futuro, todavía incierto”, dice Nicol; es decir, a pesar de la ambigüedad que los eventos presentan al escrutinio de la mirada, es una exigencia metodológica tratarlos como indicios de lo que viene.¹⁸⁰ Por eso este filósofo añade: “Hasta aquí llega la anticipación; lo que se puede decir es que, *si todo sigue igual*, la recuperación de la

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 326.

¹⁷⁸ *Cfr.*, *ibidem*, p. 246.

¹⁷⁹ *Vid. ibidem*, p. 31.

¹⁸⁰ El Dr. Jorge Linares ha percibido muy bien esta incorporación del temor y la incertidumbre sobre el porvenir como parte del método. *Vid. El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*, pp. 98-99.

autenticidad humana será imposible”.¹⁸¹ Es preciso tener presente este hecho: cuando el filósofo catalán apunta al futuro desenlace del proceso actual, lo que está haciendo es señalar las consecuencias lógicas de una interpretación sobre los datos que el presente nos ofrece. Un ejemplo lo podemos ver en la aceleración del proceso tecnológico: cabe comprender este fenómeno en el sentido de que el ingenio humano puede resolver en el futuro el problema de la subsistencia, pero también en el sentido de “una incertidumbre fundamental respecto del abastecimiento”,¹⁸² es decir, como una especie de inútil desesperación. La primera interpretación trae consigo esperanza; la segunda, temor. Por esta inevitable ambigüedad es que Nicol se niega a ceder ante las señales alentadoras y se fuerza a sí mismo al pesimismo; se obliga a decir, por ejemplo, y refiriéndose a la supeditación de todos los fines al de la subsistencia, que “el proceso no se puede detener”, y que “incluso será indispensable acelerarlo para evitar el hambre”.¹⁸³ Hagamos, sin embargo, hincapié en que el filósofo catalán no pierde nunca de vista el hecho de que la base de su meditación es una determinada interpretación de fenómenos que permiten una pluralidad de lecturas, y que la lógica que desata esa interpretación sólo proyecta una imagen probable del futuro; de modo que las decisiones y los actos de los hombres, como detallaremos más adelante, pueden eventualmente jugar un papel importante en el desarrollo de los acontecimientos.

§ 71. Nicol no se limita en consecuencia a efectuar una crítica al predominio de la conciencia pragmática en nuestra época, sino que en este predomino señala sólo el síntoma de un problema más profundo y de mayor alcance, al cual nos hemos referido

¹⁸¹ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 116.

¹⁸² Cfr. Nicol, *ibidem*, p. 60.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 304.

antes como la supeditación de todos los fines al de la subsistencia. Tenemos ahora que centrar nuestra atención en este fenómeno y desenvolver la estructura conceptual que lo describe. En primer lugar, podemos preguntarnos en qué sentido esta supeditación adquiere una importancia especial; pues no es extraño que a lo largo de la historia los individuos y las comunidades, por acción del medio natural o en su enfrentamiento como otros individuos y comunidades, subordinen los fines de la existencia superior al imperio de las necesidades cuya satisfacción posibilita la subsistencia. La primera diferencia respecto a la situación actual, por supuesto, radica en que en nuestra época ya no se trata de un acontecimiento local, sino que afecta al conjunto de la humanidad. La segunda diferencia estriba en que no hay un designio consciente y deliberado, que se haya elegido entre una pluralidad de opciones haciendo un uso práctico de la razón. En este sentido afirma Nicol que “el instinto subordina a la razón sin eliminarla”, y habla de una “sustitución de la comunidad por la especie”.¹⁸⁴ En efecto: la totalidad de los hombres *parecería* estar renunciando a su condición de hombres para regresar a una etapa anterior, a una etapa animal. Recordemos que lo que radicalmente distingue al hombre del animal es que las respuestas de este último a los estímulos le vienen dadas por la evolución de la especie, mientras que para el hombre se abre un campo transubjetivo de posibilidades de respuesta, un campo de carácter simbólico, el cual llega con el tiempo a incluir las posibles relaciones del individuo consigo mismo, es decir, el germen de la subjetividad. A este campo de posibilidades, en un primer momento, lo entendimos como la libertad que el hombre encuentra en el seno de la necesidad, y como el fundamento de toda

¹⁸⁴ *Ibidem*, pp. 59, 60.

