



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**LA METAFÍSICA DE EDUARDO NICOL:
EXPOSICIÓN GENÉTICA DEL SISTEMA, INTERPRETACIÓN GENERAL
Y EVALUACIÓN CRÍTICA**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
IVER ARMANDO BELTRÁN GARCÍA

TUTOR PRINCIPAL:
DR. JORGE ENRIQUE LINARES SALGADO
FFyL-UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DR. GUILLERMO HURTADO PÉREZ
IIFs-UNAM
DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ
FFyL-BUAP

MÉXICO, D. F. MAYO 2014



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.



**LA METAFÍSICA DE EDUARDO NICOL:
EXPOSICIÓN GENÉTICA DEL SISTEMA, INTERPRETACIÓN GENERAL
Y EVALUACIÓN CRÍTICA**

IVER ARMANDO BELTRÁN GARCÍA

TABLA DE CONTENIDO

ÍNDICE DE TABLAS.....	4
INTRODUCCIÓN	5
§ 1. <i>Importancia de Nicol para la construcción de una comunidad y una tradición profesional y social en México</i>	5
§ 2. <i>Síntesis de los capítulos.....</i>	7
CAPÍTULO 1. GÉNESIS DEL SISTEMA DE NICOL.....	9
§ 3. <i>Primera fase: Psicología de las situaciones vitales (1941). Una ontología del hombre y una epistemología de la Psicología.....</i>	9
§ 4. <i>Primera fase: La idea del hombre (1946). Desarrollo sistemático y confirmación histórica de la anterior ontología del hombre, y una epistemología de las ciencias humanas. Gérmes de una fundamentación de la metafísica como ciencia primera.</i>	13
§ 5. <i>Segunda fase: Historicismo y existencialismo (1950). El tránsito a la metafísica como sistema de ontología y epistemología en el nivel de los fundamentos.....</i>	18
§ 6. <i>Segunda fase: Metafísica de la expresión (1957). La madurez del sistema. La comunicación humana como intuición fundamental. Superación del historicismo, del idealismo, de la tradición parmenídea.....</i>	25
§ 7. <i>Segunda fase: Los principios de la ciencia (1965). Las bases de la ciencia como verdades pre-científicas y absolutas. El sentido de la objetividad. El ser y la Nada como falsos conceptos. El tema de la vocación.</i>	30
§ 8. <i>Segunda fase: El problema de la filosofía hispánica (1961). El momento histórico-concreto de la autoconciencia en la filosofía de Nicol. El imperativo de una filosofía científica en Hispanoamérica y España. El concepto de hispanidad. Ensayos de esta segunda fase en La vocación humana (1953). Nuestra época y su crisis de espiritualidad: antecedentes del concepto de razón de fuerza mayor.....</i>	33
CAPÍTULO 2. INTERPRETACIÓN GENERAL DE LA OBRA DE NICOL	38
§ 9. <i>Tercera y cuarta fases. El sistema como revolución permanente: la radicalización del pensamiento filosófico en el sentido de una profundización y ampliación de la base teórica</i>	38
§ 10. <i>Interpretación general y enfoque comunitario de la evaluación crítica</i>	48
CAPÍTULO 3. EDUARDO NICOL Y ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ: UN FUNDAMENTO ONTOLÓGICO PARA LA HISTORICIDAD REAL.....	56
§ 11. <i>Emigración, exilio, destierro, transtierro.....</i>	56
§ 12. <i>La teoría de la praxis y de la mundanidad en la filosofía de Eduardo Nicol.....</i>	58
§ 13. <i>El contraste entre las ideas centrales de Nicol y de Sánchez Vázquez: teoría y praxis, desinterés y compromiso</i>	64
§ 14. <i>El diálogo entre Nicol y Sánchez Vázquez: la metafísica de la historia real y la historia real de la metafísica</i>	69
CAPÍTULO 4. DIÁLOGO ENRE EDUARDO NICOL Y LEOPOLDO ZEA: EL COMPROMISO ÉTICO COMO FUNDAMENTO PRÁCTICO DE LA TEORÍA FILOSÓFICA	79

§ 15. <i>Ciencia y filosofía, interés y desinterés. El aspecto ético del compromiso</i>	79
Nicol: El desinterés como fundamento de la ciencia	79
Zea: El imperativo de una filosofía comprometida	83
Nicol y Zea: hacia una ciencia y una filosofía éticamente comprometidas	86
§ 16. <i>Modernización y dependencia, hispanidad y asimilación. Un camino alternativo de humanidad</i>	92
Nicol: La reapropiación por Hispanoamérica del pasado histórico-espiritual	92
Leopoldo Zea: asimilar nuestra tradición para una mejor integración a la modernidad.....	96
Nicol y Zea: la toma de conciencia y el giro moral del Estado	100
§ 17. <i>La modernidad se traiciona a sí misma. A la busca de una nueva universalidad</i>	105
Nicol: La agonía de un mundo que vive de la diversidad	105
Zea: Occidente al margen de Occidente	109
Nicol y Zea: Radicalizar la universalidad	113
CAPÍTULO 5. NICOL Y VILLORO, SOBRE EL CONOCIMIENTO.....	117
§ 18. <i>Un primer contraste entre Nicol y Villoro. Cuatro diferencias significativas.....</i>	<i>117</i>
§ 19. <i>La concepción del conocimiento en Villoro. La interioridad.....</i>	<i>121</i>
§ 20. <i>La concepción del conocimiento en Nicol. La expresión.....</i>	<i>125</i>
§ 21. <i>Nicol complementa a Villoro: conocimiento, interioridad y expresión</i>	<i>128</i>
§ 22. <i>Villoro complementa a Nicol: doxa, episteme y sabiduría</i>	<i>130</i>
§ 23. <i>¿La complementariedad de ideas entre Nicol y Villoro implica eclecticismo?</i>	<i>135</i>
§ 24. <i>Conocimiento e interés en el análisis de Luis Villoro</i>	<i>137</i>
§ 25. <i>Diálogo entre Villoro y Nicol sobre conocimiento e interés</i>	<i>142</i>
RECAPITULACIÓN, CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS.....	147
§ 26. <i>Visión global de la explicación genética, la interpretación y la evaluación crítica</i>	<i>147</i>
§ 27. <i>Semillas: lo vivo en la filosofía de Eduardo Nicol</i>	<i>152</i>
BIBLIOGRAFÍA, HEMEROGRAFÍA Y REFERENCIAS	161

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Etapas en la producción de Nicol	48
Tabla 2. Relación entre las etapas de la producción de Nicol	51
Tabla 3. Ejes de nuestra evaluación crítica	53
Tabla 4. Fases del exilio, según Sánchez Vázquez	57
Tabla 5. Puntos de contraste entre Nicol y Sánchez Vázquez	69
Tabla 6. Diferencias significativas entre Nicol y Villoro	120
Tabla 7. Interpretaciones respecto al análisis epistemológico de Villoro	124
Tabla 8. Tabla comparativa de las formas de conocimiento, a partir del esquema de Villoro	134
Tabla 9. Normas de Villoro para una ética de la creencia	141

INTRODUCCIÓN

§ 1. Importancia de Nicol para la construcción de una comunidad y una tradición profesional y social en México

Entre las múltiples y diversas razones para estudiar la obra de Eduardo Nicol es pertinente resaltar en principio que su atención a los problemas fundamentales del ser y del conocer, antes que alejarlo de su situación histórica y comunitaria, presta a este filósofo elementos y herramientas para comunicarnos una visión profunda y esclarecedora de tal situación. Pues, en efecto, hoy en día enfrentamos en nuestro país a la necesidad de contribuir a la construcción y consolidación de estructuras comunitarias en general.

Es claro que la comunidad sólo se puede buscar desde su relativa ausencia. Pero hay que distinguir las formas de esa ausencia. Primeramente, la falta de comunidad es el efecto inevitable del proceso de individualización que tarde o temprano trae consigo el desarrollo de cualquier grupo social. De hecho, en este sentido el individuo sólo puede pensar a la comunidad como ausente, como lo otro respecto a sí mismo, incluso si entre ambos reconoce un vínculo indisoluble. Pero en segundo lugar, e independientemente del proceso de individualización, el hombre puede desarrollar su existencia en una sociedad en la que los vínculos sociales son abundantes y estrechos, o en una sociedad cuyo movimiento se orienta hacia la ruptura y el empobrecimiento de dichos vínculos. En este segundo sentido la ausencia de comunidad no es inevitable, no es necesaria, y se comprende y justifica la empresa de inquirir por su origen con el afán de dar de nuevo vida a una comunidad efectiva.

Necesitamos pues una comunidad porque nos faltan vínculos, y buenos vínculos. ¿Pero específicamente qué vínculos, qué comunidad? Aquí se impone formular la respuesta en términos concretos. La comunidad que buscamos es, en primera instancia, la profesional, y en segunda instancia, una comunidad en sentido amplio, una comunidad que por la amplitud de su sentido llamaremos "social".

Por cuanto a lo primero, el pasado reciente de la filosofía en México no es el de una sola comunidad y una sola tradición, sino el de una pluralidad de comunidades y tradiciones.¹ La pluralidad suele ser fuente de riqueza; pero la riqueza de la filosofía nace del diálogo, y el diálogo real entre las comunidades y las tradiciones filosóficas de nuestro país no ha sido la norma. Ocurre que cada comunidad nacional ha promovido el diálogo interno, así como con su comunidad y tradición internacionales, antes que con las otras comunidades nacionales.² No obstante, hoy vivimos una progresiva apertura, un lento proceso de acercamiento y comunicación.³ La principal causa de ello, a nuestro juicio, viene de fuera del ámbito filosófico: la circunstancia política, económica, social, cultural, ha puesto en riesgo la produc-

¹ Recordemos, a modo de ejemplo, que Carlos Pereda, después de la generación de los fundadores y los trans-terrados, ve en Siglo XX de la filosofía en México la “época de los grandes bloques” (mexicanismo-latinoamericanismo, marxismo, tradición metafísica, filosofía analítica), y en seguida, la “irrupción del archipiélago”, cuyo nombre es por demás expresivo (Pereda, 2009, pp. 89- 108).

² Al respecto, Guillermo Hurtado observa que en las comunidades filosóficas de nuestros países latinoamericanos, además de que falta la discusión crítica entre sus miembros, “tampoco existe un diálogo entre las diversas comunidades” (2007, p. 36).

³ Pereda percibe “más flexibilidad, una ausencia cada vez mayor de militantes excluyentes”, pero confiesa que podría tratarse más de una esperanza que de una realidad (2009, pp. 103-104).

ción y reproducción de las comunidades filosóficas en nuestro país. Para responder a la amenaza, ellas han debido promover una cierta solidaridad, una especie de frente común.⁴ Pero la verdadera unidad de las comunidades y tradiciones que han marcado el pasado reciente de la filosofía en México sólo puede provenir de ellas mismas, de su movimiento propio. La comunidad –así, en singular– es una tarea haciéndose y por hacer, y el hilo que la teje no puede ser otro que el diálogo, el genuino diálogo, punto de fuga de la tradición.

Pero además de la comunidad profesional, también está la comunidad que hemos llamado "social". Con esto nos referimos al hecho de que actualmente el cuerpo social se nos está desmembrando, no a causa de un necesario proceso de individualización, sino debido a la pérdida de coherencia, la pérdida de principios y fines unificantes, la pérdida de una identidad común que preserve los vínculos –los buenos vínculos– entre los individuos y los grupos.⁵ Reconocemos la necesidad de una auténtica comunidad profesional, pero también sospechamos que la desarticulación de comunidades y tradiciones al interior de la profesión obedece a factores similares, si no es que a los mismos factores, que la desarticulación de la comunidad social. En nuestro país a la filosofía le faltó en el pasado un diálogo real entre comunidades y tradiciones; pero el verdadero diálogo es igualmente lo que no encontramos en el más amplio escenario de nuestra sociedad. En ésta también vemos una pluralidad de individuos y grupúsculos aislados que no tienden entre sí puentes para una auténtica comunicación y comprensión.

Pues bien, ¿cómo es que el estudio de Nicol puede colocarnos en el camino correcto de la construcción y consolidación comunitarias? En varios sentidos este filósofo *parece* muy poco adecuado para ello. Recordemos sólo dos de sus ideas básicas, de las que nos ocuparemos por extenso más adelante:

- La filosofía no versa sobre circunstancias particulares sino sobre problemas universales.
- La filosofía es fundamentalmente teoría ontológica, no política práctica.

Tomemos en cuenta, además, que ya al iniciar su obra filosófica escrita Nicol había sido marcado en el núcleo de su vida personal por la pérdida de una comunidad política concreta, España.

Con base en estas ideas podemos llegar a inferir que el estudio de este filósofo no nos conducirá a examinar nuestras circunstancias particulares, ni a la transformación práctica de nuestro mundo concreto. *Aparentemente* lo que Nicol nos puede ofrecer en este sentido es, a lo mucho, un tratamiento austero y severo de los problemas universales, una concepción del ser y del conocer, una ontología del hombre y la cultura, un pensar sobre la comunidad desde su ausencia.

Sin embargo, precisamente en estos rasgos de la vida y la obra de Nicol es en los que nuestro esfuerzo de construcción y consolidación del espacio común habrá de encontrar un impulso vigoroso y una orientación afortunada. Pues la obra de este filósofo enfatiza que antes de actuar hay que pensar, y que antes de pensar acerca de las derivaciones hay que

⁴ Nos referimos al amplio movimiento en defensa de la filosofía que se dio en nuestro país a partir de la implementación de la RIEMS. Véase el Archivo Histórico del Observatorio Filosófico de México: <<http://www.ofmx.com.mx/historico09-11.html>> Consultado el 13 de enero de 2014.

⁵ Identidad no es necesariamente uniformidad. Puede haber una identidad que, en vez de sofocar la diversidad, la nutra y la potencie. Por ejemplo, la idea del hombre individual como ser libre.

pensar acerca de las bases; sobre el trasfondo de los problemas universales es que los problemas particulares cobran su sentido más pleno. Y sólo tomando como punto de partida una comprensión profunda del sentido de nuestros problemas, seremos capaces de ingeniar alternativas de solución libres del inmediatez y la improvisación.

La explicitación de los vínculos entre las ideas de Nicol y las de algunos de sus más destacados contemporáneos (como Adolfo Sánchez Vázquez, Leopoldo Zea y Luis Villoro) habrá de ser un trabajo dirigido a hacer visible un aspecto importante de la base ya existente sobre la que nuestra comunidad filosófica puede asentarse y erigirse de manera unitaria.

Así pues, por una parte, a nuestra búsqueda de comunidad Nicol responde con una compleja meditación sobre la comunidad y con una construcción efectiva de la comunidad a partir de su meditación; y por otra parte, el hecho de estudiar a este filósofo constituye una forma de cultivar la tradición y de colaborar en la construcción comunitaria.

§ 2. Síntesis de los capítulos

Conforme a su título, el objetivo de nuestra investigación es triple: explicar la génesis interna de la metafísica de Eduardo Nicol, es decir, mostrar los hilos que unen las diferentes fases de su producción y las notas que las distinguen; efectuar una interpretación general de su obra, una interpretación basada en el previo trabajo de explicación genética; y finalmente, realizar una evaluación crítica, sustentada en la explicación genética y en la interpretación general, y que nos permita distinguir lo vigente en el pensamiento de este filósofo.

La explicación genética se hace en el capítulo 1. La presentamos de una manera amplia y detallada en lo que toca a las primeras dos fases de la producción de Nicol, con el fin de mostrar el mecanismo que estará en el centro de nuestra interpretación de la obra de este filósofo: la radicalización de la autoconciencia. Una vez claro tal mecanismo, podremos completar la explicación genética de las fases tercera y cuarta en el siguiente capítulo, el 2, para que la interpretación la tome como punto de partida y como eje.

Este capítulo 2 efectúa, pues, la interpretación general de la obra de Nicol. La idea de base, surgida del análisis de los materiales, es que en la producción de Nicol se nos impone un fenómeno que hemos llamado “solidaridad de ideas”: si enfocamos el sistema filosófico de Nicol dando prioridad a una de sus fases productivas, el sentido de ese sistema cambia, y cambia lo que hemos de considerar como el núcleo básico de sus ideas. Por ello, un intento de evaluación crítica no puede dirigirse sólo a uno de estos núcleos sino que debe desenvolverse en varias líneas simultáneas. Lo que está detrás de este fenómeno es el mecanismo de construcción del sistema que hemos identificado en la obra de Nicol, la radicalización permanente de la autoconciencia, por el cual en cada fase productiva su base teórica es más amplia y profunda. Dicho mecanismo lo describimos con detalle en el primer párrafo de este capítulo.

La evaluación crítica se dividió en tres capítulos, dedicados al diálogo de Nicol con Adolfo Sánchez Vázquez, Leopoldo Zea y Luis Villoro.

En el capítulo 3, Sánchez Vázquez nos permite destacar un aspecto negativo de la filosofía de Nicol: su antropologismo, su carga especulativa, su historicidad sin historicidad real;

pero, de la misma forma, Nicol nos permite ver en Sánchez Vázquez una carencia, la de una base ontológica suficiente para su concepción del hombre y de la praxis.

Respecto a Zea, en el capítulo 4, son varios los puntos que desarrollamos: la complementariedad del compromiso intelectual en el orden político y en el orden ético; la importancia de integrar en nuestra idea del Estado la exigencia de una modernización auténtica y a la vez la de una base de carácter moral; el diagnóstico de la modernidad como crisis de Occidente, y la forma en que la descripción que hace Zea de esta crisis puede enriquecer el análisis de Nicol.

En el capítulo 5 planteamos el contraste entre cierta “interioridad” propia de la epistemología de Villoro y la evidente “exterioridad” de la epistemología con base ontológica de Nicol. A partir de tal contraste es posible mostrar que Nicol complementa a Villoro por cuanto nos proporciona elementos para comprender mejor la forma en que la comunidad y la tradición forman parte de todo conocimiento; pero también mostrar que Villoro complementa a Nicol para entender el status cognoscitivo de la opinión pre-científica y de la sabiduría. Otro contraste que destacamos es el de la importancia del interés para la concepción del conocimiento en Villoro y la correspondiente relevancia del desinterés para la de Nicol; esto nos conduce a reflexionar sobre la necesidad de retomar del análisis ontológico de Nicol la idea de una praxis vocacional.

Hemos destinado los últimos dos párrafos a hacer una recapitulación que remarque los puntos clave de nuestra explicación genética, interpretación y evaluación crítica, así como a señalar los caminos que a nuestro juicio la obra de Eduardo Nicol deja abiertos para el pensamiento filosófico de nuestros días.

CAPÍTULO 1. GÉNESIS DEL SISTEMA DE NICOL

§ 3. *Primera fase: Psicología de las situaciones vitales (1941). Una ontología del hombre y una epistemología de la Psicología.*

El sistema filosófico de Eduardo Nicol es producto de un largo y accidentado proceso que abarca más de cuatro décadas. Ese proceso se concreta en una amplia cantidad de libros y ensayos, cada uno de los cuales a pesar de representar una fase más en dicha construcción, no siempre responde a un plan de trabajo concordante con la forma final que adoptó el sistema. Pues bien, una condición para que sea posible interpretar la obra de este filósofo de una manera fiel, amplia y suficientemente compleja, consiste en reseguir el proceso de construcción de tal manera que podamos comprender *su mecanismo esencial: la ampliación y profundización de la base del sistema mediante la incorporación de cada nueva propuesta teórica*. En el presente capítulo nos ocuparemos de ese rastreo del proceso constructivo de Nicol en sus primeras fases productivas, comenzando en este párrafo con la primera de ellas, que corresponde a sus dos primeros libros.

Antes de su llegada a México en 1939, y aun ya habiendo cursado en España sus estudios profesionales y de posgrado y ejercido la docencia en los niveles medio y superior, Eduardo Nicol (Barcelona, 1907) había publicado muy pocas cosas relacionadas con la filosofía, y definitivamente ninguna con relevancia para su pensamiento posterior.⁶ Es ya en este país donde publica los primeros textos significativos, recogidos en *La vocación humana* y *Las ideas y los días*. Estos textos, de los cuales nos ocuparemos un poco más adelante, giran en torno a la primera publicación de importancia que realizó Nicol en México: el libro *Psicología de las situaciones vitales*. Se trata de una versión de la tesis que le permitió en este país obtener el grado de doctor, con base en sus estudios previos profesionales en la Universidad de Barcelona y de posgrado en la Universidad Internacional de Santander; escrito en medio de una gran estrechez material,⁷ fue revisado por José Gaos y, para el examen de grado, por Antonio Caso, Eduardo García Máynez y Oswaldo Robles (AN, f. 10390).⁸

Hay varias características que debemos poner de relieve en este libro. En primer lugar, es un texto de filosofía de la psicología. Posteriormente Nicol ya no estudiará de manera monográfica ninguna de las ciencias particulares, excepción hecha de su comparación de la física y la metafísica.⁹ En segundo lugar, la filosofía es entendida en este libro como instan-

⁶ Cfr. La amplia y detallada bibliografía de González, Castany y Mora, 1998, pp. 40-46. En la caja 1 del Fondo Nicol (IISUE-UNAM), pueden leerse algunas de las crónicas teatrales que publicó en catalán Nicol mucho antes de la Guerra Civil (1929-1930).

⁷ Nicol narra detalles sombríos sobre esta época en la entrevista de Raúl-Gómez Miguel para la *Revista de revistas*, 9 de junio, 1989.

⁸ Acta del examen.

⁹ Véase *Metafísica de la expresión* (1957), § 10; *Los principios de la ciencia* (1965), capítulo primero; *Metafísica de la expresión* (1974), § 7. Observación importante: en unas ocasiones Nicol se refiere a la física en el sentido de ciencia particular; como en *Los principios de la ciencia*: “Es en física, más aún que en filosofía, donde ha adquirido actualidad preferente el problema del ser físico” (p. 18). En otras ocasiones, en el sentido de las ciencias segundas, en contraste con la metafísica como ciencia primera; así en *Metafísica de la expre-*

cia fundamentadora de las ciencias particulares. Esta idea será ampliamente desarrollada en *Metafísica de la expresión* (1954 y 1974) y en *Los principios de la ciencia* (1965), textos en los que la filosofía se presenta como centrada en la metafísica, y ésta como la ciencia primera, la ciencia de los principios, la ciencia del ser y del conocer. En tercer lugar, su enfoque es la ontología del hombre. Podemos reconocer en este libro la imbricación sistemática de ontología y epistemología en el nivel de los fundamentos, propio de la metafísica posterior de Nicol (principalmente a partir de *Metafísica de la expresión*), pero en *Psicología...* la ontología se limita al ser del hombre y la epistemología a las bases de la ciencia psicológica. Lo cual no impide, sin embargo, que como parte de obras suyas posteriores de metafísica reconozcamos planteamientos de ontología y epistemología generales que pueden ser vistos como el desarrollo de ideas que ya estaban sugeridas en este primer libro. En seguida veremos varios ejemplos.

La idea básica de la *Psicología...* es que hasta entonces esta disciplina venía estudiando al hombre de dos maneras, ambas insatisfactorias: o científicamente, pero considerándolo en su dimensión puramente natural (como la psicofísica o la psicología fisiológica), o en tanto humano, pero sin los necesarios requisitos de científicidad (como el introspeccionismo en general, y específicamente Wundt y el psicoanálisis). La propuesta de Nicol es, conforme a ello, mostrar que se puede estudiar al ser humano en tanto humano mediante un método riguroso y claramente científico.

¿Cuál es este método? Aquí vemos también una idea que será muy trabajada posteriormente por Nicol. Éste propone un método empírico, pero no en primera instancia la observación externa o experimentación seguidas por el proceso lógico de inducción-deducción, sino algo más fundamental: *la intuición, como experiencia primaria, y como experiencia secundaria, el análisis del dato intuitivo*. Ahora bien, lo que capta esta intuición es lo humano en tanto expresivo: actos que son movimientos exteriores o interiores y que poseen un sentido, que pueden ser comprendidos. Hay en el hombre una zona exterior y una zona íntima: la exterior está siempre en movimiento y siempre expresa; pero la comprensión plena del hombre sólo se alcanza al penetrar en la zona íntima en la que se origina la expresión. Antes de continuar, señalemos qué ideas serán fecundas para el pensamiento ulterior de Nicol, y específicamente en el libro *Metafísica de la expresión* (1957 y 1974). Primero, lo propiamente humano es el ser con sentido, el ser en el orden de la expresión. Aquí está ya, en ciernes, la concepción del hombre expuesta en *Metafísica...* Segundo, la intuición por la que captamos el ser del hombre no es sólo sensible o sólo intelectual, pues esta dicotomía es falsa: la percepción en todas sus formas está penetrada desde siempre por la inteligencia. En *Metafísica...* explica Nicol la razón: el hombre percibe el mundo desde siempre ya como ordenado, y ese orden depende de la construcción simbólica, lingüística, que la comunidad y la tradición realizan a través del tiempo y heredan al individuo. Tercero, las expresiones del otro hombre podemos comprenderlas porque tienen sentido: "algo tiene sentido para mí cuando de algún modo me afecta, me atañe o repercute en mí" (1941, p. 186); en *Metafísica...* Nicol insiste en que ese sentido sólo lo reconocemos en tanto las posibilidades del otro hombre son, en cierta manera, nuestras propias posibilidades.

Mencionamos la idea de Nicol según la cual hay una zona exterior y una zona íntima de la expresión, y de que la comprensión plena del hombre sólo se alcanza al penetrar (directa o indirectamente) en esta última. Pues bien, esa intimidad personal es la forma en que el

sión (1974): "¿estará justificado pensar que una *física* de la expresión hace innecesaria e imposible una *metafísica* de la expresión?" (p. 33).

sujeto se relaciona con todo lo que no es él: su "situación vital". Éste concepto sirve de centro a la *Psicología...*, por lo cual hemos de dedicarle unas líneas. Nicol caracteriza al ser humano como temporal y espacial en el sentido de un tiempo y un espacio concretos; es decir: el tiempo que el hombre vive, y del que parte para pensar el tiempo de manera abstracta, homogénea y cuantitativa, es un determinado ahora, es decir, una red de relaciones entre su pasado, su presente y su futuro, red de relaciones que un individuo no comparte sino parcialmente con los demás individuos. El ahora del hombre es una combinación de recuerdos, percepciones y anticipaciones, movimientos psíquicos que en última instancia corresponden a un cierto hombre y no a los demás. De la misma manera, el espacio del hombre siempre se vive como un aquí, es decir, como un entrecruzamiento de relaciones entre objetos que tienen como centro al individuo mismo. Se trata, pues, de un tiempo y un espacio concretos, heterogéneos, cualitativos, y el uno y el otro hemos de concebirlos como un tejido de relaciones concretas entre objetos concretos. Es en este punto en el que se hace necesario el empleo del concepto de "situación vital". Por "situación", Nicol no entiende sólo circunstancia, sino también la relación variable del hombre con su circunstancia: dos hombres pueden estar en situaciones diferentes a pesar de compartir una misma circunstancia, porque la viven de distinta manera. Por "vital" entiende lo referido a la vida humana en tanto propiamente humana. La circunstancia del hombre es el tiempo y el espacio que vive, pero ese tiempo y ese espacio siempre son un determinado aquí y ahora, es decir, no una circunstancia ajena al ser del hombre mismo, sino un factor que lo constituye a través de la relación que éste establece con dicha circunstancia. El tiempo y el espacio del hombre resultan de la forma en que el hombre se dispone hacia las cosas y personas que lo rodean, y de la forma en que se dispone hacia su pasado y su futuro: eso es lo que significa el hecho de que sean concretos, heterogéneos y cualitativos.

La concepción del hombre que Nicol construye mediante la idea de una temporalidad y una espacialidad concretas, así como mediante la idea de "situación vital", parece la de un ser que consiste en el cambio incesante, pues al cambiar la circunstancia o al cambiar la relación del hombre con la circunstancia, lo que cambia es el ser del hombre mismo. Pero ¿no forman parte del ser del hombre unas determinaciones que éste no puede cambiar, aunque se lo proponga? Aquí Nicol introduce tres conceptos que jugarán un papel importante para su obra posterior: destino, azar y carácter. Estos conceptos señalan a aquello que configura el ser del hombre y que condiciona su poder ser. Destino es "forzosidad original" (1941, p. 167): las situaciones fundamentales que por ser tales constituyen desde siempre el ser del hombre en general y el ser de las diferentes comunidades humanas físicas y sociales, así como las que lo constituyen desde un momento dado de su vida.¹⁰ El azar es "el cruce de la línea personal de mi destino con la línea del destino de los otros" (p. 172): un choque imprevisible de cadenas causales. El carácter queda definido como "nuestra disponibilidad o aptitud para ser repercutidos por los acontecimientos" (p. 181): la disposición con la que nos relacionamos con nuestro destino y con la que reaccionamos ante lo imprevisto. Juntos, destino, azar y carácter pueden orientar nuestra conducta; sin embargo, hay algo que el hombre es capaz de transformar en este cuadro de factores: puede cambiar su forma de relacionarse con el destino, con el azar y con su propio carácter, labrándose de esa manera un carácter distinto. El hombre entonces, en tanto humano, no es sólo su destino, su azar, su carácter: es también lo que decide hacer con ellos, y la posibilidad permanente de hacer otra cosa. El hombre es un productor de caracteres, de formas de ser, de disposiciones ante la

¹⁰ Cfr. Nicol, 1953, p. 192, y 1941, capítulo cuarto.

circunstancia. Lo propio del hombre radica en la capacidad de mutar su ser. En este sentido es que la teoría de las situaciones vitales impone como su consecuencia natural una concepción del ser humano como ser en cambio incesante. Reconocemos aquí el origen del tema de la expresividad, del proteísmo, del simbolismo, como formas de ser exclusivas del hombre, que Nicol desarrolla en *Metafísica de la expresión*, *La agonía de Proteo*, *Crítica de la razón simbólica*.

Los principales elementos que ya están presentes en la *Psicología...* y que al ser desarrollados ocuparán un lugar importante en el sistema de Nicol, son, pues: una concepción de la filosofía como instancia fundadora de las ciencias particulares y como centrada en el entramado de ontología y epistemología en el nivel de los fundamentos; una concepción del hombre como expresión, como ser del sentido, y en consecuencia, como ser siempre cambiante (en tanto hombre), cuya acción se teje por los factores del destino, el azar y el carácter; su método de la intuición, que después llamará abiertamente fenomenológico; su antinaturalismo, y la idea de que la percepción sensible está estructurada por la inteligencia.

El libro *Psicología de las situaciones vitales* fue publicado por segunda vez, en una edición corregida, más de veinte años después, en 1963. En esta segunda versión las principales novedades son las notas y el prólogo, que reflejan ya el pensamiento elaborado de la *Metafísica de la expresión*, de 1957, y que anuncian reflexiones que sólo posteriormente serán desarrolladas (en *Los principios de la ciencia*, de 1965, y *El porvenir de la filosofía*, de 1972). En ese prólogo Nicol hace el recuento de las ideas que aparecen en ciernes en la *Psicología...* y a las que él dará más adelante un tratamiento más amplio: una dialéctica de lo vital *versus* la lógica tradicional, la situación fáustica, el carácter apodíctico e inmediato de la evidencia del otro, y el dinamismo del ser del hombre en tanto hombre. Pero lo más importante es que ya habla de su propia obra como de un sistema:

"el sistematismo de una obra no implica que en ella se ofrezcan todas las cuestiones resueltas de una vez, en una arquitectura definitiva. Implica más bien el reconocimiento de que la realidad misma es un sistema, y el consiguiente empeño en proceder con método para investigar paso a paso la trama del sistema real. Lo sistemático es precisamente la secuencia del desenvolvimiento, a partir de unas nociones primitivas o principales: la continuidad del itinerario" (pp. 17-18).

El orden de un sistema de pensamiento se explica por su fidelidad al orden propio de la realidad y no por la fidelidad a unos principios *a priori*. Y por tanto, no debemos buscar un plan original que anteciedera y dirigiera la producción de las obras de Nicol, sino sólo ver en ellas la articulación que le impone su objeto de estudio. Bien, esto es precisamente lo que hemos dado por sentado al iniciar esta investigación sobre la génesis del sistema de Nicol. *Pero lo que importa poner de relieve no es sólo aquello que el pensamiento posterior de este filósofo retomó y desarrolló, sino también lo que dejó de lado y ya no continuó.* Por eso hemos de subrayar el hecho de que la *Psicología...* tenía dos prolongaciones naturales, como lo expresa el mismo Nicol: hacia lo más concreto, en el terreno de la ciencia psicológica, como caracterología o estudio de las formas humanas de ser; o hacia lo más abstracto, en el terreno de la filosofía ontológica y epistemológica, como teoría de la expresión (1941, pp. 207-208, 1963, p. 162). Como sabemos, Nicol abandonó en este punto el plan de trabajo que lo conducía hacia el desarrollo de una nueva teoría psicológica, y se enfocó en la construcción de una teoría de la expresión, que debe entenderse como una antropología filosófica (pues, como hemos visto, el ser del hombre es expresivo, pero correlativamente,

lo expresivo se agota en sentido estricto en el ámbito del hombre y lo humano: lo no humano sólo es expresivo por proyección.) En el libro *La vocación humana* (1953), sin embargo, además de encontrar dos ensayos que presentan de una manera sintética la teoría de las situaciones vitales,¹¹ podemos leer también un texto de 1941, "Caracterología del artista" (pp. 143-165), y otro de 1942, "Psicología de la creación artística" (pp. 166-178), en los que reconocemos lo que habría sido la nueva teoría psicológica de Nicol, si éste hubiera proseguido tal línea de trabajo.

§ 4. Primera fase: *La idea del hombre* (1946). Desarrollo sistemático y confirmación histórica de la anterior ontología del hombre, y una epistemología de las ciencias humanas. Gérmens de una fundamentación de la metafísica como ciencia primera.

En *La idea del hombre* Nicol sistematiza la concepción filosófico-antropológica bosquejada en *Psicología de las situaciones vitales*, y trata de confirmar esa concepción mediante la historia de las concepciones, nociones y formas de ser históricamente dadas del hombre en Grecia. Dicha concepción nos presenta al hombre como un ente histórico. Recordemos que en *Psicología...* Nicol caracterizaba el ser del hombre por su capacidad de relacionarse de maneras diferentes con sus situaciones fundamentales (destino), con las eventualidades del azar y con el condicionamiento de su carácter, y que en ese sentido, lo concebía como un ser siempre cambiante. Esta condición proteica es descrita ya en *La idea...* como historicidad intrínseca del hombre y de lo humano.

Una concepción del hombre como ser histórico enfrenta el riesgo de desenvolverse como una forma de relativismo historicista. Pues bien, en la Introducción a este libro Nicol considera que su concepción, antes que caer en ese relativismo, lo supera. Aquí hay que precisar que cuando este filósofo habla de "relativismo historicista", se refiere a la posición según la cual la verdad deviene mera expresión de la situación histórica, es decir, que no hay una verdad que lo sea más allá de un determinado contexto histórico, y que por tanto, no hay una verdad que pueda calificarse como "absoluta", sólo verdades históricamente relativas. En esta forma del relativismo, Nicol distingue la individualista, que reduce la verdad a veracidad al hacer reposar su validez en la honestidad de la convicción, y la creencia colectiva, que asienta la validez de la verdad sobre su capacidad de promover una esperanza de tipo político (a esta última también la llama "fe en el ideal" y la ejemplifica en el marxismo político). Por eso se pregunta el catalán: ¿hay un fundamento racional para la verdad?, y ¿es posible que la verdad valga por sí misma? (1946, pp. 15-20)

Para mostrar que la respuesta a estas preguntas es afirmativa, Nicol adopta estrategia de asumir radicalmente el historicismo, de manera que esta operación permita a la vez profundizar en él y poner de relieve sus limitaciones. A la idea del hombre centrada en una esencia intemporal, que se expresa en la definición de éste por el género próximo y la diferencia específica, el historicismo opone una idea del hombre como ente temporal; pero a esto –insiste Nicol– hay que agregar la observación de que la temporalidad y el ser del ente, cuando se refieren al hombre, adquieren un sentido especial, que es el que debe comenzar

¹¹ "Psicología científica y psicología situacional" (1942), pp. 179-194; y "Las situaciones vitales" (1943), pp. 195-200.

por estudiarse si es que se quiere comprender realmente la idea historicista del hombre (1946, pp. 21-28).

El concepto clave para entender la propuesta teórica de Nicol en este libro con respecto a la forma de ser ente y a la temporalidad del hombre, es el de "espiritualidad". Pero no debe este concepto llevarnos a pensar en una idea dualista del ser humano. Por el contrario: con base en la intuición empírica pre-lógica y pre-analítica, que utilizó en *Psicología...* y a la cual ya nos referimos arriba, Nicol destaca el hecho de que cada hombre se percibe a sí mismo y percibe a los otros hombres como una entidad unitaria, no como combinación de una sustancia temporal (el cuerpo) y una sustancia intemporal (alma, espíritu, etc.). El espíritu, debido a su corporalidad, se experimenta como un aquí, de la misma manera que el cuerpo no es vivido como materia indiferente sino como parte esencial del ser de cada hombre. Lo que puede distinguirse en el hombre, en cambio, es el acto y la potencia.¹² El ser actual del hombre corresponde a lo que ya nos hemos referido cuando mencionamos el concepto de destino: lo que cada hombre ya es y que, por serlo, condiciona su devenir; sus situaciones fundamentales. Ahora destaca Nicol que todo esto se agrupa en el aspecto del ser humano que se sujeta a la necesidad. Pero junto a este aspecto está el de la potencia: una potencia que se actualiza de manera incesante. Por encima de lo que el hombre debe ser, hay que distinguir lo que el hombre puede ser y que está sin cesar llegando a ser. El ser del hombre se despliega en un espacio de posibilidades delimitado por el destino, por la necesidad, por las situaciones fundamentales; y entre esas posibilidades siempre hay algunas llegando a la realidad. El hombre, en tanto hombre, también –y sobre todo– es libertad, en el sentido de una potencia en permanente actualización. (Necesidad y libertad no se excluyen en el ente humano: la primera es condición de la segunda: lo que el hombre no puede ser sólo es el límite de unas posibilidades que sí están al alcance del ser del hombre.) Pues bien, esta potencia en permanente actualización es el espíritu humano, y más precisamente, el esencial proceso de espiritualización en que consiste el ser del hombre. Espíritu significa acción. A esto agrega Nicol que los actos que resultan de la espiritualidad del hombre, por una parte se incorporan al ser del hombre bajo la forma de "carácter", es decir, de tendencia, de hábito, de estructura de vida, y por otra parte constituyen unos productos objetivados, externos, independientes. En ambos casos hablamos de "historia", de "cultura". La historia y la cultura son el tejido de las actualizaciones de las potencias humanas, es decir, la tela que teje el espíritu. De ahí que para Nicol estudiar la historia no signifique ocuparse de los accidentes de un ser intemporal, de una sustancia intemporal desencarnada, sino enfrentar las formas de ser que el hombre ha llegado a tener de manera efectiva a lo largo del tiempo, la concreción dinámica y cambiante del espíritu (1946, pp. 28-32). Es importante mencionar que esta concepción del hombre como espiritualidad, de ésta como potencia en permanente actualización, y el rechazo del dualismo sustancialista, ya están presentes en la *Psicología de las situaciones vitales* (1941):

El espíritu no es ninguna sustancia [...] es una acción realizada por un ser, al que podemos llamar espiritual porque tiene la potencia de espiritualizar su vida. Pero este ser espiritual, al que llamamos persona, es un cuerpo o tiene un cuerpo. En todo caso, sólo puede realmente actuar porque tiene un cuerpo (p. 55).¹³

¹² Para este punto, véase González, J. (2003), especialmente pp. 356-357.

¹³ Para este tema de la espiritualidad del hombre en la *Psicología...* en su primera versión, ver toda la sección 9 del capítulo primero.

Vemos pues que en *La idea...*, libro de 1946, está ya planteado de manera explícita el problema de la verdad y la historicidad, así como señalado el camino de su solución. Uno y otro, problema y solución, forman parte del núcleo posterior del pensamiento de Nicol, hasta *Crítica de la razón simbólica* (1982). Por otra parte, también encontramos la idea del ser humano como ente unitario y de carácter espiritual, en un sentido no sustancialista, que es el antecedente directo de la concepción de Nicol del hombre como expresión (básica en *Metafísica de la expresión*) y como ser simbólico (dominante en *Crítica...*). La nota relevante en esta concepción es que niega en el hombre una esencia atemporal, y por tanto una definición al modo tradicional, afirmando en cambio una forma de ser cambiante que sólo puede ser reflejada por la descripción de su constante dinamicidad. A la pregunta de qué es el ser humano en tanto humano, Nicol responde que es el ente que no posee un ser definitivo, que siempre ha cambiado y que mientras exista como tal, no dejará de cambiar:

Cada nueva posibilidad vital actualizada por el hombre ha surgido de otras posibilidades ya descubiertas anteriormente. Y así seguirá siendo, si la historia no ha agotado todas las potencias de la realidad humana, lo cual no parece muy probable (*La idea del hombre*, p. 39).