comunidad.¹⁸⁵ Pero la libertad, como vimos en un momento posterior, no es un repertorio estático de posibilidades conseguidas de una vez para siempre, sino que consiste en un proceso en el cual la conciencia individual, radicalizándose, se desenvuelve sobre el campo transubjetivo de posibilidades, descubriendo e integrando en sí nuevas zonas. Estas “zonas” son formaciones de conciencia cada vez más amplias y profundas, entre las cuales la conciencia pragmática es la más elemental, pero es a fin de cuentas conciencia en proceso de aumento, semiente de libertad. Pues bien, el retroceso del hombre al animal significaría, no un paso de las formaciones superiores de la conciencia a las formas más básicas, sino un paso del ámbito de la libertad, entendida como proceso de radicalización de la conciencia, a un ámbito anterior y fundamentalmente alternativo, al ámbito de la necesidad. Sin embargo, no es esto precisamente lo que Nicol nos quiere dar a entender; según este filósofo, el problema de nuestra época no consiste en el riesgo de una involución a la etapa animal. Pero por otra parte, como ya hemos dicho, el problema tampoco puede ser caracterizado como una mera disminución de la libertad, una reducción de la conciencia a su zona más rudimentaria, la conciencia pragmática. ¿Cuál es entonces el significado propio del problema? En cierto sentido, puesto que la comunidad se reduce a la especie, pensamos en una involución a la etapa animal; pero en otro sentido, pensamos en la sola disminución de la libertad. Es aquí donde parece que nos puede aclarar las cosas la introducción que el filósofo catalán hace de un concepto nuevo: la razón de fuerza mayor.

¹⁸⁵ De ahí que, sin este campo de posibilidades, como en el caso del ser del animal, no pueda pensarse la categoría de comunidad sino la de especie.

Análisis y crítica del concepto de fuerza mayor

§ 72. A la razón suele pensarla Nicol en el sentido de orden; es así que habla de la “razón” de la naturaleza: el *orden* de la naturaleza. Sin embargo, y radicalmente, uno es el orden natural y otro es el humano; una es la “razón” de la naturaleza, y otra es la razón de hombre. Ahora bien, la “razón de fuerza mayor”, a partir de la conceptualización que de ella hace este filósofo, no se identifica ni con la razón del hombre ni con la “razón” de la naturaleza.¹⁸⁶ Ya vimos que para el mineral todas las relaciones individuales son contingentes en lo general y en lo particular, y para los animales todas las relaciones son necesarias (determinadas desde la evolución de la especie) en lo general y en lo particular, mientras que para el ser humano sólo las relaciones en general son necesarias, y las relaciones en particular son contingentes, variables. Entonces, en el orden natural las relaciones que constituyen al individuo o son todas necesarias o son todas contingentes, en contraste con el orden humano, en el que unas son necesarias y otras contingentes. Pues bien, la razón de fuerza mayor no coincide ni con un orden ni con otro, sino que representaría un tercer orden. Como el orden natural, la razón de fuerza mayor le impondría al individuo unas relaciones necesarias en lo general y en lo particular: las que determina la finalidad de la subsistencia. Como el orden humano, la razón de fuerza mayor abriría en el seno de la necesidad un campo de posibilidades: las posibilidades técnicas determinadas por esa misma finalidad. Aquí pues se abre una aparente contradicción, que en realidad vendría a resolverse distinguiendo entre una instancia directiva y una instancia técnica. ¿Quién determina el fin? El instinto de la especie.

¹⁸⁶ Cfr. Nicol, *La reforma de la filosofía*, § 26.

¿Quién determina los medios? La conciencia pragmática. En palabras de Nicol: “ahora es la naturaleza humana la que para recuperarse ha de someter a la cultura”, pues se trata de “una naturaleza mediatizada por la tecnología, que es historia, y una historicidad mediatizada por la necesidad natural”.¹⁸⁷ La razón sigue obrando; pero como razón práctica sólo hace frente a posibilidades técnicas, y como razón teórica se reduce a la acumulación de datos positivos o a una teoría entendida como formalización operativa (sin el sustento de una disposición vocacional). Hay pues que forzar al pensamiento para que conciba una especie de instinto, pero con conciencia técnica, o una especie de razón, pero sin las estructuras de la libertad; es decir, una nueva clase de ente, ni natural ni humano, algo así como un animal “mecanomórfico”,¹⁸⁸ algo así como un hombre “fisiomórfico”. La razón de fuerza mayor, por tanto, hay que intentar comprenderla como un tercer orden del Ser.

§ 73. Aunque suene paradójico, hay que decir que si queremos ser fieles a Nicol, desde este punto no podemos ya seguir siendo fieles a Nicol. ¿Cómo entender la idea de un tercer orden del Ser? En el análisis que hemos venido desarrollando, se ha hecho claro que el Ser, a través de la naturaleza, se despliega como un horizonte indefinido de posibilidades ante la mirada del hombre. Entonces, es evidente que el Ser, o es necesario y ciego como el ser natural, o como el ser humano es posible y capaz de ver. El ser

¹⁸⁷ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, pp. 63, 66. En otro lugar detalla este filósofo: “El fin primario de salvar la vida de la especie al excluir a todos los demás fines, invalida la libertad inherente a la razón proyectiva; pero el régimen consiguiente no será meramente biológico, mientras la consecución del fin requiera una tecnología cada vez más compleja. La libertad, como capacidad de tomar decisiones, se contrae al dominio de la razón inventiva, que atiende a los medios” (*La reforma de la filosofía*, p. 251).

¹⁸⁸ Al hablar de mecanomorfismo, Nicol no se refiere a un uso creciente de procedimientos mecánicos, sino a la adopción de una morfología maquina (vid. *El porvenir de la filosofía*, p. 305). En cuanto al fisiomorfismo, podemos entenderlo como la adopción de una morfología natural. La forma de la máquina y la forma de la naturaleza contrastan con la forma del hombre: las estructuras que hemos venido estudiando desde los capítulos anteriores.

natural no se define en un campo simbólico de posibilidades, ni su conciencia constituye un movimiento de radicalización que conduzca sistemáticamente hasta la plenitud de la autoconciencia. En este esquema no cabe un ser a la vez natural y humano, o que no sea ni uno ni otro; pues muy bien podemos apoyarnos en la ley ontológica de que cada rasgo entitativo, por mínimo que sea, trae consigo la integridad de las estructuras que corresponden a una de esas dos formas de ser. El fenómeno de la técnica nos puede servir para hacer evidente esta ley. Nicol nos dice que la razón de fuerza mayor no coincide con la razón pragmática porque esta última tiene como base a la libertad,¹⁸⁹ pero a la vez que en la razón de fuerza mayor la fuerza instintiva de la especie tiene que recurrir a los instrumentos y procedimientos creados por la praxis histórica, es decir, a la técnica.¹⁹⁰ Se trata pues de una técnica sin libertad; por tanto, preguntémosnos: ¿cómo es que la libertad se hace presente en el fenómeno de la técnica? Exteriormente, lo hace mediante la inventiva y la variedad.¹⁹¹ Pero también se hace presente de una manera más íntima. La técnica, antes que producto, antes incluso que actividad, es conciencia: conciencia de una mediación formal (tiempo, espacio) y material (cosas, acciones) entre una necesidad o deseo y su satisfacción. El reconocimiento de un objeto como medio supone su ubicación en el ámbito temporal o espacial que antecede a la satisfacción, y por tanto, su separación del ámbito de la satisfacción. Lo formal y materialmente abierto por la evidencia al individuo es el aquí, el ahora y el esto de la mediación; mientras que la satisfacción se mantiene por necesidad como lo diferido, lo ausente. Pero, dialécticamente, lo diferido y ausente, la satisfacción, a la que ahora respecto al medio podemos llamar fin, también se cumple y se hace presente en el medio, pues en la cosa vemos un medio en tanto y sólo

¹⁸⁹ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 108.

¹⁹⁰ Cfr. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 63.

¹⁹¹ Cfr. Nicol, *ibidem*, p. 20.

en tanto que el fin se cumple y se hace presente en ella, en su tiempo y espacio: el medio sólo es medio por el fin. Y en la misma forma dialéctica, el medio, que es para la conciencia lo cumplido y presente, a la vez está ausente y diferido, pues en cuanto medio no es un ser en sí mismo, sino un ser para algo. (A esta estructura dialéctica se refiere Nicol cuando nos dice que la praxis pragmática, mediante una utilidad sobrepuesta, oculta el ser del ente.)¹⁹² Ahora bien, este entrecruzamiento dialéctico de ausencias y presencias, de lo diferido y lo que se cumple, sólo es posible en el campo simbólico de las posibilidades, en tanto este campo es dado a una conciencia individual; pues es en el horizonte de lo posible donde se proyecta lo diferido y ausente, y es en este horizonte donde se retiene la apófanisis. Pero no acaba aquí el análisis. Dice Nicol que “cuando no hubiera más valor que el de la utilidad, la vivencia misma del valor se extinguiría”.¹⁹³ Pero ¿es esto posible? ¿Es posible pensar siquiera en una utilidad sin valor? Recordemos que su campo de posibilidades le es dado a cada hombre ya desde siempre bajo la forma de una jerarquía determinada por el valor. A esto lo llama el filósofo catalán responsabilidad ontológica: por más distorsiones que su diálogo contenga (por más que los valores prestados o impuestos dificulten la eficacia del diálogo), el hombre no puede dejar de escuchar la llamada de sus posibilidades y comprometerse con ellas, no puede dejar de dialogar. Incluso para la conciencia técnica de los medios, estos medios no pueden descualificarse hasta el punto de ofrecer sólo el dato desnudo de su relativa eficacia. El hombre puede olvidar la problematicidad de los fines últimos, pero no puede