Las ideas del hombre de las que se ocupa Nicol, por tanto, no se presentan como diferentes hipótesis para resolver el problema del ser del hombre, sino como la solución a este problema, puesto que muestran que este ente no se identifica con ninguna de ellas sino que consiste en la posibilidad de renovarlas indefinidamente.

El proyecto original de *La idea del hombre* de 1946 abarcaba, además de un volumen dedicado a la idea griega del hombre, otros dos: un segundo volumen para la idea romana del hombre, el neoplatonismo, San Agustín, el hombre medieval, el Renacimiento; y un tercer volumen, que versaría sobre la Época Moderna y Contemporánea. De esos tres volúmenes, sólo se publicó el primero; pero no por ello hemos de considerarlo como desechado del todo. En realidad, *El porvenir de la filosofía* (1972) y *La reforma de la filosofía* (1980) pueden muy bien ser considerados como la realización del tercer volumen, aunque ya como parte de otro contexto teórico. En el primero el tema es la idea contemporánea del hombre, si entendemos "idea" –conforme a lo indicado antes– como "forma de vida", pues describe la crisis actual del ser del hombre. Y en el segundo encontramos un estudio sobre la forma predominante de vida –la idea del hombre– de la Modernidad, que está marcada por el ideal pragmático (Nicol, 1980, pp. 28-113). La razón de esta tardía vuelta de Nicol a uno de sus primeros proyectos de trabajo es que la idea del hombre que trató de mostrar en su segundo libro, esa idea de un ente cambiante, proteico, es precisamente la que considera que entra en crisis en nuestros días, bajo el riesgo de que el ser humano, al ahogar su diversidad y dinamicidad, se vea obligado a renunciar a su propia humanidad. Es el tema de la razón de fuerza mayor.

En *La idea del hombre* (1946), para sintetizar lo dicho, *Nicol prolonga su concepción de la filosofía como un entramado de ontología y epistemología en el nivel de los fundamentos, limitando su ontología nuevamente al ser del hombre, pero ahora con una diferencia: el planteamiento del problema de la historia y la verdad lleva su epistemología más allá del ámbito de la ciencia psicológica y la proyecta sobre el campo entero de las ciencias humanas.* Su concepción del ente humano (que integra los conceptos de espiritualidad, des-

tino, azar, carácter, historicidad, etc.) es planteada ya por Nicol como fundamento para cualquier forma de conocimiento sobre ese mismo ente.

Además de su concepción de la filosofía y del hombre, otro elemento que está presente en la primera versión de *La idea...* y que será relevante en su obra posterior, es la intuición empírica pre-lógica del ser humano como forma válida de conocer. Esta intuición, sin embargo, de la misma manera que en *Psicología...*, sólo es utilizada en la investigación del libro, pero no queda descrita y explicada con la amplitud y el detalle que este filósofo sí le dará después al estudiar el método fenomenológico. Y por último, hay que enfatizar que, lo mismo que en *Psicología...*, en *La idea...* hay una fuerte posición antinaturalista (resumida en el concepto de espiritualidad que hemos visto).

Pero en los ensayos y artículos de esta primera fase de su producción también encontramos ideas que, aunque apenas esbozadas, serán de gran importancia para su obra futura. En "Filosofía de cámara", dice: "El pensamiento de hoy es como un desheredado que tiene que empezar todo, de abajo arriba" (1953, pp. 83-96),¹⁴ refiriéndose a que la filosofía, originalmente una reflexión sobre las cosas, se había orientado con el idealismo hacia la reflexión sobre la reflexión misma, llegando de esa manera a un "aparente callejón sin salida". Y añade: "Lo importante, pues, en la actual coyuntura histórica del pensamiento, parece ser la superación del idealismo, y por medio de ella, la posibilidad de una nueva forma de ontología". A continuación utiliza la metáfora del paisaje: ante la dispersión de las perspectivas que es nuestra vida cotidiana, "el problema es fundar la relación de una perspectiva con otra, armonizar los paisajes, y construir el tablero total" (p. 95). Aquí, al hablar de la superación del idealismo y de una nueva ontología, Nicol está refiriéndose al problema del relativismo historicista (el "callejón sin salida" en el que habría desembocado el idealismo), y más precisamente, a la tradición filosófica que va de Dilthey a Ortega, como queda de manifiesto en uno de sus artículos:

Dilthey, a Alemania, durant el segle passat, fou el pensador que donà forma filosòfica a la idea de la historicitat de totes les coses humanes, de la conexió vital entre la història y la filosofia. Ortega y Gasset s'ha encarregat de difondre-la i brodar-la en llengua castellana. Pero ni l'un ni l'altre no em sembla que hagin abastat el fons veritable del problema —o el camí de la seva solució, perquè l'historicisme és un problema, i no una solució—: aques és el punt en el qual la qüestió es presenta en termes metafísics. [Dilthey, en Alemania, durante el siglo pasado, fue el pensador que dio forma filosófica a la idea de la historicidad de todas las cosas humanas, de la conexión vital entre la historia y la filosofía. Ortega y Gasset se ha encargado de difundirla y trabajarla en lengua castellana. Pero no parece que ninguno de ellos haya alcanzado el verdadero fondo del problema —o el camino de su solución, porque el historicismo es un problema y no una solución—: éste es el punto en el cual la cuestión se presenta en términos metafísicos.] (2007, p. 79)¹⁵

En "La marcha hacia lo concreto" (1953, pp. 97-116) aclara este punto. Ahí Nicol señala que la crisis del idealismo no nos conduce a un nuevo realismo, porque éste, en su versión ingenua o acrítica, ya fue superado por el idealismo. Lo que hay en la filosofía, en cambio,

¹⁴ El ensayo es de 1949.

¹⁵ "La idea de l'home". Publicado originalmente en *La Nostra Revista*, febrero de 1947, Año II, No. 14. La traducción es nuestra.

es a juicio de este filósofo una "marcha hacia lo concreto". Para Nicol, en este contexto, eso implica rechazar la dualidad apariencias/realidad, la búsqueda del Ser intemporal detrás del parecer temporal: cuando decimos que las cosas no siempre son lo que parecen, nos referimos a la posibilidad de equivocarnos en nuestro intento de captar el ser de las cosas, no a que haya algo detrás de las apariencias, algo que no sea ello mismo aparente y que debamos entender como un nivel más profundo y "verdadero" que las apariencias (pp. 100-101). Entonces, superar el idealismo no consiste en renovar la polémica idealismo/realismo, sino en volver nuevamente a las cosas, a su concreción, a las apariencias, y más específicamente, consiste en romper con la tradición filosófica que concibe al Ser como intemporal que niega la posibilidad de captarlo mediante la intuición sensible. Aunque aquí no desarrollada aún, esta idea estará en el centro del pensamiento posterior de Nicol. Otra idea de gran relevancia a futuro y que ya está también presente en este ensayo, es el de los límites de la razón: la realidad no es en sí misma misteriosa, pues la razón puede captar su ser, pero al preguntarse el por qué y el para qué de la realidad la razón descubre unas limitaciones irrebasables, terreno más apropiado para la mística que para la ciencia o la filosofía. Aquí tenemos ya, prefigurado, el tema del misterio del logos, que será tratado en *Crítica de la razón simbólica*.

Conviene no dejar de mencionar un artículo, "Meditaciones privadas", de 1941 (1953, pp. 47-51), en el que Nicol, además de referirse a la necesidad de enfrentar el problema del Ser y el tiempo, ya adelanta la idea de una ontología concreta, "un hablar de las cosas como son; y si resulta que son diferentes, habrá que hablar de ellas de manera diferente". No olvidemos que una de las propuestas centrales de *Metafísica de la expresión* será la de que el hombre y lo humano constituyen uno de los dos únicos órdenes del Ser (el otro es el de lo no humano, el de los seres a los cuales el sentido no les es necesario), por lo cual exigen ser estudiados mediante unos conceptos, unos principios y unos métodos distintivos.

Como vemos, *en la primera fase de la producción filosófica de Nicol encontramos ya, aunque aún sin desarrollo y desarticulados, los elementos clave que configurarán más adelante su pensamiento metafísico: una determinada concepción de la filosofía y del hombre, una concepción de la intuición como método filosófico fundamental, su rechazo del idealismo y su atención al problema del Ser y el tiempo, y su actitud antinaturalista en la ontología del hombre. Sin embargo, falta un aspecto que sólo encontraremos en la segunda fase de su producción: el tránsito de la ontología y del hombre y de la epistemología de las ciencias humanas, a la ontología general y la epistemología general, en su nexa al nivel de los fundamentos, así como la identificación de tal nexa como ciencia metafísica, ciencia primera, ciencia de los principios del Ser y del conocer.*

No podemos afirmar, entonces, que Nicol haya pasado en los años cincuenta, después de su primera década productiva, de la antropología filosófica a la metafísica, puesto que su antropología siempre tuvo un enfoque ontológico y epistemológico, además de que incluso cuando sus primeros dos libros se centraban en la problemática antropológica, en sus ensayos y artículos ya había planteamientos de ontología y epistemología generales. Por lo mismo, tampoco podemos decir que este filósofo haya pasado de ocuparse de ciencias particulares en los años cuarenta, y específicamente de la Psicología y la Historia, a ocuparse en los años cincuenta de la ciencia primera, la metafísica. Sabemos que al interesarse de la Psicología lo hizo mediante una filosofía de la Psicología, y que su interés por la historia de las ideas del hombre se origina en una cierta concepción filosófica del ser humano.

Es clara entonces la continuidad de la obra de Nicol entre los años cuarenta y los años cincuenta, entre la primera y la segunda fase de su producción. Pero también hemos desta-

cado las discrepancias, que aunque no son de fondo, no deben ser soslayadas, para lograr una interpretación fiel y suficientemente compleja de su filosofía. El "primer Nicol" (el de sus dos primeros libros) no llega a contradecir al "último Nicol" (el de la Crítica de la razón simbólica), pero sí hay una importante diferencia en los proyectos de trabajo de uno y de otro, como resulta perfectamente comprensible. En su primer libro, Psicología de las situaciones vitales, circunscribió su ontología al hombre y su epistemología a la ciencia psicológica, además de que su proyecto de trabajo incluía una línea que lo conducía a la psicología propiamente dicha, y en específico, a la caracterología. En La idea del hombre, aunque siguió limitando su ontología al ser del hombre, su epistemología se amplió claramente al campo de las ciencias humanas, y su proyecto de trabajo contemplaba otros volúmenes para completar la historia de las ideas del hombre a través de toda la historia de Occidente. Tanto la caracterología como la historia completa de las ideas del hombre acabaron siendo líneas de trabajo abandonadas. Pero lo más importante: la primera ontología y epistemología de Nicol no fueron contradichas por éste mediante su segunda fase productiva, sino que esta segunda fase las superó ampliándolas y profundizándolas: la ontología pasó de limitarse al hombre a ser una ontología general, y su epistemología pasó de referirse a la Psicología y a las ciencias humanas, a ser una epistemología general. Aquí se ve ya, en su primer momento, el sentido que tendría la construcción de sistema en este filósofo: ampliar y profundizar, ser cada vez más comprehensivo y radical, caminar hacia los principios, en vez de deducir el sistema a partir de unos principios dados desde un inicio. La sistematicidad de Nicol no consiste, como se puede apreciar ya por lo visto hasta aquí, en sentar unas verdades a priori y desarrollarlas posteriormente de manera deductiva, sino en avanzar de lo menos abarcante a lo más abarcante, de lo menos básico a lo más básico, de lo menos radical a lo más radical.

§5. Segunda fase: Historicismo y existencialismo (1950). El tránsito a la metafísica como sistema de ontología y epistemología en el nivel de los fundamentos.

De la *Psicología de las situaciones vitales* (1941) y *La idea del hombre* hemos mostrado que se trata de libros complementarios, y que marcan por sí mismos toda una fase en la producción de Eduardo Nicol. Son complementarios porque el primero esboza una teoría del hombre que el segundo desarrolla en su parte conceptual e ilustra en su parte histórica. Pero *deben ser considerados como una primera fase en dicha producción, no tanto a causa de que respondan a proyectos de trabajo diferentes a los posteriores, sino debido a que en ellos la filosofía del catalán se limita —por lo que toca a sus planteamientos explícitos— a una ontología del hombre y de la historia y a una epistemología de las ciencias humanas.* Las ideas que indudablemente ya encontramos en esa primera fase, referentes a una ontología general y una epistemología general, no pasan de ser gérmenes, sugerencias, apuntes, observaciones marginales. No cabe duda de que, como indicamos en el párrafo anterior, desde 1939, 1940 y 1941, Nicol ya tenía en mente el propósito de construir una propuesta filosófica integral, no restringida a un área particular de la disciplina, mediante tareas tan ambiciosas como la superación del idealismo, la eliminación del problema de la historia y la verdad, o acabar con la idea metafísica de que hay una realidad detrás de las apariencias.¹⁶ Sin embargo, el hecho es que en sus primeros dos libros, la *Psicología... y La*

¹⁶ Véase “Filosofía de cámara” (1953, pp. 83-96), ensayo que recoge textos publicados originalmente en 1939 y 1940, y “La marcha hacia lo concreto”, en el mismo libro, publicado originalmente en 1941 (1953, pp.113-

idea..., lo que hace Nicol es ontología del hombre y la historia y epistemología de las ciencias humanas. *Sólo a partir de su tercer libro, Historicismo y existencialismo (1950), el catalán efectúa explícitamente el tránsito de una ontología y una epistemología especiales a una ontología y una epistemología generales, que en sunexo sistemático en el nivel de los fundamentos es lo que llama metafísica. Éste tránsito señala el inicio de una nueva fase, hondamente enraizada en la anterior, pero con un perfil decididamente distinto.*

Historicismo y existencialismo es considerado por su autor desde la primera edición (1950) como “una tarea preliminar de desbrozamiento, en el terreno crítico e histórico” (p. 16), y en la segunda edición (1960, p. 9) como los “prolegómenos” de la *Metafísica de la expresión*, de 1957. El vínculo entre una obra y otra es pues explícito y claro: la primera prepara a la segunda. Veamos de qué manera.

La idea del hombre (1946) había puesto de relieve que la historia, como actividad del hombre en el tiempo, sólo se explica por la historicidad intrínseca del ser del hombre mismo. La ontología del ser humano se mostraba así como fundamento de la ciencia histórica. Pues bien, en *Historicismo...* observa Nicol que ese planteamiento enfatiza el problema de la diferencia entre las ciencias humanas y las ciencias naturales, entre el ser de lo humano y el ser de lo no humano. Una ontología especial reclama una ontología general, pues —insiste este filósofo— reaviva la cuestión de la unidad y la pluralidad: ¿la realidad es una?, ¿cuál es principio de su unidad?, ¿o es irreductiblemente diversa?, y si es diversa, ¿cómo entonces podemos tener de ella un conocimiento unitario?, ¿o no podemos conocerla en última instancia? Al estudiar al hombre y a las ciencias de que es objeto en tanto tal, surge la pregunta por su relación con lo no humano y sus propias ciencias, la pregunta por la unidad que engloba esa pluralidad de formas de ser y de formas de conocer. Ahora bien, este problema ontológico y epistemológico fundamental de la unidad y la pluralidad, considera Nicol que está íntimamente ligado con el problema del Ser y el tiempo. Explicado de manera muy breve: la razón, en el pensamiento griego antiguo, llega a concebirse a sí misma como atemporal, y al proyectarse sobre el Ser concibe a éste de la misma manera (Nicol, 1950, p. 30). La ciencia, que es el producto eminente de la razón, se constituye así, lo mismo en la Grecia antigua como en la Edad Media, el Renacimiento y la Ilustración, como ciencia universal y necesaria de un Ser atemporal. Sin embargo, con el descubrimiento historicista de la intrínseca historicidad de lo humano en tanto humano, queda claro que lo propio de este ámbito del ser es precisamente lo temporal, lo particular, lo contingente: el hombre individual no es humano por lo que comparte con los otros hombres sino por su capacidad de ser diferente, por su capacidad de producir nuevas formas de ser. Aquí es donde este filósofo ve planteada en consecuencia una disyuntiva: o la ciencia, que es de lo universal y necesario, no puede conocer al hombre en tanto hombre por presentarse el ser de éste como irreductiblemente particular y contingente, o hay la posibilidad de un saber sobre el hombre en cuanto tal, pero no se trata de un saber propiamente científico (1950, p. 44).¹⁷ Detrás de la separación entre las ciencias naturales y las ciencias humanas estaría entonces, a juicio de Nicol, una concepción de la razón y del Ser como atemporales, origen

133). No olvidemos que la metafísica, para Nicol, no es en la filosofía una área entre otras e igual a las otras, sino que constituye el fundamento de la filosofía misma y de la ciencia en general, de manera que al hablar del hombre o del conocimiento, el catalán da por sentado que sus palabras tiene repercusiones relevantes en cualquier otra área filosófica y científica.

¹⁷ “lo histórico en cuanto tal era irreconciliable con los principios de una razón homogénea, igual en todos, perfectamente adecuada a la racionalidad del cosmos”.

de la idea de la ciencia como captación de lo universal y necesario. El problema de la unidad y la pluralidad se nos presenta así como inseparable del problema del Ser y el tiempo.

Es en este punto en el que podemos reconocer que en el planteamiento básico de la *Psicología de las situaciones vitales* (1941) Nicol ya suponía un amplio y entonces implícito esquema interpretativo de la tradición filosófica occidental, pues el objeto de su crítica en ese libro es, por una parte, la Psicología que pretende conocer al hombre pero en lo que éste tiene de no humano: la psicofísica, la psicología fisiológica, el conductismo; y por otra parte, la filosofía de Bergson, que abre la posibilidad de estudiar lo humano en tanto humano (la temporalidad concreta, cualitativa, heterogénea) pero a través de una forma no científica de saber, la intuición metafísica. En esta alternativa entre una ciencia que estudia lo no humano del hombre, y un saber no científico que sí toma como objeto lo propiamente humano, ve Nicol el signo de la crisis de la razón. Otro signo lo ve en la idea —también de raigambre historicista— de que la verdad, siendo un producto histórico del hombre, es histórica ella misma, y por tanto carece de una validez que trascienda el momento histórico en que se formula; idea que pone en crisis la concepción de una razón atemporal capaz de captar lo universal y necesario, las leyes eternas de la naturaleza. Éste es el problema de la verdad y la historia, tal y como lo expone Nicol en *La idea del hombre* (1946). La crisis de la razón, como la plantea Nicol, nos enfrenta a la alternativa de una ciencia del hombre sin ciencia o sin hombre, pero a la vez (y más radicalmente, pues aquí lo que se cuestiona es la legitimidad de las ciencias en general y no sólo de las humanas) a la alternativa de que o bien la verdad de la ciencia sólo posea una validez circunscrita a su momento histórico, o bien no sea posible ciencia alguna en absoluto.

Historicismo y existencialismo (1950) nos muestra pues que el problema fundamental pero implícito de los libros anteriores de Nicol, la *Psicología...* y *La idea del hombre*, es el de la crisis de la razón, que tiene como precedente inmediato la concepción de la razón que dominó en Occidente desde el inicio mismo de la filosofía. Una crisis que no se reduce al ámbito estrecho de la epistemología, pues como ya hemos indicado el problema de la relación entre las ciencias naturales y las humanas tiene como trasfondo el de la relación entre el ser de lo humano con lo no humano, y éste a su vez el del Ser y el tiempo. Era pues necesario indagar la posibilidad de un saber científico de lo humano en tanto humano, a la vez que indagar si la ciencia en general, a pesar de ser un fenómeno histórico, era apta para alcanzar unas verdades cuya validez trascendiera el momento histórico de su formulación. Para enfrentar tal problemática, Nicol piensa en una filosofía concebida como “base ontológica fundamental y universal”, en la que pudieran “resolverse en unidad [...] la ontología de lo humano, que es fundamento de las ciencias del espíritu, y otra u otras ontologías que funden a las ciencias positivas de la naturaleza” (1950, p. 11).

Parecía en consecuencia que era necesario retomar la pregunta que planteaba Heidegger en *Ser y tiempo*, la pregunta que interroga por el sentido del Ser. Conforme a ello, y apeándonos a la lectura de Nicol, el Ser permitiría unificar en su unidad la pluralidad de los entes, humanos y no humanos, a la vez que haría posible esclarecer lo que el tiempo es para el Ser y lo que el Ser es para el tiempo. No obstante, Nicol considera que este camino es un callejón sin salida, porque comprender el Ser implica comprender su origen, es decir, de dónde se deriva, y la única instancia de la que puede derivarse el Ser es lo absolutamente otro a él, la Nada. Pues bien, enfatiza el catalán, es imposible pensar el nacimiento del Ser a partir de la Nada: “así como no fuimos dotados con la capacidad de efectuar una creación originaria, radical, absoluta, tampoco nos alcanza la luz del entendimiento para comprenderla” (1950, pp. 13-14).

La alternativa que sigue Nicol es buscar un principio de unidad en el conocimiento, pero no mediante una teoría del conocimiento divorciada del Ser, sino radicada firmemente en la ontología. Aquello que unifica la pluralidad de los conocimientos y las ciencias es el ser de su productor, el ser del hombre. La estrategia del catalán consiste pues en estudiar el Ser en tanto Ser mediante el conocer, y el conocer a través del ser del hombre: asentar la ontología general en la epistemología, y la epistemología en la ontología especial de lo humano (1950, pp. 14-15). Es importante notar que en este pasaje Nicol hace referencia explícita a Kant destacando que éste, al considerar a la ontología como imposible (en tanto ciencia del Ser nouménico), divorcia la teoría del conocimiento respecto a la ontología. El catalán no concibe la teoría del conocimiento ni como empírica ni como trascendental sino como ontológica, pues la dicotomía empírico/trascendental presupone —en la interpretación del catalán— la fractura del Ser en un plano fenoménico temporal y un plano atemporal y no apariencial, mientras que una teoría del conocimiento con base ontológica permitiría poner en cuestión tal concepción del Ser. A juicio de Nicol, la negación de la ontología por Kant estaría prolongando la dependencia del Ser respecto al *Cogito*, en el sentido cartesiano; es decir, prolongaría la idea de la razón como atemporal y la proyección de esta idea sobre el Ser (de modo que toda ciencia se concibiera como una captación de lo universal y necesario), en conformidad con la tradición filosófica milenaria originada en Parménides, pero a través del registro moderno propio de la filosofía idealista que parte de Descartes. Gracias a esta estrategia de una teoría del conocimiento con base ontológica avanzaría en consecuencia Nicol hacia el cumplimiento de su designio de superar el idealismo, tal y como se lo propuso desde una década antes, en “Filosofía de cámara”, texto de 1939: “Lo importante, pues, en la actual coyuntura histórica del pensamiento, parece ser la superación del idealismo, y por medio de ella, la posibilidad de una nueva forma de ontología” (1953, p. 88).

La propuesta básica de Nicol en Historicismo y existencialismo consiste pues en que el tratamiento del problema ontológico de la unidad y la pluralidad planteado por el historicismo (al hacer necesario aclarar la relación entre ciencias humanas y ciencias naturales), vinculado sistemáticamente al problema del Ser y el tiempo, podía ser emprendido por medio del tratamiento previo del problema del ser del hombre. Ahora bien, este problema del ser del hombre refleja el de la unidad y la pluralidad y el del Ser y el tiempo a los que ya hemos hecho referencia. Pues a la vez que conforme a la interpretación de Nicol la tradición filosófica separó el Ser y el tiempo, también concibió en el hombre un componente intemporal, el alma, y un componente temporal, el cuerpo, concepción que traía consigo el problema, ya indicado también, de la unidad y la pluralidad del ser del hombre. Al respecto, cuando hablamos de *La idea del hombre* en el párrafo anterior, hemos explicado que Nicol propone una idea del ser humano como “espiritualidad” (idea que se remonta al primero de sus libros, *Psicología de las situaciones vitales*), es decir, como ser material en acto que posee la potencia —en permanente actualización— de producir sentido, de expresarse, de elaborar construcciones simbólicas. Con esta idea de la “espiritualidad” se propone el catalán dejar atrás el dualismo antropológico y hacer más comprensible la unidad y pluralidad de cada individuo humano, a la vez que presenta a éste como un ente intrínsecamente temporal, cambiante, diverso. Sin embargo, ésta no es la única cara del problema de la unidad y la pluralidad y del problema del ser y el tiempo con relación al ser del hombre. El individuo humano ha llegado a concebirse tradicionalmente como escindido en un componente material y otro inmaterial, pero también ha llegado a concebirse como un ente cuya individualidad está dada ya desde siempre e independientemente de las relaciones que establece con su comunidad. Pues bien, ya desde su primer libro (*Psicología de las situaciones vita-*

les) Nicol hacía énfasis en que el hombre no es una individualidad comprensible en abstracción de su circunstancia social: recordemos que una situación vital consiste en la relación que el sujeto establece con su entorno, pero de tal manera que la relación no se sobreañade al sujeto sino que lo modifica en diferentes grados: de manera transitoria o permanente, de manera fundamental o de manera derivada. La circunstancia, en la que distingue el catalán como componentes a los otros hombres, a lo natural y a lo divino (como instancia de relación, no prejuzgando acerca de su naturaleza o su existencia), no es algo externo y ajeno al ser de cada individuo humano, sino que contribuye a formarlo y transformarlo. En *Historicismo y existencialismo* (1950) insiste en esta idea, que es la semilla de su concepción del hombre como ser proteico: “La individualidad pura no existe. Ésta es una noción tan abstracta como el concepto de especie. Lo que hay es un ser humano, perfectamente distinto siempre, que realiza un grado menor o mayor de individuación en su existencia efectiva.” (p. 79).

Respecto a este punto es que Nicol plantea otra discrepancia con el Heidegger de *Ser y tiempo*. La primera consistía en que el catalán no considera viable una ontología fundamental guiada por la pregunta por el sentido del Ser, como ya indicamos. La segunda discrepancia se refiere a la concepción de la individualidad: Según la lectura de Nicol, el filósofo alemán, aunque realizó (como parte de un proyecto mayor) una ontología del ser del hombre como ser histórico, sin embargo habría conservado intacto el supuesto de que la individualidad de ese ser histórico es absoluta, es decir, refractaria al tiempo, al cambio, al devenir histórico. Heidegger habría pasado por alto el prejuicio tradicional de que las relaciones entre la comunidad y el individuo son ajenas al grado y la cualidad, e incluso a la existencia, de la individualidad de éste. Aquí vale la pena citar por extenso las palabras del catalán:

“Pero, así como Dilthey se había preocupado unilateralmente de *lo histórico*, prescindiendo del *ser histórico*, Heidegger ha incurrido a nuestro parecer en el vicio contrario: su teoría de la historicidad del ser prescinde de la historia misma. El rasgo de la temporalidad e historicidad del *Dasein* es un constitutivo de su ser, o sea un “existencial”. Como tal constitutivo, este existencial tiene, en el plano óntico y ontológico, un carácter análogo al que tienen en Kant, en plan trascendental, las formas *a priori* y las categorías. Ambos constitutivos presentan al hombre tallado de una pieza; en un caso, es la estructura del ser la que está dada de una vez, en el otro es la estructura de su conocimiento. El supuesto de ambas concepciones es la individualidad del hombre [...] Lo que en éste [en Heidegger] no se advierte, es el intento siquiera de extender la historicidad del hombre más allá de su individualidad cerrada: ensanchar los alcances de este concepto de historicidad más allá de los límites biográficos del nacimiento y la muerte, hasta que cubra el proceso entero de la historia [...] La distinción entre la forma de existencia auténtica y la inauténtica, la cual muestra efectivamente grados y cualidades diferentes en la individualidad del hombre, es sin embargo una distinción a-histórica: no guarda relación con los cambios efectivos de la existencia humana en el devenir histórico. Y es que la individualidad no es algo dado, de lo cual haya que partir, como Heidegger parte, en efecto; sino algo que a su vez es histórico. El hombre forma y reforma y transforma su individualidad históricamente. No es como un mecanismo organizado temporalmente, que va fabricando productos históricos distintos, sino un ser temporal que cambia en su ser mismo con el cambio de sus creaciones. No basta describirlo, por tanto, como un ser temporal, en plan fenomenológico; hay que hacerlo en plan fenomenológico histórico, o sea repitiendo el análisis para cada situación histórica [...] Las formas históricas del ser del hombre, las grandes etapas de sus cambios reales, son modos diferentes de integración en la comunidad. Esta integración que, como tal es un hecho permanente —el hombre no está solo nunca—: varía en cualidades, en direcciones, dijéramos también en intensi-

dades. Estas variaciones determinan diferentes estilos de vida: estilos políticos y religiosos, económicos y artísticos, jurídicos, científicos y filosóficos [...]” (1950, pp. 19-20).¹⁸

Respecto a Heidegger, entonces, la diferencia de Nicol es doble: por una parte, éste desconfía de que sea posible responder la pregunta por el sentido del Ser; por otra parte, considera que al pensador alemán le hizo falta mostrar cómo la estructura del ser del hombre se modifica a lo largo de la historia concreta con base en las variaciones de la relación entre el individuo y su comunidad. Pero en la cita también se refiere a Dilthey. Este filósofo, junto a Heidegger, Husserl y Bergson, es uno de los que más influyeron en el catalán desde su primer libro. Vamos en seguida a apuntar la crítica central que Nicol dirigió a cada uno de ellos, aparte de Heidegger, destacando en cada caso lo que retomaba y lo que consideraba superado.

En la cita anterior, Nicol indica que Dilthey se había ocupado de lo histórico, pero había también prescindido del ser histórico; es decir, que Dilthey realizó una teoría del conocimiento de las ciencias humanas o del espíritu, en tanto históricas y diferentes de las ciencias naturales y las matemáticas, pero no asentó esa teoría del conocimiento en una ontología que esclareciera la relación entre el ser de lo humano y el ser de lo no humano, debido a su rechazo de la posibilidad de una metafísica en plan científico. Por eso Nicol retoma de Dilthey la idea de que las ciencias del hombre necesitan unos conceptos, principios y métodos distintos de los propios de las ciencias naturales, pero a la vez considera necesario complementar esa idea con una ontología del ser del hombre.

Esta ontología la encuentra Nicol en Heidegger, pero como hemos visto, a su juicio sólo desarrollada parcialmente. Había que avanzar en este sentido, radicalizando la concepción del hombre como ser histórico de manera que ninguna estructura de este ente quedara al margen de la temporalidad.

Bergson es importante para Nicol desde la *Psicología de las situaciones vitales* de 1941, pues en este libro el catalán trata de asumir y llevar a su plenitud la crítica que ve en el filósofo francés hacia la concepción del Ser como atemporal. Bergson habría señalado que es posible conocer una temporalidad humana no homogénea, no cuantitativa, no abstracta, pero no de manera científica sino mediante una forma de la intuición. Nicol, en *Psicología...*, se propone mostrar que también hay una espacialidad humana heterogénea, cualitativa y concreta; que la temporalidad y la espacialidad se implican la una a la otra en el ser del hombre; y que el conocimiento de ambas puede ser a la vez intuitivo y científico. Por cuanto a los dos primeros puntos, la nueva forma de espacialidad y la vinculación entre ésta y la temporalidad bergsoniana, la propuesta de Nicol se centró en su concepto de las situaciones vitales, en las cuales la localización de cada hombre en el tiempo y el espacio siempre es simultánea a la vez que depende de una relaciones concretas entre el sujeto y su circunstancia. En cuanto a una intuición científica, aunque la utiliza, no llega a identificarla plena y

¹⁸ Es importante mencionar que José Gaos, al comentar esta lectura de Nicol, se muestra muy poco convencido de ella, y recuerda que Heidegger ya en el § 75 de *Ser y tiempo* señala a la historicidad del *Dasein* como raíz de la *Weltgeschichte*. Gaos menciona también que hay opúsculos posteriores a *Ser y tiempo* en los que puede encontrarse una filosofía de la historia “en sentido corriente”. Cfr. “De paso por el historicismo y el existencialismo. Parerga y paralipomena”, de José Gaos (2003, pp. 282-284). Para nuestro propósito en la presente investigación, no importa tanto determinar si la lectura de Nicol es correcta o incorrecta, sino precisar la relevancia que la relación entre individualidad e historicidad tiene en la construcción de su sistema filosófico, por lo cual no abundamos en su forma de entender a Heidegger.

críticamente con una versión del método fenomenológico hasta la *Metafísica de la expresión* (1957).

Lo cual nos lleva a Husserl. Puesto que el método que Nicol utiliza desde la *Psicología...* (1940) es considerado por él mismo fenomenológico, cabría esperar que éste tratara en algún escrito, por extenso y en detalle, el tema de sus afinidades y diferencias con Husserl, pero no lo hace de esa forma ni en ese libro, ni en *La idea del hombre* (1946), ni en *Historicismo y existencialismo* (1950), que habría sido del lugar adecuado, debido a su estudio crítico de la tradición filosófica.¹⁹ Tenemos que acudir a la *Metafísica de la expresión* (1957) para encontrar referencias lo bastante esclarecedoras al respecto. Ahí dice Nicol que su método es, efectivamente, fenomenológico, pero que no puede aceptar la “suspensión de la realidad” que el filósofo alemán estaría expresando en pasajes de su obra como el siguiente:

“En cuanto los filósofos que meditamos de una manera radical, no tenemos ahora ni una ciencia para nosotros válida, ni un mundo para nosotros existente. En lugar de existir simplemente [...] el mundo se limita a ser para nosotros una pretensión de realidad”.²⁰

El catalán interpreta estos pasajes en el sentido de una negación de la unidad del conocimiento, de tal manera que de acuerdo con ellos para fundamentar el conocimiento científico sería necesaria la mediación de un método especial (como el fenomenológico). Pero Nicol no puede estar de acuerdo con esto, pues sostiene lo siguiente:

“[...] no se requiere de método ninguno para alcanzar el ser: *el ser está a la vista* [...] La condición de posibilidad de una ciencia está ya dada en el conocimiento precientífico: es la indudable aprehensión inmediata del ser en la experiencia común y cotidiana.” (1957, p. 177).

Nicol, que hace ontología, y que reconoce a la ontología como la ciencia del Ser, niega que el conocimiento de esta ciencia sólo sea posible después de la utilización de un método, y defiende en cambio la idea de que desde una fase anterior a la de la actividad científica, el hombre ya capta el Ser; lo que la ciencia agrega a esta captación primaria es una depuración metódica respecto a todos los elementos distorsionantes que provienen de la subjetividad. No hace falta, según esto, poner entre paréntesis la captación del Ser en tanto el filósofo despliega su investigación ontológica, sino que esta investigación se asienta ya en la captación que desde siempre posee ya todo hombre. Entonces, a diferencia de Husserl, Nicol no

¹⁹ El texto más importante en este aspecto antes de la *Metafísica de la expresión* de 1957, es “El ser y el conocer”, de 1951, incluido en *La vocación humana* (1953). Aquí encontramos la idea básica de la fenomenología de Nicol, en contraste con la de Husserl: las intuiciones absolutamente certeras, apodícticas, no hay que buscarlas después de eliminar o siquiera suspender el conocimiento pre-científico: “Lo que debemos eliminar del campo de la ciencia rigurosa no son, como propone la fenomenología, esas intuiciones empíricas por las cuales se nos ofrecen las cosas en su inmediata patencia y presencia, ni la creencia en su realidad, inherente a lo que Husserl llama la “actitud natural”; pues en ellas ha de basarse y de ellas tiene que partir inevitablemente la ciencia misma, sin solución de continuidad” (p. 335). De donde resulta que lo absolutamente cierto de nuestro conocimiento, lo apodíctico, no está mediado por el método, sino en la base de éste mismo, en la intuición de la existencia del ente. La explicación de su esencia (su qué, su cómo, su para qué) viene después, en la forma de una elaboración metódica cargada de teoría, y por lo mismo más frágil y vulnerable.

²⁰ Husserl (1986), p. 60.

considera que el método fenomenológico requiera de unas reducciones que le permitan acceder a la captación de su objeto. Lo que sí necesita en cambio este método es una descripción fiel del dato fenoménico inmediato, y un análisis posterior del dato; es decir, necesita lo que el catalán viene haciendo desde su primer libro.

La lectura que Nicol hace de Husserl, Bergson, Dilthey, Heidegger, es pues parte de un proyecto de crítica de la razón, el cual muestra que en la Antigüedad Grecolatina (a partir de Parménides, específicamente) la razón llegó a concebirse a sí misma como atemporal, también proyectando su atemporalidad sobre el Ser. La consecuencia fue que el conocimiento del hombre se volvió problemático al ser éste concebido como histórico, pues en lo histórico en tanto histórico la ciencia no podía encontrar leyes universales y necesarias. El conocimiento del hombre debía prescindir de su carácter científico o del estudio del ser humano como tal. Pero el historicismo fue más allá: al poner de relieve la historicidad de la razón y la ciencia, lo que entraba en crisis era la verdad, esto es, la pretensión de una verdad con validez universal y necesaria. En este marco, lo que Nicol se propone es la superación del historicismo mediante su radicalización. Como explicamos, Dilthey, Heidegger, Bergson, Husserl, avanzaron cada uno en el sentido de esa radicalización, pero a juicio de Nicol ninguno de ellos la llevó a su plenitud.²¹

Ese proceso de superación del historicismo en el sentido de su radicalización es precisamente lo que vincula estrechamente *Historicismo y existencialismo*, de 1951, con *Metafísica de la expresión* (1957) y *Los principios de la ciencia* (1965).

§ 6. Segunda fase: Metafísica de la expresión (1957). La madurez del sistema. La comunicación humana como intuición fundamental. Superación del historicismo, del idealismo, de la tradición parmenídea.

Historicismo y existencialismo (1951), *Metafísica de la expresión* (1957) y *Los principios de la ciencia* (1965), forman un tríptico coherente: la crítica operada en el primero sobre la historia del pensamiento occidental se complementa con la ontología del hombre que el segundo establece como una forma de fundamentación de la metafísica, y con la elucidación de los principios de la ciencia y de la existencia humana. Pero aquí no nos interesa hacer un recuento detallado de las propuestas de Nicol en esos libros, sino distinguir con claridad el hilo de continuidad y las novedades de fondo con respecto a su obra anterior, así como poner de relieve las ideas fundamentales, aquellas sobre las cuales se asienta el pensamiento completo de este filósofo.

Notemos, para empezar, que al publicar Nicol sus libros de 1957 y 1965, su concepción de la filosofía sigue siendo la misma que encontramos desde sus primeros libros: filosofía es sobre todo metafísica, y la metafísica es el sistema de la ontología y la epistemología en

²¹ Pio Colonello ha escrito al respecto lo siguiente: “El intento fundamental de Nicol [en *Historicismo y existencialismo*], que se sirve tanto de una reconstrucción histórica como de un original planteamiento teórico, es el de “darle la vuelta” ya sea al historicismo ya al existencialismo; y “darle la vuelta” es aquí adoptado en el sentido de una operación hermenéutica, que corresponde a esa actitud crítica que es la *Wiederholung* heideggeriana: no la simple repetición, tampoco el mero retorno a un tema, sino el retorno deliberado para la evaluación y el desarrollo de las posibilidades efectivas y del significado intrínseco de estas dos corrientes filosóficas, a las que Nicol reconoce una importancia central en la historia del pensamiento” (2004-2005, p. 281).

el nivel de sus fundamentos. La herramienta metodológica que utiliza es la intuición fenomenológica, pero aún no la explica ni justifica por extenso. *Su principal objeto habían sido el hombre y las ciencias humanas, pero en Historicismo y existencialismo (1951) efectúa el tránsito hacia una ontología y una epistemología generales al plantear el problema de la unidad y la pluralidad, el problema del tiempo, el problema de la crisis de la razón a partir de la crítica historicista.* Hay ya, antes de *Metafísica de la expresión* y *Los principios de la ciencia*, una concepción antinaturalista y antidualista del hombre en términos de expresión, de espiritualidad. Sin embargo, *atrás quedan abandonados al menos dos proyectos: el de avanzar desde la teoría de las situaciones vitales hacia el terreno de la Psicología mediante la elaboración de una caracterología, y el de hacer la historia de las ideas del hombre a lo largo de toda la historia de Occidente.* El proyecto en el que se inscriben *Historicismo y existencialismo* y los libros de 1957 y 1965 es el de una fundamentación de la metafísica, y con ella, de la ciencia en general.

¿Cuál es, entonces, la base y el punto de partida de esta operación fundamentadora? El hecho de la comunicación humana: “la relación entre un sujeto y otro sujeto, mediante la palabra dorada de *sentido común*, y con referencia a una realidad que la palabra corrobora como común también” (Nicol, 1957, p. 207). Este hecho es el que Nicol nos presenta como base de toda ontología del hombre, y por ese medio, como base también de toda ontología y epistemología. Ninguna concepción del hombre, ni de la realidad, ni del conocimiento, puede ser ni ha sido desarrollada sin presuponer de alguna manera ese hecho.

Ahora bien, ¿cómo captamos el hecho? Mediante el método que ha utilizado Nicol desde su primer libro: una intuición previa a todo análisis. Pero al ser expresada, la intuición no se estaría mostrando como una posible verdad, sino como una verdad necesaria. Cualquier objeción a esta “primera verdad apodíctica” (Nicol, 1957, p.195), estaría dando por supuesto su carácter de verdad. Es, por decirlo así, un nivel previo a la opinión con pretensión discutible de ser verdadera: “Hay varias formas de verdad, o distintos niveles en lo que llamamos verdadero sin discernimiento (...) La apófansis es condición de las verificaciones.” (Nicol, 1974, p. 167). Y podemos entender por qué: si no hay objeto al cual referirse, o si no hay sujeto lingüístico, entonces no se dan las condiciones para que haya una opinión. Pero más allá de esto: también debe haber un sistema simbólico, y un interlocutor. El logos (sistema simbólico) y el diálogo (interlocutor) son condiciones tan necesarias para la verdad, como el sujeto y el objeto.

Pero la verdad de la comunicación humana que Nicol toma como punto de partida, por la posición destacada que tiene en su filosofía, debe ser explicada con mayor detalle. Primeramente: el sujeto al que se refiere no es un sujeto abstracto. Esto ha quedado claro desde la *Psicología de las situaciones vitales* (1941): el concepto de situación vital nos remite a una temporalidad y una espacialidad concretas (el aquí y el ahora, siempre diferentes en cada caso), y a una forma de ser —la del hombre— que no se da al margen de las circunstancias, sino que es afectado en su núcleo mismo por éstas. En segundo lugar, el objeto tampoco es un objeto abstracto: es el Ser, del cual ya desde *Historicismo y existencialismo* (1951) hemos visto que no debe Ser comprendido en su separación de la realidad temporal, sino como sólo “encarnado” en la multiplicidad, la diversidad y el dinamismo de los entes. El objeto, entonces, siempre es un determinado ente real. En tercer lugar, el interlocutor no es, por supuesto, necesariamente actual, sino que puede estar presente sólo bajo la forma de la comunidad y la tradición que nos ha legado un lenguaje y una visión del hombre y del mundo, o como posibilidad permanente. En cuarto lugar, la expresión: el ser humano siempre está transmitiendo un contenido significativo mediante un determinado sistema simbó-

lico, aun cuando está solo, aun no haciéndolo de manera deliberada, aun no estando consciente de ello: sus gestos expresan, sus ademanes expresan, todos sus movimientos y su misma aparente quietud expresan. Para entender este punto, no olvidemos que la expresión no es entendida en la metafísica de Nicol como sistema simbólico o uso apropiado de un sistema simbólico, sino como una forma de ser, como el carácter propio del ser humano. En el análisis de este filósofo, el hombre siempre está comunicándose con su interlocutor (actual, potencial, o presupuesto en su comunidad y tradición) tomando como referencia una realidad común y utilizando un sistema simbólico común. Tal vez debamos puntualizar que para ello debe cumplirse la condición de que el hombre posea conciencia, es decir, que esté abierto al dato de lo real; pero hay una cierta forma en la cual incluso el hombre que duerme, el hombre que ha perdido la conciencia, el hombre muerto, continúan comunicándose con nosotros, en tanto que su recuerdo, o simplemente su cuerpo, su rostro, tienen el sentido propio del ser que aún es o fue capaz de abrirse al dato de lo real y de operar con sistemas simbólicos, y sin importar que en ese momento o para siempre no lleguen a actualizar o renovar tal capacidad.

Este hecho de la comunicación humana no nos es asequible por la mediación de un método, insiste Nicol. Al respecto, ya vimos su crítica a Husserl. Tal hecho es parte de la experiencia común a todos los hombres y primaria, es decir, anterior a cualquier otra forma de experiencia (como la científica, por ejemplo). Por tanto, hay unidad de la razón: por debajo de todas las diferencias de opinión, científicas y no científicas; por debajo de la pluralidad de sistemas simbólicos y visiones del hombre y del mundo, está la experiencia en la cual se nos descubre la facticidad de la comunicación entre hombres. La razón, como experiencia necesariamente simbólica y dialógica, es una, y es común. Como parte de esa experiencia nos es dada una realidad única (no hay una realidad atemporal accesible sólo por la mediación del pensamiento, y una realidad temporal objeto de la intuición sensible), que también es común: si los hombres dialogan, si los hombres se entienden, es porque hacen referencia a una realidad que comparten, aunque sobre esta convergencia primaria se levanten interminables discrepancias de opinión. Unidad y comunidad de la razón; unidad y comunidad de la realidad; temporalidad de lo real; racionalidad (orden) de la realidad: en el hecho de la comunicación humana, que describe y analiza Nicol ya desde su ensayo “El ser y el conocer” (1951, pp. 321-345), están ya los principios de la existencia y de la ciencia que tratará por extenso en su libro de 1965, *Los principios de la ciencia*.

Pero destaquemos que en ese hecho, que se nos presenta como una verdad última e inquestionable, está también incluida, esperando a ser desarrollada mediante el análisis, el rasgo crucial de la concepción que nos propone Nicol sobre el ser humano: la expresión, a la vez como carácter determinante (forma común de ser), dato primario, y principio de individuación. También desde *Psicología de las situaciones vitales* (1941) hemos rastreado esta idea del hombre como ser proteico, intrínsecamente cambiante en tanto humano. Todos los demás seres pueden clasificarse por un género y una especie, y sobre esta base, sobre su esencia, sobre sus rasgos definitorios, ocurren todas las eventualidades que los modifican sin apartarlos de esa esencia y esos rasgos. Pero lo que esos seres son antes que nada, está en la esencia, en aquello que los define. El ser humano, en cambio, es lo que es no por una determinada esencia o unos rasgos concretos definitorios, sino por su posibilidad de ser siempre diferente, por su capacidad para construir su forma de ser libremente. En este sentido, la potencia y el acto de expresar, que se nos presenta como una fuente inagotable de formas de ser y diversidad, es lo primero que vemos en cada hombre (dato primario), es lo que “define” el ser del hombre (carácter determinante), y es lo que hace diferente a cada

hombre de los demás. Aquí vemos cómo se conjugan la fenomenología de Nicol y su dialéctica: la forma común de ser del hombre consiste precisamente en aquello que lo diversifica, y esto es lo dado en los hechos. Pero hay que añadir todavía algo más: la expresión es un diferencial ontológico. Es decir, el ser humano es una de las dos formas radicalmente divergentes entre sí que adopta la realidad en su devenir. “El ser que vemos es humano o no humano” (1974, p. 127). No hay en la realidad nada más diferente que lo humano y lo no humano. “Esta idea ya la hemos encontrado, así sea en germen, desde al artículo “Meditaciones privadas”, de 1941: “La filosofía será siempre, radicalmente, Onto-logía, hablar de las cosas del mundo. Pero debe ser una ontología concreta, un hablar de las cosas como son. Y si resulta que son diferentes, habrá que hablar de ellas de manera diferente (2007a, p. 48).” A lo que apunta aquí Nicol es a que el conocimiento de lo humano no puede tener los mismos conceptos, principios y métodos que el conocimiento de lo natural: es la época de la *Psicología de las situaciones vitales* (1941).

Observemos también que el hecho que toma Nicol como fundamento de la ontología del hombre, y a través de ella, de toda ontología y epistemología, de toda ciencia a fin de cuentas, el hecho de la comunicación humana, nos lo presenta este filósofo como una superación del historicismo y del idealismo. La superación del idealismo, como hemos visto, es uno de los proyectos más antiguos en la filosofía de Nicol: está en el ensayo “La marcha hacia lo concreto”, de 1939: “Lo importante, pues, en la actual coyuntura histórica del pensamiento, parece ser la superación del idealismo, y por medio de ella”, la posibilidad de una nueva forma de ontología (1974, p. 88). De Husserl hemos visto que, considerándolo el último gran representante de la tradición idealista que inicia con Descartes, Nicol rechaza el supuesto de que sea necesario un determinado método para acceder a las evidencias fundamentadoras de la ciencia. En el autor del *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas* lo que objeta de raíz es la posibilidad de poner entre paréntesis el hecho de la comunicación humana, la posibilidad de un *Cogito* cierto pero incomunicado. De ahí que Nicol distinga entre la “situación cartesiana”, esto es, la necesidad de un fundamento firme para la ciencia, necesidad compartida por Husserl y por el mismo Nicol, y la “operación cartesiana” de poner entre paréntesis incluso el hecho comunicativo, operación a la que el catalán se niega terminantemente.²²

En cuanto al historicismo, Nicol lo considera superado por su misma radicalización: lo histórico no son sólo los productos del ser humano —entre ellos la opinión verdadera— sino incluso el ser del productor, el ser del hombre mismo. La superación consiste en afirmar, como parte del hecho comunicativo, una verdad anterior a todas las que resultan de la correspondencia de la opinión con la realidad, una verdad primera y necesaria, no discutible, común, presente en cualquier experiencia: la verdad del ser que se muestra en los entes como realidad común para los dialogantes en el seno del fenómeno simbólico. Hay pues, a juicio de Nicol, dos niveles de la verdad: la verdad de opinión, que es absolutamente histórica y falible, y la verdad apofántica, que sólo es histórica en el sentido de que se hace presente en un acto de comunicación con fecha histórica, mediante símbolos que reflejan las condiciones históricas que los hacen posibles, a partir del diálogo entre hombres pertenecientes a una comunidad y una tradición históricamente localizables. Pero la verdad apofántica no está sujeta a error; no es una opinión debatible; es la condición de posibilidad de toda opinión, lo mismo de las verdaderas que de las erróneas.

²² Para estas notas sobre Husserl y Descartes, *cfr. Metafísica de la expresión* (1957), § 18 “La operación cartesiana”.

Esta primera verdad apofántica de la comunicación humana, presente ya según el análisis de Nicol en la experiencia primaria y común, es la que hace posible la existencia humana, porque esta existencia –como hemos visto– es intrínsecamente comunicativa, expresiva, y en consecuencia también es la que hace posible el fenómeno de la ciencia. Lo que distingue el conocimiento científico del no científico no es pues el acceso a una realidad diferente a la propia de la experiencia primaria y común, sino una forma diferente de acceso a la misma realidad: una forma de acceso metódica, sistemática, objetiva, con pretensión de universalidad. Unas ciencias se dedican a estudiar un sector restringido de la realidad, y a partir de ese sector de realidad aplican unos conceptos básicos, principios y métodos; pero hay una ciencia –insiste Nicol– que estudia la realidad en tanto realidad, y no sólo un sector de ella, y los conceptos, principios y métodos de la ciencia en general, así como las distintas formas de conocer: la metafísica (cuya concepción encontramos desde *Psicología de las situaciones vitales*, de 1941) como sistema de ontología y epistemología, sólo que ahora en el nivel de los fundamentos. La ontología se nos presenta en la obra de Nicol, así, como una investigación fenomenológica del ser de los entes (1957, p. 210), o bien de la estructura y composición del Ser (p. 207), y la teoría del conocimiento como una investigación fenomenológica de la ciencia y del conocimiento, sí, pero a partir del examen del ser del cognoscente. Tengamos presente que, después de la crítica que Nicol opera sobre la idea de una supuesta atemporalidad del Ser, este filósofo no puede sino declarar que “Ser y realidad son lo mismo” (1974, p. 126), que “al ser lo vemos ; lo vemos en el ente y nada más en el ente” (pp. 126-127), y por tanto, considerar que la estructura sobre la composición y estructura del Ser ha de remitirnos, primero, a las formas más radicalmente distintas entre sí de lo real, lo humano y lo no humano y la relación entre ellas, y segundo, a aquellos atributos, aquellas atribuciones que en los entes nos remiten al Ser, por ser rasgos que incluso las formas más radicalmente distintas comparten, como los de temporalidad y orden (racionalidad).

Este atributo de orden, de racionalidad, hay que explicarlo. Los entes son múltiples, diversos y cambiantes, es decir, son temporales; pero su cambio, su movimiento, no se nos presenta nunca como caótico: aunque todo cambia, el cambio mismo permanece, y con él su forma, sus principios, sus leyes más básicas. Y es que la percepción nunca se da al margen de la inteligencia, a la vez que ésta tiene carácter simbólico y expresa una visión del hombre y del mundo. Ver una realidad sin orden exigiría verla sin la mediación del lenguaje, pero esto no es posible para la existencia humana (1957, §25). En el caso del ser de lo humano, en *Metafísica de la expresión* señala Nicol los componentes básicos, a los que ya nos referimos: el sujeto, el objeto, la realidad común y el sistema simbólico, enlazados siempre en un contexto concreto, y con unas relaciones permanentes (1957, cap. 10, y 1974, cap. 11).

Con lo anterior Nicol parece decirnos que podríamos preguntarnos si el orden de la realidad es propio de la realidad misma o si es nuestro lenguaje el que proyecta sobre ella una determinada y arbitraria conformación. Pero la pregunta carecería de sentido, debido a que no nos es dado hacer a un lado todo lenguaje y asomarnos a la realidad tal como es en sí misma, de la misma manera que podemos preguntar por el sentido del Ser, pero resignándonos a no responderla debido a nuestra incapacidad de ver al Ser más allá de los entes. Ahora bien, el hecho es que cuando vemos al Ser en los entes lo vemos con un carácter temporal y ordenado, y que en la realidad así captada hay principios y hay leyes.

Pero éste es el tema de la objetividad, y con él entramos de lleno al siguiente libro de Nicol, *Los principios de la ciencia* (1965).

§ 7. Segunda fase: Los principios de la ciencia (1965). Las bases de la ciencia como verdades pre-científicas y absolutas. El sentido de la objetividad. El ser y la Nada como falsos conceptos. El tema de la vocación.

Los principios de la ciencia (1965) fue anunciado desde el prólogo de *Metafísica de la expresión* (1957, p. 11). En *Los principios...* presenta Nicol el resultado final de su proyecto de teoría del conocimiento desde un enfoque ontológico. El primer momento de este proyecto consistía en hacer una ontología del hombre, centrada en el hecho de la comunicación humana y en los principios generales del fenómeno simbólico que se derivan de tal hecho: es la tarea cumplida por *Metafísica...* ¿Qué le corresponde entonces a *Los principios...*? Poner en claro y en orden los fundamentos ontológicos de esa especial forma simbólica que es la ciencia.

Pues bien, ya mencionamos unas líneas arriba que uno de los principios que Nicol extrae del hecho de la comunicación humana es el de la unidad de la razón, es decir, la continuidad entre la experiencia no científica y la científica, de manera que según este filósofo lo que distingue a la ciencia no es el acceso a una realidad distinta a la dada en la experiencia primaria, sino una forma diferente de ver la misma realidad. Ese “punto de vista” propio de la ciencia consiste en la búsqueda de la objetividad, y por tanto, de la universalidad, mediante el método y la sistematicidad (1965, p. 378-384). Una búsqueda en la que ya opera un factor vital, el principio vocacional. En el hombre de ciencia hay un cuidado de la verdad, un cuidado que no responde al interés, que es “puro” (en el sentido de desinteresado), y que se basa en el ejercicio de la libertad. El ser humano, conforme a la idea de Nicol, no hace ciencia por necesidad, sino para liberarse de la necesidad: “la investigación guiada por el interés utilitario, por alta que fuera esa utilidad, no constituye ciencia, aunque requiera la posesión de muy complejos conocimientos científicos” (1965, p. 384).

Sin embargo, afirma este filósofo que el logro de la objetividad es siempre relativo. Esto, a su juicio, tiene su origen en la estructura de la ciencia, y en última instancia también en la estructura del hecho de la comunicación humana. En tal hecho, conforme a lo que ya hemos explicado, el Ser se muestra a través de los entes en el seno del diálogo entre los hombres, pero siempre mediante un determinado sistema simbólico; pues bien, este sistema es una creación humana y varía de cultura a cultura y de época a época. Es –utilizando el término de Nicol– “póiesis”, producción, en contraste con el elemento “apofántico”, con el mostrarse del Ser. Nicol, pues, distingue en la ciencia cuatro niveles: el de las evidencias primarias (que coincide con el de la verdad apofántica al que ya nos hemos referido), el de la observación, el de las leyes y el de la teoría. En los primeros niveles de esta estructura, el de las evidencias primarias y la observación, el factor que predomina es el apofántico; pero conforme nos acercamos a la teoría, aumenta el factor poiético hasta ser el predominante en la teoría, debido a que en estos últimos niveles es mayor la construcción que el científico debe elaborar a partir de los datos empíricos (1965, pp. 85-88).

La objetividad, entonces, y según el análisis de Nicol, se origina en un principio vocacional (aspecto ético de la objetividad), pero es siempre relativa debido a que se produce al interior del hecho de la comunicación humana, con un componente simbólico-histórico (aspecto epistemológico de la objetividad). Además, la objetividad tiene un aspecto ontológico: la distinción real entre el ser del objeto y el ser del sujeto (1965, p. 181). De estos tres

aspectos emerge lo que Nicol llama el “principio de objetividad restringida”, que confirma lo que unos párrafos arriba decíamos sobre el lenguaje y el orden propio de la realidad: “1° Ninguna ciencia puede alcanzar jamás un grado absoluto de objetividad. 2° La objetividad de la ciencia no implica la disociación del ‘sistema’ unitario formado por el objeto y el sujeto” (1965, p. 180). *El logro de la objetividad es siempre relativo*, pero en el hecho de la comunicación humana nunca deja de darse una cierta objetividad, basada en la indisoluble relación entre el sujeto y el objeto, entre el hombre y la realidad, entre la razón y el Ser.

En este marco de objetividad relativa los principios de la existencia del hombre y de la ciencia, ya señalados al analizar la *Metafísica de la expresión* (1957), representan una excepción notable. *De ellos no podemos decir que sean “relativamente objetivos”, ni que posean objetividad; antes bien, cabe afirmar que son la condición absoluta de toda objetividad*. Examinémoslos con un poco más de detenimiento.

En *Los principios de la ciencia* Nicol indica que éstos son cuatro: unidad y comunidad de lo real, unidad y comunidad de la razón, temporalidad de lo real, racionalidad de lo real (p. 369); pero los dos primeros pueden fraccionarse, dando pie a seis principios. Cada uno de estos seis principios tiene un referencial polémico. *La unidad de lo real niega que haya una realidad atemporal y una realidad temporal, la unidad de la razón niega que haya una fractura entre la experiencia primaria y la experiencia científica, la temporalidad de lo real niega que sea posible captar al Ser al margen de los entes; estos tres principios se plantean contra la tradición parmenídea: toda la cuestión del Ser y el tiempo. La comunidad de lo real niega la posibilidad de que el hombre habite realidades distintas, la comunidad de la razón niega que las culturas y las épocas nos recluyan en ámbitos discontinuos de racionalidad, la racionalidad de lo real niega que no haya nada permanente en el cambio; estos tres principios se dirigen contra el historicismo; toda la cuestión de la verdad y la historia*. Remarquemos que en los primeros tres predomina el enfoque ontológico y en los últimos tres el enfoque epistemológico; y que Nicol, siendo congruente con su identificación del Ser con la realidad, no menciona en estos principios ni al ser ni a la realidad, sino a lo real, al ente, en el que se da tal identificación. Naturalmente, la separación de los principios, en el contexto de la metafísica de este filósofo, no pasa de ser una abstracción, pues debido a su interdependencia no es posible pensar en uno de esos principios sin remitirnos de manera necesaria a los demás (1965, p. 480). Sin embargo, dicha interdependencia es sólo teórico-contextual, pues, por señalar un caso, bien puede afirmarse la unidad de lo real y a la vez negarse la unidad de la razón (escindir de raíz el conocimiento científico y el no científico); o afirmarse la unidad de la razón y negarse la unidad de lo real (plantear una realidad temporal y otra atemporal).

Nicol nos advierte que los principios deben ser “apodícticos”, es decir, necesarios; pero a la vez fácticos: no productos de una teoría distante de la evidencia empírica, sino hechos redondos y duros. De ahí que utilice la distinción entre “verdades de hecho” y “verdades de teoría”. Al respecto, rechaza el punto de vista de Leibniz en la *Monadología* respecto a que las verdades de razón son necesarias, y contingentes las de hecho; en realidad, apunta, hay que distinguir entre las cosas, que en efecto son contingentes, y el orden de las cosas (los principios, las leyes, la forma del cambio), que es necesario (1965, p. 452). Hay, por ejemplo, una estructura que permanece siempre constante, al igual que cada uno de sus componentes: la comunicación humana. Aunque cambian los interlocutores, aunque cambia la realidad y cambian los sistemas simbólicos, en este fenómeno es invariable la presencia de unos interlocutores, una realidad común y un sistema simbólico. Contingente es la existencia del ser humano: pudo no haberse dado, o puede terminar en cualquier momento; pero

una vez dada esa existencia, la estructura está ahí, necesariamente. Pues bien, *los principios de la ciencia, en tanto fundan la existencia del hombre y el conocimiento en general, no pueden ser ellos mismos opinables, discutibles, cuestionables. Han de ser invulnerables a la duda, apodícticos, evidencias primarias*. Y eso son: verdades de hecho, pero verdades en un nivel más básico que aquel en el que se sitúan la opinión verdadera y la opinión errónea, y hacen posible a la una y a la otra. No se trata pues de opiniones cuya pretensión de verdad esté sujeta a examen; hay que ver en ellos, llanamente, evidencias incontestables.

Hay tres puntos adicionales desarrollados en *Los principios...*, que importa mencionar. El primero es la falsedad del principio de causalidad y el principio de no contradicción como principios de la ciencia. El primero lo analiza Nicol destacando la idea de que el hecho de la causalidad no excluye la posibilidad de la libertad (1965, pp. 97-188), y la idea de que la racionalidad de la historia no tiene por qué reducirse a una causalidad natural (1965, pp. 189-293); el segundo lo examina en el marco de la tradición parmenídea (1965, pp. 294-366). La razón para considerar falso el principio de causalidad (como principio último de la ciencia) es que queda subsumido en el principio de racionalidad, que es más amplio, pues abarca toda forma de orden (1965, p. 175); y para considerar falso el principio de no contradicción (igualmente, como principio último de la ciencia), es que no se trata de un principio ni universal ni primitivo (1965, p. 294 ss). No es universal porque sólo rige en el ámbito del pensamiento formal: en la realidad concreta no hay contradicciones sino oposiciones dialécticas en un sentido heraclíteo: los opuestos no se excluyen, se complementan, como el ser determinado y el no ser determinado en el seno de cada ente. Y no es primitivo porque los otros principios arriba indicados fundamentan un espectro más amplio de investigaciones: no sólo las que versan sobre el pensamiento, también las que se refieren a la realidad concreta.

El segundo punto a mencionar es que, en *Los principios...* Nicol insiste, como ya lo veíamos desde sus libros anteriores, en que su pensamiento es sistemático, sí, pero no debido a un afán arbitrario de construcción especulativa, sino porque la realidad misma se presenta a los ojos del estudioso como ordenada, y por eso ya los problemas mismos se relacionan sistemáticamente (1965, pp. 43, 47-49, 381-382). La realidad es un concreto, una unidad estructurada, una espesura de relaciones ordenadas. Todo ser-esto nos remite a un no-ser-lo-otro, y por tanto, a otro ser-esto.

Nuestro tercer punto es consecuencia de lo anterior. Nicol considera a la Nada, al no ser absoluto, como un falso concepto: todo concepto puede ser falso debido a que se trata de “un juicio concentrado, comprimido o abreviado” (1965, p. 71). La Nada no podría ser entendida como origen del no ser determinado, puesto que el no ser determinado de un ente es el ser determinado de otro ente (1965, pp. 325-333, 346). Pero también el Ser, como ser indeterminado, es un pseudo-concepto: nada podemos captar (ni pensar) al margen de los entes. Hay Ser, pero coincide con la realidad, esto es, se manifiesta en los entes y sólo en los entes. Y este Ser ya no es un Ser puro, un ser indeterminado, sino un Ser concreto (1965, pp. 360-363). En este punto es donde culmina Nicol aquella “marcha hacia lo concreto” que inició en el ensayo de 1939 “La marcha hacia lo concreto” (recogido en 1953, pp. 97-116).

Pero debemos enfatizar que las ideas más relevantes de Nicol en *Los principios de las ciencias*, así como en los ensayos y artículos que publica entre 1957 y 1965, son, primera, la de unas verdades “últimas”, y segundo, la de una base vocacional de la ciencia. La primera, como hemos visto, se refiere a que si bien es cierto que hay un nivel de opiniones que pueden ser verdaderas o erróneas dependiendo de si reflejan o no reflejan fielmente la

realidad, sin embargo hay un nivel más profundo, que fundamenta al anterior, conformado por intuiciones que no están sujetas a error, las “verdades inmutables” (Nicol, 1990, p. 173) las cuales hay que entender como no históricas, no poéticas a pesar de que para expresarlas utilizamos palabras, y esto debido a que se limitan a captar unos “hechos privilegiados” (1990, p. 210), sin añadirles ninguna carga teórica. Estas verdades “últimas” se refieren principalmente al hecho de la comunicación humana. De modo que *la forma de superar el cuestionamiento historicista de una verdad universal, así como la problemática idealista de la incomunicación del sujeto, ambas como ramificaciones de la tradición filosófica que comienza con Parménides y que divorcia el Ser y el tiempo, es para Nicol afirmar el hecho de la comunicación humana como una verdad absoluta y ahistórica, en la cual el Ser se nos muestra como sólo aprehensible en la realidad temporal, en el seno de un sistema simbólico, como parte de un diálogo del sujeto con su comunidad y tradición. Esta idea permanecerá subyacente, implícita o explícita, en toda la tercera etapa de la producción de este filósofo, y posteriormente se ampliará y profundizará abriendo con ello nuevas perspectivas teóricas.*

§ 8. Segunda fase: El problema de la filosofía hispánica (1961). El momento histórico-concreto de la autoconciencia en la filosofía de Nicol. El imperativo de una filosofía científica en Hispanoamérica y España. El concepto de hispanidad. Ensayos de esta segunda fase en *La vocación humana* (1953). Nuestra época y su crisis de espiritualidad: antecedentes del concepto de razón de fuerza mayor.

*En el caso de Eduardo Nicol, la filosofía puede entenderse como un camino progresivo de radicalización en el sentido de la autoconciencia. Autoconciencia es el esfuerzo del pensamiento por dilucidar sus últimas bases ontológicas y epistemológicas, pre-científicas y científicas, teóricas y vitales. Pues bien, un momento importante de este proceso es el de la autoconciencia histórica-concreta. En ese momento Nicol no sólo afirma y analiza el carácter histórico del hombre y lo humano, sino que concreta tal historicidad en una reflexión sobre la comunidad hispánica y el papel que la filosofía ha jugado y debe jugar en esa comunidad. Ése es el tema central de *El problema de la filosofía hispánica* (1961), libro publicado en España después de la primera vuelta de Nicol a ese país después de su salida en 1939.*

La idea que unifica los textos de este libro es la de que los países hispánicos necesitan un cultivo más amplio de la filosofía como ciencia rigurosa. Recordemos que desde su primer libro de 1941, Nicol ha concebido a la filosofía, y la ha ejercido, como ciencia, e incluso como la ciencia primera: ciencia de los principios del Ser y del conocer, ciencia de las ciencias. Pues bien, este filósofo reconoce que la filosofía tiene otras acepciones (1998, pp. 29-44): la sapiencial, la ideológica, la sistemática pero no científica (“sistemas inventados”) y la que no es ni científica ni sistemática (“ideas sueltas”). Pues bien, en su libro Nicol sostiene que en los países hispánicos el ejercicio de la filosofía en sus acepciones no científicas es ya viejo, mientras que su ejercicio en el sentido científico es reciente, y que éste ha de ser alentado y promovido.

En efecto, señala Nicol (1998, pp. 45-119) que a partir de las guerras de independencia en el Siglo XIX, la filosofía además de tomar posición respecto a la escolástica y de expre-

sar en algunos casos un ideario político, es impulsada por el afán ideológico de lograr una plena conciencia nacional e hispanoamericana. En el Siglo XX, y tras pasado por un espíritu revolucionario que acentúa su nacionalismo, ese afán toma la forma de una “meditación del propio ser”, que recibe la influencia del circunstancialismo de Ortega y Gasset y del existencialismo. Pues bien, Nicol insta a retomar el ejemplo de los grandes maestros hispanoamericanos de principios de siglo, en quienes, junto a la superación del positivismo, se encuentra también el rigor, la originalidad, la dignidad literaria: el chileno Enrique Molina, el argentino Alejandro Korn, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, el peruano Alejandro Déustua, el brasileño Raimundo Farias Brito y el mexicano Antonio Caso. Exhorta también Nicol a alejarse del pesimismo existencialista, tan contrastante con el optimismo del espíritu revolucionario, y del circunstancialismo orteguiano, que no aporta ningún ejemplo de cientificidad. La “meditación del propio ser” tendría, así, la oportunidad de elevarse desde un pensar sobre las circunstancias locales hasta el nivel del pensamiento universal, que culmina con una idea del hombre, conjugando de esa manera el arraigo y la ciencia (1998, pp. 45-95). Estas ideas Nicol ya las había expresado en un ensayo de 1951, “Meditación del propio ser” (1953, 309-320), y en varios artículos breves del mismo año, “Reflexión sobre lo mexicano”, “Meditación de lo mexicano”, “Lo propio y lo universal”, y uno de 1950, “Impaciencia de América” (2007a, pp. 339-342, 351-355, 365-367, 323-325). La misma recomendación hace este filósofo a la filosofía española (1998, pp. 120-155): salir del “ensimismamiento” en que consiste la insistente reflexión sobre el propio ser, y enderezar los esfuerzos al logro de una filosofía universal haciendo ciencia del mejor nivel, y haciendo a un lado el ejemplo de Ortega en su aspecto negativo, es decir, por cuanto promueve una filosofía sin rigor ni responsabilidad, no científica, asistemática; en este caso también reiterando ideas que ya había expresado desde muchos años antes: específicamente desde 1947, en su ensayo “Conciencia de España” (1953, 203-220).

En *El problema...* destaca la propuesta de Nicol de que la filosofía hispanoamericana, tanto como la española, puede orientar su búsqueda de una conciencia comunitaria por el concepto de “hispanidad” (1998, pp. 96-109). Este concepto, como lo utiliza Nicol, no es político, sino que se refiere a una realidad “espiritual” e histórica, vital y cultural. Presupone una interpretación del descubrimiento de América, de la Conquista y de la Colonia, conforme a la cual España no se limitó a someter y a explotar a los indios, sino que implantó y desarrolló un proyecto de igualación, de humanización: los indios eran considerados humanos, sólo que en potencia, y la tarea consistía en ayudarlos a actualizar su humanidad mediante la incorporación de la cultura española. De ese modo, si bien el Imperio de España habría fracasado en su objetivo de dominio económico y político, en cambio habría logrado un éxito completo en el objetivo de crear una comunidad espiritual. Esta interpretación la sostenía Nicol desde veinte años antes, pues está expresada en un artículo de 1941 (“España y el Imperio”, en 2007, pp. 43-46). Pues bien, esa comunidad “espiritual” e histórica es la que debía tomarse como base, a juicio de Nicol, en la toma de conciencia de Hispanoamérica y de España sobre su identidad.²³

²³ Del concepto de hispanidad ha dicho Mercedes Carbayo: “tenemos entonces los elementos que conformaron esa Hispanidad surgida en el siglo XIX y que ha llegado a nuestros días: una comunidad espiritual católica formada por sociedades uterinas que comparten una cierta sensibilidad [...] Esa sensibilidad se ha ido construyendo al compartir una lengua común, unos mitos (arque-, proto- o estereo-) y unos textos, en definitiva, una cultura” (2008, párr. penúltimo). En cuanto a la forma en que Nicol utiliza este concepto, Farrés (2010) ha remarcado su vinculación con las ideas republicanas de Nicol y no con un ideal religioso, monárquico o imperial. Véase también Sánchez, A. (2010).

Es necesario poner énfasis en el hecho de que la reflexión de Nicol sobre su situación histórica concreta atraviesa todas las fases de su producción filosófica. En la primera fase, vimos que *Historicismo y existencialismo* (1951) toma como eje de sus análisis el tema de la relación entre el individuo y la comunidad. El tema es también desarrollado en *La vocación humana* (1953), mediante ensayos elaborados en 1947, 1948, 1951 y 1952. En uno de ellos, “La rebelión del individuo” (pp. 250-262),²⁴ Nicol observa que la confrontación de intereses entre los individuos y de los individuos con el Estado sólo encontrará una solución satisfactoria cuando el estado sea entendido no como vehículo para una finalidad preponderantemente económica, sino como constituido de raíz por unos fines espirituales. En “Libertad y comunidad. La filosofía política de Francisco Suárez” (pp. 221-241)²⁵ desarrolla esa idea, explicando que mientras la Inglaterra de inicios de la Época Moderna supo hacer concordar su pensamiento político (ejemplificado en Locke) con su acción política, la España de esa misma época es en cambio muestra de discordancia entre esos dos planos. En efecto, el Imperio Español, aunque se justificó a sí mismo mediante la triple misión espiritual de unificar el Estado por la religión, impulsar la Contrarreforma y evangelizar el Nuevo Mundo, sin embargo acabó siendo dominado por el aspecto económico, militar y político de esa misión, es decir, por su aspecto menos espiritual, en discordancia con la concepción del Estado que puede encontrarse en un Francisco Suárez (*De legibus*): éste, además de que afirma ya los principales principios políticos que después expresará Locke en su *Ensayo sobre el gobierno Civil* (como puntualiza Nicol mediante una extensa tabla comparativa, pp. 254-263), hace reposar su concepción en la idea de que el estado tiene como fundamento un sentido espiritual, una misión moral, a diferencia de Locke, que entiende al Estado como esencialmente amoral. Así, a juicio de Nicol, Suárez habría sido más radical que Locke, e incluso más radical que el mismo Marx, como expone en “Propiedad y comunidad. Suárez frente a Locke y Marx” (pp. 242-249),²⁶ pues estos últimos, como representantes uno de una idea del Estado determinada por la propiedad privada de la empresa económica y otro de una idea del Estado determinada por la propiedad colectiva de esa misma empresa, habrían en consecuencia privilegiado una finalidad económica en la función del Estado y no un sentido espiritual y moral al modo de Suárez. Pero la vida verdaderamente humana, tanto en lo individual como en lo comunitario, insiste Nicol en “Individualidad y comunidad” (pp. 268-272),²⁷ es la vida en libertad, la vida del espíritu en la medida que es capaz de ir más allá de la necesidad natural y el sometimiento al interés pragmático. En “El saber y el poder” (pp. 265-268)²⁸ precisa este filósofo que el sentido moral del estado, su espiritualidad, radica en su fidelidad a una tradición de valores y principios, y en “Expresar para ser” (pp. 9-21),²⁹ que la misión principal de la filosofía hoy en día es mantener esa tradición haciendo resistencia a la barbarie utilitarista y la ambición de dominio. Pues nuestra época, señala Nicol en “El sueño del poder” (pp. 263-265),³⁰ parece estar sumida en un sueño, el del poder, que adopta una forma predominantemente económica, y que como el sueño fisiológico desvincula a cada individuo de los demás, encerrándolo en el interior de sí mismo.

²⁴ Texto originalmente de 1947.

²⁵ Texto originalmente de 1948.

²⁶ Texto originalmente de 1948.

²⁷ Texto originalmente de 1947.

²⁸ Texto originalmente de 1947.

²⁹ Texto originalmente de 1952.

³⁰ Texto originalmente de 1951.

Estas ideas expresadas por Nicol a fines de los 40 y principios de los 50, entroncan con las preocupaciones y observaciones que encontramos en *El problema de la filosofía hispánica*, de 1961, y en *Los principios de la ciencia*, de 1965. En el primero de estos libros, como ya hemos visto, al hablar del concepto de hispanidad Nicol está proponiendo que la base para una conciencia comunitaria en Hispanoamérica y España debe buscarse en la comunidad espiritual que nos ha dejado el pasado histórico. Pero Nicol va más allá: en la sección llamada “El porvenir de la filosofía hispánica” (pp. 156-167), este filósofo destaca su visión de nuestra época como marcada por el utilitarismo y el pragmatismo, no en tanto teorías éticas o epistemológicas, sino como un sometimiento de la civilización a las necesidades naturales y a los intereses desvinculantes del poder; una visión en la que la ciencia misma se ve obligada a responder a las exigencias económicas y militares y es valorada sobre todo por su capacidad de ofrecer nuevas tecnologías, mientras que la educación, a partir del fenómeno de la sobrepoblación, padece un proceso de masificación creciente, de descualificación cada vez más amplia. Ante este escenario, Nicol considera que el papel de las naciones hispánicas no debe ser el de competir con los poderosos del mundo, sino en civilizarlos, en convertirse en su conciencia mediante el consejo y el ejemplo, conceptos que ya hemos expuesto anteriormente. ¿Qué ejemplo? Volvemos así a los ensayos de Nicol de fines de los 40 y principios de los 50: dotar al Estado de un fundamento y una finalidad espirituales, morales, que permitan la reconciliación de los individuos entre sí y con el Estado, y la reconciliación de los Estados entre sí. Ahora bien, en el centro de esta concepción del papel de los pueblos hispánicos y del Estado debe estar una idea del hombre como ser de la libertad, como ser espiritual, esa idea de la que venimos hablando desde la primera fase de la producción de este filósofo.³¹

El ejercicio de autoconciencia histórica-concreta de Nicol también es notorio en *Los principios de la ciencia* mediante la idea de que la ciencia tiene su fundamento último en un principio vocacional antes que en su aspecto puramente metódico, pero que este fundamento pasa por un momento difícil en nuestra época. Ya en *Historicismo y existencialismo* (1951), como hemos indicado, es central la idea de que el hombre se nos presenta como un ser proteico, cambiante, y que su cambio debe entenderse siempre como una modificación de la relación entre el individuo y la comunidad, pero en ese libro falta una conceptualización más desarrollada del asunto. En *Metafísica de la expresión* (1957) expone Nicol su visión de la cultura como un conjunto de posiciones o actitudes frente al ser, es decir, de vocaciones.³² Estas posiciones están regidas por principios diferentes, y abarcan todo el espectro de las posibles formas humanas de vida. Pero es en *Los principios de la ciencia* (p. 386, nota) donde anuncia la próxima aparición de un libro llamado *Las vocaciones de la palabra*, que nunca llegó a publicarse ni al parecer a ser elaborado, aunque su eventual contenido puede ser reconstruido mediante al análisis de sus libros de los años 70 y 80 (destacadamente *La primera teoría de la praxis*, *La reforma de la filosofía* y *La agonía de Proteo*, de 1978, 1980 y 1981)). Y sobre todo: en *Los principios...* insiste Nicol en observar la

³¹ Esta idea del hombre tiene también una fuerte presencia en el libro que acabamos de comentar, *La vocación humana* (1953). Tres ejemplos: en el ensayo “La libertad como hecho y como derecho”, de 1948, pp. 272-279, Nicol relaciona el concepto de libertad con su análisis del ser del hombre como actualidad natural y potencialidad espiritual; en el ensayo “La vocación humana”, de 1947, pp. 25-45, identifica la potencialidad espiritual del hombre con una forma radical de vocación como afirmación de la vida; y en “El mito fáustico” hace hincapié en el carácter simbólico del ser humano, que debe ser interpretado en términos de esa misma potencialidad espiritual.

³² Ver, por ejemplo, § 40, y especialmente las pp. 376-379 de la versión de 1957.

amenaza de la cultura pragmática, subordinada a la satisfacción de necesidades e intereses, sobre la cultura vocacional, esencialmente desinteresada y libre (pp. 273-266). No obstante, nada nos hace pensar todavía propiamente en el concepto que estará en el centro de esa tercera etapa: la razón de fuerza mayor.

Sirvan pues las últimas notas de este párrafo, referidas al tema de la autoconciencia histórica-concreta de Nicol en *La vocación humana* (1953), *El problema de la filosofía hispánica* (1961) y *Los principios de la ciencia* (1965), como una forma de recordar que la crítica de este filósofo a la cultura moderna y contemporánea había estado presente desde la primera y segunda fase de su producción, y para percibir con mayor claridad el importe teórico que el concepto de la razón de fuerza mayor trae a su filosofía en una tercera fase, la década que comienza con *El porvenir de la filosofía* (1972).

CAPÍTULO 2. INTERPRETACIÓN GENERAL DE LA OBRA DE NICOL

§. 9. Tercera y cuarta fases. El sistema como revolución permanente: la radicalización del pensamiento filosófico en el sentido de una profundización y ampliación de la base teórica

En los párrafos anteriores hemos hecho una exploración muy detallada de la génesis del sistema filosófico de Nicol en sus dos primeras fases. Lo que descubrimos en esa exploración es que la construcción sistemática de este filósofo no toma como punto de partida unos principios *a priori* para después desenvolverlos mecánicamente hasta sus últimas consecuencias, sino que se nos muestra siempre como el ejercicio de la autoconciencia en un permanente movimiento de radicalización, de ampliación y profundización de su base. Pero además hemos descubierto que este movimiento es en espiral e incesante: se trata de un sistema abierto. Se interrumpe, mas no se completa. Vamos en seguida a describir la estructura del movimiento y sus principales caracteres, retomando del mismo sistema de Nicol los elementos conceptuales relacionados que, a nuestro juicio, mantienen su vigencia para el pensar de nuestros días.