¹⁹² “Desde luego, el Ser es lo dado, cualesquiera que sean mis intenciones o disposiciones. Sin embargo, cuando lo apreso como objeto útil no me ocupo de su mismidad, ni me percató siquiera de que haya otras formas de captarlo. La praxis no lo oculta: nada puede ocultarlo. Lo que hace la praxis es descuidarlo, en cuanto a su ser, por cuidar nada más de su aparente utilidad” (Nicol, *La idea del hombre*, p. 301; ver también, aquí mismo, pp. 302, 306).

¹⁹³ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 334.

habitar un campo de posibilidades sin orden valorativo. Por otra parte, si la técnica, antes que producto y actividad, es conciencia, entonces su conciencia no puede renunciar al movimiento que la hace posible: la radicalización. Pues la conciencia es conciencia de verdades, y las verdades no se dan por separado, aisladas unas de otras, sino conectadas en el seno de una multiplicidad y un orden: la multiplicidad y el orden de las posibilidades y las realidades en que el Ser se despliega hacia el hombre. La realidad es sistemática; en consecuencia, la conciencia de medios es efectivamente conciencia de medios porque al menos virtualmente es conciencia de fines, y la conciencia de fines ya contiene a su vez potencialmente la conciencia de los principios, la autoconciencia. ¿Cómo podemos entonces entender que la verdad y la falsedad hayan de quedar desplazadas cuando la utilidad se constituya en criterio único?¹⁹⁴ En síntesis: aceptar la posibilidad de la razón de fuerza mayor implica aceptar la posibilidad de un fenómeno técnico al margen de las estructuras ontológicas de la libertad: al margen del simbolismo, de la valoración, de la verdad; pero la técnica, como fenómeno, no es posible sin estas estructuras. La técnica no es sólo “el eslabón que lleva de la pura necesidad hasta la libertad más pura del trabajo inútil” (Nicol, *El porvenir...*: 122), pues aunque en otro nivel, distingue al hombre en el mismo sentido que lo hacen las formas superiores del espíritu.

§ 74. En cada uno de los rasgos que Nicol atribuye a la razón de fuerza mayor,¹⁹⁵ el análisis vuelve a encontrar el mismo resultado que en la descripción del fenómeno de la técnica: o entendemos el rasgo en un sentido puramente natural y entonces aceptamos

¹⁹⁴ Cfr. Nicol, *ibidem*, p. 245.

¹⁹⁵ La razón de fuerza mayor es útil, calculadora, uniforme, sistemática y poderosa; en cambio no es razón pura ni pura aplicada, ni poder humano, ni autoconsciente, ni productora de verdades, ni expresiva, ni neutral, ni da la paz ni su sede es el hombre. Cfr. Nicol, *La reforma de la filosofía*, §§ 28, 32.

como dato el de una involución del hombre a un estado animal, o lo entendemos en un sentido humano y entonces debemos reconocer en él las estructuras de la libertad, o aceptamos que no es ni natural ni humano o que es a la vez natural y humano, como propone Nicol, y entonces nos resignamos a no comprenderlo porque el análisis nos conduce forzosamente a una de las opciones anteriores. La descripción del cálculo, y del cálculo como atributo de la razón de fuerza mayor, nos puede ayudar a comprender mejor esto; especialmente porque su análisis encuentra su complemento en el que anteriormente realizamos sobre el fenómeno de la técnica. La razón de fuerza mayor no es razón pura ni razón pura-aplicada; pero realiza la doble tarea de acumular datos y de elaborar desarrollos formales *en tanto medios* para el fin de la subsistencia. La diferencia con la razón pura estriba, pues, en que ésta tiene un principio vocacional, es una forma de vida, mientras que la nueva razón ni presupone una elección libre ni se asienta en el reconocimiento del valor de su ejercicio como una posibilidad con valor propio en el contexto de una comunidad y una tradición. La razón de fuerza mayor puede decirse que replica el ejercicio de la razón pura en tanto acumula datos y desarrolla formalizaciones, pero en su caso se trata simplemente de una labor de cálculo.¹⁹⁶ Mientras que en el ejercicio de la razón pura el error puede significar un éxito, puesto que es inevitablemente generado en el proceso vocacional de búsqueda de la verdad,¹⁹⁷ y por tanto, mientras que el error como producto no desvirtúa a la razón pura como función, en cambio en el caso del cálculo de la nueva razón, centrado funcionalmente en el logro de la eficacia, el error

¹⁹⁶ Para el contraste entre razón pura y cálculo, *vid.* Nicol, *La reforma de la filosofía*, pp. 275, 286.

¹⁹⁷ La plenitud de la vocación científica como forma de vida no depende de que los productos de su tarea sean verdaderos, así como la plenitud de la vocación artística no depende de la producción efectiva de obras. Tan vocacionalmente realizado puede ser un científico cuya teoría resulta a fin de cuentas errónea, como el artista que no culmina su obra.

representa su fracaso y su deformación.¹⁹⁸ Ahora bien, ¿nos autoriza este contraste a señalar una separación radical entre ambas razones, la pura y la nueva? Lo que parece distinguir al cálculo propio de la razón de fuerza mayor respecto al instinto, es su componente simbólico, que le permite preservar los logros del pasado, integrar nuevos y hacer complejas proyecciones a futuro; lo que parece distinguirlo de la razón pura es la ausencia de libertad en su base. Pero notemos que no hay simbolismo sin libertad: el simbolismo es la forma en que el Ser, abierto en un campo transubjetivo de posibilidades, se ofrece a una conciencia individual constituida sobre el mismo campo como subjetividad, dentro de un mundo comunitario. De modo que la “nueva” razón, en tanto cálculo, no puede ser entendida a la vez como natural y simbólica, ni como simbólica y no libre, y se nos impone en consecuencia la alternativa de explicarla como un fenómeno exclusivamente natural o como un fenómeno exclusivamente humano. Pero al menos un componente del cálculo propio de la nueva razón, la conciencia técnica de los medios, en cuanto requiere en su base del fenómeno del simbolismo, no se puede comprender como fenómeno natural; en cambio, la subordinación de todos los fines al de la subsistencia cuenta con antecedentes, aunque locales y deliberados. Si entonces damos cuenta de la razón de fuerza mayor como un fenómeno radicado legítimamente en el ámbito de la libertad, el verdadero desafío consiste en esclarecer su aparente falta de conciencia.¹⁹⁹ Y de este desafío nos ocuparemos en seguida, como parte de una revaloración del análisis que Nicol hace de nuestra época.

¹⁹⁸ En su exposición del pensamiento de Nicol, la Dra. Juliana González complementa este punto desde otro aspecto: “El error en la ciencia es tan científico como la verdad porque tanto el error como la verdad se fundan en la verdad primaria y absoluta que está en toda construcción científica, errónea o verdadera” (*La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, p. 186).

¹⁹⁹ En el mismo sentido que señala el Dr. Jorge Linares: “Lo que parece ser el mayor riesgo del advenimiento de la razón de fuerza mayor es una especie de inconciencia colectiva y de disolución de la responsabilidad” (“Eduardo Nicol: el advenimiento de la razón de fuerza mayor”, en *Ética y mundo tecnológico*, p. 288.)

§ 75. La opción viable para el pensamiento, entonces, consiste en reconocer que aquello que Nicol llama “razón de fuerza mayor” sólo puede ser comprendido, contra lo que este filósofo sostiene, como un predominio de la razón pragmática.²⁰⁰ Hay varias razones de peso para llegar a esta conclusión. Por una parte, los fenómenos en los que este filósofo cree hallar indicios de una razón de fuerza mayor, aceptan una lectura diferente, la del predominio de la razón pragmática. Por otra parte, no es posible explicarnos a esta nueva razón como algo a la vez diferente a lo natural y a lo humano, puesto que incluye en su conformación elementos comprensibles como humanos; ni explicárnosla como algo a la vez natural y humano, ya que la constitución ontológica humana se presenta al análisis como radicalmente distinto a la natural; ni como algo natural, en cuanto manifiesta un componente claramente simbólico. Sistemáticamente sólo queda la opción de negar que se trate de una nueva forma de racionalidad, e identificarla en cambio como una formación pragmática de la conciencia. De esta manera, la meditación de Nicol se abre como una veta para comprender en un sentido más claro y provechoso la situación de nuestra época. Pues en contraste con un desarrollo pleno de la conciencia desde la conciencia técnica de los medios hasta la autoconciencia filosófica, lo que estaríamos presenciando en nuestros días es el predominio anómalo de una formación muy básica de la conciencia. Ahora bien, el análisis sólo tomaría este dato como punto de partida, pues el hecho mismo de que se trate del predominio sofocante de una formación inferior de la