Sistemática es toda filosofía, nos propone Nicol, en la medida que refleja una realidad ordenada. El orden de la realidad implica que, al conocerla, unos conocimientos serán más básicos que otros, de tal manera que todo intento de conocer el mundo entraña la necesidad de una metafísica, en el sentido de una ciencia de los principios del ser y del conocer. Al estudiar a un ente, hemos de elevarnos a lo que toca a todos los entes de la misma clase u orden, y cuestionándonos por las clases u órdenes más amplios llegamos a ocuparnos del Ser, que en cierta forma les incumbe a todos.

Toda ciencia, pues, y toda filosofía entendida como ciencia, tiende a la sistematicidad, debido a que el orden de la realidad le impone una jerarquización de conocimientos. Esta jerarquización, sin embargo, en el ámbito filosófico no hemos de concebirla como una escala estática y definitiva, sino como el movimiento en espiral e incesante de la autoconciencia que al realizarse se mueve de la concreción a la abstracción y de la abstracción a la concreción.³³

La primera fase de la autoconciencia subsume lo particular en lo general. Así alcanza sus principios teóricos más abarcadores y fundamentales. Pero el logro de esos principios teóricos, en el momento mismo de ser alcanzado, plantea un nuevo cuestionamiento: el de las bases históricas y naturales concretas que hacen posible, dan soporte permanente, alimentan y orientan la actividad de teorización. Es así como, en la dinámica de la autoconciencia, la historia y la naturaleza, como punto de partida particular, nos remiten a la gene-

³³ La sistematicidad de la filosofía de Nicol, con forme a nuestra interpretación, no es por tanto precisamente la que señala Castany (1984, p. 133): “Lo sistemático es precisamente la secuencia del desenvolvimiento a partir de unas nociones primitivas o principales: la continuidad del itinerario”; pues antes que desenvolvimiento de nociones, lo que encontramos en tal filosofía es el movimiento de radicalización que explicamos en los siguientes párrafos.

ralización propia de la teoría, y la teoría, en su nivel más abstracto, efectúa un movimiento de retorno a la historia y la naturaleza al indagar por su fuente y plataforma de sustento.

Hay, pues, un movimiento de ida y vuelta entre lo concreto y particular y lo abstracto y general en el camino en espiral de la autoconciencia. Pero tal movimiento se nos presenta como incesante, debido a que cada fase enriquece la anterior: la historia y la naturaleza se entienden de manera diferente desde la altura de los principios teóricos que desde la inmediatez de la experiencia ordinaria; pero de la misma manera, después de haber descendido a la concreción de la historia y la naturaleza, después de haber tomado conciencia de las bases naturales e históricas que sustentan la acción teórica, el estudio de los principios se da de una forma más amplia y profunda. Cada vez que la autoconciencia en su movimiento incesante retorna de lo concreto o de lo abstracto, es capaz de emprender nuevamente su camino con nuevos elementos y nuevas perspectivas.

La autoconciencia no es algo estático, está en permanente movimiento, enriqueciendo lo abstracto desde lo concreto y lo concreto desde lo abstracto. Su movimiento tiene el sentido de la radicalización, entendida ésta como la constante profundización y ampliación de su base. Los principios teóricos, en tanto tales, abarcan más y son más básicos que los conocimientos particulares, pero las condiciones naturales e históricas de la actividad teórica presuponen esos principios y los rebasan al explicarlos; y de manera correspondiente, un nuevo ascenso a los principios teóricos desde la concreción de la historia y la naturaleza aporta un estudio más comprensivo de esos principios. No hay una base, concreta o abstracta, que señale a la autoconciencia el momento de detenerse y anquilosarse. Cada vez que la conciencia alcanza su propia base, esa misma base la remite a una base más profunda, más amplia, más rica. Éste es el sentido de afirmar que la Filosofía, antes que un llegar, es un caminar; antes que solución, es problema; antes que *sophía*, es *philo-sophía*.

La pregunta que surge en este punto es: ¿por qué el movimiento de la autoconciencia ha de carecer de término? Se justifica el paso de lo particular a lo general, del conocimiento empírico ordinario a sus fundamentos ontológicos y epistemológicos; igualmente la revisión de las condiciones concretas de posibilidad de la actividad teórica. Pero ¿por qué realizar un nuevo ciclo de ascenso y descenso, por qué acumular ciclos uno tras otro, cuando los principios, si lo son realmente, no habrán de variar, y las condiciones concretas del teorizar, por más que se transformen, no pueden afectarlos? La respuesta es clara: un nuevo retorno de las condiciones concretas del pensar hacia los principios integra la confrontación de la teoría con la realidad, y el diálogo intracomunitario e intercomunitario, pues el tomar conciencia de esas condiciones incluye la puesta a prueba de los planteamientos en su capacidad explicativa y la evaluación intersubjetiva. Los cambios de la naturaleza y de la historia pueden siempre traer desafíos imprevistos a las construcciones del pensamiento. Por su parte, el nuevo descenso de los principios a las condiciones nos permite ajustar el sentido del teorizar en su contexto: al cambiar constantemente, la realidad natural y humana entabla nuevas relaciones con la teoría, y a distintas relaciones distinto sentido.

Naturalmente, al hablar de autoconciencia no nos referimos a una conciencia abstracta y vacía. Conciencia es la acción (proceso y resultado) en la que un sujeto concreto interpela a otro sujeto individual o colectivo, actual o virtual, en el seno de una comunidad y una tradición históricamente situadas, mediante un sistema simbólico específico y con referencia a una realidad común. Autoconciencia es, pues (aplicando el término de Nicol), *expresión*. Vemos aquí que el análisis que Nicol hace del ser del hombre nos aporta elementos vigentes para aclarar nuestro propio teorizar.

Ahora bien, la autoconciencia no siempre se nos presenta en la plenitud de su movimiento en espiral. La Filosofía puede operar el ascenso de lo particular a lo general y detener su reflexión en el ámbito de los principios teóricos, o bien llamar la atención sobre las bases naturales e históricas de la teoría, sin necesariamente completar el ciclo de su reflexión dirigiéndose al polo opuesto. Se trata entonces de un trabajo deliberadamente parcial. Pero una filosofía que se propone ser sistemática y radical, ha de plantearse el objetivo de desplazarse a través de ciclos y niveles de reflexión, ahondando continuamente la base de sus ideas, enriqueciendo sin cesar su pensamiento con nuevas incursiones en nuevos territorios.

La filosofía de Nicol, en éste como en otros aspectos, es ejemplar. Hay algunos ejes que estructuran su discurso: lo que este filósofo hace desde el principio y hasta el final es epistemología desde la ontología, y lo hace utilizando no un método argumentativo, no un método lógico inductivo, deductivo o hipotético-deductivo, sino un método de intuición y análisis (que él llama fenomenológico), para el estudio principalmente del ser del hombre y del doble e indivisible problema de la historia y la verdad (en su vertiente epistemológica) y del tiempo y el Ser (en su vertiente ontológica). Tal es el esqueleto de la metafísica de Nicol.

Pero a través de ese esqueleto el desenvolvimiento del pensar del filósofo catalán es polifacético y exuberante. Pues bien, en ese desenvolvimiento distinguimos inequívocamente el movimiento propio de radicalización permanente de la autoconciencia. Ya en la primera fase de su obra distinguimos la dinámica que hemos descrito. Nicol comienza en *Psicología de las situaciones vitales* (1941) estudiando los fundamentos epistemológicos de la psicología, con base en una ontología del hombre como ser que al cambiar sus relaciones con el entorno y consigo mismo cambia él mismo incluso de manera radical; y en su segundo libro, *La idea del hombre* (1946), amplía y profundiza su reflexión, pues por una parte asume la tarea de hacer la epistemología fundamental de las ciencias humanas, y por otra parte desarrolla su idea del hombre como un ser esencialmente cambiante, histórico, mediante su idea de la espiritualidad como lo propiamente humano del hombre, en tanto potencia permanente de ser, en contraste con la actualidad de su ser natural. Ya en la Introducción de este libro está sembrada la semilla de la siguiente fase de su obra, pues plantea que la historicidad del hombre nos aporta la clave para resolver el aparente problema historicista de la verdad. La verdad es histórica porque su productor es histórico, pero así como su productor posee una racionalidad, la verdad también la tiene, y en uno y otro caso se trata de una racionalidad abierta al tiempo. Con esto, Nicol ya ha dado el paso que lo mete de lleno en la epistemología general, que como hemos visto él entiende indisociable de la ontología general. Pues en efecto, sugerir que el ser del hombre, a pesar de ser histórico, posee una racionalidad, implica preguntarse cómo el orden de lo real puede a la vez ser orden y mantenerse en movimiento, plantearse la cuestión ontológica fundamental del ser y el tiempo.

Es así que en su segunda fase, en *Historicismo y existencialismo. La historicidad del ser y la razón* (1950), *Metafísica de la expresión* (1957) y *Los principios de la ciencia* (1965), Nicol efectúa el tránsito de la epistemología de la psicología y de las ciencias humanas a la epistemología general, y de la ontología del hombre (que siempre mantiene sin embargo su centralidad) a la ontología general. Ya no se preguntará por los fundamentos de la ciencia psicológica o del conocimiento del hombre y lo humano, sino por el conocimiento sin más, y se ocupará abiertamente del problema ontológico del ser y la realidad. Hay aquí un movimiento de radicalización, de ampliación y profundización de la base del pensar, lo mismo que de su primer a su segundo libro, pero ahora de una fase de su obra a otra.

Así como *Historicismo y existencialismo* (1950) hace los prolegómenos de la *Metafísica de la expresión*, podemos decir que ésta, la *Metafísica...* (1957), realiza los prolegómenos de *Los principios de la ciencia* (1965), pues la prolongación natural de la crítica histórica y filosófica en el primero es la metafísica de lo humano y de lo no humano en el segundo, y el producto final de dicha ontología se nos presenta de manera limpia y concisa en los principios epistemológicos y ontológicos de la ciencia y de la existencia desbrozados en el tercero. La metafísica, en Nicol, es entendida como la ciencia de los principios del ser y del conocer, y esos principios son los que pone este filósofo en claro en su libro de 1965, gracias al trabajo previo de los libros de 1957 y 1950.

Una metafísica de los principios del ser y del conocer, aparentemente, debería tocar a su fin y encontrar su completud en la formulación de esos principios. El último libro básico de metafísica general de Nicol, en este sentido, habría tenido que ser el de *Los principios...* (1965). Lo demás serían explicaciones, precisiones, desarrollos, detalles. El esquema principal ya estaba ahí. Pero he aquí que en su construcción sistemática (que, como hemos dicho, tiene la forma del movimiento en espiral e incesante de la autoconciencia), Nicol efectúa un nuevo ciclo de radicalización: el descenso a la concreción histórica, la toma de conciencia de las condiciones concretas del filosofar. Radicalización que, por su importe, marca el tránsito de la segunda a la tercera fase de su producción.

Este nuevo ciclo arranca ya, en realidad, desde 1961, con el libro *El problema de la filosofía hispánica*, que parte de unas conferencias impartidas por Nicol hasta dos años antes. El texto prolonga una reflexión que en diversos ensayos y artículos había venido acompañando el trabajo metafísico de este filósofo desde los años cuarenta, es decir, desde el inicio mismo de su producción en México.³⁴ Sin embargo, tal reflexión no había cuajado en un libro unitario “por el propósito y la ejecución” (Nicol, 1961, p. 21), y menos todavía llegó nunca a ocupar el lugar central de sus análisis y meditaciones. Otro punto a considerar es que *El problema...* se presenta a sí mismo como un libro marginal en el pensamiento de este filósofo, pues no tiene pretensión científica (pp. 36-44). A partir de 1972, en cambio, el movimiento de su filosofía hacia el ámbito de la concreción histórica es abierto y claro, con la tematización y el desenvolvimiento en plan científico del fenómeno del “ocaso de las vocaciones libres”.

El planteamiento central de *El porvenir de la filosofía* (1972), es el siguiente: el aumento de la población humana y la disminución de los recursos naturales y de la capacidad de producción industrial por el aumento de su costo (como factores clave, aunque no únicos) llevan a los hombres a privilegiar la satisfacción de las necesidades básicas, de sobrevivencia, por encima de las necesidades que podemos llamar “culturales”, en especial aquellas que permiten una vida plenamente humana (pp. 31, 74, 170, 280). No se trata de la razón práctica, puesto que no es libre de elegir sus fines, ni tampoco del mero instinto, ya que se sirve de los recursos de la cultura, sino una nueva forma de razón, la “razón de fuerza mayor” (pp. 66, 90, 238-239). El inicio de este proceso se da a principios del Siglo XX (p. 50), y la progresiva unificación “cultural” del mundo bajo el “liderazgo” de Occidente no significa más que el triunfo de la praxis utilitaria y la uniformidad que trae consigo la nueva razón (pp. 38-40). Lo que todo ello implica es que las vocaciones libres, como la ciencia y la Filosofía, están en riesgo de muerte, de manera que su final ya no es ni siquiera seguro que dependa de los hombres en tanto humanos (pp. 119, 116, 170). Hay que pensar, por

³⁴ Las ideas de Nicol sobre el contexto histórico y comunitario de su filosofía ya las hemos esbozado en el párrafo anterior y las trataremos en detalle en el capítulo que se ocupa de su diálogo con Leopoldo Zea.

ejemplo, que *no parece* éticamente correcto abogar socialmente por las vocaciones, necesarias para una vida humana plena, cuando los recursos requeridos para su cultivo pueden ser destinados a la más básica necesidad de sobrevivir (p. 246). A lo más, cada hombre puede –como una cotidiana decisión personal– asumir la “defensa del hombre en general” (p. 75), es decir, salvar con las vocaciones al hombre y a la ética, pues las vocaciones son la expresión de la libertad y la libertad es el fundamento del hombre y de la ética.

Notemos, respecto a este planteamiento de Nicol, que por una parte se basa en la idea de que la humanidad está siendo forzada a poner todos sus recursos al servicio de su supervivencia como meta máxima, y por otra parte, que habla de una nueva forma de razón bajo el supuesto de que el hombre no puede librarse de ese constreñimiento y modificar libremente la finalidad de su acción. Tal diagnóstico no parece corresponder con la realidad que el mundo vive en nuestros días, en la que los países “desarrollados” y las clases altas consumen ingentes cantidades de recursos en toda una cultura de lo superfluo, de lo no necesario ni para la supervivencia del hombre ni para el cultivo de las formas vocacionales de la vida humana. A esos países y a esas clases ninguna fuerza los orilla a abandonar esa cultura. En cambio, sí es claro que un orden social más racional permitiría cambiar la cultura de lo superfluo de unos pocos por la satisfacción de las necesidades básicas del total de los hombres y por una cultura centrada en el cultivo de las vocaciones. De ahí que quepa observar que el concepto de “razón de fuerza mayor”, además de ser dudosamente necesario en el plano teórico (pues todos los fenómenos que se propone aclarar pueden ser explicados de manera igualmente satisfactoria por el concepto de razón práctica), puede también estar cambiando el análisis en términos políticos, económicos y sociales, por una carga especulativa. La idea de que las vocaciones (y precisamente aquellas que Nicol considera como tales) son la expresión por excelencia de la humanidad del hombre, es algo que debe ser confrontado con la cultura de nuestra época, en la que difícilmente unas formas de vida pueden –dentro de un marco de valores ampliamente compartidos, como la tolerancia– pretender ser más “humanas” que otras; pero más allá de esto, aun conviniendo en su preeminencia y en la importancia de abogar por su cultivo, el dilema no está en optar por la supervivencia de todos o la vida vocacionalmente plena de algunos, sino en preservar el actual estado de cosas o acabar con el despilfarro de recursos de unos pocos y comenzar a hacer de la educación universal (verdaderamente universal, incluyendo a todos en todas partes y tengan la edad que tengan, y verdaderamente educación, es decir, no reduciendo ésta a la institución escolar) un medio de humanización real, permanente y progresiva. Si logramos poner nuestro proceso humanizador en el centro de la dinámica social, poco importará que las formas de vida resultantes coincidan o no con lo que Nicol llamó “vocaciones”. Cuestión aparte, ésta sí viva y fecunda, es la de esclarecer si realmente tales vocaciones –las que Nicol considera– agotan hasta ahora el abanico de las potencias del hombre, como él afirma.³⁵

Lo cual nos lleva al otro libro clave en esta tercera etapa de la obra de Nicol: *La reforma de la filosofía* (1980), en el cual nos ofrece de manera completa y sistemática la base teórica de la que sustenta sus análisis de *El porvenir...* La praxis, como acción humana, comienza siendo praxis práctica, en tanto sometida a la satisfacción de las necesidades naturales (aunque ya con las notas de libertad, programación, comunidad y evolución), y con el tiempo aparece una praxis impráctica, aquella que es capaz de elegir sus propios fines y no sólo los medios (Nicol, 1980, pp. 114-124). Esta última se despliega en un conjunto de vo-

³⁵ Esta observación crítica es desarrollada con amplitud en el párrafo 19, a propósito de la crítica central de Sánchez Vázquez a Nicol.

caciones, cada una con su propio principio formal, en la estructura de un mundo: junto con el territorio y el idioma, son componentes de ese mundo la economía, el derecho y la política, la religión, el arte, y la más reciente de las vocaciones, la filosofía, en el sentido de ciencia en general (Nicol, 1980, pp. 114-158, especialmente p. 155).³⁶ El surgimiento de esa vocación, la filosofía, dedicada a hablar de las cosas como son en sí mismas, no regulada por “el interés, la ambición, la conveniencia, el prejuicio o el punto de vista personal” (Nicol, 1980, p. 227), con una visión no empañada por “egoísmos, prejuicios, presunciones, apasionamientos, intereses, envidias, ciertas formas del amor y del odio” (Nicol, 1980, p. 300), trae consigo un nuevo régimen, el régimen de la verdad (Nicol, 1980, p. 236): cada comunidad tiene una base, que puede ser religiosa, pragmática, política, estética, de la cual depende su carácter, pero el régimen de la verdad vino a constituir la base de todas las bases, no porque desde entonces los hombres se vean forzados a aceptar una misma verdad sino porque a partir de cierto momento descubrieron que podían apelar al ser de las cosas mismas; y la posibilidad devino necesidad, en lo público y en lo privado, en lo teórico y en lo práctico (Nicol, 1980, pp. 218-243, especialmente p. 220). La emergencia de la razón de fuerza mayor no significa que exista un intento humano por dotar a la comunidad de una base pragmática, pues el núcleo del problema es que “todos los fines se supeditan al de la subsistencia” (Nicol, 1980, p. 258). Se trata de una nueva forma de razón, pero no es la razón del hombre en tanto hombre (Nicol, 1980, pp. 108, 221, 253-262): como rasgos negativos cabe señalar que no es razón pura ni pura aplicada, no es poder humano, no es autoconsciente ni conoce, no es expresiva, no radica en el hombre, no da la paz, no es moral (Nicol, 1980, pp. 270-284), y como rasgos positivos, es útil, calculadora, uniforme, sistemática y poderosa (Nicol, 1980, pp. 312-316).

Dos puntos deben ser destacados a propósito de este libro. Primero, el catálogo que elabora Nicol de las vocaciones parece demasiado estrecho en contraste con la caracterización de la praxis humana como necesariamente libre y creadora. ¿No puede el ser humano crear y cultivar formas libres de vida distintas a la economía, la política y el derecho, la religión, el arte o la ciencia? ¿No son estos ámbitos construcciones culturales restringidos al mundo cultural de Occidente? Dentro de Occidente mismo, ¿no puede la creatividad del hombre generar nuevas formas de praxis, formas no reductibles a ese breve catálogo? E incluso más allá de esto: ¿esas vocaciones, en tanto conceptos, son un instrumento apropiado para captar la diversidad y el constante cambio que caracteriza la vida de la cultura? Es éste un tema que debe ser meditado y que importa mucho esclarecer, puesto que parece meter en un rígido corsé toda la exuberancia y capacidad de innovación de la vida humana, especialmente en las sociedades altamente individualizadas.

Segundo, Nicol parece estar haciendo la ontología de todo mundo humano, pero es clara su referencia al mundo occidental: es el mundo de la filosofía como ciencia en general, el mundo de las mencionadas vocaciones y no otras, el mundo que se plantea la posibilidad de la comunicación con otros mundos.³⁷ ¿Qué elementos de su análisis son válidos para una ontología general de los mundos, más allá de Occidente? Parece claro que dos son los elementos no susceptibles de universalización: el catálogo de las vocaciones y el concepto de

³⁶ La “teoría de la mundanidad” de Nicol, señalada aquí mediante unos rasgos apenas, será tratada de una manera más amplia en el primer párrafo dedicado al diálogo entre este filósofo y Adolfo Sánchez Vázquez. Por otra parte, dice Nicol que “la filosofía es la última de las vocaciones humanas” (1980, p. 157).

³⁷ “En los mundos ajenos, los del pasado y los contemporáneos, se penetra desde el mundo propio, sin abandonarlo” (Nicol, 1980, p. 132).

razón de fuerza mayor, limitado este último a la Época Moderna y Contemporánea de Occidente.³⁸ Elementos válidos más allá del contexto occidental, en cambio, son el análisis de las formas de praxis, la concepción del hombre como compositor y del mundo como composición, la idea de la estructuración del mundo mediante un conjunto de componentes vocacionales, la descripción del régimen de la verdad. Todos estos elementos son capaces de abrirse a nuevos contextos culturales sin perder su sentido y utilidad. Queda pendiente, para un trabajo futuro, la habilitación de esas ideas como un marco teórico para los estudios transculturales.

En su tercera fase de producción, Nicol revisa y reescribe *Metafísica de la expresión* (1974). La nueva versión “reafirma todas las ideas básicas de la primera” (p. 7), y aunque agrega numerosas ideas fruto de su reflexión posterior a 1957 (principalmente las que se refieren al tema del “ocaso de las vocaciones libres”),³⁹ no debe verse como un nuevo libro sino como la reformulación de una parte importante de sus propuestas de la segunda fase de su producción, con vistas a la economía y eficacia comunicativas.

De *La idea del hombre* (1977), escribe Nicol en la nota preliminar que se trata de un nuevo libro y no debe ser confundido con el de 1946. Sin embargo, no aporta ideas a la vez nuevas y de fondo a la filosofía de Nicol, sino que fundamentalmente vuelve a presentar las que ya había formulado antes. Recordemos que, al hablar de *La idea del hombre* de 1946, señalamos que está dividido en dos partes, una doctrinal y otra histórica; la primera expresa de manera sistemática unas ideas sobre el ser del hombre y sobre la historia como producción humana, mientras que en la segunda parte esas ideas se concretan y ponen en movimiento a través del análisis del decurso histórico de la Grecia antigua. Tal esquema general se mantiene en el libro de 1977. En 1946 Nicol pone en el primer plano de la exposición el problema que trae consigo el relativismo epistemológico del historicismo, y remarca que el problema de la verdad y la historia sólo podrá ser superado mediante la radicalización de la historicidad de la verdad, esto es, al comprender por una parte que la verdad es histórica porque el ser mismo del hombre –su productor– tiene carácter histórico, y por otra parte que la temporalidad del ser del hombre entraña unas formas, un orden una racionalidad, de manera que también la verdad (y la historia en general) poseen derivadamente una racionalidad que les es propia. En 1977 este filósofo elimina el protagonismo de la cuestión epistemológica y plantea el tema en sus más básicos términos ontológicos, desarrollando dos asuntos respecto a la acción humana, el de sus términos de relación y el de sus factores. El ser del hombre es relativo porque se transforma de base cuando cambian las relaciones que establece con su entorno (es la idea de las situaciones vitales de su primer libro), pero los términos de esas relaciones son fijos: lo no humano, lo humano y lo divino. Por otra parte, el azar, el destino y el carácter que planteaba como factores de la acción desde su libro de 1941 y reiteraba en su reedición de 1963, se nos presentan en 1977 en su formulación ontológica: contingencia, necesidad y libertad. Lo importante aquí es resaltar que las ideas que Nicol desarrolla de una manera sistemática en *La idea del hombre* (1977), ya estaban planteadas y expuestas con amplitud desde *Psicología de las situaciones vitales* (1941, 1963) y

³⁸ Desde luego, la razón de fuerza mayor es planteada en los textos de Nicol como un proceso que afecta a la humanidad en general, pero sólo a partir de la Época Moderna y mediante la expansión de la cultura occidental al resto del mundo: “Y puesto que se ha producido en el mundo la definitiva unidad histórica, con la ya anticipada decadencia de oriente, con la esterilidad irreversible de sus múltiples culturas regionales, resulta que la expansión y el predominio de la civilización occidental coinciden con la crisis que a ella misma la afecta en sus raíces” (Nicol, 1972, pp. 37-38).

³⁹ Por ejemplo: compárese el párrafo 22 de la primera edición y el 17 de la segunda.

la primera versión de *La idea del hombre* (1946). En cuanto a las ideas de ontología general del libro de 1977,⁴⁰ ya las encontramos en *Metafísica de la expresión* (1957 y 1974).

Más estratégico es el opúsculo *Primera teoría de la praxis* de 1978, pues hace explícito y sistematiza la idea de la praxis que está a la base de los análisis de *El porvenir de la filosofía* (1972), y que establecen el eje teórico que desenvolverá *La reforma de la filosofía* (1980). La praxis, en el libro de 1978, es entendida como marcada por la *póiesis*, es decir, por la productividad; lo que produce es en primera instancia un carácter, *ethos*, y por lo tanto al sujeto mismo, un mundo interior, y a través del *ethos* la actividad humana se despliega en segunda instancia en la construcción de un mundo exterior, intersubjetivo. Pero la praxis se desdobra en una praxis práctica, que es la interacción del hombre con las cosas en tanto cosas desvinculadas de la totalidad, y la praxis impráctica, cuya base es la comprensión de las cosas como integrantes de un todo ordenado, de un cosmos, y que adopta tres formas, la ciencia (filosofía), el arte y la religión.

En esta tercera fase es menester incluir también dos libros más, *La agonía de Proteo* (1981) y *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía* (1990). Ninguno de ellos altera el sentido o alcance de lo ya planteado en los libros de 1972, 1978 y 1980: se trata del mismo concepto de razón de fuerza mayor, la misma idea de la praxis y la misma concepción de las actividades vocacionales (específicamente, del arte y la ciencia, o poesía y filosofía). Sin embargo, esos libros están escritos de una forma breve y ligera, y a la vez densa y profunda, de manera que son muy adecuados para un primer acercamiento a la filosofía de Nicol, sobre todo a sus ideas de la tercera fase, que son las que pueden resultar más atractivas para el “gran público”.

La radicalización efectuada por Nicol en la tercera fase de su obra consiste, pues, en el estudio de las bases histórico-concretas en las que se apoyan su ontología y su epistemología generales, y sus libros más importantes son *El porvenir de la filosofía* (1972) y *La reforma de la filosofía* (1980). En esta tercera fase parece que deberíamos incluir el libro clave de Nicol, *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*, porque este filósofo escribe en el “Preludio” que los libros de 1972, 1980 y 1982 “entre todos forman la unidad orgánica de una filosofía” (p. 9). Pues en efecto, los primeros operan una reforma de la filosofía, es decir, una toma de conciencia de las bases vitales de la ciencia en general; mientras que la *Crítica...*, como su subtítulo lo indica, realiza una revolución, es decir, una fundamentación de la ciencia primera, de la metafísica.⁴¹ Se trata, pues, de un tríptico. Sin embargo, el libro de 1982 posee tal relevancia en la filosofía de Nicol, que se nos impone de manera clara la necesidad de hablar de una cuarta fase de su producción y de un nuevo proceso de radicalización de la autoconciencia filosófica.

En *Crítica de la razón simbólica*, Nicol hace primeramente una síntesis de los resultados teóricos de su actividad filosófica. Pone en limpio los logros de los libros de su primera, segunda y tercera etapas, y los articula entre sí en el marco de un proyecto de reforma y revolución en la filosofía. El libro sirve, entonces, como recapitulación y sistematización. En este sentido, *cabe* pensar (aunque no es así) que no agrega nada nuevo a su filosofía, sino que su objeto es comunicar de una manera clara, ordenada y efectiva los problemas

⁴⁰ Especialmente en los párrafos 8 y 9.

⁴¹ Al principio de la tercera fase productiva de Nicol, estos términos, “reforma” y “revolución” significaban exactamente lo contrario: reforma era una operación interna y normal de crítica en la filosofía, y revolución un retrotraerse a las bases vitales de toda teoría. La razón del cambio de significado se explica en *La reforma de la filosofía*, p. 11 y ss. y en el primer capítulo de la *Crítica de la razón simbólica*.

que ha enfocado a lo largo de su trayectoria filosófica y las conclusiones a las que ha llegado. En los capítulos III y IV repasa su primera fase productiva; en el V, el principal logro de la segunda fase, que son *Los principios de la ciencia* (1965); en el VI, las ideas clave de *La reforma de la filosofía*; en el VII y VIII, el aporte de *Metafísica de la expresión* (1957, 1974), aunque con un enfoque metodológico: la convergencia de Ser y realidad y la racionalidad de lo temporal. La sistematización la operan el capítulo I, al definir la doble tarea de su filosofía, la reforma y la revolución, y los capítulos inmediatamente posteriores, al plantear los problemas básicos (verdad, historicidad, ser del hombre, caps. III-IV), los principios (cap. V-VI) y el método (VII-VIII).

Ya por lo anterior, por su tarea de recapitulación y sistematización, este libro de 1982 merecería un lugar aparte en la producción de Nicol, pues se trata de una toma de conciencia y una explicitación del itinerario y de la estructura del propio filosofar, ya no en el sentido de un proyecto a realizar, sino como un recuento de lo hecho y lo ganado. No obstante, en cada capítulo de la *Crítica de la razón simbólica*, Nicol no se limita a presentar los resultados de su reflexión anterior, sino que retoma la reflexión, la desarrolla y deja abiertas nuevas perspectivas de trabajo. Es decir, hay una labor creativa, hay nuevas ideas. Pero Nicol, más allá de esto, enfoca y da minucioso tratamiento a un tema que a la vez es novedoso y funciona como clave para comprender mejor el total de su obra anterior: el misterio de la palabra.

La ontología general de este filósofo ha distinguido, desde *Metafísica de la expresión* (1957, 1974) dos órdenes máximos de ser, lo humano y lo no humano. La diferencia entre ellos queda establecida por el sentido y la falta de sentido: uno es el ser de la expresión y otro el ser no expresivo. A cada uno corresponden principios y conceptos distintos. El problema que Nicol plantea, y que declara insoluble, es el de cómo lo humano pudo surgir de lo no humano; cómo el sentido pudo derivarse de la falta de sentido. Aquí el problema no es el de aceptar o rechazar una teoría de la evolución que vincula al hombre con sus antepasados no humanos, sino el de cómo fue posible que la evolución, como proceso biológico, generara como parte de sí un proceso tan disímulo como el acontecer histórico. En todos los demás cambios de la realidad, A siempre tiene en común con B algo más que el ser, y por ese “algo más”, que puede ser mayor o menor, se entiende sin dificultad que A sea causa de B. Pero el único caso pensable en el que esto no ocurre, en el que A no tiene más que el ser en común con B, es el del surgimiento de lo humano a partir de lo no humano.

Este planteamiento ya estaba a la base de su idea de las situaciones vitales (1941), a la base de su estudio del hombre como ser capaz de formarse ideas de sí mismo (1946), en su interpretación del hombre en términos de expresión (1957), en su concepción de un nivel apofántico del conocimiento (1965), en su elaboración del concepto de razón de fuerza mayor (1972), en su teoría del mundo y de las vocaciones (1980). El ser del hombre como radicalmente distinto a cualquier otro ente de la realidad, tan distinto que no cabe una explicación de cómo pudo derivarse lo humano de su matriz natural. Tal es la idea que, como herencia problemática, deja Nicol a quienes retomen y continúen desarrollando sus ideas. Porque es difícil aceptar, como él lo hizo, que el problema no tiene solución. *El hecho es que lo humano nace en el seno de lo natural; si la filosofía no puede explicar ese hecho, entonces es la filosofía la que contiene error y debe ser modificada.* En esto consiste la fidelidad a los hechos, que aprendimos del mismo Nicol: no tratar de salvar las ideas cuando no cuadran con la realidad, sino privilegiar la realidad y partir de ella hacia las ideas. El desafío, entonces, es preservar la descripción ontológica que logró Nicol del ser humano como ser de la libertad, del sentido, de las vocaciones, pero sin caer en la idea de que entre

lo humano y lo no humano media un abismo ontológico insalvable. El origen natural de lo humano debe ser explicado sin por ello renunciar a la descripción del hombre en tanto hombre. La humanidad del hombre no puede estar radicalmente desvinculada de los caracteres de la naturaleza. Lo natural no debe ser entendido invariablemente como no humano, sino que hay que avanzar hacia la comprensión de lo natural-humano: ¿cómo es que lo natural se nos presenta como humano, es decir, sin dejar de ser natural pero ya con un carácter claramente humano? Hay fenómenos que se prestan a tal estudio, como el erotismo, en el que se combina un hecho natural, la sexualidad, con significaciones histórica y culturalmente variables que la transfiguran de raíz. Otros ejemplos: ¿cómo la comunicación pragmática deviene literatura? ¿Cómo del trabajo para satisfacer necesidades emerge una comprensión del trabajo como autorrealización vocacional? ¿Cómo a partir de la alianza para defender intereses comunes se desarrolla la amistad? En su vida cotidiana vive el hombre una y otra vez el tránsito de la sexualidad, la comunicación pragmática, el trabajo necesario, la defensa de intereses, al erotismo, la literatura, la vocación, la amistad; o bien sigue el camino inverso, deshumanizándose, animalizándose. Los vínculos naturaleza-humanidad son algo vivo, fluyente, se establecen y fortalecen o se debilitan y rompen continuamente. Cada día vivimos el drama de lo humano que pugna por abrirse paso entre las resistencias de lo natural, sus ordinarias victorias y sus frecuentes derrotas. La humanidad no es una forma de ser ganada por el hombre de una vez por todas, sino un logro cotidiano y precario. Y ahí, en esa batalla ubicua por el predominio de lo humano sobre lo natural, la filosofía debe buscar la respuesta a la cuestión de la continuidad entre una y otra forma de ser. El milagro del surgimiento de lo humano no pertenece a un acontecimiento único y remoto, sino que es parte de nuestra vida diaria, de nuestra cotidianidad.

La *Crítica de la razón simbólica* (1982) debe pues ser considerada como una nueva radicalización de la autoconciencia filosófica en la obra de Nicol, debido, por una parte, a que toma conciencia del itinerario y la estructura de su pensamiento, no en el sentido de un proyecto sino en el de un recuento, pero además y sobre todo porque aporta nuevas ideas y perspectivas, como la meditación sobre la relación última entre lo humano y lo no humano, la cual nos permite percibir uno de los presupuestos más importantes de la obra de Nicol desde sus primeros textos. Este libro recapitula, sistematiza, reconsidera y propone. Es una muestra de que cuatro décadas después de la publicación de su primer libro, el filósofo catalán continuaba moviendo su vigoroso filosofar en un alto nivel de exigencia y profundidad.

La filosofía de Nicol pasa, como hemos señalado, por cuatro fases, cada una marcada por un movimiento de radicalización: primer tránsito, de la ontología y epistemología de las ciencias humanas a la ontología y epistemología generales; segundo tránsito, de esta última a la autoconciencia de las condiciones histórico-concretas del filosofar; y último tránsito, de tales condiciones a la recapitulación, sistematización y apertura al futuro de su pensamiento global. Después de cada tránsito, la base del pensamiento de Nicol es más amplia y más profunda, y por tanto, el alcance e importe de sus propuestas es mayor.

§ 10. Interpretación general y enfoque comunitario de la evaluación crítica

En los capítulos anteriores nos hemos ocupado del problema de la génesis y de la interpretación de la obra de Nicol. Recordemos: nuestro objetivo global es efectuar la evaluación de conjunto y de base de esa obra, evaluación que hasta ahora no se ha hecho en la bibliografía secundaria. Para ello, primero era necesario determinar si la exégesis de los escritos de este filósofo que prevalece en tal bibliografía (la que realiza Nicol de su propio pensamiento al final de su vida productiva, en la *Crítica de la razón simbólica*) es la más adecuada para una evaluación semejante, o si cabe de ellos una lectura más clara, amplia, detallada y fiel. La respuesta a la que nos ha llevado la presente investigación es que sí es posible esa otra lectura y que es relevante para el tratamiento crítico de las propuestas teóricas del filósofo catalán. Pero la interpretación alternativa sólo podía llevarse a cabo a condición de que previamente se estudiara la relación genética de los escritos de Nicol entre sí, tratando de distinguir en esa relación el tránsito en varias etapas a través de diferentes proyectos filosóficos. El resultado de la investigación en este aspecto fue discriminar cuatro fases en el desenvolvimiento de las ideas de este filósofo. Veamos en la tabla 1, de manera sintética, cuáles son esas fases y qué es lo que las caracteriza.

Tabla 1. Etapas en la producción de Nicol

	FASE 1	FASE 2	FASE 3	FASE 4
Libros más importantes	1940. <i>Psicología de las situaciones vitales</i> 1946 <i>La idea del hombre</i>	1950 <i>Historicismo y existencialismo</i> 1957 <i>Metafísica de la expresión</i> 1965 <i>Los principios de la ciencia</i>	1972 <i>El porvenir de la filosofía</i> 1980 <i>La reforma de la filosofía</i>	1982 <i>Crítica de la razón simbólica</i>
Área disciplinaria predominante	-Epistemología de la Psicología, con base ontológica -Epistemología de las ciencias humanas, con base ontológica	-Metafísica general (sistema de la ontología y la epistemología en el nivel de los fundamentos).	-Filosofía de la cultura, con base ontológica -Filosofía de la filosofía, con base ontológica	-Recapitulación y sistematización global de su pensamiento, así como apertura de vetas de reflexión para el futuro
Enfoque metodológico prevalente	-Fenomenología, pero aún sin tematizar este método y sin hacer explícito su tratamiento crítico -Método histórico	-Fenomenología, como análisis e interpretación de datos empíricos	-Hermenéutica de los fenómenos culturales	-Síntesis de fenomenología, dialéctica, hermenéutica, método histórico
Aspecto destacado del objeto de estudio	-El ser del hombre -El ser de la historia	-El Ser y la realidad -El conocimiento -La ciencia	-La cultura -La modernidad -La razón de fuerza mayor	-Todos los anteriores, de manera sintética y desarrollada. -Se agrega el tema del "misterio de la palabra".
Tesis más representativas	-Antinaturalismo: la "espiritualidad" del hombre -Superación del historicismo: en la región humana de los entes todo cambia, pero con orden	-La expresión como diferencial ontológico, forma común de ser y principio de individuación. -Racionalidad de lo histórico. -Contra la tradición parmenídea: el Ser sólo se nos da en la realidad. -Temporalidad, racionalidad y comunidad de lo real y de la razón.	-Unidad del mundo cultural de Occidente, con base en la filosofía (ciencia en general). -El concepto de razón de fuerza mayor. -El principio vocacional.	-El misterio de la palabra: la razón no puede explicar en términos ontológicos cómo de lo natural pudo surgir lo humano.