²⁰⁰ Esto implica que el fenómeno de la razón de fuerza mayor o es un falso concepto, o es una descripción insatisfactoria del predominio actual de la razón pragmática. ¿Por qué no aventurarse a buscar en la relación entre lo simbólico y lo natural una estructura dialéctica, por la que los aparentes opuestos manifiesten finalmente una unidad de base? Por dos razones: primero, los elementos conceptuales que hasta ahora hemos elaborado, una y otra vez fracasan al intentar encontrar entre lo humano y lo no humano un vínculo necesario distinto al que implica el fenómeno del simbolismo y que ya expusimos en el primer capítulo; segundo, el mismo Nicol culmina su crítica de la razón simbólica con un larga meditación acerca del misterio del logos, en el que, precisamente, se nos hace evidente la radical alteridad de estos dos órdenes del Ser.

conciencia sobre las formaciones superiores, nos plantea la necesidad de un esclarecimiento más amplio. En circunstancias normales, cuando el diálogo de los individuos con su tradición y su comunidad es eficaz, la conciencia pragmática no se opone, antes bien posibilita el desarrollo de la conciencia hacia formaciones superiores, puesto que este diálogo trae consigo el aumento de la conciencia individual en el sentido de que promueve una mejor captación del campo transubjetivo de posibilidades, tanto en el orden cuantitativo como en el orden del respectivo valor de estas posibilidades. Hay pues interferencias en el diálogo entre el individuo y su comunidad, y como ya vimos, las interferencias hablan en última instancia de un descuido de la verdad.²⁰¹ Este descuido implica que la conciencia individual se paraliza sobre una zona restringida del campo transubjetivo de posibilidades, dando por supuesto que lo que ella capta es el todo, y que sus valoraciones prestadas o impuestas son propias. La configuración ontológica del amor se cumpliría aquí, sin embargo, como estructura de diálogo, llamada, compromiso y responsabilidad ontológica, si no se nos hiciera evidente uno de sus aspectos más importantes: el amor, entendido de este modo, no puede ser verdadero amor, y en consecuencia, no puede generar un diálogo transparente, eficaz, sin interferencias, si se le abstrae de su elemento complementario, el proceso de radicalización de la conciencia, que también hemos llamado cuidado de la verdad. Cuando la libertad es efectivamente libertad, la configuración ontológica del amor se pone en movimiento, y a este movimiento es al que nos hemos referido cuando hablábamos del cuidado de ese proceso, de ese cuidado. En la misma medida en que la radicalización de la conciencia explica desde su base por qué unos elementos sí integran la forma de ser del hombre y otros no, y

²⁰¹ *Vid. supra* § 66.

por qué se organizan en un determinado orden, de la misma manera nos permite entender mejor la naturaleza ontológica del amor: si la conciencia paraliza su marcha de radicalización, el amor deja de ser transparente. Como en el plano situacional, en el plano existencial el amor se desvirtúa sin una intención activa de verdad. Si el amor es la fuerza que mueve a la razón,²⁰² la razón es la forma que mantiene al amor en los límites de su pureza.

§ 76. Pero en un sentido fundamental y en un sentido circunstancial, el cambio de enfoque que proponemos no inutiliza el análisis de Nicol, ni hace superfluo el espíritu que lo anima; todo lo contrario. Desde un punto de vista circunstancial, la meditación entera de este filósofo puede ser releída como una crítica al predominio de la racionalidad pragmática, y de este modo, como la operación natural de la autoconciencia filosófica sobre las formaciones más elementales de la conciencia. Desde un punto de vista fundamental, las estructuras ontológicas del hombre, como la vocacional, como la configuración ontológica del amor, como el análisis sistemático de la cultura, pueden ser desarrollados y complementados tomando como base las abundantes y ricas aportaciones del filósofo catalán. En cuanto a lo primero, la salvación de las circunstancias, recordemos que aun forzándose exteriormente al pesimismo, Nicol era movido por una esperanza de fondo: la esperanza en que el hombre, la forma más humanizada de la conciencia humana, y por tanto la más radical y plena, retomara su papel directivo;²⁰³ no por supuesto integrándose al dinamismo pragmático, sino mediante el ejercicio de la sapiencia que le es propia.²⁰⁴ El objetivo sería recuperar lo mejor de nuestra cultura

²⁰² Vid. Nicol, *La idea del hombre*, pp. 148-149.

²⁰³ Vid. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, pp. 58 y 172.

²⁰⁴ Vid. *ibidem*, pp. 170-171.

occidental, su “armonía interior, sostenida entre dos formas de la vitalidad humana: la que produce lo útil y la que cultiva lo inútil”.²⁰⁵ El medio, para el sabio, no consiste en abandonar la clausura y sumergirse en el estruendo del mundo con el dislocado propósito de dirigir las vidas humanas, sino en cultivar el dominio de sí mismo en la morada interior, y difundir mediante la ejemplaridad esta necesaria y ardua lección de paz.²⁰⁶

Conclusiones de este capítulo

§ 76 bis. Para poder comprender mejor la idea de que la nuestra es la época del ocaso de las vocaciones libres, hicimos un análisis del concepto de razón de fuerza mayor. Ahora bien, el análisis nos llevó en último término a considerar falso este concepto, pues mostró que cada uno de los rasgos mediante los cuales describe Nicol a la fuerza mayor se perciben estructuras que pueden ser interpretadas o como naturales o como humanas, pero no en ambos sentidos a la vez o en ninguno de ellos. De esta manera, se confirma el análisis de los capítulos anteriores, conforme al cual las estructuras ontológicas humanas acompañan al hombre incluso en sus formas más elementales, como por ejemplo en la mera conciencia práctica de los medios.

²⁰⁵ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 334.

²⁰⁶ Vid. Nicol, *La vocación humana*, 1996, 56-57; *La reforma de la filosofía*, p. 325, y “La filosofía del siglo XX”, en *Ideas de vario linaje*, p. 446.

CONCLUSIONES GENERALES

Consideramos que este trabajo cumplió su principal propósito: elucidar la concepción sistemática que en la obra de Eduardo Nicol hay, aunque no expuesta explícitamente como tal, acerca del fenómeno vocacional.

El trabajo mostró que este filósofo analiza tal fenómeno en tres niveles: como estructura ontológica, como forma de vida y como elección personal.

El primer nivel, del cual nos ocupamos en el primer capítulo, coincide con la ontología del hombre que lleva a cabo el filósofo catalán, tema ampliamente analizado en la bibliografía secundaria, por lo cual fue suficiente dar una visión de conjunto de sus puntos principales: el lugar central que en el ser del hombre tienen la libertad y el simbolismo, y la articulación que a los diferentes aspectos del simbolismo presta la teoría de las situaciones vitales.

Fue en el segundo capítulo donde comenzamos a obtener valiosos descubrimientos: principalmente, la interpretación del amor vocacional como una configuración ontológica de ímpetu, disponibilidad, diálogo y compromiso, y de la autenticidad vocacional como fidelidad al *ethos* de cada forma de vida.

Pero consideramos que es en el tercer capítulo en el que este trabajo rinde sus mejores frutos: la distinción de la cultura como conciencia individual, como realización histórica y como estructura ontológica, pero sobre todo la descripción del sistema de la

cultura, con su culminación en la autoconciencia filosófica, y la interpretación de la libertad como radicalización de la conciencia.

El cuarto capítulo tuvo asignada la función de explorar, complementariamente, un punto relevante para el tema de la vocación en la obra de Eduardo Nicol: su análisis del concepto de razón de fuerza mayor. En nuestra opinión, mediante esta exploración el resultado teórico de los otros capítulos muestra su solidez y profundidad, pues permite desarticular sistemáticamente este falso concepto.

El presente estudio fue motivado por la preocupación que suscita en nuestros días el imperio de la utilidad, y los fenómenos que acompañan a este imperio: indiferencia hacia las actividades superiores del espíritu, vacío existencial, homogenización y empobrecimiento de valores, mecanismos abiertos de manipulación, disgregación de la comunidad, y tantos otros. Ante ello, Eduardo Nicol nos ofrece, sin duda, una visión más amplia y profunda dentro de la cual tales fenómenos pueden ser mejor comprendidos y enfrentados: en su pensamiento reafirmamos nuestra idea de que el hombre, como ser de la verdad y de la libertad, tiene en su misma forma de ser (especialmente en las estructuras ontológicas que examinamos) los elementos necesarios para la superación del imperio de la utilidad, y sobre todo, nos esclarece la función que la filosofía, como empeño de autoconciencia radical, puede jugar en este escenario.