Es indispensable hacer algunas observaciones a dicha tabla:

- 1) Los libros mencionados son los más importantes para esta división de la obra de Nicol en fases, pero en cada fase hay otros que poseen relevancia en un sentido diferente, como *El problema de la filosofía hispánica* (1961) en la segunda etapa, el cual es muy útil para conocer de manera amplia y detallada la idea que este filósofo tenía de sí mismo en el marco de su comunidad histórica (lo que llamaremos más adelante “historicidad real”). Algo semejante habría que decir de la colección de ensayos publicada como *La vocación humana* (1953) y de *Ideas de vario linaje* (1990), que reúne ensayos de varias décadas.
- 2) En cuanto al área disciplinaria, hay que insistir en que a lo largo de toda su obra (con excepción de algunos escritos tempranos sobre Psicología, del libro *El problema de la filosofía hispánica*, que consideraba “ideológico” y de muchos de sus artículos periodísticos) Nicol siempre centró su labor en la ontología y la epistemología, y que a partir de ésta –entendida en el sentido de una ciencia rigurosa– es que se orienta hacia la antropología filosófica, la filosofía de la historia, la filosofía de la cultura, la filosofía de la filosofía. Ninguno de estos campos fue desarrollado de manera completa en la filosofía de Nicol, pero en todos ellos los aportes de éste se refieren a su fundamento teórico desde el punto de vista de la ontología.
- 3) En lo tocante al enfoque metodológico, Nicol siempre procedió mediante el análisis y la interpretación de datos empíricos. El eje de su metodología no era la inducción de leyes a partir de casos semejantes, ni la deducción desde principios a priori, sino el estudio (análisis e interpretación) de los datos (naturales y culturales) de la experiencia para identificar en ellos su sentido fundamental y universal. A ese método lo llamó “fenomenología”, pero con reservas cruciales: en vez de tomar como objeto las estructuras de la conciencia, y en vez de poner de relieve el papel de la primera persona, critica duramente a Husserl y sus diferentes formas de reducción por considerarlas continuación de la tradición parmenídea que presupone la intemporalidad del Ser y la disociación del conocimiento científico y no científico, e insiste en que la experiencia estudiada es la experiencia común a todos los hombres en el seno de una determinada comunidad cultural e histórica. Pues bien, la fenomenología de Nicol se nos presenta en su primera etapa todavía sin un tratamiento explícito, pero ya siendo ejercida plenamente; en la segunda etapa se nos muestra totalmente consciente de sí misma, de sus orígenes y de su originalidad; en la tercera etapa se despliega haciendo énfasis en sus aspectos hermenéutico e histórico, y en la cuarta etapa destaca su aspecto dialéctico. Nunca deja de ser la misma, pero cada vez ofrece de sí un aspecto diferente.⁴²
- 4) Respecto a los aspectos destacados de su objeto de estudio, tengamos presente que casi todos los temas tienen antecedentes en las etapas anteriores y desarrollos en las posteriores, pero no obstante esto, algunos de ellos son más representativos de una u otra etapa, puesto que es en ésta en la que alcanzan su desarrollo más amplio. Mencionemos un ejemplo: la tesis del misterio del logos, de su cuarta etapa, está presupuesta en el concepto de razón de fuerza mayor, representativa de la tercera etapa, pues lo que permite la subordinación de la cultura a la necesidad natural es la

⁴² Sobre el método fenomenológico de Nicol, en especial con respecto al de Husserl, véase Ziri6n (2003), Gonz6lez y Sagols (1990, pp. 87-97); y con respecto al de Heidegger, véase Horneffer (1996).

radical diferencia ontológica de lo humano y lo no humano; pero esa misma tesis queda sobrentendida en la idea del hombre como expresión, y por tanto, como un ente distinto de base a todos los demás, idea de su segunda etapa, y en la descripción de lo humano como “espiritualidad”, como potencialidad incesantemente activada, de su primera etapa. Pero a pesar de su presencia más o menos clara en cada etapa, es sólo en la cuarta cuando la tesis del misterio del ser es tratada de manera explícita, amplia y sistemática.

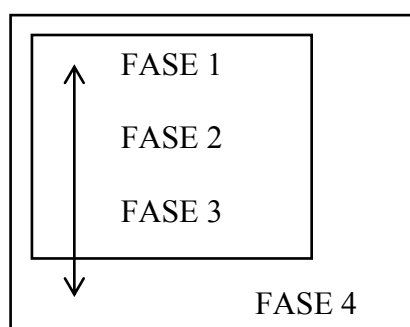
- 5) Por último, las tesis que representan como representativas de cada una de las etapas no son las únicas importantes. Por ejemplo: en la primera etapa pueden destacarse la teoría de las situaciones vitales y la de los factores de la acción humana (carácter, destino, azar); en la segunda etapa, la tesis de que hay una verdad “apofántica”, anterior a las verdades de opinión (entre las que se cuentan las científicas) y la de que el conocimiento está conformado por cuatro relaciones (la epistemológica, la lógica, la dialógica y la histórica); en la tercera etapa, la teoría de la mundanidad y la del régimen de la verdad, además de su fenomenología de la enajenación; y en la cuarta etapa su interpretación del fenómeno de la revolución filosófica y del método dialéctico. Pero estas ideas no contribuyen de la misma manera que las que hemos llamado “representativas”, para distinguir las etapas del pensamiento de Nicol.

*Con base en esta división en etapas, hemos llegado a una interpretación de la obra de Nicol que nos permite identificar con claridad y precisión sus puntos-clave, sus ideas-base. De esta manera eludimos una dificultad que se nos presentó desde el principio de la investigación, cuando nos esforzamos por distinguir las tesis fundamentales del pensamiento de este filósofo (considerando tal pensamiento como un sistema): la solidaridad teórica de sus ideas. Este concepto, “solidaridad de ideas”, nos sirve para referirnos a que las ideas de Nicol parecen sustentarse unas en otras, de manera que resulta incierta la tarea de señalar entre ellas las principales y más básicas, las que sostienen al resto, las que fundamentan el sistema. Como metafísica, la filosofía de Nicol se centra en una concepción del ser y del conocer, distintiva de su segunda etapa; y en efecto, podemos interpretar el pensamiento entero de este filósofo como radicado en esa concepción. Pero también cabe una interpretación alternativa, en la cual la concepción del ser y el conocer depende de una teoría más básica: la teoría de la mundanidad, distintiva de su tercera etapa y que tiene como uno de sus elementos más destacados el de “principio vocacional”. Y todavía podemos mencionar otra alternativa posible: aquella en la cual la teoría de la mundanidad está supeditada a una determinada idea del hombre como “espiritualidad”, distintiva de la primera etapa de Nicol. Tenemos entonces tres alternativas de interpretación, cada una de las cuales nos lleva a considerar como básica y fundamental una cierta etapa y un cierto conjunto de ideas en la producción de este filósofo. Eso es lo que hemos llamado “solidaridad de ideas”: *el núcleo teórico que por su radicalidad debe ser objeto de la evaluación crítica, cambia si cambia la interpretación que hacemos de la filosofía en su conjunto.* En nuestro caso, hemos indicado la posibilidad de leer la obra de Nicol principalmente como una concepción del ser y del conocer (primacía de la segunda etapa), o como principalmente una teoría de la mundanidad y del principio vocacional (primacía de la tercera etapa), o como principalmente una idea del hombre en tanto “espiritualidad” (primacía de la primera etapa).*

Para evitar este inconveniente, que dejaría inoperante cualquier intento de crítica con pretensión de radicalidad, la división de la obra de Nicol en cuatro etapas nos ofrece una base firme porque no es artificial, sino que surge del mismo material a evaluar. Si observa-

mos con detenimiento las tres primeras fases, veremos que las tesis representativas de cada una nos presentan un foco de ideas perfectamente distinguible y que ha funcionado como base provisional para los otros desarrollos de la misma etapa: una idea del hombre y de la historia en la primera fase; una idea del ser y del conocer en la segunda fase; y una idea de la cultura occidental, de la modernidad y de la filosofía, en la tercera fase. Cada uno de estos focos es más amplio que el anterior, pues lo incorpora y lo expande: en la concepción del ser y del conocer, de la segunda etapa, se incluye y rebasa la idea del hombre y la historia, de la primera etapa, pues hay un paso de la metafísica especial (antropología filosófica, filosofía de la historia) a la metafísica general; y en la concepción de Occidente, de la Modernidad y de la filosofía, propia de la tercera etapa, queda incorporada y se despliega la concepción del ser y del conocer de la segunda etapa. En el siguiente gráfico sintetizaremos lo dicho:

Tabla 2. Relación entre las etapas de la producción de Nicol



En esta tabla, dentro del rectángulo interior, la FASE 2 se sitúa debajo de la 1, y la 3 debajo de la 2, indicando en cada caso que la inferior es más amplia y parece ser más radical que la superior. La cuarta etapa se inscribe en un rectángulo exterior debido a que su relación con las tres anteriores es diferente a la de éstas entre sí, puesto que incluye un momento de recapitulación y sistematización de las anteriores, además de un momento de apertura de nuevas ideas y proposición de un tema a la vez innovador y esclarecedor de su pensamiento previo (el del “misterio de la palabra”).

Visto de esta manera, lo procedente para nuestra evaluación crítica sería tomar como objeto esa tercera fase, pues por su amplitud y aparente radicalidad, al cuestionarla estaríamos implicando con ella al resto de la construcción sistemática de Nicol, incluyendo la cuarta fase, puesto que ésta sobre todo sistematiza las anteriores. Pero aquí es donde hemos de tener cuidado, pues lo que hemos llamado “solidaridad de ideas”, y que en la gráfica está representada por la flecha de doble punta, pone límites a nuestra interpretación. En efecto: *cada una de las tres fases que en la gráfica quedaron inscritas en el rectángulo interior, podría perfectamente ocupar la base, el medio o la sección alta*. Así, la base última podría ser la segunda fase, o la primera, en vez de la tercera. La ampliación del sistema de Nicol no es unidireccional, ni tiene una lectura simple.

¿Cuál es entonces la ganancia que hemos obtenido a partir de la interpretación de la obra de Nicol en fases, cuando nuestra lectura aún queda a merced de la llamada “solidaridad de ideas”? La ganancia está en distinguir los diferentes focos o núcleos de ideas que pueden, según la lectura realizada, hacer el papel de base última. Así, en vez de dirigir nuestra crítica hacia una sola base o conjunto de ideas, tendremos que hacerlo hacia tres (correspon-

dientes a las tres primeras etapas), y finalmente, ya con los resultados de la crítica anterior, enfocar la última de esas bases, la de la cuarta etapa. *No se trata, pues, sólo de distinguir entre ideas básicas y derivadas y ocuparnos en consecuencia de las básicas; se trata de distinguir cuatro núcleos de ideas básicas y poner a examen los tres primeros para poder entonces hacer frente a un último núcleo.*

Ahora bien, nuestra evaluación crítica de la obra de Nicol estará orientada a contribuir en la construcción y el fortalecimiento de la comunidad y tradición filosóficas en México, considerando que el elemento fundamental para tal propósito es el diálogo. El diálogo sincrónico, que forma comunidad; el diálogo diacrónico, que forma tradición. La dificultad, sin embargo, es que nuestro pasado reciente (Siglo XX) presenta un panorama que *parece* carecer de unidad y continuidad; no por su diversidad teórica y metodológica (ésta es positiva y nutre y enriquece el diálogo) sino debido a que no ha habido un diálogo auténtico o éste no ha sido suficiente. ¿Qué es un diálogo auténtico y suficiente en filosofía? Por lo menos debemos citar para ello un rasgo indispensable: en filosofía el diálogo no es verdadero si no es crítico, si se limita a analizar o interpretar.

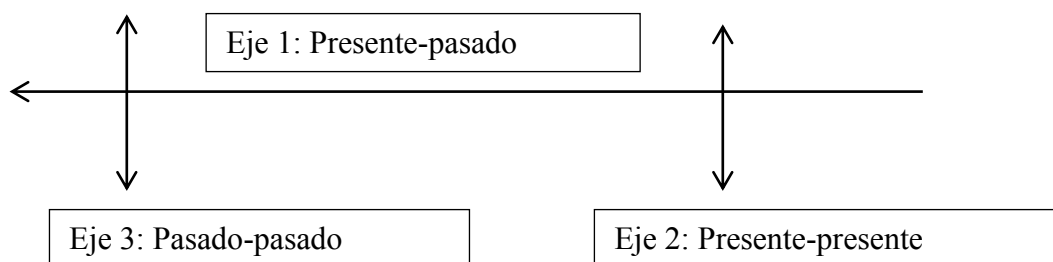
Tomemos como ejemplo, por su carácter sintético y abarcador, el texto “La filosofía en México en el Siglo XX: un breve informe”, de Carlos Pereda (2009). En este escrito, el autor distingue cuatro épocas: la de los fundadores (Caso, Vasconcelos, Ramos); la de los transterrados (como Gaos y Nicol); la de los grandes bloques, que incluye el mexicanismo y latinoamericanismo (como en Leopoldo Zea), el marxismo (como en Adolfo Sánchez Vázquez), la tradición metafísica (como en García Máynez, Gómez Robledo y Juliana González), cuyos representantes “tienen poco en común entre ellos o nada, más allá de resistirse a los otros bloques”, y la filosofía analítica (como en Luis Villoro y Alejandro Rossi); y por último, la época de la “irrupción del archipiélago” (a mitad de los ochentas), llamada así porque al igual que se dice de la literatura inglesa, “sus agentes son los individuos” (en contraste con la literatura francesa, de la que se dice que “sus protagonistas son los ‘movimientos literarios’”). Pues bien, preguntémosnos: ¿el diálogo fue lo suficientemente amplio y detallado, sostenido y explícito como para ser considerado auténtico y suficiente, como para constituirse en fuente de unidad y continuidad, *horizontalmente* (al interior de cada época) entre Caso y Vasconcelos, entre Gaos y Nicol, entre Zea, Sánchez Vázquez y Villoro, o *transversalmente* (de época a época) entre Nicol y Vasconcelos, entre Villoro y Nicol, por citar algunos casos? ¿Lo es desde mediados de los ochenta entre los filósofos del “archipiélago” y las generaciones anteriores? Veamos lo que escribe Pereda en el referido informe: “se han escrito algunos artículos y hasta unos pocos libros que *historian las ideas* de Caso, Vasconcelos, Gaos, Nicol, Zea, Villoro... En cambio, es más raro, mucho más raro, encontrar *discusiones efectivamente crítico-evaluativas* con esos pensadores” (pp. 105-106). *La historia de las ideas, que debería unir épocas y formar tradición, es, sí, el inicio de un diálogo; pero este diálogo sólo será efectivo si se complementa con un proceso de evaluación crítica.* Y de la misma manera, los escritos o las ponencias que se limitan a describir y apuntar alguna observación interpretativa o incluso crítica, pero sin desarrollar sistemáticamente esa observación, no pueden ser considerados como fuente de comunidad, como un diálogo auténtico.

Es por estas consideraciones que nuestro estudio de Nicol incluye una fase crítico-evaluativa, y hemos de plantearla a través de una estrategia y un enfoque especiales. La estrategia, ya lo señalamos, consiste en asumir que la filosofía de Nicol puede ser interpretada de varias formas y que cada una de esas formas nos enfrenta a una base de ideas distinta (“solidaridad de ideas”), y que para asumir tales interpretaciones en nuestro ejercicio

crítico es necesario que desarrollemos el examen en diferentes líneas paralelas y simultáneas. El enfoque de la crítica, por su parte, es el de contribuir a la formación y el enriquecimiento de la comunidad y la tradición filosófica en México a través de un diálogo auténtico, es decir, realmente crítico. Para esto último, podría pensarse que basta examinar el pensamiento de Nicol y evaluar las tesis principales de cada una de sus etapas de producción. Y en efecto, así se restablecería el genuino vínculo del presente con el pasado; así contribuiríamos a formar tradición. Pero la relación transversal entre presente y pasado queda trunca si no la complementamos con una relación horizontal presente-presente y pasado-pasado. La relación presente-presente es parte de toda investigación sistemática sobre el pasado, pues un trabajo así necesariamente debe incorporar aquello que los diferentes estudiosos del tema escriben actualmente sobre el objeto de estudio (ver Tabla 3). Pero ¿cómo integrar también la relación pasado-pasado? ¿De qué manera, además de aportar algo a la continuidad de la tradición, contribuir también a la unidad de la comunidad en el plano del horizonte pretérito?

Mediante este planteamiento, nuestra evaluación crítica debió volver más complejo su enfoque. El dispositivo que nos pareció más conveniente para incorporar a ella la relación pasado-pasado fue la de confrontar cada etapa de la producción de Nicol con las ideas de un filósofo coetáneo en México cuyos planteamientos fueran relevantes para esas ideas, e incluso más, un filósofo cuyos planteamientos nos dieran una base sólida para percibir los alcances y límites en las ideas del catalán. Para que este ejercicio de crítica fuera realmente efectivo, operante para la formación de comunidad, lo ideal era que ese filósofo fuera en cada caso un representante destacado de la filosofía en nuestro país, y que el diálogo con Nicol no se hubiera dado en su momento de manera auténtica, suficiente o en absoluto. Por lo tanto, *no se trataba de registrar un diálogo explícito en textos que un filósofo escribiera sobre Nicol o éste sobre aquél, sino en confrontar el pensamiento de uno y otro, y aprovechar este contraste para abrir perspectivas críticas sobre ambos que nos permitiera integrar en la evaluación crítica la relación presente-pasado, presente-presente y pasado-pasado*. La falta de diálogo auténtico entre nuestros maestros del pasado debilitó la unidad y continuidad de la filosofía en México; pero ese diálogo también lo podemos realizar nosotros, tanto en el eje transversal, contrastando nuestras ideas con las de ellos, como de manera horizontal, confrontando las ideas de ellos entre sí, no para tomar posición y quedarnos con unos y abandonar a otros, como si se tratara de una lucha para separar ganadores y perdedores, sino para reconocer en la obra de los maestros lo vivo y coherente, lo que posee vigencia y sirve para crear vínculos, lo que podemos retomar y considerar como ganancia pura en la construcción de nuestra comunidad, como fundamento de un ámbito filosófico compartido.

Tabla 3. Ejes de nuestra evaluación crítica



Los filósofos mexicanos con los que haremos dialogar a Nicol (eje pasado-pasado de la tabla anterior) son los siguientes:⁴³ Adolfo Sánchez Vázquez (*Filosofía de la praxis*), Luis Villoro (*Creer, saber, conocer, y El poder y el valor*) y Leopoldo Zea (*Discurso desde la marginación y la barbarie*). Los primeros dos, Sánchez Vázquez y Villoro, enfatizan el hecho de que el conocimiento en general –y en especial la ciencia y la filosofía– tienen una dimensión social, y más específicamente, que toda teoría responde a intereses prácticos.⁴⁴ El reconocimiento de este hecho lleva al primero a defender el compromiso de clase del intelectual, y al segundo a plantear una ética de las creencias y una racionalización ética de la política para hacer de ella un medio de liberación y no de dominación. Pues bien, Nicol también enfatiza la dimensión social del conocimiento (él la llama relación dialógica), pero esto lo conduce a una postura contrastante con la de Sánchez Vázquez y Villoro, postura que puede ser sintetizada en lo que este filósofo llama “principio vocacional”: lo que distingue a la ciencia respecto a toda otra forma de conocimiento no es un determinado método (los métodos cambian históricamente), ni la posesión de la verdad (puede a la vez ser ciencia y estar en el error), ni una forma exclusiva de racionalidad (todo conocimiento, y la existencia humana en general, son racionales y comparten los mismos principios), sino el desinterés, un desinterés que excluye el compromiso de clase como lo entiende Sánchez Vázquez o un “interés en el éxito de nuestra práctica” en el sentido de Villoro. Pues bien, el diálogo que podemos desarrollar entre las ideas de Nicol y Sánchez Vázquez, centrado en la concepción que sostiene cada uno sobre el ser de la praxis, nos permite cuestionar el núcleo teórico en la primera etapa de la obra de Nicol, en el que destaca una idea anti-naturalista y trans-historicista⁴⁵ del hombre como “espiritualidad”. Por su parte, el diálogo entre el pensamiento de Nicol y el de Villoro nos hace posible evaluar la concepción del conocimiento que es representativa de la segunda etapa en la obra de Nicol, y en especial el vínculo entre verdad, intersubjetividad e interés práctico. Por último, la crítica de Leopoldo Zea a la interpretación etnocéntrica de la historia y la cultura, nos da la oportunidad de examinar y juzgar el eurocentrismo helenista que marca el análisis que Nicol hace de nuestro mundo cultural y de su historia (sobre todo de la Época Moderna y de la Contemporánea) y que es representativo de su tercera etapa.

Sinteticemos lo anteriormente dicho:

- 1) Nuestra crítica a Nicol estará basada en la interpretación que hacemos de su pensamiento, y la interpretación se asentará a su vez en una explicación genética de sus obras.
- 2) Esta explicación nos ofrece un panorama de cuatro fases en la producción de este filósofo, y la interpretación nos lleva a reconocer que ninguna de estas etapas puede ser considerada base de las demás, pues caben lecturas distintas.
- 3) Por tanto, nuestra crítica se dirigirá a las cuatro fases, en cuatro líneas paralelas (aunque sucesivas) de evaluación.
- 4) Por otra parte, nuestra crítica se plantea como una forma de construir comunidad y tradición en la filosofía mexicana mediante el diálogo auténtico, es decir, crítico-

⁴³ Mencionamos los libros centrales para tal diálogo, pero estos libros serán complementados en cada caso con otros textos relevantes.

⁴⁴ Ninguno, sin embargo, niega la autonomía de la teoría en tanto teoría respecto a la práctica. Ninguno cae pues en el pragmatismo epistemológico, entendido como la radicación de la verdad en la utilidad.

⁴⁵ Es decir, que no se limita a oponerse al historicismo, sino que por el contrario, lo asume con radicalidad y lo supera.

evaluativo; por ello además del eje presente-presente (diálogo con la bibliografía reciente) y del eje presente-pasado (diálogo con las obras de Nicol) se incluirá un diálogo pasado-pasado (diálogo de Nicol con otros filósofos mexicanos relevantes para su pensamiento y para la comunidad filosófica en México).

- 5) Los interlocutores de Nicol serán Adolfo Sánchez Vázquez, Luis Villoro y Leopoldo Zea.

CAPÍTULO 3. EDUARDO NICOL Y ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ: UN FUNDAMENTO ONTOLÓGICO PARA LA HISTORICIDAD REAL

§ 11. *Emigración, exilio, destierro, transtierro*

Al catalán Eduardo Nicol y al andaluz Adolfo Sánchez Vázquez, nacido el primero en 1907 y el segundo en 1915, los une el ejercicio profesional de la filosofía y la experiencia del exilio, sí; pero una vez señalado el vínculo abstracto, estas dos circunstancias se nos muestran como una fuente de diferencias entre ambos. Nos referiremos primeramente al exilio, que fue vivido y pensado por ellos de manera profundamente discrepante, y posteriormente centraremos nuestra atención en las divergencias (y coincidencias) propiamente filosóficas. Nuestro punto de partida será la interpretación que hizo José Gaos de tal suceso histórico, pues contrastándola con ésta es que tanto Nicol como Sánchez Vázquez han definido su propia experiencia.

En diversos lugares explicó Gaos el origen y las implicaciones de la palabra “transterrados”. Nosotros tomaremos como referencia sus escritos “Confesiones de transterrado” y “la adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana” (1996, pp. 544-558 y 559-568). Llegado a México en 1938, decide no vivir en “plan provisional” sino en “plan definitivo”: “ponerse en camino de hacer lo más y lo mejor que se pueda” (p. 544). Las razones son varias: sus 37, casi 38 años en España, eran toda una vida; la estancia en México, que calculaba larga (al menos un lustro) sería tanto como una segunda vida; y la vuelta a España tendría que ser una tercera vida. Por eso se pregunta: “¿No eran demasiadas vidas —para vivir ninguna cabalmente, o por lo menos, lo más cabalmente posible?” (p. 545). Además, había ciertas circunstancias que hacían posible la decisión de vivir su destino mexicano en plan definitivo. Esas circunstancias eran: una acogida favorable; la semejanza entre el medio intelectual capitalino y el español anterior a la Guerra; la disponibilidad de temas nuevos y originales; pero sobre todo, el ver en México, como república, “el logro de tantas de las más características y caras aspiraciones de los republicanos españoles” (p. 551). Pues en efecto, Gaos interpreta la historia de Hispanoamérica no en el sentido de una separación de las colonias respecto a la metrópoli, sino bajo la clave de un cambio del viejo orden imperial al nuevo orden republicano, cambio por el que se había luchado por igual en América y en España pero que en esta última no había alcanzado su plena realización. “Transtierro”, entonces, es el nombre de la emigración de una tierra a otra dentro de una misma comunidad histórica y cultural y que comparte el mismo designio de la anterior por instaurar un orden social republicano, independiente del pasado imperial. Para Gaos la emigración a México no significa un destierro, es decir, la pérdida de la tierra, pues en varios sentidos (y especialmente en el histórico, cultural y político) la tierra a la que se llega es la misma que la tierra que se deja atrás.

Ante esta forma de entender la emigración republicana, Eduardo Nicol reacciona ásperamente y de manera contrastante. Ahora sólo recordaremos algunos puntos suficientes para distinguirlo de Gaos con precisión. De los tres exilios a los que se considera arrojado, el de la tierra, el de la lengua y el de los centros de producción cultural europeos, el último lo

habría vivido también en España, pero el primero y el segundo dependen de la Guerra Civil española (González, Castany & Mora, 1998, pp. 19-25). Ahora bien, en diametral oposición con Gaos, Nicol considera que puede servir y amar la tierra y la lengua que al emigrar ha adoptado, *pero nunca llega a considerarlas como algo propio*. Por eso declara: “Ningún hombre cabal, quiero decir, ningún hombre bien arraigado, puede renunciar interiormente a lo que es constitutivo de su ser, como la tierra, y sobre todo la lengua” (Castiñeira, A., 1991, p. 92); e incluso afirma con mayor precisión: “He adoptado el español y otra tierra a los que sirvo con amor. Pero *una cosa es el amor a lo ajeno y otra muy distinta considerar-lo propio*” (pp. 154-155).⁴⁶

Tenemos, pues, que para Gaos el destierro se da como “transtierro” por cuanto la nueva tierra es sentida y entendida como propia aunque distinta, mientras que para Nicol la nueva tierra siempre será comprendida en tanto ajena. La interpretación de Sánchez Vázquez es una especie de mediación entre las anteriores.⁴⁷ Él, para empezar, considera que la idea de Gaos es objetable. El desterrado no puede sentir y entender como propia la nueva tierra *desde el principio*, pues por una parte no es cierto que en Hispanoamérica se realice el ideal de una república independiente del pasado imperial: esta tierra desde sus guerras de independencia en el Siglo XIX ha venido siendo objeto de autoritarismo, de caudillismo, de la colonización estadounidense; por otra parte, el emigrado, como lo testimonia la poesía del exilio, vive su situación como un verdadero des-tierro, como la pérdida de la tierra y del centro vital. No obstante, Sánchez Vázquez sí acepta que, después de un proceso largo y contradictorio, el destierro puede devenir algo muy parecido al transtierro. Hay en este proceso tres fases (ver Tabla 4).

Tabla 4. Fases del exilio, según Sánchez Vázquez

FASE 1	Destierro	Pérdida de la tierra como raíz y centro Idealización y nostalgia Doble ceguera: para lo que rodea al exiliado, y para la realidad de la patria idealizada Contradicción entre el ansia de volver y la impotencia
FASE 2	Algo parecido al transtierro	Transcurso del tiempo. Nuevas raíces. Hijos, amigos, compañeros, penas y alegrías, sueños, esperanzas. A diferencia del “transtierro” gaosiano, la nueva tierra no puede ser plenamente apropiada debido a la idealización de la patria y al ansia de volver
FASE 3	Exilio sin fin	El exilio objetivo termina. Dificultad de arrancar las raíces de la nueva tierra Desconcierto por el enfrentamiento a una patria distinta al recuerdo idealizado Tanto si se vuelve como si no, el exiliado jamás dejará de ser un exiliado

La primera fase corresponde al destierro tal como lo vive Nicol en general. La segunda fase se asemeja al transtierro de Gaos, pero la apropiación de la nueva tierra es impedida por el recuerdo idealizado de la patria y el ansia de volver. La tercera fase es el sentido más original que le aporta la reflexión de Sánchez Vázquez a la experiencia del exilio: cuando éste en su aspecto objetivo llega a su fin con la caída de Franco, el exiliado puede regresar, pero las raíces que ha echado en la nueva tierra son profundas, y por otra parte la España a la que regresa se muestra muy diferente al sueño idealizado. El exilio se vuelve, pues, parte de la propia identidad, y el hombre lo lleva consigo a donde quiera que vaya.

⁴⁶ Las cursivas son nuestras.

⁴⁷ Para las ideas de Sánchez Vázquez en torno al exilio nos basamos en dos textos: “Fin del exilio y exilio sin fin” y “Del destierro al transtierro”, en Sánchez Vázquez, A. (2003b), pp. 569-572 y 590-605, respectivamente. Sobre la poesía del exilio, este filósofo tiene un texto muy útil: “Mi trato con la poesía del exilio”, p. 580-589.

La forma de entender el asilo en Nicol y en Sánchez Vázquez, como decíamos, es una inicial fuente de diferencias. Para el primero es amor y servicio a una tierra esencialmente ajena; para el segundo, una lenta y dolorosa apropiación, pero no de la nueva tierra, sino del exilio, que acaba siendo parte del ser mismo del exiliado. Pero más allá de esta elaboración teórica de la experiencia vital, podemos encontrar diferencias y coincidencias aun más profundas en el pensamiento de uno y otro. El concepto que nos puede servir como punto de referencia común, como antes el exilio, es el de “praxis”, que ocupa un lugar central en ambos.

§ 12. *La teoría de la praxis y de la mundanidad en la filosofía de Eduardo Nicol*

En el centro del pensamiento del filósofo catalán hay una *metafísica del hombre*, es decir, un sistema de principios ontológicos y epistemológicos sobre el ser humano. Uno de sus principios onto-antropológicos se propone asumir y superar el historicismo, entendido éste como el descubrimiento moderno de que para el mundo de lo humano la temporalidad no es externa sino constitutiva, con la consecuencia posible de considerar a la verdad en general como relativa a cada momento histórico debido a su inevitable pertenencia a un mundo en particular.⁴⁸ El principio a que nos referimos es el siguiente: *todos los productos del ser humano cambian, todo lo que es resultado de su acción, la cultura entera; pero también cambia el ser del hombre mismo, radicalmente*. Recordemos que los momentos culminantes del historicismo los ve Nicol en la epistemología de las ciencias humanas de Dilthey y en el estudio ontológico del ser del hombre en Heidegger. Respecto al primero nota Nicol que le hizo falta una ontología para fundamentar su epistemología del mundo de lo humano, ya que debido a su actitud crítica ante la metafísica, a esta epistemología sólo la asentó en una de las ciencias humanas, la Psicología.⁴⁹ Respecto al segundo, Nicol observa que su análisis del ser del hombre en tanto temporal no fue lo bastante radical, pues presupone que la individualidad del *Dasein* —aunque incluye como constitutivo de su ser la historicidad— no es tratada históricamente, en el sentido de que Heidegger no tematiza (se entiende que en *Ser y tiempo*) el origen y los cambios históricos de sus estructuras.⁵⁰ La filo-

⁴⁸ “Si toda verdad, como producto de la razón histórica, tiene una validez limitada históricamente, y cumple la única función de expresar la situación vital presente, sabemos de antemano que cuantos principios verdaderos logremos encontrarle a nuestra vida serán frágiles como ella, por lo mismo que son vitales e históricos” (Nicol, 1946, pp. 17-18). La consecuencia relativista del historicismo la ve Nicol en la crisis de valores de su época, y la refiere más a una difusa “conciencia histórica” que a una específica teoría filosófica. Debe pues ser entendida en el sentido de un término polémico, antes que como una doctrina determinada.

⁴⁹ Cfr. Nicol, 1950, VIII, pp. 276-307, especialmente 294-302. Y en las pp. 18-19: “Lo que Dilthey concibió fue la historicidad de todo *lo humano*, de lo que él llama manifestaciones del espíritu. El ser de este creador de productos histórico-sociales no le importó a Dilthey; le importó elaborar nada más --y mucho fue-- una teoría del conocimiento histórico”.

⁵⁰ Nicol, 1950, X, pp. 332-369, especialmente 347-348: “La clasificación de las formas de existencia en auténtica e inauténtica es arbitraria, en los términos en que se ofrece, porque no recibe apoyo de la historia real del hombre: de la historia de su ser. Este ser lo concibe de antemano Heidegger como radicalmente individualizado; pero la individualidad no es constitutiva, sino una ganancia --o pérdida-- histórica, que ni siquiera permanece estable; su grado y cualidad son puramente evolutivos. Y en la p. 19: “El rango de la temporalidad e historicidad del *Dasein* es un constitutivo de su ser, o sea un “existencial”. Como tal constitutivo, este existencial tiene, en el plano óntico y ontológico, un carácter análogo al que tienen en Kant, en plan trascendental, las formas *a priori* y las categorías. Ambos constitutivos presentan al hombre tallado de una pieza; en un caso, es la estructura del ser la que está dada de una vez, en el otro es la estructura del conocimiento”.

sofía de Nicol, según él mismo, superaría el historicismo de Dilthey por tener el carácter ontológico que le faltó a éste, y la de Heidegger por plantear teóricamente y desarrollar de manera expositiva (en *La idea del hombre*, de 1946) la historicidad de la individualidad humana, es decir, sus cambios cuantitativos y cualitativos a través del tiempo. De esta manera, Nicol estaría yendo más allá del historicismo, asimilándolo y superándolo; es así que escribe:

El historicismo de Dilthey prescinde del carácter ontológico del ser histórico; el existencialismo de Heidegger prescinde de la dimensión histórica general de la existencia. Había que extremar todavía más el concepto de historicidad de lo humano para que abarcara incluso a la individualidad del ser. Los conceptos de individualidad y comunidad no son conceptos estáticos, definibles de una vez por todas, aplicables indiferentemente a distintas situaciones. (1950, p.300)

Nicol, según él mismo, superaría el historicismo en el sentido de ser más radicalmente historicista que Dilthey y Heidegger, pero también en otro aspecto: *junto con* el historicismo afirma que todo en el hombre cambia, incluso el hombre mismo, pero *en contra de* la consecuencia relativista del historicismo enfatiza que este cambio se da siempre bajo una determinada forma, con orden, apegándose a ciertos componentes, estructuras, principios, funciones.⁵¹

Para comprender mejor esta doble superación del historicismo en la filosofía de Nicol, veamos brevemente su interpretación de Marx y el marxismo político:

Marx adoptó y dio un nuevo giro a la idea metafísica del hombre como ser *poético* o productor, y fue el primero en sistematizar el estudio de las diversas formas de existencia “poética” (o sea las formas de producción). Pero incluso él pasó por alto las inevitables consecuencias de su propia idea. (Nicol, 1965, p. 200)

Nicol se refiere a la consecuencia irracionalista que el marxismo político, en tanto historicista y tal como el filósofo catalán lo entiende, tiene para la cuestión de la verdad: si la verdad se funda en la historicidad de la vida humana, entonces su validez para cada momento presente, para cada una de las situaciones sucesivas, depende de su orientación hacia el futuro, hacia un futuro de libertad y justicia: “la verdad vale como ideal”, como “promoción de una esperanza”, “su base irracional es la comunidad de un anhelo” (1946, p. 19). En contraste con tal consecuencia, Nicol pone de relieve que lo humano, a la vez que histórico, es racional, es decir, posee un orden y puede ser conocido conforme a principios, aunque ese orden y esos principios no son los mismos que los del orden natural de los entes.

Pues bien, esta idea de Nicol sobre el hombre y lo humano como un ámbito radicalmente temporal, histórico, pero a la vez racional, se despliega en sus libros *Metafísica de la expresión* (1957, 1974) y *La reforma de la filosofía* (1980), mediante una teoría de la praxis como producción (*póiesis*) y una teoría de la mundanidad, las cuales en su base tienen una

⁵¹ Esta racionalidad de lo histórico es el tema de base en el libro *Metafísica de la expresión*, de Nicol, desde su primera versión (1957). Los principios de la expresión que enuncia al final de este libro deben ser entendidos como una fundamentación ontológica de las ciencias del hombre. Pío Colonnello tiene un texto (2004-2005) en el que recupera la crítica de Gaos a Nicol en este específico aspecto de su concepción sobre la racionalidad de la historia.

cierta concepción del hombre en el sentido de un ser “vocacional”. Los conceptos principales de tal concepción son los de ímpetu y diálogo (Nicol, 1957, pp. 313-320).

El término “ímpetu” nos habla del ser del sujeto, de su permanente condición de inacabado, que Nicol llama “disponibilidad”, la cual impele constantemente al hombre a elegir caminos de vida, alternativas de vida: “El ser no me es dado con la limitación final de lo que está completo, sino con la limitación inicial de lo que está dispuesto para ser [...] esta limitación inicial es justamente la que impele, la que da fuerza impulsiva al ser” (Nicol, 1957, p. 314). Tal limitación hay que entenderla como potencialidad espiritual, idea representativa de la primera etapa en la obra de Nicol. En efecto, en *Psicología de las situaciones vitales* (1941, cap. I, secc. 9), al referirse a la distinción que se hace en el ser del hombre entre un componente corporal y otro no corporal, Nicol defiende la tesis de que fenomenológicamente sólo podemos hablar de un cuerpo espiritualizado, y que carece de sentido hablar de un cuerpo separado del espíritu (esto sería materia, no propiamente “cuerpo”) y del espíritu separado del cuerpo; lo que hay es una unidad a la vez corporal y espiritual: “no hay ninguna experiencia espiritual que no sea experiencia humana, y toda experiencia humana se da en, por, desde, mediante, el cuerpo” (p. 54); “el espíritu es una acción realizada por un ser al que podemos llamar espiritual porque tiene la potencia de espiritualizar su vida” (p. 55). El espíritu, entonces, es concebido por Nicol en esta primera época de su producción, no en un sentido sustancial e inmaterial, sino como la función de un ser que es material pero que no sólo es material (no por “combinarse” con algo inmaterial, sino porque su naturaleza ya no es puramente la que corresponde a la materia no humana). Esta forma de entender al ser humano es un poco más desarrollada en su siguiente libro, *La idea del hombre* (1946, pp. 28-32). El acto del hombre es su vida natural, biológica, y su potencia es la vida espiritual; por tanto, la actividad espiritual, que es lo propiamente humano del hombre, además de no ser ni material ni sustancial, no es nada en acto, sino potencialidad pura: libertad. La vida espiritual, la vida del ente libre, mediante sus actos realizados, se actualiza y organiza sobre la vida natural; el “proceso orgánico de las actualizaciones espirituales efectivas” es la historia (p. 31). Más precisamente: el ser del hombre es un compuesto de azar, destino y libertad. El destino es su ser actual, el natural y el social, el biológico y el histórico; pero ese ser actual sólo constituye la base para su actividad espiritual, para su libertad, que es un proceso continuo de actualización de posibilidades, sea como proyección o como realización de actos. Destino y libertad son pues dos componentes de una unidad dialéctica en el sentido heraclíteo: como armonía de opuestos. Aquí el azar sería el nombre de todo aquello que puede influir tanto en el destino como en la libertad del individuo o de la comunidad, modificándolos o condicionándolos, pero que el ser humano no llega a considerar en lo particular de antemano y que por tanto se presenta en general como una posibilidad permanente e indeterminada (Nicol, 1941, cap. V).

Ímpetu, pues, es espiritualidad: un proceso continuo de actualización de posibilidades como proyección o realización de actos, y esta actualización es lo que se viene a sobreañadir al ser actual para ampliarlo o modificarlo: es la historia, en su devenir incesante. Este es, como decíamos, el primer componente de la idea de Nicol sobre el hombre como ser “vocacional”. El segundo componente es el diálogo: la actividad espiritual del hombre deja plasmados exteriormente, intersubjetivamente, comunitariamente, unos caminos de vida, unas vocaciones ya cumplidas, que ejercen sobre el individuo (y sin duda sobre la comunidad) un “llamado”: otros hombres nos llaman a nosotros a través de esos caminos que dejaron abiertos, y nos llaman mediante el consejo, sí, pero sobre todo con la fuerza de la ejemplaridad: “la realidad no se presenta como una variedad de cosas, sino como un *mundo*,

como una trama de rutas vitales” (Nicol, 1957, pp.314-315). Aclarar lo que es el diálogo, entendido en este sentido, implica referirnos a la teoría de la praxis y a la teoría de la humanidad en la filosofía de Nicol.

El ímpetu y el diálogo son las dos direcciones a las que mira el fenómeno de la praxis en la filosofía de Nicol. Y ambos se concretan en la idea de que la praxis es “poética”, es decir, de que se caracteriza por su “póiesis”, por su productividad. La praxis implica una superación de la necesidad por cuanto trae consigo la producción de algo que no es natural: el mundo de lo artificial, el ser del hombre. Otros caracteres de la praxis: la programación (elección de fines y medios); la comunidad (cooperación); y la evolución (“formación y permanente transformación del mundo”, Nicol, 1980, pp. 114-124). El hombre trae al mundo natural un nuevo mundo, el simbólico, mediante la actividad incesante de plantearse y tratar de realizar objetivos el individuo en su comunidad y la comunidad entre las comunidades.

“El hombre es el ser de la praxis”, afirma Nicol (1978, p. 62), lo cual quiere decir que la praxis es constitutiva del hombre, que todo hombre es productivo en el sentido de que su vida consiste en un “incremento del ser” (p. 38), en una constante formación *de* su carácter *por* su carácter (p. 41), en una incesante producción de posibilidades imprevisibles (p. 39). Por eso mismo, la praxis en el transcurso de la historia experimenta un continuo desdoblamiento: de la praxis pública se distingue la praxis privada; del mundo exterior (que incluye la praxis pública y la privada) el mundo interior (pp. 41-42); pero sobre todo, de la “praxis práctica o pragmática” una “praxis impráctica o no pragmática”. La diversificación de la praxis implica una transformación ontológica, en el sentido de que hay un cambio en la relación con el Ser, y en el sentido de que en el Ser mismo se incorpora un ámbito que no existía antes, del cual el hombre es el creador.

En efecto: la praxis originaria, la praxis práctica, es necesaria y se dirige a los objetos individuales. Es necesaria debido a que está determinada por las necesidades naturales; aunque su respuesta sea capaz de una diferenciación considerablemente amplia, por ejemplo en cuanto a las herramientas utilizadas, la praxis práctica tiene esas necesidades como origen, como disparador, y las tiene también como principio (determinan su forma y contenido) y como fin. En cambio, la praxis impráctica (como la religión, el arte y la ciencia) no está determinada por las necesidades naturales en su origen, ni en el principio de su forma o contenido, ni en su fin. Por otra parte, la praxis práctica se ejerce sobre objetos individuales (este medio, este fin), mientras que la praxis impráctica está, desde su fundamento mismo, dirigida a la unidad de la multiplicidad de los entes: implica la contemplación del mundo como un todo ordenado, coherente. En la religión la mitología y la teología son narrativas unificadoras; en el arte, aunque éste represente o trabaje objetos individuales, hay una visión que enlaza estos objetos con su entorno, que los vincula en un tejido de relaciones más allá de ellos mismos; y en la ciencia la actividad explicativa remite unos entes a otros, incorporándolos de esta manera en un plexo total. Pensar las cosas (sea de manera religiosa, artística o científica) es relacionarlas, reparar la fragmentación en que se nos presentan en la vida práctica, reconstruir una unidad profunda y olvidada.

La praxis práctica, pues, no es libre; “pero es liberadora”, observa Nicol (1965, p. 122). El hombre para subsistir está atado a ella, y sin embargo esa praxis práctica mediante los productos que elabora y la generación incesante que opera en el ser del hombre mismo, hace posible una praxis impráctica. Es decir, la praxis práctica pone las condiciones materiales y simbólicas para que tenga lugar una práctica no sujeta a las necesidades naturales y con una visión englobadora de los entes. En un principio aparecen vocaciones prácticas, es

decir, rutas vitales que podrían no haberse elegido, pero que permanecen aun en la esfera de la praxis práctica; y posteriormente, vocaciones imprácticas, como la religión, el arte y la ciencia. El carácter impráctico de éstas no radica en que no puedan servir a fines prácticos (pues claramente sí les es posible) sino en que tienen la posibilidad de no servirlos. Y en esta posibilidad de liberarse de los fines prácticos es donde Nicol encuentra una realización plena de la libertad humana; punto en el que Sánchez Vázquez discrepa abiertamente. Pero antes de ocuparnos de tal diferencia, y para proceder con orden, completaremos la teoría de la praxis de Nicol con su teoría de la mundanidad.

La idea de que el hombre es el ser de la praxis y de que la praxis es siempre productiva, se concreta en esta otra: la productividad de la praxis se nos revela históricamente como un proceso de creación de mundos culturales. Aquí distingue Nicol entre universo, que es el orden dado al hombre, y mundo, que es el orden puesto por el hombre (1980, p. 127). Se entiende por tanto que el universo alberga todos los mundos que el hombre crea, y que cada hombre individual, o cada comunidad de hombres, sólo habita el universo a través de un determinado mundo. En realidad, el hablar de un universo como algo diferente a los mundos creados por el hombre, es una forma de expresar la capacidad del individuo de reconocer que el mundo de su comunidad no es el único posible y que la praxis productiva de otras comunidades es fuente de mundos alternativos, sea en el pasado o en el presente. En este sentido, la distinción universo/mundo refleja un grado culturalmente muy avanzado de autoconciencia crítica. En cuanto a la posibilidad de penetrar otros mundos culturales, es una situación que Nicol no se plantea, debido a que reconoce como principio (resultante de su análisis del fenómeno expresivo) que cualquier mundo, cualquier logos, tiene como base una realidad común a todo logos y todo mundo; así por ejemplo, el sentido de la necesidad natural de comer puede variar de una comunidad a otra, pero lo que ambas comparten es el hecho mismo de la necesidad de comer. Además “lo extraño es comprensible en tanto que obra humana, y en este sentido propia” (p. 132): los mundos que no son propios se nos abren desde la realidad común y desde la forma de ser común; y en ambos casos puede decirse que se nos abren desde la razón común, pues en la filosofía de Nicol la razón nos remite por una parte al orden de lo real, y por otra parte al modo de ser del ente humano entre los otros entes. Tanto la realidad como el hombre son racionales, debido a que tienen un orden compartido, y en el seno de ese orden llegan a diferenciarse entre sí radicalmente. Cuando este filósofo habla del hombre como productor de mundos, se refiere a que cada comunidad por medio de sus individuos construye un orbe de significados que marca el sentido de las necesidades naturales y que despliega un horizonte de necesidades artificiales, de manera que en otro mundo cultural es posible que las necesidades naturales tengan otro sentido, o que no se repitan esas necesidades artificiales en particular.

Un mundo, por supuesto, no coincide necesariamente con las fronteras políticas o geográficas (Nicol, 1980, p. 129). Es una unidad que trasciende a los individuos (p. 130); es concreto, en el sentido de que las individuos que viven en él están siempre vinculados por un orden de sentido; es complejo; es fluido y permanente, cambio y estabilidad (p. 131); es comprensible; tiene carácter comunitario (p. 132).

En cada mundo el hombre es a la vez compuesto, resultante de unas condiciones dadas, y compositor, transformador de esas condiciones (pp. 135-136). Los otros componentes del mundo, además del hombre como su productor: el espacio, naturaleza vista por el hombre con la conciencia de haberla adoptado como sede de su mundo (p. 137); la physis, totalidad de las cosas no humanas en tanto unidad orgánica; la praxis, actividad ordenadora del hombre; la economía, hecho de que el hombre convierta la naturaleza en medio y la utilice co-

mo recurso (p. 140); la religión, asimilación, en un orden de sentido, del misterio que nace de la presencia total y asoladora de la naturaleza como un todo y como alteridad radical respecto al ser del hombre” (pp. 143-146); el arte, embellecimiento de la materia, sea arte religioso, sea decorativo, sea autónomo y con conciencia de estilo (pp. 149-152); el derecho y la política, que son dos caras de un mismo fenómeno, la objetivación y universalización de la autoridad cuando deja de ser mística, que emana una legislación con un nuevo poder, “la fuerza de obligar” (p. 154); y por último, la palabra, que es la conciencia del Ser y que con el tiempo se desarrolla en el sentido de una autoconciencia (sapiencia, filosofía). Vemos pues que la mayoría de los componentes se dan desde un principio en todo mundo: el espacio, la physis, la praxis, la palabra, la economía, la religión; otros, en cambio, aparecen como tales (es decir, obtienen su autonomía, llegan a ser reconocibles a partir de un principio distintivo) a lo largo del transcurso histórico: la unidad genética de política y derecho, el arte y –destacadamente– la ciencia. Nicol entiende a la ciencia en general como filosofía, distinguiendo una filosofía primera (en la que culmina la autoconciencia científica) y unas filosofías segundas (o ciencias particulares), y concibe a la filosofía como una forma de *sophía* verbal, como una evolución de la sapiencia de la palabra.

Respecto al análisis que hace Nicol de los componentes de un mundo en general, una objeción posible –ya señalada previamente– es que los conceptos utilizados son los propios de la cultura y la historia de Occidente, y que no necesariamente son útiles para otros mundos culturales. En consecuencia, habría aquí un déficit en el aspecto dialéctico e histórico de su método fenomenológico. Esta objeción será tratada por extenso en el capítulo dedicado al diálogo entre Eduardo Nicol y Leopoldo Zea.

Lo que aquí corresponde destacar es que en este análisis de Nicol ningún componente, y en especial la economía, o la política, puede someter a los demás: “la diferenciación conceptual es necesaria, porque responde a diferencias funcionales” (Nicol, 1980, p. 155). Cada mundo es esencialmente diverso en lo que toca a sus componentes, conforme al análisis que Nicol hace de los datos empíricos, pues cada componente muestra un principio diferente al de los demás. El hombre no se puede concebir sin economía, pero tampoco puede ser concebido sólo como economía:

Una cosa es el hecho natural de la necesidad, otra los modos de satisfacerla, que son históricos. En ellos, en la formación de un tipo peculiar de economía, individual, de tiempo o de época, intervienen factores psicológicos diversos del instinto: la voluntad y la razón –que son carácter, no destino (Nicol, 1946, p. 48).

Y lo mismo con la política:

La política no es el eje de la historia, no es la gran aventura del hombre en el mundo. No es ahí donde él crea lo mejor, donde puede dar de sí lo más perdurable: lo bello, lo verdadero, lo bueno (Nicol, 1965, pp. 214-215).

No hay, pues, una reducción de la pluralidad de los componentes a uno solo. Lo que sí hay, conforme al análisis de Nicol, es un predominio en determinado momento y lugar, de un componente sobre los otros. En cada comunidad hay una base para las acciones, las pasiones y las experiencias; una base que puede ser pragmática, o política, o estética, o de otro tipo, e incluso que puede ser compleja; una base que da su carácter a esa comunidad (Nicol, 1980, p. 220). Aquí Nicol probablemente piensa en el hecho de que no en todas las

sociedades se ha dado un especial desarrollo del arte, o de la ciencia, o de la economía, y sí de otros componentes de su mundo cultural. En todo caso, el planteamiento central del filósofo catalán en este aspecto, es que todas esas bases vinieron a ser desplazadas, en amplitud y radicalidad, por otra que se constituye como la base de todas las bases: el régimen de la verdad, es decir, el inevitable compromiso de atenerse a la verdad para cualquier proyecto individual o colaborativo. Una proyecto, un camino de vida, una vía de acción, son o no son preferidos por los hombres; pero para poder ser objeto de preferencia es menester que se basen en la verdad, o al menos que sean afirmados con la explícita o implícita intención de no faltar a la verdad. No podemos imaginarnos a un individuo o a una comunidad tomando sus decisiones con la conciencia de que los datos que para ello toma en consideración son falsos; y no es posible debido a que se requiere presuponer en esa toma de decisiones la pretensión de verdad de dichos datos o la confianza en su verdad. Por eso enfatiza Nicol que la mera conciencia de que la verdad es posible impone ya por sí misma un deber intrasubjetivo e intersubjetivo:

El requerimiento de la verdad es insoslayable: su necesidad es intrínseca. Si hay verdad, es menester atenerse a ella. Es ella misma, pues, la que impone un requerimiento que, sin remisión, recibe taxativamente de los demás cada uno de los hombres. Lo requerido es basarse en la verdad, y esto significa, en definitiva, basarse en el ser: decir las cosas como son (Nicol, 1980, pp. 225-226).

Ahora bien, el régimen de la verdad se funda sobre el reconocimiento de que “*Hay verdad*, lo mismo que *Hay Ser*” (*ibid.*, pp. 223-224), es decir, sobre un principio filosófico. Antes de la filosofía no había tal régimen; es ésta la que lo instaura. Por supuesto, aquí por “filosofía” debemos entender ciencia en general: es la ciencia la que trae a los hombres la conciencia de que su praxis siempre ha estado asentada en el hecho del conocimiento objetivo, y que por tanto, impone el deber consciente de atenerse a ese conocimiento.

En este párrafo hemos expuesto en sus líneas generales la teoría de la praxis y de la mundanidad en la filosofía de Nicol. Ahora estamos preparados para escuchar el diálogo crítico que entablan entre sí el pensamiento de este filósofo y el de Adolfo Sánchez Vázquez.

§ 13. El contraste entre las ideas centrales de Nicol y de Sánchez Vázquez: teoría y praxis, desinterés y compromiso

En 1987, al participar en un homenaje que se le hizo a Eduardo Nicol con ocasión de sus ochenta años, Adolfo Sánchez Vázquez señala que entre los filósofos del exilio republicano español, para los que a juicio de aquél es regla la falta de contacto con el marxismo o un contacto sin mayores consecuencias, Nicol destaca, pues ya en su temprano libro *Historicismo y existencialismo* (1950) le dedica un capítulo a Marx, y en su obra posterior (como *El porvenir de la filosofía*, de 1972, *La reforma de la filosofía*, de 1980, o *Crítica de la razón simbólica*, de 1982), al ocuparse de temas como la praxis, la enajenación, el trabajo y el hombre como ser histórico y ser de la praxis, tiene al marxismo como interlocutor explícito o implícito (González, Castany & Mora, 1998, pp. 30-32). También pone de relieve Sánchez Vázquez que, en una época dominada por el marxismo dogmático, Nicol supo discer-

nir “el núcleo vivo, originario” del marxismo, gracias a la atención que dirigió a la praxis como categoría central del marxismo (p. 32). Por último, el filósofo andaluz hace al catalán una observación crítica, que es breve pero penetrante y de largo alcance:

no obstante los logros alcanzados en su intento de vincular esencia y fenómeno, verdad e historia, filosofía y situación vital, hombre e historia, hay todavía en el pensamiento de Nicol –particularmente al examinar la enajenación o la crisis del hombre– una carga especulativa puesta en él por cierto antropologismo no superado al tratar de poner en relación al hombre con la historia, la praxis y la vida real. Podríamos decir que al separar a ese hombre de la crisis del sistema económico y social en que se inserta, no obstante el loable intento de poner en relación hombre e historia, Nicol no escapa por completo al reproche que él mismo ha hecho, en *Historicismo y existencialismo*, a Heidegger: proclamar la historicidad del hombre sin atender a la historia real (p. 32).

Carga especulativa, antropologismo, historicidad sin historia real: en estas tres frases puede sintetizarse la observación crítica de Sánchez Vázquez a Nicol. En seguida ampliaremos esta observación lo bastante para que se perciban claramente su contenido y sus consecuencias, construiremos una posible réplica a ella desde las ideas de Nicol, y haremos finalmente un balance que nos permita bosquejar cómo podemos ir más allá de Nicol gracias a Sánchez Vázquez, y más allá de Sánchez Vázquez gracias a Nicol, adoptando de esta manera una postura que asuma la de ambos y la trascienda.

El texto central de Adolfo Sánchez Vázquez, en el marco de su obra filosófica completa y con respecto a nuestro tema, es *Filosofía de la praxis*. Este libro se origina en una tesis doctoral de 1966, reelaborada y publicada como libro en 1967, vuelta a elaborar en su segunda edición, de 1980, y ampliada en una edición del 2003.⁵² En un breve informe, “¡Praxis a la vista!” (2007), refiere Sánchez Vázquez que uno de los principales motivos que lo llevó a ocuparse del tema de la praxis es que en la filosofía anterior sólo había “referencias esporádicas o tratamientos parciales de ella” (p. 120), por ejemplo en Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Lenin, *Cuadernos filosóficos*, y Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*. La razón de esta desatención se debía al predominio de cierto ontologismo en el marxismo, ontologismo para el cual el problema filosófico central era el del Ser en tanto espíritu o en tanto materia. En otro texto, éste de 1977, Sánchez Vázquez precisa que además de romper con el predominio de tal enfoque, su libro *Filosofía de la praxis* también rechaza la visión epistemológica del marxismo como una nueva práctica teórica, y la aproximación antropológico-humanista, que lo concibe como un proyecto de emancipación enraizado en un concepto abstracto del hombre. Por contraste, en su libro Sánchez Vázquez propone que el problema central de la filosofía es de carácter práctico, y consiste en la transformación del mundo humano: problema que no se reduce al área disciplinaria de la ontología, ni al ámbito de la teoría, y que desarrolla una idea del hombre en su plena concreción. Las aportaciones que el mismo Sánchez Vázquez considera más importantes en su libro son, en la parte histórica, el examen de las aportaciones de Hegel, Feuerbach, Marx y Lenin al tema de la praxis, examen que, a excepción del caso de Marx, no se había hecho antes; y en la parte de la teoría, la elaboración conceptual de la praxis misma (2007, pp. 122-123).

El punto de partida teórico de Sánchez Vázquez son las *Tesis sobre Feuerbach*, de Carlos Marx, y especialmente la tesis once: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el

⁵² Nosotros utilizaremos esta última edición, que incluye las modificaciones añadidas en 1980, pero recupera dos apéndices de 1967, además de que incluye un epílogo del autor.

mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*” (Sánchez V., 2003, p. 179). Desde el foco de irradiación de ideas que constituye esta tesis, el filósofo andaluz desarrolla una reflexión para la cual la distinción entre teoría y práctica está en el centro. Tal distinción la reconoce como relativa, pues puede perfectamente mostrarse que en cierta forma, la teoría siempre es práctica, y que la práctica siempre tiene un componente de teoría. En esto coincide con Nicol, quien enfatiza que el fundamento último de lo teórico es un principio extra-teórico, práctico: el principio vocacional (1982, pp. 140-150); y que incluso en el mero evento de la percepción, la aístesis, ya hay desde siempre un elemento de producción simbólica concepuadora, de póiesis y nóesis (1965, pp. 70-71, y 1974, p. 143). Sin embargo, a Sánchez Vázquez le importa la distinción teoría/práctica en la medida que, relacionándose siempre, la teoría puede llegar a darle la espalda a la práctica o responder a ella. Su objetivo consiste en mostrar que el marxismo, como filosofía de la praxis (es decir, al margen de todo dogmatismo, al margen de los excesos ontológicos, epistemológicos y antropológico-humanistas) no debe limitarse a ser una reflexión sobre la praxis, sino que ha de concebirse a sí misma como un momento de la praxis, como existiendo por y para la praxis, como una opción *ideológica* (1977).

Ahora bien, en su libro *Filosofía de la praxis* (2003), define Sánchez Vázquez *la actividad en general* como “el acto o conjunto de actos en virtud de los cuales un sujeto activo o agente modifica una materia dada” (p. 263), incluyendo en este nivel de generalidad la operación meramente psíquica del sujeto sobre su materia psíquica, y por tanto, la transformación del mundo interior (por ejemplo, en un determinado momento del proceso de producción artística). También caracteriza *la actividad propiamente humana* destacando en ella el tener como base la intención de adecuar el resultado a un fin ideal previamente planteado (pp. 263-264). Mediante tales puntos de referencia, *la actividad práctica del hombre*, además de modificar la materia y de tratar de producir fines ideales, queda marcada por la exigencia de transformar el mundo exterior y no sólo ni necesariamente el interior; por el requerimiento de efectuar un cambio en el mundo independiente de la conciencia, trátase éste de la naturaleza, trátase de los hombres (pp. 270-271). En este punto hemos de aclarar que Sánchez Vázquez prefiere no utilizar el término “práctica” para evitar su connotación de utilidad, y por eso a la actividad humana práctica la llama “praxis”, sólo que sin retomar del significado griego de este término el aspecto de acción que tiene su fin en sí misma. Al respecto, observa que la palabra más adecuada sería “poiésis” (que Nicol transcribe del griego como “póiesis”), pero la descarta debido a su parentesco con el vocablo “poesía” y el fenómeno que éste designa (pp. 27-28). Por sí sólo se nos plantea, pues, el contraste entre el uso del término “praxis” en este filósofo y en Nicol: el andaluz lo restringe al plano práctico de la actividad humana, mientras que el catalán comprende en él todo el radio de la actividad humana, además de que la “poiésis” del primero nos remite a la producción material en el mundo externo, mientras que la “póiesis” del segundo incluye –y hasta otorga un papel central– a la producción simbólica, inmaterial, radicada en el mundo interior.

Este contraste del filósofo andaluz y el catalán en el significado de la praxis y su productividad, la encontramos igualmente en el tema de la relación entre la praxis y la conciencia filosófica. En el análisis de Sánchez Vázquez, la actividad práctica, en tanto constituye un intento de producir exteriormente los fines ideales elaborados en nuestro mundo interior, no puede prescindir del conocimiento, pues el diseño de esos fines sólo tiene sentido a partir de un diagnóstico de la realidad (que incluye entre otros factores los datos de la materia a transformar y de las herramientas que se utilizarán). Sin embargo, ese conocimiento tiene diferentes grados y modalidades, ya que puede ser tan sofisticado como para

comprender en profundidad las condiciones y circunstancias que rodean la actividad en el mundo exterior, así como las motivaciones y razones internas que hay a la base de ella, o puede ser tan rudimentario para reducirse a un planteamiento meramente instrumental de fines y medios. La praxis, por tanto, puede ser menos o más reflexiva; ahora bien, entre más reflexiva, será más libre y creadora, y la forma eminente de esa reflexividad es la conciencia filosófica (pp. 29-30). De la misma manera, para Eduardo Nicol la conciencia filosófica es fuente de libertad y creatividad; pero, a diferencia de Sánchez Vázquez, no considerando a la reflexión de la filosofía como un momento de la actividad práctica, sino a la actividad práctica como un momento de dicha reflexión. En el primer caso (Sánchez Vázquez), la filosofía es una mediación, y los principios y los fines de esa mediación son generados por la actividad práctica. En el segundo caso (Nicol), la mediación es la actividad práctica, y los principios y los fines son generados por la filosofía. Es decir: para el andaluz en cierta manera puede haber actividad práctica sin reflexión filosófica, pero sólo cuando esta reflexión se integra y subordina a ella puede tal actividad desenvolverse en su forma más libre y creadora; en cambio, para el catalán puede haber de cierto modo reflexión filosófica al margen de la actividad práctica, pero sólo cuando la actividad práctica se articula a esa reflexión y se deja orientar por ella puede darse una práctica en plenitud de libertad y creatividad. El contraste entre un filósofo y otro vuelve a ser claro. Sólo hay que precisar que para ninguno de ellos la actividad práctica y la reflexión filosófica llegan nunca a divorciarse del todo; que tampoco cabe en ellos identificar esta reflexión con el ejercicio disciplinario, teórico, formal, institucional, de la filosofía; y que ni en uno ni en otro propone que la reflexión filosófica pierda su autonomía teórica al relacionarse con la práctica.

Este último punto es muy importante, pues *podría parecer* que la diferencia central entre Sánchez Vázquez y Eduardo Nicol está en que éste defiende la autonomía de la filosofía y la ciencia respecto a la actividad práctica y especialmente política, mientras que aquél argumenta a favor de un compromiso del filósofo que ponga en entredicho tal autonomía. Pero Sánchez Vázquez también remarca que la filosofía, y la teoría en general, sólo puede ser realmente útil como teoría a la actividad práctica en la medida que constituya una teoría genuina, y por lo tanto, autónoma. La diferencia entre estos filósofos se plantea, más bien, en cuanto a la cuestión de si esta autonomía, que para ambos la teoría siempre indudablemente posee, debe ser entendida como relativa o como “absoluta” (en el sentido de desinteresada). Veamos esto con algún detalle.

Según Sánchez Vázquez, la práctica es la base de la teoría, por tres razones: (1) la suscita al plantearle problemas; (2) la comprueba al aplicarla; (3) el grado de avance de las ciencias depende del grado de avance de las fuerzas productivas, a través de la tecnología (2003, pp. 291-293). Por tanto, la práctica está a la base de la teoría porque es su fuente, su confirmación y su motor. A esto añade el andaluz dos matices: primeramente, en nuestra época además de condicionar la praxis a la teoría, ésta también condiciona a aquella, pues le permite conocer la realidad a transformar, conocer los medios de transformación y anticipar los resultados objetivos (pp. 313-315); y en segundo lugar, la relación práctica-teoría no es directa, pues una teoría puede surgir de las exigencias de la misma teoría y sólo responder de manera mediada a las necesidades de la práctica (pp. 307-309). Y advierte Sánchez Vázquez: no debemos caer en el error de suprimir la autonomía de la ciencia, pues la práctica en tanto práctica no es nunca teoría, pero tampoco en el error opuesto, el de negar que la práctica sea piedra de toque de la teoría (pp. 312). No se trata de asumir una postura epistemológico-pragmática, pues para esta postura la utilidad prueba a la verdad porque *la*

utilidad es causa de la verdad, mientras que para el marxismo la prueba porque la *verdad es causa de la utilidad* (pp. 286-291).

En contraste agudo con esta idea de Sánchez Vázquez de que la praxis es origen, confirmación y motor de la teoría, es decir, con la idea de que la autonomía de ésta es siempre relativa respecto a aquélla, Nicol enfatiza que la autonomía de la actividad teórica es absoluta, en el sentido de desinteresada. Recordemos las palabras de este filósofo: “poner el pensamiento al servicio de la acción no sería una reforma de la filosofía. Sería su muerte” (1978, p. 16). La filosofía, en el análisis de Nicol, es una actividad “pura”, es decir, desinteresada, libre. ¿Libre de qué? De la necesidad y el interés, a los que está sometida la praxis práctica. Para la filosofía comprometerse, tomar partido, significa perder la universalidad de su objeto, de su método y de su vocación. El objeto se particulariza, debido a que la praxis se las ve con los entes individuales, y más precisamente, con cadenas de medios y fines, y no con totalidades (la sistematicidad de la ciencia se orienta a abarcar la totalidad del campo estudiado en cada caso, o bien hacia la totalidad de los campos). El método deja de ser universal debido a que, para la ciencia, cada forma de ser reclama un método apropiado, mientras que la práctica puede cumplir con sus objetivos tratando los objetos más dispares de la misma manera (por ejemplo, se puede tratar a los hombres como cosas para lograr un beneficio económico, mientras que la teoría nunca podrá caer en esta confusión sin traicionar sus propios fines, que son los de un conocimiento fiel de su objeto). Pero sobre todo: una vocación es un camino de vida que se propone como ejemplo a seguir para los demás, como una ruta para ser compartida con compañeros de viaje, mientras que la práctica se basa en unas necesidades y unos intereses particulares, desvinculantes: “cualquiera que sea el propósito, por elevado y justo que se considere, la praxis pragmática es siempre parcial y circunstancial. Ella tiene que ser forzosamente *una* praxis, cuyos objetivos definidos no coinciden con los de *otra* praxis posible” (pp. 21-22). También debemos recordar aquí uno de los conceptos de Nicol que tratamos en párrafos anteriores: el “régimen de verdad”. La filosofía, entendida como ciencia en general, trajo al hombre la conciencia de que, más allá de las opiniones personales, hay una verdad objetiva a la que podemos –y por eso mismo debemos– apelar, en la que podemos apoyarnos y que podemos utilizar como suelo compartido, como fuente de acuerdo, como base de comunidad. La verdad es un apoyo más firme que cualquier necesidad o interés, pues permite dialogar y entenderse a quienes tienen necesidades o intereses discrepantes. Esta base la ha tenido el hombre desde siempre, y desde siempre ha asentado en ella su vida práctica; pero es la teoría la que lo hace consciente de ello, y de esta manera, lo obliga a responder ante ella. Se trata pues de un imperativo ético nacido de la reflexión sobre un hecho: “*Hay Ser*” (es decir, hay una realidad racional y común, pues el Ser sólo se nos da a través de la multiplicidad ordenada de los entes), y “*Hay verdad*” (hay en los hombres una forma de ser común que consiste en comunicar simbólicamente esa realidad). “La misma fuerza anónima de la verdad creará de esta manera entre los hombres un vínculo más sólido que el de la mera cualificación de sus intenciones. La presentación del ser, en el modo de una evidencia palmaria, impondría una aquiescencia unánime” (Nicol, 1957, p. 255). A esto nos referimos al hablar de la autonomía absoluta de la teoría respecto a la praxis en la filosofía de Nicol.⁵³

⁵³ ¿Cae aquí Nicol en una especie de falacia naturalista? No nos parece. El catalán no pasa de un “es” contingente a un “debe ser” necesario, sino de un “es” necesario a un “debe ser” necesario. Es decir: el hecho de que “*Hay verdad*” y de que “*Hay Ser*” en la ontología de este filósofo no puede ser negado racionalmente, pues el argumentar esa negación implicaría afirmar lo que se niega. En cuanto al “debe ser”, *i. e.*, en cuanto al deber

Tenemos, pues, que este filósofo concibe a la ciencia como una actividad pura, desinteresada. Y, en el lado opuesto, a Sánchez Vázquez, que al referirse a la posibilidad para el intelectual de adoptar los intereses de una clase social diferente a la de su origen, escribe:

Esto no significa, en modo alguno, que la intelectualidad se halle al margen o por encima de las clases en una imaginaria libertad de sustraerse a todo interés clasista y que pueda desarrollar su actividad, libre de toda contaminación ideológica. No existe tal actividad intelectual pura, incontaminada, sobre todo, cuando el hombre es sujeto y objeto de conocimiento (2003, p. 368).

Veamos en la siguiente tabla, de manera sintética, los tres puntos de contraste que hemos destacado en Nicol y Sánchez Vázquez:

Tabla 5. Puntos de contraste entre Nicol y Sánchez Vázquez

	<i>EDUARDO NICOL</i>	<i>A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ</i>
<i>PRAXIS</i>	La praxis es la actividad humana en general.	La praxis corresponde sólo a la actividad práctica del hombre.
<i>PRÁCTICA REFLEXIVA Y CREADORA</i>	Para ser reflexiva y creadora, la práctica debe subordinarse a la filosofía, en el sentido de abrirse a la problematización de principios y fines.	Para ser reflexiva y creadora, la filosofía debe subordinarse a la práctica, reconociendo en ésta su fuente, motor y piedra de toque.
<i>CIENCIA, TEORÍA</i>	La autonomía de la ciencia es absoluta (“pura”, desinteresada).	La autonomía de la ciencia es relativa (hay siempre un compromiso de clase, autoconsciente o implícito).

Estos puntos de contraste no son los únicos, pero los hemos puesto de relieve porque nos prestan una base mínima para comprender en qué aspecto las ideas de estos pensadores son complementarias, y en qué aspecto son irreconciliables. Entremos pues ahora de lleno a su diálogo.

§ 14. El diálogo entre Nicol y Sánchez Vázquez: la metafísica de la historia real y la historia real de la metafísica

Examinemos cómo la complementariedad entre estos pensadores se refiere al núcleo de su filosofía, mientras que de las diferencias irreductibles cabe prescindir sin afectar ese núcleo.

De la conceptualización que hacen Sánchez Vázquez y Nicol sobre la praxis en general puede decirse que es discrepante por cuanto el primero toma como modelo a la práctica y el segundo a la teoría. En efecto: la actividad humana, según Nicol, es un fenómeno expresivo, en el cual un sujeto dialoga con otro tomando como referencial una realidad común y a través de un sistema simbólico. Lo esencial aquí es que la actividad humana es una forma de captación de los entes, es decir, algo que sólo llega a su plenitud en la actividad teórica: los hombres, todos los hombres, hablan entre sí siempre sobre los entes (así sea sólo por

de apegarse a la verdad a partir del hecho de que hay verdad, esto no es algo que los hombres puedan eludir: si lo hacen, su pretensión de bien se anula ante sí mismos y ante los demás. Por eso alguien puede mentir a aquellos con quienes interactúa, pero su mentira sólo posee efectividad en la medida que se presenta como bienintencionada y verdadera. En el momento que se muestra como tal mentira, queda inoperante. Y sin embargo, a pesar de que se trata de un “debe” ineludible, se trata de un imperativo ético, pues está a la base de una conducta ética, que globalmente sí es renunciable. El hombre puede elegir actuar o no actuar éticamente ante sus semejantes; pero una vez elegida la conducta ética, no puede no atenerse a la verdad.

heredar un mundo configurado mediante un lenguaje, y por recrear y transformar ese lenguaje a lo largo de su vida, estableciendo de este modo un diálogo con el pasado y el futuro de su comunidad); pero sólo cuando hacen teoría pueden hablar plenamente de ellos, pues la teoría les permite conocerlos en la integridad de sus vinculaciones. En cambio, para Sánchez Vázquez la actividad humana se distingue por la intención de adecuar sus resultados a fines ideales. Aquí el modelo de la conceptualización es la práctica, pues en ella lo central es la relación medio-fín, no la captación de los entes en su plena articulación, sino sólo en cadenas de medios y fines. Digamos que *en la conceptualización de Nicol lo que resalta es que la práctica posee siempre un componente teórico, y lo que resalta en Sánchez Vázquez es que la teoría tiene siempre un componente práctico*. Pero, a pesar de este nuevo contraste, también salta a la vista que sólo se trata de una cuestión de matices. Pues para Nicol la teoría es íntegramente parte de la práctica humana en general (de ahí que para él la base última de la ciencia no sea una verdad científica sino un principio práctico, el vocacional), y puede ser también caracterizada a la manera de Sánchez Vázquez. Correspondientemente, para el andaluz, aunque la práctica pueda tener un mayor o menor grado de reflexividad, nunca deja de tener algo de ésta, y la reflexividad es fuente de la teoría. Podemos pues afirmar que en estos dos pensadores la idea de la actividad humana en general no es discrepante, más allá del hecho de que uno remarca su dimensión teórica y otro la dimensión práctica. Más allá también del término “praxis”, que como ya explicamos en Nicol coincide con la actividad humana, mientras que en Sánchez Vázquez se reduce a la actividad práctica.

Sin embargo, en la concepción que Nicol elabora sobre la actividad humana hay algo que no parece ser fácilmente asimilable al planteamiento de Sánchez Vázquez. Recordemos su idea, ya expuesta en un párrafo anterior, de que el hombre es espiritualidad: que su ser en acto tiene carácter natural, pero que a este ser en acto le corresponde un ser en potencia del cual ya no podemos decir que es natural, pues el principio de la naturaleza es la necesidad, mientras que el principio del ser en potencia del hombre es la libertad.⁵⁴ Esta idea de la espiritualidad del hombre, que es propia de la primera etapa de la producción de Nicol, ya hemos indicado que se formula y desarrolla en las siguientes etapas como la forma expresiva y simbólica de ser del hombre. Pues bien, en la última etapa de su producción, tal idea del ser humano llega a sus últimas consecuencias cuando Nicol plantea lo que llama el “misterio del logos”: la razón no puede explicar en última instancia cómo es que de lo natural surge lo humano, porque este hecho implica el tránsito de la necesidad a la libertad (1982, pp. 256-277). No se trata de reducir al hombre a una sustancia espiritual, ni de negar la materialidad del hombre; no excluye la explicación biológica de la evolución humana. El punto del catalán está en que con el hombre aparece una forma de ser radicalmente distinta a todo lo que había previamente, tan distinta que entre el ser del hombre y el ser de lo natural la única semejanza que se percibe es la de unos principios que rigen la totalidad de lo real: la temporalidad y la racionalidad. Es decir, lo natural y lo humano sólo se parecen por cuanto ambos se transforman conforme a un determinado orden. Una consecuencia de esta forma de entender al hombre la encontramos en el concepto de “razón de fuerza mayor”, que nos permitirá enlazar toda esta vertiente del pensamiento de Nicol con el señalamiento de Sánchez Vázquez respecto a que el catalán, a pesar de haber incorporado en su filosofía

⁵⁴ No está de más insistir aquí en lo que ya indicamos: no se trata de un dualismo ontológico respecto al hombre: el catalán no nos habla de dos sustancias combinadas de alguna manera en un mismo ser actual, sino de un ser actual natural cuya potencialidad lo proyecta por encima del ámbito natural.

el hecho de la historicidad del ser humano, no llevó tal incorporación hasta el punto de posesionarse de la “historicidad real”.

Al hablar de “razón de fuerza mayor”, Nicol (1972, *passim*, y 1980, pp. 244-252) nos remite a un fenómeno que en su base es demográfico y económico: el crecimiento de la población mundial trae como consecuencia que los recursos naturales y técnicos sean insuficientes para satisfacer las necesidades humanas básicas, por lo que poco a poco las sociedades van siendo más presionadas a reducir las finalidades de la acción de los individuos y de las colectividades a los de la mera sobrevivencia, deslegitimando y desalentando de hecho las actividades que incluso si se orientan a formar a un hombre más pleno y libre, no tienen como meta directa esa sobrevivencia (1972, pp. 63, 73, 74, 170, 280, 335). El fenómeno, pues, se manifiesta como una mediatización de la historia por la naturaleza, pues los fines de la historia devienen naturales, y una mediatización de la naturaleza por la historia, pues para cumplir su objetivo de sobrevivencia la naturaleza ha de aplicar recursos artificiales, culturales, humanos (p. 90): “Ahora es el fuego de Prometeo el que devora sus entrañas” (p. 285). El sujeto de este proceso no es ya el hombre en cuanto hombre, sino la especie, sólo que una especie que debe emplear la razón para conservarse (pp. 57, 59, 61, 63); por tanto, presenciamos el advenimiento de una nueva forma de razón. Históricamente, la razón libera al hombre incluso cuando se trata de satisfacer necesidades naturales, pues aporta una cantidad históricamente variable de herramientas y técnicas, y sirve de base para el desarrollo de las formas imprácticas de la praxis; sin embargo, la utilización actual de la razón para la sobrevivencia y por la especie, tiene como su principal condición el no producir ni fomentar formas de vida inútiles respecto a su propósito: es una razón sin libertad, una razón que no le abre al hombre la posibilidad de captar la unidad de lo múltiple, la articulación de lo diverso, sino que sólo se proyecta hacia el conocimiento de los entes individuales en su abstracta cadena de causas y efectos (pp. 60, 78, 238-239). El problema que plantea el surgimiento de esta nueva forma de razón no puede ser reducido a una situación de injusticia que se resolvería mediante una reorganización política y económica: ninguna decisión social se justifica si no atiende primeramente la subsistencia de la especie, y eso es precisamente lo que está en cuestión (pp. 75, 246, 304). No obstante, el futuro aún no está definido, o al menos Nicol no desea plantearlo de esa manera, y deja un resquicio a la posibilidad de que los seres humanos tomen la iniciativa en este proceso y se decidan a salvar la libertad: “lo que no puede calcularse es el comportamiento humano; es decir, si el hombre encontrará en sí mismo y sabrá aplicar aquellos recursos de sapiencia necesarios para detener el proceso” (p. 170).⁵⁵

Aquí hay que poner de relieve tres puntos: 1) Nicol toma como punto de partida un conjunto de hechos históricos; 2) su teoría de la “razón de fuerza mayor” resulta de la forma-

⁵⁵ El planteamiento de Nicol no deja un espacio claro para la esperanza. Si su interpretación es correcta, el futuro no depende de las decisiones del hombre sino de la implacable lógica de la razón de fuerza mayor. Pero aquí y allá Nicol insinúa la posibilidad de que la razón pragmática tenga todavía un papel relevante. A partir de esa posibilidad, débil, vaga, es que puede decirse lo siguiente: “las reflexiones nicolianas son testimonios ejemplares de la posibilidad que se abre con el pensamiento para configurar y dirigir, en lo aún posible, un presente y porvenir regido con las ideas desde la situación que patentiza el mundo de nuestros días” (Aguirre, 2007, p. 103); o bien lo siguiente: “¿De qué depende la posibilidad de que el ser proteico no muera?, ¿cómo revivir al hombre? Tal tarea depende de la recuperación del humanismo, o, para decirlo con otras palabras, es necesario rescatar al hombre del estado de enajenación en que se encuentra” (Álvarez, Saavedra y Márquez, 1999, p. 29). Pero ¿cómo compaginar aquí el predominio de la razón de fuerza mayor y la esperanza en una razón pragmática desplazada?

*lización, ordenación e interpretación de esos hechos (p. 116); 3) lo que su teoría pone en juego es su concepción del ser humano como espiritualidad, como expresión, como simbolismo. Estos tres puntos generan por sí mismos tres interrogaciones correspondientes: 1) ¿Es correcta la descripción histórica de Nicol, en el plano de los datos empíricos? 2) ¿Es sostenible su interpretación de los hechos? 3) ¿Su forma de entender al ser humano no lo estará conduciendo a una distorsión en su lectura de los hechos?*⁵⁶

La crítica de Sánchez Vázquez se orienta precisamente en este sentido: Nicol estaría cayendo en la carga especulativa, en el antropologismo, en una historicidad sin historia real. Recordemos lo que hemos indicado ya: para Sánchez Vázquez, lo mismo que para Nicol, el hombre es un ser autopoietico; y ambos entienden este proceso de autopóiesis en un sentido histórico-concreto. Sin embargo, tal concreción se manifiesta en el andaluz como un especial relieve de las condiciones económicas, sociales y políticas, mientras que en el catalán ese relieve lo tiene precisamente la praxis impráctica. En efecto: para Nicol el hombre, en tanto hombre, cambia en la medida que se libera de las necesidades naturales y ejerce una actividad no forzosa, como en el arte y la ciencia. En cambio, para Sánchez Vázquez, aunque la liberación tiene múltiples dimensiones, el punto clave es el de la liberación económica, social y política. De manera correspondiente, el fenómeno de la enajenación está marcado de una manera diferente en estos pensadores: el andaluz recupera el significado último de la enajenación en Marx como un fenómeno histórico y social concreto que debe ser explicado científicamente (2003a, pp. 499-515), mientras que el catalán enfatiza su idea de que la nueva enajenación ya no puede ser entendida en el sentido de una praxis histórica normal, sólo que injusta, sino que significa el fin de la praxis humana como tal (1972, pp. 91-123). La propuesta teórica de Sánchez Vázquez se mueve en el ámbito de la praxis normal en el sentido de que ésta es vista siempre como una forma de la actividad humana, que como hemos dicho se caracteriza en este filósofo por la intención de adecuar el resultado de la actividad a un fin ideal. En cambio, la actividad de la que nos habla Nicol al hacer referencia a la razón de fuerza mayor, ya no tiene como sujeto al hombre, ni como fin la libertad, aunque continúa siendo racional. Pero destaquemos un hecho que puede reducir la distancia que parece haber entre el planteamiento de uno y otro: la teoría de la razón de fuerza mayor depende en Eduardo Nicol de una cierta interpretación de los hechos, y de una cierta concepción del hombre. Es decir, *aun sin cuestionar si los datos empíricos que utiliza el catalán son correctos o no, si son suficientes o no, todavía cabe preguntar sobre si su interpretación es justificada*. Ahora bien, en cuanto atendemos a esta observación, percibimos que *los hechos que interpreta Nicol bajo la clave de una nueva forma de razón, también pueden ser interpretados en el marco de una praxis normal, específicamente pragmática*. La utilización de la razón con la finalidad de subsistir, de satisfacer las necesidades naturales, de reducir cualquier gasto de recursos en actividades superfluas para esa finalidad, no puede estar determinada por la naturaleza, pues está penetrada del imperativo ético de salvar la vida de todos los individuos antes que los privilegios de algunos. En otras palabras: lo que Nicol halla al analizar el proceso actual de reducción de los criterios de la acción al de la sola supervivencia, es que para imponer tal criterio en el nivel de la especie, se está sacrificando la posibilidad de cultivar cualquier forma de praxis impráctica; pero lo propio del ámbito natural, lo no humano, sería más bien lo contrario: el sacrificio de la colectividad en aras de conservar el privilegio de algunos individuos. Dicho más abiertamente todavía: *si los individuos fuertes utilizaran su fuerza para preservar sus privilegios cuando*

⁵⁶ La idea básica del análisis que sigue ya fue bosquejada en la observación crítica del párrafo 14.