Sin embargo, la investigación sólo adelantó un espacio breve en comparación con la riqueza que la obra de Eduardo Nicol ofrece intocada al estudioso paciente. Hay una multiplicidad de ideas, temas, inquietudes, atisbos, indicaciones, que pueden ser aprovechadas en diferentes direcciones. Especialmente interesante y útiles se presentan las siguientes vetas de estudio: el diálogo de Nicol con los autores específicos de la

tradición filosófica, el proceso de construcción de su sistema, la base histórica y comunitaria en que se generó su pensamiento (la formación de una comunidad filosófica en el siglo XX mexicano), la implícita meditación que Nicol desarrolla a través de toda su obra sobre la relación entre lo divino y lo humano, el desarrollo sistemático de los principios de la ciencia en una teoría general de la ciencia, y de los principios de las formas simbólicas en una teoría general de la cultura, por sólo mencionar algunas de estas vetas.

OBRAS CITADAS

- Álvarez Argüelles, Luz María, Vládimir Saavedra Martínez y Claudia Márquez Pemartín. *En torno a la obra de Eduardo Nicol*. México, UNAM, 1999.
- Beltrán García, Iver Armando. *La concepción de la metafísica en la obra de Eduardo Nicol*. Tesis de licenciatura. UNAM, Facultad de Filosofía y letras, 2006.
- Cassirer, *Antropología filosófica*. Trad. Eugenio Ímaz. 2ª ed. Colección popular, # 41. México: FCE, 1963.
- Eduardo Nicol. *La filosofía como razón simbólica*. Número extraordinario de Revista anthropos. Huellas del conocimiento, 3 (1998).
- “Antrtophine sophía y areté (sabiduría de lo humano y excelencia) en la filosofía de Eduardo Nicol”, de María Teresa Padilla Longoria, p. 70.
- González, Juliana. *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. México: UNAM, 1981.
- González, Juliana, y Lizbeth Sagols. *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*. México: UNAM, 1990.
- “La pregunta por el ser del hombre y la cuestión del ser: dos interrogaciones sin respuesta posible”, de Juan Manuel Silva Camarena, p. 157.
- Horneffer, Ricardo. *Eduardo Nicol: semblanza*. Zapopan, Jalisco, El Colegio de Jalisco, 2000.
- Linares Salgado, Jorge Enrique. *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*. México, UNAM, 1999.
- _____. *Ética y mundo tecnológico*. México: FCE, 2008.
- “Eduardo Nicol: el advenimiento de la razón de fuerza mayor”, p. 237.
- Nicol, Eduardo. *Crítica de la razón simbólica*. México: FCE, 1982.
- _____. *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*. México: UNAM, 1990.
- _____. *El porvenir de la filosofía*. México: FCE, 1972.
- _____. *El problema de la filosofía hispánica*. 2ª ed. México: FCE, 1998.
- _____. *Ideas de vario linaje*. México: UNAM, 1990.
- “Conocimiento y reconocimiento”, pp. 237-244.
- “El absoluto negativo”, pp. 47-60.
- “El principio de individuación”, pp. 61-86.
- “El retorno a la metafísica”, pp. 23-37.
- “Fenomenología y dialéctica”, pp. 87-110.
- “Vocación y libertad”, pp. 281-298.

- _____. *La agonía de Proteo*. México: UNAM-Herder, 2004.
- _____. *La idea del hombre*. México: FCE, 1977.
- _____. *La primera teoría de la praxis*. México: UNAM, 1978.
- _____. *La reforma de la filosofía*. México: FCE, 1980.
- _____. *Las ideas y los días*. Arturo Aguirre, comp. México: Afinita, 2007.
- _____. *La vocación humana*. Col. Lecturas Mexicanas, s/n. México: CONACULTA, 1997.
- “El mito fáustico”, pp. 58-75.
- “El sueño del poder”, pp. 293-310.
- “Expresar para ser”, pp. 19-32.
- “La vocación humana”, pp. 35-56.
- “Otra idea de la filosofía”, 313-322.
- _____. *Los principios de la ciencia*. México: FCE, 1965.
- _____. *Metafísica de la expresión*. 2ª ed. México: FCE, 1974.
- _____. *Psicología de las situaciones vitales*. 2ª ed. México: FCE, 1963.