*los recursos no permiten mantener a la vez esos privilegios y la vida de los demás individuos, y sólo en tal caso, estaríamos ante un movimiento de animalización, de regresión a un nivel no humano. Pero lo que presenciáramos, si consideramos correctos y suficientes los hechos que describe Nicol, es otra cosa: la utilización de la razón para proteger la vida del conjunto de los individuos. Las formas de praxis impráctica son una forma de llevar el ser del ser humano a la plenitud del ejercicio de su libertad; pero cuando lo importante es cuidar de las condiciones materiales que hacen posible esa praxis impráctica, y no para unos cuantos sino para todos, entonces la progresiva supresión de la praxis impráctica debe ser entendida como la única respuesta realmente humana, ética, racional. Si los hechos que analiza Nicol fueran correctos y suficientes, lo que presenciáramos sería el punto culminante de la humanidad del hombre, el sacrificio de lo más valioso que ha cultivado el hombre a través de una minoría de individuos, el sacrificio del ejercicio de su libertad, el sacrificio de su plenitud histórica, por salvar la materialidad, la vida biológica, de la totalidad de sus individuos. El nuevo ser colectivo que resultaría de esto no podemos entenderlo en términos de una naturaleza mediatizada por la cultura, sino como *el último reducto ético del hombre, la preservación mínima de la libertad en el seno de sus condiciones de posibilidad.**

En síntesis: el factor que Nicol no toma en cuenta, es que aun aceptando como verdadero su diagnóstico, la reducción *forzosa* de todas las finalidades de la actividad humana al de la mera sobrevivencia y la utilización de la razón para ese único fin natural, estarían preñadas de sentido ético, de valoración del ser del hombre en tanto individuo, pues implicaría el sacrificio de la praxis libre en favor de la vida biológica de los miembros de la comunidad. Porque debemos enfatizar esto: si en el proceso hay sentido ético, entonces la comunidad no se pierde, no retorna a la mera especie, y el sujeto que opera el proceso sigue siendo el hombre individual integrado en colectividades organizadas.

Y sin embargo, los hechos que describe Nicol no están completos. Es cierto que la población mundial aumenta, y que los recursos naturales de nuestro planeta no son inagotables. Es cierto también que la praxis impráctica está perdiendo terreno ante las diferentes formas de la praxis práctica. Pero *el hecho que falta a su descripción es que el peligro para la sobrevivencia del ser humano y para el cultivo de una praxis impráctica formativa y valiosa no viene del aumento de la población o de la insuficiencia de los recursos y las tecnologías, sino de una cierta forma de vida marcada por el consumo excesivo y el deterioro de la naturaleza.* Otro hecho relevante es que esa forma de vida se concentra en ciertas sociedades, y dentro de estas sociedades, en ciertos sectores de la población. Es decir: *el peligro tiene un rostro económico, social y político. Pertenece al ámbito de la praxis práctica.* La solución está en el ámbito de las decisiones y acciones libres, y precisamente a partir de consideraciones éticas. El riesgo de muerte para la especial forma de ser del hombre libre no viene de un proceso impersonal de reducción de todos los fines al de la sola sobrevivencia, sino del sacrificio de la humanidad de una mayoría a cambio de preservar la desmesurada y nociva forma de vida de una minoría.

En este punto, la perspectiva de Sánchez Vázquez nos es más útil que la de Nicol. Y más allá del paradójico reconocimiento en abstracto de la historicidad concreta de la filosofía (como el que hace Nicol), tiene que ver con la apertura de la filosofía al reconocimiento concreto, efectivo, real de esa historicidad, mediante el ejercicio de la autoconciencia histórica en el nivel de la praxis económica, social y política (como el que hace Sánchez Vázquez). Nicol reconoce que el hombre es un ser autopoietico, y por tanto, describe al hombre individual y colectivo como histórico, como cambiante, como libre, e incluso en el primero

de sus libros (1941) elabora el concepto de situación vital para mostrar que la historicidad del hombre es racional y ordenada, objeto de un conocimiento científico y riguroso. Pero en su filosofar de la tercera etapa, en su filosofar de finales de los años sesenta y de los años setenta, después de haber efectuado una revisión crítica del pasado filosófico inmediato (1951), después de haber tomado distancia de la tradición filosófica que determina el rumbo de la filosofía occidental desde Parménides hasta Husserl y Heidegger (1957), después de haber enunciado los productos por excelencia de una metafísica, que son los principios del Ser y del conocer (1965), después de haber asumido radicalmente el historicismo y de haberlo superado, después de haber elaborado una concepción del ser humano que desafía el naturalismo sin caer en un nuevo sustancialismo, después de todo lo anterior y más, *Nicol no dirige su pensamiento a la comprensión filosófica de su posición como filósofo de carne y hueso en el contexto histórico concreto y real de las condiciones económicas, sociales y políticas en que se sitúa su actividad intelectual*. Más precisamente: no se pregunta por el significado que tiene el ejercicio de la praxis impráctica, de la ciencia, de la teoría, de la filosofía, en unas circunstancias históricas, económicas y políticas bien determinadas.

A esta observación crítica, que desarrolla la de Sánchez Vázquez, se le pueden hacer varias objeciones:

- 1) Que Nicol sí reflexionó sobre las circunstancias políticas, económicas y sociales concretas, por ejemplo en varios ensayos de *La vocación humana* (1953) y en sus artículos periodísticos.
- 2) Que la reflexión sobre el papel de la filosofía en el contexto de tales circunstancias lo hace en *El problema de la filosofía hispánica* (1961).
- 3) Que es suficiente haber aclarado en lo general la relación teoría y práctica, en el sentido en que ya lo expusimos.
- 4) Que se está identificando la historia real con el aspecto económico, político y social, cuando este aspecto no es el más importante ni significativo en la conformación y el transcurso histórico de un mundo cultural, en el sentido de que los otros aspectos no son reductibles al económico.
- 5) Que a la metafísica no le corresponde el examen de circunstancias tan particulares como las indicadas, y que lo que hace Nicol es precisamente metafísica, y una metafísica fundamental.

Discutir estas objeciones nos dará la oportunidad de aclarar y detallar nuestra observación crítica.

Las objeciones 1, 2 y 3 plantean que Nicol en realidad sí se ocupó de su historia real. Las objeciones 4 y 5, en cambio, se orientan a la idea de que no lo hizo con amplitud y constancia porque no lo debía hacer más que en ciertos lugares muy bien delimitados del resto de su obra.

La respuesta al primer conjunto de objeciones (1, 2, 3) es que, en efecto, hay textos de Nicol que se aproximan a esa autoconciencia de la historia real cuya ausencia señala Sánchez Vázquez, y otros que incluso la encarnan. Y sin embargo, textos como éstos son la excepción y no la regla, e incluso destacan debido a su escaso número o relevancia para el conjunto.

Veamos, por ejemplo, la crítica que Nicol hace a la Institución Libre de Enseñanza en un ensayo que data de 1947 (“Conciencia de España”):

Hay que comulgar con la propia nación, y para esto se necesita un alma fuerte y abierta, no un alma a la que hace endeble y distante la exquisitez. En vez de contemplar el campo es-

pañol como paisaje, había que mirarlo como problema agrario. En vez de trajes campesinos, había que pensar en las luchas sociales, en los sindicatos obreros, en el industrialismo, en el problema nacional. En la tragedia del movimiento obrero, cuyos jefes más honestos e inteligentes iban cayendo uno tras otro asesinados, no había que pensar. Esas “masas” no necesitaban una ética; sólo las minorías. *Pedagogía recoleta y utópica.* (1953, p. 213).

Verdad es que su idea aquí consistía en cambiar la visión estetizante e idealizada de España por un ejercicio científico de alto nivel. Verdad, que la pedagogía propuesta por Nicol a cambio, se orientaba a “enseñar a los jóvenes a ser medidos, comprensivos y sensatos” (pp. 213-214). Pero *el gesto que hay en las palabras citadas es inusitado para quien viene de leer sus libros de los años setenta.* Sí: mirar el campo “como problema agrario”, “pensar en las luchas sociales, en los sindicatos obreros, en el industrialismo, en el problema nacional. En la tragedia del movimiento obrero”; llevar la ética a las mayorías: *esto es autoconciencia en el nivel de la historia real.* En otro texto, “Libertad y comunidad” (1953, pp. 221-227) sostiene que Francisco Suárez precedió y superó en su teoría política a la de Locke, pues aquél, siguiendo la tradición del pensamiento político cristiano (San Agustín, Santo Tomás, etc.) considera que en vez de ser un medio para los individuos, el Estado debe señalarles un fin, pero no en el sentido del moderno estado totalitario sino superando el Estado individualista y amoralista en el que predomina el factor económico, por un Estado en el cual la política se funde sobre la moral y que vea la perfección del individuo en su integración a la comunidad, en la concordia y no en la competencia. Toda una crítica al sistema político, social y económico capitalista. En un texto diferente de 1948, “Propiedad y comunidad” (1953, pp. 242-249), Nicol emparenta el capitalismo y el comunismo por el hecho de ver en el Estado un medio para la economía, mientras que en Suárez encuentra una concepción del Estado como fin de los individuos, el bien común como fin del Estado, y de la economía y la política como factores secundarios ante el factor ético. También estos textos deben ser entendidos como ejemplo de autoconciencia en el nivel de la historia real. Y aun más ejemplos pueden encontrarse en la sección “La cosa pública”, del libro *La vocación humana*, y en sus artículos periodísticos (2007), como “Misión educadora del Estado” (pp. 205-208) o “*Sine ira et studio.* A los estudiantes” (pp. 419-422). En cuanto a la primera objeción, entonces, sólo podemos responder con una serie de interrogantes: ¿por qué Nicol no continuó ejerciendo de manera sistemática esta vertiente del ejercicio filosófico? ¿Qué ocurrió a fines de los años cuarenta y principios de los cincuenta? ¿Debió concentrarse en la elaboración de su pensamiento metafísico (en aquellos años se ocupaba de *Historicismo y existencialismo* y *Metafísica de la expresión*), y por ello hizo a un lado cualquier otro esfuerzo? ¿Decidió abandonar cualquier gesto ambiguo que pudiera ser considerado en España como adverso, de tal manera que dificultara su idea de regresar a colaborar en la reconstrucción espiritual de su pueblo? ¿Se fortaleció en él la idea, predominante ya en los años setenta, de que la filosofía es un oficio de paz, un oficio que debe imponerse la pureza, el desinterés, para ser genuinamente lo que debe ser? Es difícil llegar a una conclusión en este punto. Pero lo que debemos destacar es, primero, que los textos referidos constituyen la muestra de que Nicol sí llegó a ejercer la filosofía atendiendo el aspecto de “historicidad real” cuya ausencia Sánchez Vázquez, y nosotros, notamos en su obra posterior.

En cuanto a la segunda objeción, en efecto, Nicol también realizó un ejercicio de autoconciencia en el nivel de su historia real en el libro de 1961 *El problema de la filosofía hispánica*, donde trata temas como la ideología de la Revolución Mexicana, la hispanidad, la etapa orteguiana, la Escuela de Barcelona. Pero, no perdamos de vista un dato: Nicol pre-

senta este libro como una obra de “ideología”, es decir, como una forma que en su propia opinión es una forma marginal de la filosofía (1998, pp. 41, 45). Por tanto, nuestra respuesta a la objeción es que este libro, en vez de ser un ejemplo en contra de nuestra observación crítica de que Nicol no asumió como parte de su ejercicio filosófico principal la autoconciencia al nivel de la historia real, la confirma.

La cuarta objeción señala que identificamos la historia real con el aspecto económico, social y político, cuando éste no es ni el más importante ni el más valioso en un mundo cultural. En este punto podemos estar o no estar de acuerdo con Sánchez Vázquez respecto a que en toda sociedad el factor económico es determinante; pero por encima de esto, ni siquiera él reduce los demás aspectos de la sociedad y la cultura al ámbito de la economía: “si bien lo no económico se explica en última instancia por lo económico, siempre que no se entienda esta explicación en una relación unilateral simple de causa y efecto, lo económico, a su vez, aun siendo determinante, no puede explicarse de por sí, y en cuanto a que es un elemento de una totalidad, tiene que ser explicado, a su vez, por lo no económico” (2003a, pp. 421-422). En forma semejante, pero sin el determinismo económico del andaluz (que no por ser complejo deja de ser determinismo), Nicol destaca en su teoría de la mundanidad –como ya indicamos– que ninguno de los componentes de un mundo cultural (ni la economía ni ningún otro) puede predominar sobre los demás. Lo que no podemos negar es que el componente económico, el político y el social forman parte eminente de cualquier mundo cultural, que aportan una explicación (parcial, sí, pero también central) respecto a los otros componentes, y que por tanto no pueden quedar fuera de un estudio de nuestra realidad histórica con pretensión de radicalidad.

Respecto a la quinta objeción, hay mucha razón en considerar que si Nicol puntualizó claramente su idea sobre la teoría, la ciencia, la filosofía, como una actividad pura y desinteresada, libre de compromisos políticos o de cualquier índole, pacífica y no “polémica” (no empeñada en ninguna lucha de intereses particulares), entonces no tenía por qué llevar su autoconciencia histórica al nivel de la realidad económica, social y política. Pero esta concepción es necesario verla como una limitación al proceso de progresiva autoconciencia en que consiste la labor filosófica. *Además de esto*, la pasividad o indiferencia de la filosofía ante el fenómeno de la injusticia social no debe ser vista como una virtud, a riesgo de crear una brecha entre el conocimiento y los valores, el individuo y la comunidad, el intelectual y su papel social.

En cuanto al segundo conjunto de objeciones, la respuesta global es ésta: la filosofía no se puede ejercer en la clausura de la especialización disciplinaria. La filosofía es una actividad reflexiva, esto es, un proceso radical, permanente e incesante de toma de conciencia acerca de las bases últimas de nuestras creencias y nuestros valores. En este sentido, separar al filósofo como individuo respecto a su comunidad, y recluirlo en unos límites disciplinares estrechos, no puede constituir un camino de plenitud reflexiva, sino un empobrecimiento de la autoconciencia, una especie de ceguera inducida. Unas creencias nos remiten a otras, las creencias a los valores, las creencias y los valores a la integridad del individuo, el individuo a la comunidad, el pensamiento a la acción y la acción al pensamiento: la marcha de la filosofía se orienta hacia la concreción, no hacia la abstracción; hacia la integración, no hacia la desarticulación; hacia la comprensión global y plena, no hacia los tratamientos parciales de objetos de estudio aislados.

Reafirmamos, por tanto, nuestra observación, originada en la crítica de Sánchez Vázquez, de que *en la filosofía de Nicol falta la dimensión de la historia real, entendida como el plexo de las condiciones económicas, sociales y políticas. Es esta carencia la que nos*

lleva a percibir en esa filosofía, junto con Sánchez Vázquez, un antropologismo (en el sentido de una concepción abstracta del ser del hombre, pues separa el estudio de éste del examen efectivo de sus condiciones económicas, sociales y políticas); y una carga especulativa, que le lleva a entender hechos como el aumento mundial de población, la insuficiencia de los recursos, la contracción del ámbito de la praxis impráctica ante el avance avasallante de la praxis práctica, bajo la clave del sometimiento de la cultura a la naturaleza y la muerte de la libertad, bajo la clave del nacimiento de una nueva forma de razón no libre y no humana, y no como la reducción de la forma de vida de la mayoría a un nivel mínimo de humanidad en aras de preservar los privilegios de una minoría. Lo que cabe hacer ante este escenario histórico no es describir como una mutación ontológica la agonía de la libertad, sino analizar de qué manera en las sociedades y los sectores poblacionales privilegiados la praxis impráctica ejemplificada en el arte y la ciencia, es decir, la formativa, la liberadora, está siendo sustituida por una praxis impráctica pero de-formativa, esclavizante; cómo es que la libertad de unos deviene sometimiento de otros; en qué forma la realización personal se despliega en vida frustrada, la creatividad y el disfrute en esterilidad y frustración, la reflexividad en un mecanomorfismo literal y ciego; mediante qué mecanismos el papel del intelectual ante su sociedad pasa del servicio y la colaboración a la indiferencia y la desvinculación. Lo que cabe hacer es tomar conciencia de nuestra historicidad real, y describirnos, explicarnos, hacernos comprender qué caminos han llevado a la razón en Occidente a operar una obra ambigua de civilización en el mundo globalizado.

Para esto, decíamos, nos es más útil la filosofía de Sánchez Vázquez. Pero no basta. *Si en Nicol destacamos que falta un trabajo de reflexión efectivo sobre la historicidad real, una carga especulativa y un antropologismo, en Sánchez Vázquez es notoria la carencia de un desarrollo ontológico amplio y sólido del ser del hombre y la cultura para fundamentar su análisis de la praxis.* Y es comprensible: el proyecto del andaluz, como ya mencionamos, incluía el objetivo de separarse de una interpretación excesivamente ontológica, excesivamente metafísica del marxismo. Pero veamos con cierto detalle de qué manera *las ideas de Nicol pueden enriquecer el estudio que Sánchez Vázquez hace de la praxis.*

Ya lo hemos indicado: en la concepción que Nicol elabora de la praxis, los elementos constituyentes son el sujeto, su interlocutor, la realidad común y las formas simbólicas. La relación entre el sujeto y su interlocutor le permite a este filósofo mostrar la falsedad del solipsismo ontológico y epistemológico; la relación entre las formas simbólicas y una realidad común y ordenada, desechar el relativismo historicista. Por otra parte, su principal tesis respecto al sujeto de la praxis es su carácter siempre concreto y autopoietico; respecto al interlocutor, la teoría de la mundanidad; respecto a las formas simbólicas, el verlas como una estructura que sincrónicamente las relaciona mediante una lógica común, y diacrónicamente mediante un orden y una tradición; respecto al objeto, la idea de que el Ser sólo se nos da mediante la multiplicidad de los entes, y de que la división radical entre éstos es la que corresponde a la diferencia entre lo no humano y lo humano. En cuanto a la negación del relativismo historicista, hay que precisar que implica hacer ver la naturaleza cognoscitiva de la experiencia en general del hombre, la continuidad entre el conocimiento precientífico y científico, los niveles de la verdad y el fundamento práctico de la teoría. Por último, en lo tocante a la teoría de la mundanidad, era necesario conectar el análisis de los componentes de un mundo en general con la idea del régimen de la verdad.

Todo lo anterior nos permite contextualizar el análisis del fenómeno de la praxis en el horizonte del ser del hombre y de la cultura, y por tanto, aporta una fundamentación ontológica. Esta fundamentación es la que puede dar profundidad a un análisis como el de Sán-

chez Vázquez, que a partir de ella nos ofrecería la posibilidad de distinguir con mayor solidez, amplitud y detalle la actividad en general de la actividad humana por la intención de adecuar sus resultados a un fin ideal; de diferenciar de la actividad humana la praxis por la transformación del mundo material exterior; de explorar la ramificación de la praxis en productiva, artística, experimental, en política y teórica (aquí llama la atención la ausencia de la religión y la presencia de la experimentación como forma general de la praxis y no sólo como una modalidad específica); de señalar que la praxis puede ser o no ser reflexiva, ser o no ser creadora; y de enfatizar que la praxis colectiva, a pesar de ser normalmente inintencional, puede y debe ser transformada en intencional mediante la toma de conciencia por parte de los individuos.

La complementación de una fundamentación ontológica y un estudio de las condiciones económicas, sociales y políticas, abre el camino de una concepción y práctica de la filosofía como un estudio continuo de las bases en que se asientan nuestras creencias y valores en el nivel teórico y práctico, estudio orientado a la integración de los diferentes planos de análisis en una visión concreta de nuestra vida y la vida del ser humano en general. Pero para ello la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez debe hacer a un lado su prevención contra la ontología, de la misma manera que la crítica de la razón simbólica de Nicol debe limitar su sobre-elaboración especulativa de la historicidad real. Esto presupone reorientar la epistemología del primero, de manera que quede de relieve la importancia que en el análisis de la historicidad tiene el examen propio de la ontología; y presupone trabajar conceptualmente el hiato que la concepción que elabora Nicol del hombre abre entre éste y el ser de lo natural. Las dos preguntas-guía en tal sentido serían: ¿hasta qué punto la actividad teórica ofrece por sí misma ya una forma de transformar revolucionariamente la realidad?, y ¿hasta qué punto la distinción entre el reino de lo natural y el reino de la libertad se nos impone como una frontera hechiza? Por una parte, y ante la propuesta teórica de Sánchez Vázquez, mostrar que la labor teórica es ya ella misma una operación sobre el ser práctico del hombre y una forma de intervenir en su historicidad real; por otra parte, y ante la propuesta teórica de Nicol, hacer ver que si tomamos como punto de partida una concepción del hombre como espiritualidad, y aun deslindándola de todo substancialismo, la consecuencia última será abrir una brecha insalvable para la razón entre el ámbito de la necesidad y el de la libertad, entre la naturaleza y lo no humano. A partir del andaluz podemos describir la actividad teórica como una forma de praxis sin más, en el sentido de que el aspecto material de un mundo cultural está constituido desde el lenguaje y el pensamiento, y de que obrando en este nivel intelectual y lingüístico cabe incidir de manera significativa en lo que la materialidad es y representa para los hombres que habitan ese mundo. Y desde el catalán es posible rescatar la idea de la libertad y la necesidad como una armonía de opuestos, en la que el arco de las necesidades abre (y no cierra) el espacio propio de las posibilidades humanas, de manera que lejos de contraponer el principio de la libertad al principio de la necesidad, veamos desprenderse aquél dialécticamente, fenomenológicamente, históricamente de éste. Pero ambas tareas forman ya parte de un desarrollo sistemático al cual Sánchez Vázquez y Nicol servirían como base y origen, pero que parte desde ellos hacia un territorio ubicado más allá de ellos.

La integración de los aportes de Nicol y Sánchez Vázquez, por tanto, además de darnos la oportunidad de ejercer la filosofía de una manera más plena, también nos ofrecen un campo fértil de problemas para continuar desarrollando sus aportes filosóficos.

CAPÍTULO 4. DIÁLOGO ENTRE EDUARDO NICOL Y LEOPOLDO ZEA: EL COMPROMISO ÉTICO COMO FUNDAMENTO PRÁCTICO DE LA TEORÍA FILOSÓFICA

§ 15. Ciencia y filosofía, interés y desinterés. El aspecto ético del compromiso

Nicol: El desinterés como fundamento de la ciencia

Eduardo Nicol concibe a la Filosofía como constitutivamente desinteresada. El filósofo, en tanto filósofo, no puede ejercer su libertad asentando su actividad teórica sobre la base de un determinado compromiso extra-teórico, porque eso significaría que su actividad deja de ser filosófica y pasa a ser otra cosa, ideología, literatura, religión, moral, comercio, etc. Pero como es natural tratándose de un pensador sistemático, la concepción de Nicol no se reduce a una mera cuestión de palabras. Aspira a reflejar fielmente el ser de la filosofía en su realidad histórica y a partir de sus raíces en el ser del hombre, de la historia y de la ciencia.

En efecto, Nicol entiende el desinterés, no como desatención o apatía, sino como libertad (1980, pp. 191-199).⁵⁷ El interés restringe o anula la libertad: el filósofo que se propone defender la causa de un grupo o clase social difícilmente estará dispuesto a reconocer verdades que perjudican a ese grupo, a esa clase. Se esforzará, como es el deber de un abogado, por seleccionar, interpretar y exponer los datos de la forma más favorable posible. Un abogado busca y utiliza la interpretación más conveniente, en vez de desplegar en toda su riqueza el horizonte de posibilidades interpretativas de los hechos; y no estará dispuesto a compartir sus conocimientos más que en la medida que esto beneficie a su causa. En contraste, la filosofía (entendida por Nicol en el sentido aristotélico y medieval de ciencia primera) debe esforzarse para que su selección de datos sea lo más representativa posible, para que haya una comprensión amplia de las posibilidades interpretativas de esos datos, y para que los conocimientos generados por su investigación estén al alcance de la comunidad profesional con el fin de que sean objeto de un escrutinio suficiente. Y lo que decimos del filósofo-abogado, del filósofo comprometido con una determinada ideología, lo podemos afirmar también del filósofo que se compromete con los cánones estéticos de la literatura, con los preceptos dogmáticos de la religión, con las normas morales no cuestionadas de la tradición, o con el lucro económico. La filosofía, al comprometerse con un interés determinado, puede colocar este interés en el centro de su pensamiento, y subordinar a él la búsqueda de la verdad. La verdad, así, será una herramienta entre otras para satisfacer el interés privilegiado. Y otras herramientas pueden ser la falsedad, la ocultación de datos, la interpretación sesgada, la falta de comunicación. El interés limita lo que un filósofo está dispuesto a hacer en la búsqueda de la verdad, mientras que el desinterés rompe todo límite para esa búsqueda, le devuelve al hombre su libertad para ponerse a la busca de la verdad. "La praxis utilitaria es enajenante respecto al ser", afirma Nicol: "nos priva de él, pues no lo

⁵⁷Al desinterés propio de la filosofía, Nicol también lo llama "pureza" e "inutilidad".

vemos como ser, sino como medio para nuestros fines" (1972, p. 122). En cambio, y de manera contrastante, el desinterés "nos vincula al ser como es en sí mismo, no como es para nuestro provecho, y al prójimo mediante la posesión racional del ser común" (p. 8).

El desinterés, así planteado por Nicol, hunde sus raíces en el ser mismo del hombre. El ente humano es el ser de la libertad, en contraste con el resto de los entes, que son seres de necesidad (1965, pp. 189-293).⁵⁸ La materia inorgánica, así como los vivientes vegetales y animales, no poseen la amplia capacidad del hombre para satisfacer sus necesidades naturales mediante una incesante invención de medios, y menos aún la capacidad de plantearse finalidades no naturales. Un buen ejemplo de esto es la historia de la comida: qué ha comido el ser humano a través del tiempo, cómo ha obtenido esa comida, cómo la ha procesado, qué significados le ha otorgado. El comer es una necesidad natural, pero todo lo que el hombre hace para satisfacerla es algo que no encontramos en ningún otro ser de la naturaleza, no sólo porque eso que hace llegue a diversificarse y a cambiar, sino porque la diversificación y el cambio, la invención y renovación, parecen ser su lógica predominante. Puede haber individuos y colectividades humanos que innoven muy poco en éste y otros aspectos de su vida; pero lo sorprendente es que hay individuos y comunidades que sí presentan un dinamismo y una creatividad que los distingue profundamente de cualquier ente natural. Por otra parte, estas características presentes en el ejemplo de la historia de la comida podemos reconocerlas en todos o casi todos los ámbitos de la vida humana. Pero aquí parece que sólo vemos el efecto de la libertad sobre los medios, y no sobre los fines de la acción. Al respecto hay que observar que las mismas necesidades naturales se diversifican y cambian con el transcurso del tiempo y de uno a otro mundo cultural, pues su significado es variable. La interpretación que el hombre da a un objeto, si cala lo suficientemente hondo, pasa a formar parte del ser permanente del objeto. Por ejemplo, comparemos el sentido de la necesidad de comer en el tradicional contexto de una vida religiosa ascética, por una parte, y por otra parte en el contexto cotidiano y comercial de una sociedad moderna. Parece ser la misma necesidad, si la consideramos desde un punto de vista meramente natural; pero la carga simbólica distingue radicalmente el objeto del que hablamos si su satisfacción es comprendida en el contexto del ascetismo como una forma de esclavitud del alma respecto al cuerpo, o en el contexto comercial como una mera transacción económica ordinaria. Es decir: en rigor el hombre no tiene necesidades naturales, pues todas sus necesidades están penetradas de manera esencial por un sentido histórica y culturalmente variable. Sin embargo, es claro el hecho de que para el hombre la necesidad natural (aun determinada por

⁵⁸ Esta libertad no debe entenderse en un sentido práctico, es decir, como libertad económica, política, social, cultural, etc., sino como una condición de la praxis misma. El ente inorgánico posee como parte de su ser una alteridad externa: una clase de entes se define por su diferencia respecto a otra clase de entes, pero los entes de una misma clase, en tanto pertenecientes a esa clase, no se distinguen entre sí. El ente orgánico ya integra en su ser una alteridad interna, que se origina en el proceso evolutivo: una clase de entes, además de diferenciarse de otras clases, se diversifica al interior de su misma clase por el cambio de la especie a través del tiempo; una clase cambia de notas constitutivas sin dejar de ser la misma clase. En contraste tanto con los inorgánicos como con los orgánicos, el hombre presenta en su ser una alteridad que además de ser interna se refiere a los individuos y no sólo a la especie: un individuo humano concreto tiene la capacidad de ser constitutivamente diverso a los otros individuos, y precisamente en esa capacidad radica su carácter de humano. De ahí que la capacidad de ser diferente (también llamada por Nicol "expresividad") deba ser considerada a la vez diferencial ontológico (es lo que separa al ente humano de todos los demás), forma común de ser (es lo que emparenta a todos los individuos humanos) y principio de individuación (es también lo que permite a unos individuos formarse una identidad discrepante de la identidad de los otros individuos). *Cfr.* Nicol, 1990, pp. 61-86, y 1965, pp. 286-287.

un contenido simbólico) constituye una finalidad que no elige perseguir o no perseguir. A pesar de que tales necesidades se nos presentan como humanizadas, no dejan de ser necesidades, imposiciones de la naturaleza sobre el ser del hombre. De ahí que junto a lo que Nicol llama la "praxis práctica", junto a la praxis que en última instancia está sometida al imperio de lo natural, podamos distinguir otra, la "praxis impráctica", la praxis que libremente establece finalidades. Por ejemplo: el útil es necesario, digamos un recipiente para conservar el agua de beber, pero el hombre añade a ese útil un adorno, el cual era completamente prescindible desde el punto de vista de las necesidades naturales. Y si pensamos que el placer es el vínculo del adorno con la naturaleza, no consideremos un objeto artesanal, sino el gran arte que sirve a un ideal de belleza o de autorrealización humana. El artista no pinta su cuadro sólo por "placer"; incluso paga con sacrificios y sufrimientos el privilegio de poder crear una obra bella, o de construirse un sentido vital mediante el ejercicio de una vocación. Belleza y sentido en los que podemos discernir tradiciones, concepciones, proyectos, diálogo, contextos, valores, en fin, unos elementos cuya idoneidad para ser reducidos al orden de lo natural es discutible. Pero no es necesario recurrir al caso del arte; el mismo placer, como objeto cultural, tiene una rica y muy amplia historia. El placer, como lo entiende el epicúreo de la Época Helénica, muy poco tiene que ver con el placer en el sentido que le da el hedonista de una sociedad moderna. El primero se asienta en la confianza de que la razón es capaz de distinguir la apariencia y la realidad, y contempla como una de sus posibilidades la postergación del placer; el segundo toma como punto de partida la desconfianza respecto al poder de orientación vital de la razón, y es manifiestamente refractario a toda reflexión, postergación o sacrificio. Para el antiguo epicúreo el placer es un privilegio del ser racional. Para el moderno hedonista el placer es el único valor que se mantiene en pie en una sociedad individualista, egoísta, materialista y no disciplinaria.⁵⁹ La carga simbólica de un objeto tan aparentemente cercano a las necesidades naturales como el placer, nos fuerza a reconocer en ese objeto algo más que naturaleza: cultura, historia, humanidad.

El desinterés pues, como libertad, hunde sus raíces en este ser, el humano, cuya actividad (que por ser una exclusiva suya llama Nicol "praxis") se despliega a partir de un nivel básico a la vez natural y cultural (la praxis práctica), hacia un nivel superior en el que la naturaleza desaparece (al menos en un sentido inmediato, pues nunca deja de ser sustrato último de la vida humana) y se vuelve un ámbito generador de formas de vida plenamente libres, la praxis impráctica (Nicol, 1980, pp. 114-124). En el nivel de la praxis práctica la finalidad de la acción humana está ya dada desde siempre en el hecho y la persistencia de las necesidades naturales, mientras que en el nivel de la praxis impráctica la acción del hombre es capaz de establecer ella misma sus fines y sus principios. Así es como la historia diversifica la vida del individuo y de la comunidad en un conjunto de formas de vida, claramente distinguibles entre sí. La praxis práctica ofrece con el tiempo al hombre la posibilidad de encauzar su vida conforme a los principios de la economía o de la política, pero no

⁵⁹Recordemos la *Carta a Meneceo*: "Todo placer, pues, por tener una naturaleza apropiada [a la nuestra], es un bien, aunque no todo placer ha de ser elegido; así también todo dolor es un mal, pero no todo [dolor] ha de ser por naturaleza evitado siempre. Debido a ello, es por el cálculo y la consideración como de los provechos como de las desventajas que conviene juzgar todo esto" (Oyarzún, 1999, p. 417.) Y el análisis de Zygmunt Bauman: "el valor característico de una sociedad de consumidores, el valor supremo frente al cual todos los demás deben justificar su peso, es una vida feliz. Y más, la sociedad de consumidores es quizás la única en la historia humana que promete la felicidad en la vida terrenal, felicidad aquí y ahora y en todos los ahóras siguientes, es decir, felicidad instantánea y perpetua" (2007, p. 67). ¿Qué felicidad puede ser ésta, si debe ser instantánea y perpetua? La del placer impostergable, sin duda.

la de renunciar a toda forma de economía o de política. La actividad económica y política son parte de las necesidades ineludibles del ser humano. En cambio, el individuo también llega con el tiempo a tener la posibilidad de amoldar su proyecto de vida de acuerdo con los principios de la religión, el arte o la ciencia, formas de vida de las cuales sí puede prescindir sin poner en riesgo su existencia natural, aunque sí empobreciéndola. La ciencia, así como aparece en un determinado momento de la historia, puede dejar de ser parte de la vida del hombre colectivo o individual en otro momento, pero en todo caso enriquece con su presencia esa vida como una de las posibilidades del ejercicio de la libertad, como una de las vías relativas que el hombre tiene para situarse por encima y al margen de la naturaleza y su necesidad. Aunque sin lo natural no es posible, la vida humana trasciende las necesidades que le impone la parte natural de su ser, mediante su capacidad para variar las formas de satisfacerlas, para renovar su sentido o para establecer libremente los fines y los principios de la acción.

Conforme a tales raíces en el ser del hombre y de la historia, la ciencia tiene como uno de sus constituyentes el desinterés, la libertad, y se nos presenta como una de las formas de la praxis impráctica. Esto parece no confirmarse en el fenómeno de la técnica. La técnica, entendida como el saber de los medios (y por ello más general que la tecnología), parece privilegiar el logro de la finalidad por encima del esclarecimiento de la verdad. Es la técnica, por decirlo así, el abogado del interés práctico. Cualquiera que sea el interés, la satisfacción de ese interés es lo que le da sentido al saber de los medios que se pone a su servicio. Por ello mismo, en la técnica la verdad no es el fin, como en la ciencia, sino un medio para el interés. Y sin embargo, la técnica llega a ser exitosa, lo cual nos habla de que "muere" en la realidad, es decir, nos habla de que se basa en una representación correcta del mundo real. Pues bien, hay que considerar que la verdad ocupa un lugar subordinado, como una herramienta más, en el saber de los medios. Otra herramienta puede serlo el azar, o una selección sesgada de datos, o una interpretación estrecha de los mismos, o una comunicación muy restringida o nula —en la comunidad profesional— de los conocimientos producidos por una investigación.⁶⁰ En la actividad científica, de manera contrastante, puesto que la verdad es el fin, la información no debe ser sesgada, el horizonte de interpretaciones posibles ha de ser explícito, y es menester una comunicación amplia y sin trabas entre los especialistas. El interés no reclama necesariamente de la técnica un conocimiento sistemático de la realidad, ni garantías de objetividad, como el control entre pares o una exégesis disciplinada. Lo que reclama, sin más, es el éxito, y para el éxito la verdad, la ciencia, no son más que unas herramientas entre otras. Y es que las raíces de la técnica están en la praxis práctica, mientras que como ya dijimos, las de la ciencia se hunden en la praxis impráctica.

La ciencia, pues, y por tanto la filosofía en el sentido que la entiende Nicol, tienen como un rasgo constitutivo de su ser el desinterés. El científico, el filósofo, para ser genuinamente tales, deben ubicar su labor por encima de la comodidad, la frivolidad, el temor, la pereza, la ambición, el prejuicio, el punto de vista personal, los egoísmos, las presunciones, los apasionamientos, las envidias, factores que como otros muchos más pueden subordinar la verdad a la conveniencia, factores o límites que encadenan la acción humana y que ésta ha

⁶⁰Cuando la técnica es sofisticada, como en la tecnología contemporánea, parecería que su base no puede ser sino una representación correcta de la realidad. Pero el que su base sea tal representación, a la técnica, en tanto tal, no le incumbe; lo que le corresponde es probar su éxito o falta de éxito en la aplicación práctica. A quienes sí les incumbe averiguar si el éxito de la técnica se relaciona con la representación que tomó como base, es al científico y al filósofo. El técnico responde ante el tribunal del interés y el éxito; son el científico y el filósofo los que se las han de ver con el tribunal de la verdad.

de esforzarse en trascender para "ser más", es decir, para realizar su ser como un ser libre (Nicol, 1963, pp. 163-169; 1980, p. 227, 296-301).

En contraste con esta concepción, la de Leopoldo Zea afirma resueltamente una idea de la filosofía como compromiso. La actividad filosófica, sin compromiso, no es auténticamente filosófica, sino una mera labor imitativa, una especie de juego intelectual. Parece que aquí nos enfrentamos a dos posturas recíprocamente excluyentes, y si no consideramos su disyuntiva como un mero asunto de palabras, una debe ser considerada verdadera y la otra falsa. ¿Es éste el caso? Para resolver el interrogante primeramente recordemos qué concepción de la filosofía orientó el trabajo de Leopoldo Zea.

Zea: El imperativo de una filosofía comprometida

Leopoldo Zea considera que la filosofía sólo es auténtica si toma como punto de partida los problemas que la realidad concreta presenta al hombre de carne y hueso. El filósofo inauténtico copia los problemas y las soluciones de otro sin seleccionarlos o adaptarlos con vistas a las circunstancias propias, o utiliza abstracciones (como las de Libertad, Hombre, Justicia) para ocultar los problemas reales, concretos, como el de la deshumanización del hombre a partir de su propia cultura o de otra, el de la enajenación económica o política, el de una sociedad injusta, etc. El auténtico los elige, los adecua, y en el caso óptimo elabora una problematización propia, original, y desarrolla soluciones específicas.⁶¹ Ejemplos de problemas que incumben, no al europeo o al ser humano en general, sino al americano, son los de la historia de América,⁶² para tomar conciencia del pasado dependiente, para superarlo asimilándolo, sin tratar de eliminarlo pero tampoco repitiéndolo, para comprender nuestro presente y decidir nuestro futuro, y los de la historia de la filosofía americana (1953, pp. 117-119.) De hecho, en el pasado nuestra filosofía una y otra vez respondió auténticamente a los retos de la realidad: la escolástica justifica el orden colonial, el iluminismo da base a la creación de un orden con independencia política, el positivismo contribuye a acabar con la anarquía liberal, y así sucesivamente. Otro tanto dice Zea respecto al contexto de la filosofía occidental, al relacionar la metafísica de Platón con su república ideal; a Aristóteles con el Imperio Alejandrino; a la agustiniana Ciudad de Dios con el orden posterior a los césares romanos; a Tomás de Aquino y el orden social medieval centrado en la Iglesia; a Descartes —mediante su idea de que todos los hombres son iguales por su razón— con la Declaración de los Derechos del Hombre de la Revolución Francesa; a Kant con la democracia a través de su ética, en la que nadie debe desear para otro lo que no desea para sí mismo; a la metafísica de Hegel que encuentra su plenitud en una idea, la de la libertad, la cual presidió la Revolución Francesa; a Marx, que concreta esa idea de la libertad enlazándola al hombre transformador de su medio, a Comte que indirectamente justifica el orden

⁶¹Véanse de Zea: *América como conciencia* (1953), cap. X "Tarea para una filosofía americana"; *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969); *Dialéctica de la conciencia americana* (1976), cap. I, secc. 1, "Toma de conciencia"; *La filosofía latinoamericana* (1976); *Filosofía de la historia americana*, Introd., 2, "Eurocentrismo y universalismo en la historia" (1978).

⁶²Hay que aclarar que Zea distingue entre la América sajona y la América ibérica. En la siguiente sección veremos que la primera abrió muy rápido sus puertas al espíritu de la modernidad, a sus instituciones liberales-democráticas y a su técnica, mientras que la segunda se caracterizó por el espíritu opuesto. En este apartado, cuando hablemos de América y los americanos, nos referimos a la América ibérica y sus hombres.

burgués; y a filósofos del Siglo XX como Russell, Marcuse, Sartre, etc. (1989, pp. 26-43, 44-61).

Esto no quiere decir que la filosofía deba renunciar a la universalidad de su conocimiento y de su objeto. Todo lo contrario: en la filosofía la búsqueda de universalidad es una nota básica. Lo que el objeto y el conocimiento de la actividad filosófica tienen de particulares, lo tienen a pesar de esta actividad y no como un fin. Aunque el filósofo toma como punto de partida unas circunstancias individuales, de grupo o de clase, su tarea consiste en remontarse desde estas circunstancias a otras más amplias, como las que conciernen a toda una sociedad, o las que comparte todo hombre por el simple hecho de ser hombre. De esta manera, el enfocar los problemas de Latinoamérica y buscar soluciones para ellos, si bien implica un punto de apoyo particular para el pensamiento, también implica una orientación universal en la medida que esos problemas son compartidos por los hombres de otras regiones o incluso por la humanidad. "Necesitamos conocer nuestros límites, la circunstancia americana", observa Zea, "para que a partir de ellos podamos conocer cuál puede ser nuestra aportación a los problemas del hombre en general, a la cultura universal" (1953, pp. 32-33, 121-122).⁶³ Ahora bien, al hombre no le es dado conocer lo absolutamente universal,⁶⁴ pues en este punto Zea retoma una postura orteguiana, perspectivista, historicista.⁶⁵ Una perspectiva, aunque se refiere a la realidad, no nos remite a la realidad completa sino a uno de sus aspectos. Lo que el individuo puede hacer en este caso, y lo que hace el filósofo en su camino hacia la universalidad, es integrar los puntos de vista para obtener una visión más amplia, más comprehensiva de la realidad.⁶⁶ La perspectiva de la que parte el filósofo explica que su pensamiento sea inevitablemente particular en sus orígenes (filosofía griega, latina, francesa, alemana, latinoamericana, etc.), pero su afán de universalidad da la clave de por qué ese pensamiento no se limita a lo particular, la clave de por qué se constituye en filosofía sin más: "la filosofía no se justifica por lo local de sus resultados, sino por la amplitud de sus anhelos" (1953, p. 31).

Lo anterior queda ilustrado en el tratamiento que Zea da al problema de la posibilidad de una filosofía americana. Este problema fue planteado primeramente por Alberdi a mediados del Siglo XIX,⁶⁷ y presupone que la filosofía americana no es un hecho (al menos no un hecho evidente) y que puede dudarse de que el hombre americano sea capaz de pensar filosóficamente. Puesto que desde la filosofía antigua la razón ha sido el rasgo por excelencia del ser humano, dicho problema conlleva la duda sobre la humanidad misma del hombre de América. Lo cual nos remite a las discusiones europeas sobre el estatus ontológico del

⁶³ Recordemos que la filosofía americana de Zea, al universalizar el problema de la dependencia, la toma de conciencia, el problema de las formas de dominio y de combate, se presenta como una filosofía de la liberación (1976b, pp. 50-55).

⁶⁴ "Acaso exista una verdad eterna e inmutable, pero desgraciadamente para los hombres tal verdad no está a su alcance" (1953, p. 28).

⁶⁵ El historicismo, a través de la influencia de Ortega (*Historia como sistema*), permite al europeo ver sus limitaciones, la falsa universalidad de sus valores, pero también permite al americano tomar conciencia de sus posibilidades, la revaloración de su propia identidad (Zea, 1989, pp. 62-80).

⁶⁶ Recordemos la idea de Ortega y Gasset: "La verdad, lo real, el universo, la vida --como queráis llamarlo--, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo" (1998, p. 52).

⁶⁷ Alberdi, en su texto llamado "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea", considera necesario argumentar a favor de la posibilidad de una filosofía americana (Gaos, 1993, pp. 331-338, y Zea, 1976b, pp. 7-11).

habitante de este continente, discusiones de las cuales es prototípica la que sostuvieron Las Casas y Sepúlveda en el Siglo XVI, a partir del Descubrimiento y la Conquista de América (Zea, 1978, pp. 116-126; Manero, pp. 2009). El hombre de Europa se cuestionaba la humanidad del americano debido a la palmaria diferencia cultural o física de éste (Zea, 1989, pp. 9-25).⁶⁸ Acto que, con sus variantes, repetirían los europeos incluso en la Época de las Luces. Y se entiende que, debido a la estrechez de su concepción del hombre, al europeo se le dificultara asimilar al suyo el ser del americano. ¿Pero cómo interpretar el hecho de que el mismo americano, ya avanzado el proceso de aculturación, retome el cuestionamiento de los europeos al dudar de su propia capacidad de pensar filosóficamente? ¿Cómo entender que, así como los europeos desconocieron como cultura legítima las obras e instituciones de los indígenas, de la misma manera los americanos se nieguen a reconocer como filosofía a las manifestaciones de su propio pensamiento? La respuesta de Zea es que los americanos, el pensamiento de América, han padecido de una alienación colonial y neocolonial. La imagen que los europeos tienen de los nacidos en América, principalmente los indígenas, mestizos y criollos, esa imagen que los presenta como no humanos o como humanos inferiores, la han aceptado los americanos, la han hecho suya y la presuponen al reflexionar sobre su propio ser y sus capacidades. Conforme a tal imagen, lo pensado en América no puede ser filosofía auténtica ni puede poseer originalidad: o no posee las notas necesarias (como la sistematicidad) o se limita a copiar acríticamente lo pensado por los europeos. *Ergo*, los americanos no son capaces de pensar filosóficamente. Pero Zea enfatiza: ya el mero hecho de plantearse la pregunta por la posibilidad de una filosofía americana es él mismo un acto del pensar filosófico, y un acto auténtico, pues parte de un problema genuinamente americano, que es el de la humanidad del hombre de América, y un acto original, ya que es generado por el mismo hombre americano y no por el europeo. Y no sólo eso. Ha habido un pensamiento filosófico en la Colonia, hecho por americanos, y un pensamiento a partir de las guerras de independencia, también realizado por americanos. El problema de la posibilidad de una filosofía americana no se resuelve, *se disuelve* ante la mera constatación de la previa y actual existencia de esa filosofía. "Ya no se trata de demostrar que somos capaces de hacer una filosofía", plantea Zea, "sino de demostrar que somos capaces de resolver nuestros problemas" (1953, p. 24). La tarea que enfrenta la filosofía americana, una vez comprendido esto, es revertir el doble proceso de deshumanización en Occidente: la deshumanización de que han sido objeto los americanos por los europeos bajo la forma de una colonización y un neocolonialismo político, económico, social y cultural, para la cual se necesita cobrar plena conciencia de la propia humanidad y las propias capacidades; y la deshumanización de los europeos, que llevados por una idea del hombre demasiado estrecha, no han reconocido la humanidad de los pueblos que poseían una cultura diferente (o una piel, un lugar de origen, una lengua, o cualquier rasgo accidental disímil), e incluso los han sometido violentamente a su dominio, llevados por intereses materiales que se oponen a los más altos valores de su propia cultura occidental, valores como la libertad, la igualdad y la fraternidad.⁶⁹ Un aspecto relevante de dicha deshumanización, tanto de los

⁶⁸Europeos como Sepúlveda, Buffon, De Paw y Hegel consideraban que la diferencia cultural, o incluso la física, hacían necesario negar o relativizar la humanidad de los americanos.

⁶⁹Dice Zea al respecto: "el universalismo de que siempre hace gala Europa, no es sino una forma de justificación localista con exclusión de otras corrientes culturales que no se adaptan al punto de vista europeo", y en cambio la "insuficiencia de los americanos, es decir, el sentirse y sentir durante tanto tiempo a su cultura como inferior, puede entenderse como "la conciencia que tenemos sobre la inmensidad de lo que es menester asimilar culturalmente para alcanzar una auténtica cultura universal" (1953, pp. 10-13).

Europeos como de los americanos, es la ruptura del vínculo teoría-praxis. La teoría debe servir de fundamento a la praxis, pues sin la guía de la teoría, y especialmente de los intelectuales, el "hombre de la calle" recurre a la violencia para resolver por sí mismo los problemas morales y políticos (1953, pp. 122-128).

Vemos pues, que la concepción que propone Zea de la filosofía se basa, como la de Nicol, en una determinada idea del hombre, de la historia y de la teoría en general. Para Zea los hombres, en tanto hombres, son iguales no a pesar sino precisamente debido a sus diferencias. El hombre es el ser capaz de ser diferente a los otros hombres. No hay hombres abstractos, homogéneos; hay hombres concretos, diferenciados física y culturalmente, hombres —como decía Unamuno— "de carne y hueso". La historia que este ser genera al actuar, tiene por tanto un carácter múltiple y cambiante: se concreta en la diversidad de las culturas. Pero unas culturas no reconocen la humanidad de las otras, y basados en esta falta de reconocimiento, las sojuzgan y explotan. La historia, pues, está marcada por el hecho del dominio y la subordinación de unas culturas sobre otras, de unos pueblos sobre otros. En este contexto, el conocimiento es un medio para que los pueblos y las culturas alcancen su liberación; para que tomen conciencia de su dependencia y operen la transformación de su realidad. La filosofía sólo es auténtica si es comprometida porque se trata de una manifestación de la humanidad del hombre. Si no se compromete, entonces sólo expresa una forma de enajenación: la de quien imita los frutos de una tradición cultural, dándole la espalda a su propia realidad; o la de quien impone a los otros sus valores, ideas, costumbres e instituciones, cerrando los ojos a la humanidad de ese otro (Zea, 1989, pp. 100-119). La tarea, que debe ser enfrentada una y otra vez por cada filósofo individual, es arraigar su pensamiento en los problemas y las soluciones de sus circunstancias concretas, y abrirse a las consecuencias prácticas de la idea de que los hombres son iguales precisamente a causa de su capacidad de ser diferentes.

Nicol y Zea: hacia una ciencia y una filosofía éticamente comprometidas

Respecto a la tesis de Nicol sobre el desinterés de la filosofía, hemos de afirmar, con Zea, que la filosofía puede y debe ser comprometida. Nuestros argumentos son tres: primero, que el control de la verdad no compete sólo al individuo sino también, y sobre todo, a la comunidad y a la tradición; segundo, que la verdad, si bien preside la actividad científica y filosófica, no excluye al interés, sino que entre aquélla y éste puede haber una relación de complementación; y tercero, que la ordenación abstracta de los problemas teóricos favorece la reiteración de esquemas conceptuales heredados, mientras que la consideración práctica de los problemas propicia el cuestionamiento de dichos esquemas. Por otra parte, respecto a la tesis de Zea del compromiso político, sostendremos, con Nicol, la necesidad de dar igual peso al aspecto político y al aspecto ético en el proceso de liberación humana, debido a que la conciencia política sin conciencia ética se anula a sí misma: en el nivel ético, el problema de la dependencia política no puede ser separado del problema del telos de la libertad, de la misma manera que tampoco puede serlo éste de aquél.

Al ocuparnos de la tesis de Nicol de la filosofía como desinterés, nos referimos a los ejemplos del abogado y del técnico. Al abogado le interesa (y es su deber) destacar la verdad sólo en la medida y de la forma que conviene a su caso. El técnico, por su parte, responde por el éxito práctico de sus formulaciones y dispositivos, no por la corrección o incorrección de las representaciones de la realidad que toma como punto de partida para sus

desarrollos. En estos ejemplos, el interés está por encima de la verdad. Y no se trata de que el abogado y el técnico elijan libremente, como tales, servir a la verdad o al interés, sino que la cuestión está ya decidida desde la misma elección de su labor. Ser abogado y ser técnico implica necesariamente servir al interés y no a la verdad, aunque entre sus herramientas puedan echar mano de la verdad, como pueden también recurrir a medios distintos. Sin embargo, cuando hablamos del abogado y del técnico no nos remitimos a individuos aislados, sino más bien a comunidades y tradiciones que encarnan en individuos necesariamente interrelacionados. Un abogado, para el ejercicio de su labor, se las tiene que ver con sus pares, aunque ellos ejerzan funciones distintas a la defensa, como el fiscal y el juez. Hay una comunidad, con su historia, su tradición, sus instituciones, sus principios. Para cada uno de los miembros de la comunidad, el interés está por encima de la verdad y la verdad es una herramienta entre otras, incluso entre herramientas que se le oponen (por ejemplo, el ocultamiento o la formulación sesgada). El interés de la parte acusada, para el abogado, y el de la parte acusadora, para el fiscal. Para el juez, el interés de la ley, que encarna el interés de la sociedad. Sin embargo, en el conjunto de los miembros hay un orden determinado por el cuidado de la verdad: lo que oculte o distorsione el abogado, el fiscal debe mostrarlo o rectificarlo, y viceversa; en cuanto al juez, su labor consiste, entre otras cosas, en recomponer una imagen lo más completa y fiel de los hechos, de la realidad. Si bien el trabajo de cada uno está orientado al interés, el trabajo de todos en conjunto hace de la verdad una herramienta privilegiada, la cual excluye cualquier otro medio que se oponga a ella. Visto desde la perspectiva de la comunidad y la tradición, el interés sí subordina a la verdad, pero la verdad a su vez subordina al resto de los medios posibles. El abogado puede, como parte de su interés, ocultar o distorsionar la verdad, pero el conjunto del proceso judicial está dirigido a desocultarla y rectificarla. De una manera semejante, el científico y el filósofo, al comprometerse con un interés político, de un grupo o clase sociales, pueden ocultar o sesgar la verdad; pero el necesario examen y diálogo de la comunidad científica y filosófica está orientada por el cuidado de la verdad, de manera que los miembros comprometidos con el interés opuesto, o no comprometidos en absoluto, tienen la función de señalar lo que se oculta o distorsiona. La subordinación de la verdad al interés por el individuo, repercute colectivamente en la subordinación del interés a la verdad. La comunidad, la tradición, las instituciones y los principios integran armónicamente la diversidad de los intereses en la unidad de la verdad. Un científico y un filósofo, aun comprometidos, no deben faltar a la verdad; pero el cuidado de la verdad no depende de que ellos cumplan con su deber, sino que incluso cuando el interés los lleva individualmente y sin deliberación a exponer una verdad parcial o una formulación imprecisa de la misma, ese cuidado opera de manera necesaria en el nivel de la colectividad a través del examen y el diálogo. La verdad no depende de la fidelidad subjetiva del hombre concreto que se dedica a la ciencia o a la filosofía, tiene garantías objetivas (intersubjetivas), comunitarias, dialógicas. En el nivel individual la filosofía puede ser comprometida sin que esto empañe el desinterés (o más exactamente, la subordinación del interés a la verdad) en el nivel de la comunidad filosófica.

Lo anterior implica el hecho de que la verdad y el interés no se excluyen necesariamente. Es claro que el interés puede servirse de la verdad. Pero también es cierto que la verdad se sirve del interés: en el ejemplo del proceso judicial, el interés de cada parte contribuye a desvelar la verdad completa y fiel de los hechos, en la medida de lo posible. En el ejemplo de la técnica, el interés, al impulsar a la técnica a la consecución del éxito práctico, la fuerza a recurrir a una de sus herramientas más poderosas, que es la verdad, de tal manera que

el científico y el filósofo pueden ver estimulada su tarea por los logros que en este aspecto alcance el técnico. En tal sentido, los afanes prácticos de la técnica son una fuente inagotable, no de verdades, sino de problemas teóricos fecundos para la ciencia y la filosofía. El compromiso político del filósofo individual (o en cualquier otro orden), su defensa de unos intereses particulares, puede servir a la verdad en el nivel del examen y el diálogo colectivo precisamente porque ese interés y la verdad no se excluyen y porque la subordinación del interés a la verdad no depende de las decisiones que pueda tomar individualmente el filósofo, sino que es uno de los principios fundantes de la comunidad filosófica. La filosofía, para servir a la verdad, no tiene por qué excluir el interés (o compromiso) de los filósofos individuales; basta con que en el nivel de la comunidad subordine el interés a la verdad, y esto ya forma parte de la comunidad desde su base misma, en la filosofía y en la ciencia.

También hay que considerar que la ordenación de los problemas en abstracción de las circunstancias concretas del filósofo, propicia la repetición de esquemas conceptuales del pasado. Por ejemplo: Eduardo Nicol considera que la metafísica, como sistema fundamental de la ontología y la epistemología, como ciencia del ser y del conocer, es la base, el fundamento de la ciencia en general, es decir, de las ciencias particulares que estudian parcelas de realidad y no la realidad como un todo. De ahí que entienda a la filosofía, centrada en la metafísica, como ciencia primera, al modo aristotélico y medieval. A la metafísica, entendida en este sentido, le corresponde sentar las bases de la ética, pues muestra cómo la eticidad hunde sus raíces en la estructura del ser del hombre, que Nicol describe como uno de los dos órdenes en que se diferencia radicalmente la realidad, junto con el de los entes no humanos (inorgánicos y orgánicos). Conforme a tal esquema, los mayores problemas de la filosofía y de la ciencia son los del ser y la realidad, la verdad y la historia, la forma humana de ser y el ser de la naturaleza; precisamente los temas que vertebran el pensamiento y las obras del catalán. Pero tal esquema puede ser cuestionado al confrontarlo con la vida concreta del hombre. La metafísica es una forma de la teoría, y la teoría es una forma de la praxis. Ahora bien, el decidir la praxis del individuo por el ejercicio de la actividad teórica, es un problema previo a todos aquellos de los cuales puede ocuparse la teoría en general, y específicamente la teoría metafísica. La cuestión vocacional de si dedicarse al cultivo de la filosofía, precede a cualquier preocupación filosófica. Desde esta perspectiva, los problemas de la praxis, problemas de carácter ético, político, económico, social, cultural, etc., poseen una eminencia indiscutiblemente mayor a los de la teoría, sean éstos ontológicos o epistemológicos, de las ciencias naturales o de las ciencias sociales. Y la ética, como una reflexión integrada a la praxis pre-teórica, como inicio y fundamento del pensamiento autoconsciente, se nos presenta con una precedencia jerárquica indiscutible respecto a la teoría en general, además de que otorga a la teoría ética, ya formalmente constituida y consciente de su tradición y métodos, la misma precedencia respecto a la metafísica y a las ciencias particulares. Aquí es la disciplina ética la que fundamenta a la metafísica, y no a la inversa. El tomar como punto de partida la realidad concreta del filósofo contribuye, pues, a cuestionar los esquemas conceptuales heredados. Pero no debemos entender esto simplemente en el sentido de que la ciencia primera, en vez de ser la metafísica, lo es la ética. Podemos ir más allá. Podemos tomar distancia de ambos esquemas, el centrado en la metafísica y el centrado en la ética, para reconocer que esos dos esquemas son parciales y deben ser integrados armónicamente en un esquema más amplio, no estático sino dinámico. La metafísica como ciencia primera, al considerar a la praxis como base de la teoría en general, nos remite a la ética como ciencia primera. Pero la ética también nos remite a la metafísica: la cuestión del bien, por mencionar uno de sus problemas básicos, implica la cuestión del ser y la

realidad. Pues el bien es una forma de ser entre otras, y por tanto, ha de ser estudiado a partir de sus raíces en el ser y de sus relaciones con otras formas de ser. Hay pues un movimiento de referencia continuo de los problemas de la metafísica a los de la ética, y de éstos a aquéllos. No hay una filosofía primera: la filosofía en su conjunto es un flujo reflexivo incesante en el que lo fundamentado se revela como fundamento, y el fundamento como algo fundamentado. El espíritu crítico de la filosofía se concreta en un proceso de radicalización permanente. Tal fluidez, tal dinamismo, erosiona cualquier esquema conceptual que pretenda establecer una jerarquía atemporal y definitiva de problemas teóricos. Cuando una determinada ordenación conceptual deja de servir al espíritu crítico de la filosofía, la forma de ser fiel a ese espíritu consiste en retornar a la realidad que generó esa ordenación, volver a los problemas que plantean las circunstancias concretas.

Respecto a la tesis de Nicol de la filosofía como desinterés, por tanto, hemos argumentado que el control de la verdad tiene carácter comunitario, y que no es afectado por el compromiso del filósofo individual; que la verdad y el interés no son excluyentes, e incluso se sirven el uno al otro, además de que la subordinación del interés a la verdad está ya establecida desde el fundamento mismo de la comunidad filosófica y científica; y por último, que asentar la reflexión filosófica en los problemas planteados por las circunstancias concretas es una forma de ser fiel al espíritu crítico de la filosofía, pues nos permite tomar distancia de los esquemas conceptuales heredados.

En cuanto a Zea, hemos de poner de relieve el hecho de que el compromiso del que nos habla tiene un carácter predominantemente político. Se refiere a las relaciones de poder y dominación en el espacio público, específicamente el internacional.⁷⁰ Es el compromiso del intelectual colonial o neocolonial por la liberación de su pueblo de la subordinación en que lo mantiene una potencia imperialista: España durante la Colonia, Inglaterra, Francia y los Estados Unidos a partir de las guerras de independencia. A partir de esto, Zea se eleva hacia una situación más universal: la relación que Occidente (entendido como la Europa de la Época Moderna) sostiene, no sólo con Iberoamérica (las tierras colonizadas originalmente por España y Portugal), sino con el resto del mundo, África, Asia, Oceanía. En todas partes tiene pertinencia y relevancia una filosofía de la liberación en el sentido de la toma de conciencia sobre la dependencia del propio pueblo hacia las naciones imperialistas europeas. Una dependencia eminentemente política, es decir, de convivencia pública, pero que implica la dependencia económica, social y cultural. El ejemplo de Iberoamérica es claro: ganada la independencia política formal (jurídica, de política internacional), los pueblos caen en una nueva situación de explotación; proporcionan materias primas y mano de obra baratas, y sirven como mercados consumidores de los productos elaborados con sus propias materias y mano de obra, pero beneficiando a la burguesía occidental. Tales circunstancias económicas son acompañadas de otras de naturaleza política (ya no formal, sino real). En cada país una oligarquía, que en ocasiones desciende de manera directa de la aristocracia terrateniente de la Época Colonial, se encarga de facilitar y asegurar los intereses de aquella burguesía, si es necesario conservando las estructuras económicas y políticas de esa misma época. Occidente, que justifica su expansión por la defensa de unas creencias y valores,

⁷⁰El concepto de lo político constituye un tema controvertido. Sin embargo, partimos de una perspectiva realista, en la cual el hecho del poder y la dominación es crucial, siempre y cuando sea enmarcado en el espacio público. Tal espacio puede ser interno a una sociedad, política nacional, o externo a ella, política internacional (Retamozo, 2009). Por otra parte, lo público se entiende en su sentido mínimo, como lo estatal (lo interestatal y lo intraestatal), con la reserva de que factores como los movimientos ciudadanos y los poderes fácticos han llevado el espacio de lo público más allá de los límites estatales estrictos (Chartier, 2007).

como las que suponen las instituciones liberales, hace prevalecer sin embargo al exterior sus intereses materiales sobre esas ideas y valores y apoya y promueve en Iberoamérica regímenes tiránicos o dictatoriales que preservan en lo posible el orden feudal de la Colonia. A las circunstancias económicas y políticas del neocolonialismo, las complementan una dependencia social y una dependencia cultural. En lo social, la larga oscilación entre la anarquía y los regímenes dictatoriales y tiránicos en los Siglos XIX y XX muestra que los americanos, además de una independencia formal, necesitaban una formación como hombres a la vez libres y responsables, como individuos conscientes de sus derechos y obligaciones, capaces de sacrificar voluntariamente el interés propio por el bien común, no hijos de un gobierno o Estado paternalista, sino generadores y sostenedores de un orden pacífico, libre y próspero. Respecto al orden cultural, el mero planteamiento sobre la posibilidad de una filosofía americana, planteamiento del que ya nos hemos ocupado, revela una dependencia que se repite en otros aspectos, y muy acusadamente en el de la investigación científica y la innovación técnica. Aunque la dependencia abarca lo económico, social y cultural, pues, se nos presenta con un carácter destacadamente político, por cuanto tiene su centro en unas relaciones de poder y dominación en el espacio público de las relaciones internacionales.

El compromiso político del intelectual, por supuesto, no se limita a este ámbito de interacción entre las sociedades. Para decirlo con las palabras de Zea:

Nos encontramos, así, con dos tipos de lucha: una, que podríamos llamar *vertical*, que se desarrolla en todos los países industrializados, incluyendo los nuestros: la lucha de clases; otra, que podemos llamar *horizontal*, que se desarrolla con más o menos fuerza, entre los pueblos coloniales y los países imperialistas (1953, p. 116).

Aunque Leopoldo Zea tiene plena conciencia de este ámbito "vertical" del compromiso intelectual, su obra se enfoca de manera predominante en el ámbito "horizontal". Correspondientemente, aunque Adolfo Sánchez Vázquez, de quien ya nos hemos ocupado, no desconoce ni resta importancia al ámbito "horizontal", su pensamiento y escritos se atienen destacadamente al ámbito "vertical". En este sentido, así como en su abierto rechazo a la osificación dogmática del marxismo, uno y otro se complementan y representan de manera cabal y ejemplar el compromiso del intelectual en el orden político. Sin embargo, hay que poner de relieve que los logros de una liberación política, con todo y ser necesarios, no son suficientes para una liberación integral básica del ser humano. E incluso más: la liberación política, en el espacio público, no es auténtica si no se acompaña de una liberación ética, en el espacio privado. Liberación ética en el sentido del desarrollo de la reflexividad sobre los valores, las ideas, las normas y las costumbres morales, pero también, y sobre todo, de la reflexividad en lo tocante a la identidad personal, individual, como una construcción deliberada. En otras palabras: la política, en su aspecto crítico, se guía por el logro de la libertad y la igualdad para los individuos en el espacio público, pero no aborda el problema, no menos importante, de qué hacer con esa igualdad y libertad en el espacio privado. Si ambos órdenes no son considerados de manera conjunta, la libertad política enfrenta el riesgo de anularse ante la enajenación moral, de la misma manera que la reflexividad ética no puede reflejarse de manera plena en la construcción de la identidad individual si queda enmarcada en un contexto político de dependencia. La libertad política puede ser la mejor coartada para la enajenación moral, de la misma manera que la reflexividad ética puede ser radicalmente condicionada por la dependencia política. La libertad y la igualdad, aunque son parte

del proceso de humanización del hombre, no alcanzan por sí mismas esa humanización, sino que es necesario complementarlas con el desarrollo ético reflexivo de los individuos, desarrollo que se concreta en la creación consciente, intencional, de la identidad de uno mismo como persona.

Aquí es donde rinde su mejor fruto la teoría de Eduardo Nicol del hombre como ser vocacional. Para este filósofo, decir que el hombre es el ser de la vocación, equivale esencialmente a enfatizar que es un ser libre y que su libertad se desenvuelve siempre con la mediación de las modalidades culturales que su comunidad y tradición le heredan o hacen posibles. Como ya explicamos, en el análisis de este filósofo los hombres poseen una forma común de ser ("expresividad") radicalmente distinta de la natural, forma de ser que consiste en la capacidad para diferenciarse individualmente. Esto quiere decir que la diversidad, en el ser humano, debe entenderse a la vez como diferencial ontológico, como forma común de ser y como principio de individuación. Los entes naturales sólo se distinguen, en lo que tienen de esencial, de constitutivo, externamente de clase a clase o internamente por el cambio evolutivo; en cambio, el ser humano, en lo esencial, en lo constitutivo, es un ente capaz de hacerse individualmente diverso. Lo que los hombres individuales tienen de semejante es la posibilidad de ser disímiles, cosa que no ocurre con ningún otro ser. Tal forma de ser es a lo que Nicol llama libertad, "expresividad". Pues bien, dicha libertad no se desenvuelve como un horizonte abstracto de posibilidades de ser, sino que encarna en los caminos que una determinada cultura y tradición ofrecen al individuo, formas de vida o modalidades vocacionales que le permiten construir consciente y voluntariamente su propia identidad como persona. Recordemos que el ser humano, en la descripción de Nicol, es libre de las necesidades naturales de tres maneras: o por la posibilidad de diversificar los medios para satisfacerlas, o por la posibilidad de diversificar el significado de tales necesidades, o por plantear finalidades vitales distintas a las naturales. Así, la economía y la política, aunque estrechamente vinculadas a las exigencias de orden natural y por eso mismo irrenunciables, por la posibilidad de variar sus medios o su sentido son sin embargo un espacio abierto al ejercicio de la libertad, sin abandonar el nivel de la "praxis práctica". En cambio, la religión, el arte y la ciencia-filosofía representan un nivel distinto de la vida humana, el de la "praxis impráctica", pues no son indispensables para el mantenimiento de la vida en su sentido biológico pero hacen posible la vida propiamente humana del hombre al establecer finalidades no condicionadas por la naturaleza. Sin caminos de vocación, el hombre es menos que hombre, es casi un ente más de la naturaleza, y sólo con ellos se abre a la posibilidad de un desarrollo pleno, de una completa libertad.

El compromiso del intelectual, sea científico o filósofo, debe ser político, sin duda, en los términos que ya indicamos: subordinando siempre el interés a la verdad. Pero no ha de ser sólo político, ni en el sentido "horizontal" de la liberación entre pueblos, ni en el sentido "vertical" de la liberación entre grupos sociales. Una liberación plena del ser humano debe ser a la vez política y ética, en el espacio público y en el espacio privado. El dato de que la liberación política es condición de la liberación ética tiene que ser completado con el dato de que no hay auténtica liberación política sin liberación ética. La praxis política debe desarrollarse paralelamente a la praxis ética. Y es en esta idea directiva como el discurso de Leopoldo Zea, Adolfo Sánchez Vázquez y Eduardo Nicol encuentran un punto de convergencia y la base para un desenvolvimiento conjunto y armónico, salvando los excesos teóricos que en su momento hemos señalado y que podrían llevarnos a considerar erróneamente que entre ellos existen contradicciones de fondo. Hay contradicciones, sin duda, pero no tocan la base de su pensamiento y se deben a bien determinados desarrollos teóricos: algu-

nas elaboraciones teórico-ontológicas de Nicol, y la insuficiencia del desenvolvimiento ontológico y epistemológico en las bases del pensamiento de Sánchez Vázquez y Zea.

Estas ideas serán ampliadas y profundizadas en seguida, al contrastar dialógicamente la interpretación filosófica de Eduardo Nicol y la de Leopoldo Zea sobre, por una parte, la historia de España, Iberoamérica y la Modernidad, y por otra parte, sobre los fenómenos de liberación y enajenación humana en el contexto contemporáneo.

§ 16. Modernización y dependencia, hispanidad y asimilación. Un camino alternativo de humanidad

Nicol: La reapropiación por Hispanoamérica del pasado histórico-espiritual

En dos artículos, uno de principios de los años cuarenta y otro de principios de los cincuenta, Eduardo Nicol enfatiza que la obra de España en América, además del aspecto económico y político –de poder, dominación y explotación– tuvo un aspecto espiritual, que se concretó en el proceso de evangelización y que dio como resultado una comunidad cultural e histórica (2007, pp. 43-46, 323-326). Los antiguos habitantes de la América ibérica no fueron segregados sistemáticamente y por principio, como en la sajona. Esta observación es tan importante para Nicol como para Zea. A esos habitantes se les consideró humanos, aunque necesitados de una determinada formación para llegar a serlo cabalmente, y se les integró a la nueva sociedad, junto a los otros grupos sociales. El mismo hecho de que se diera un debate sobre la humanidad de los habitantes originales de América, indica ya que los propósitos de España en las tierras recién descubiertas no se reducían a un afán meramente material (Nicol se refiere en este punto sin duda a todo lo que representa la Controversia de Valladolid para la Conquista y la Colonia). En tal sentido, respecto a la Colonia no puede hablarse de que se diera una discriminación racial hacia los indígenas, sino de que operó un espíritu de incorporación por parte de España, espíritu que claramente da a la empresa un valor universal. La explotación económica fue un hecho, y es incuestionable y no debe disminuirse su importe; pero Nicol quiere dirigir nuestra atención hacia otro hecho, tan claro y relevante como el anterior: que no hubo sólo explotación, que el proceso de evangelización y en general el de aculturación se desarrolló bajo la guía de un ideal de hombre, en el cual el elemento espiritual, con predominio de la religiosidad, elevaba a los individuos y a las colectividades por encima de un sentido de vida meramente material, económico y político. España, de la que tal vez pueda afirmarse que no cumplió del todo su proyecto de Contrarreforma en Europa, sí logró en cambio plenamente su unificación religiosa estatal interna y la evangelización de América, dos de los objetivos básicos de su época imperial. Mientras que fracasó en el aspecto de la acción económica y política, España obtuvo un éxito pleno en su misión espiritual.

Esas ideas de Nicol nos pueden parecer extrañas si estamos acostumbrados a poner de relieve el aspecto de explotación económica y sometimiento político de la Colonia, y a ver en la religión y el proceso de evangelización sólo instrumentos para justificar y consolidar tal explotación y sometimiento.⁷¹ Pero por otra parte, dichas ideas coinciden con hechos

⁷¹ De hecho, han generado una interpretación tan fuerte como la de Mari Paz Balibrea: “En la medida en que la conquista de América lleva la posibilidad de generar este hombre nuevo [incorporado a la igualdad del ser

que todos reconocemos normalmente en Hispanoamérica: la unidad cultural (destacadamente de lenguaje y de religión, así como un fuerte sentimiento de identidad regional), en contraste con los esfuerzos realizados por la América sajona por evitar el mestizaje con sus etnias indígenas. Con base en tal unidad cultural, producto de la acción de España, este filósofo llama la atención sobre la importancia de recuperar lo que nuestro pasado nos ofrece como una tradición viva y eficaz ante el proceso actual de modernización deshumanizadora. Hispanoamérica puede aprovechar ese pasado para enfrentar los problemas del presente y darle forma a su futuro:

Jugando con las palabras se dijera que sólo se importa lo que no importa. Se puede importar lo necesario, lo que puede confortar el cuerpo: utensilios y productos farmacéuticos, y medios de transporte, y hasta capacidades técnicas. Pero hay que entender que lo necesario no es lo más importante. El alma no se importa. Los negocios del cuerpo se hacen con mercancías; pero el negocio del alma no es cosa de derecho mercantil. Nadie puede esperar que en un rincón del refrigerador haya un alma olvidada que podamos apropiarnos. Y si dejásemos que nuestra vida quedase modelada por los utensilios, nuestra alma sería entonces utilitaria: lo menos alma que pueda tenerse (2007, pp. 324-325).

Recuperar el pasado para enfrentar un proceso modernizador centrado en el elemento económico. Darle sentido a tal proceso mediante una idea del hombre, elaborada a partir de los materiales y las orientaciones de nuestra herencia cultural común. Para ello en *El problema de la filosofía hispánica* advierte Nicol que no debe repetirse el error cometido por el pensamiento americano en el Siglo XIX, a partir de las guerras de independencia; el error de tratar de construir una conciencia, un *ethos* nacional, pero eliminando el pasado, partiendo de cero (pp. 45-119). En efecto, en lo que Nicol considera una primera etapa, la filosofía en la América ibérica ensaya la forma en que las filosofías europeas pueden ayudarlo a tal fin, pero los efectos vitales de esas filosofías se restringen a una minoría. La siguiente etapa, en cambio, y más acorde con la propuesta del mismo Nicol, la filosofía de América da un giro revolucionario; giro que adquiere su carácter no por derivarse de un concreto movimiento revolucionario, sino porque acompaña, desarrolla y a veces precede a unos cambios históricos de especial profundidad que tienen como objetivo completar la obra de la independencia incidiendo en el orden político, económico y cultural de la sociedad. El positivismo, por ejemplo, aunque adoptado en América en un principio con fines conservadores y burgueses, es considerado por Nicol como parte del giro revolucionario porque acompañó y promovió el proceso de industrialización, y con él, el surgimiento de una masa proletaria y el desplazamiento económico y poblacional del campo a las ciudades. En esta segunda etapa del pensamiento en América, junto con el positivismo, hay que enmarcar lo que Nicol llama la "meditación del propio ser", la filosofía que los americanos vuelven a dirigir a la tarea de construcción del *ethos* nacional e hispanoamericano, de la misma manera que a partir de las guerras de independencia, pero a diferencia del siglo anterior ahora con una mayor conciencia histórica, sin renegar de su pasado, y con una ya larga tradición filosófica que les permite elevar su pensamiento al plano de la universalidad: cuestionarse ya no sólo por el ser del mexicano (o peruano, o argentino) o del hombre de América, sino por el ser del hombre. Si los americanos se deciden a dar este paso de lo particular a lo universal, acaba-

universal] a esas tierras, hay que darla por buena y celebrar su proyecto. Toda la violencia que este mecanismo histórico implica, es minimizada por Nicol" (2010, p. 88).

rán por consolidar una tercera etapa en la historia de su pensamiento, la de la normalización de la filosofía (1998, pp. 45-82).

Asimilar el pasado y pensar el problema del propio ser en términos de universalidad. Además de esto, considera Nicol que la filosofía de América no puede volver a buscar su identidad en ideologías como la del indigenismo, que no le dan la clave para entenderse como una comunidad ni una base histórica y culturalmente sólida para tomar decisiones. En efecto, el ser de los indígenas, ni en lo físico ni en lo cultural puede ser considerado como el único y privilegiado elemento común de identificación para los americanos, pues en la conformación de nuestras sociedades hay otros elementos igualmente importantes, como el europeo. Además, no se puede hablar de un proyecto de humanidad partiendo de una base racial, pues esto le restaría capacidad de universalización. En cambio, el pasado nos muestra que el elemento realmente común a los pueblos de Hispanoamérica es la hispanidad, en el sentido de una unidad cultural e histórica derivada de la obra espiritual de España en América, y que debe entenderse sin connotación religiosa o política específica.⁷² Tal unidad, no planteada como un predominio cultural (y mucho menos económico o político) de España sobre las naciones de América, ni tampoco como un predominio de éstas sobre aquella, implica que de nuestro pasado histórico podemos retomar, como herencia que nos es propia, algunos materiales y orientaciones para generar un ideal de hombre capaz de ser reconocido como universal. En primer lugar, la idea de la dignidad humana, que estaba a la base del proyecto igualador y unificador de España en América, y que se revela en el reconocimiento de la humanidad de los indígenas y en la política de formarlos e incorporarlos a la sociedad en vez de aislarlos y eliminarlos. Pero también un sentido de la vida humana que trasciende la idea moderna del Estado y de la relación del individuo con éste. Esto lo encontramos en un aspecto de nuestro pasado que podemos asimilar e integrar en nuestro proyecto de futuro: la filosofía política cristiana y su prolongación en la mejor filosofía escolástica española, tal y como la representan un Vives, un Vitoria, un Suárez (Nicol, 1998, pp. 82-109).

Al respecto, en dos ensayos de fines de los años cuarenta, que a pesar de su fecha de publicación mantienen una gran vigencia, Nicol expone de qué manera las ideas de Francisco Suárez nos pueden servir para adoptar una postura crítica ante la concepción del Estado que ha prevalecido en la Modernidad (1953, pp. 270-278, 279-292). La utilidad de esos ensayos es doble: por una parte nos muestran que el proceso de modernización (en el mundo, en general) presenta una cierta uniformidad en lo tocante a la forma en que se concibe al Estado, y por otra parte, más importante aun, nos ofrecen una concepción alternativa. Aunque el Imperio Español fracasó finalmente en sus designios económicos, políticos y militares, en un proceso de decaimiento imperial que se prolonga a lo largo de tres siglos, hasta cristalizarse ese fracaso en la fecha poderosamente simbólica de 1898, Nicol insiste en que el Imperio también tuvo una misión espiritual, la cual sí cumplió exitosamente: en parte la Contrarreforma y del todo la unificación religiosa de Estado y la Evangelización. Misión, esta última, no de poder material, sino religiosa, espiritual. Junto a la empresa de apropiación de tierras, hay que tener en cuenta la espiritual de incorporación de hombres

⁷²Nicol está consciente de que el término "hispanidad" es controversial, pero considera que puede hacer referencia a él en un sentido lo bastante neutro (sin su liga con la idea de una identidad nacional española caracterizada, entre otras cosas, por el catolicismo y por su apego a la monarquía). Lo que sí conserva Nicol entre las asociaciones del término, es el planteamiento de una comunidad cultural de raigambre española contrastante con la comunidad cultural sajona: Hispanoamérica como una entidad histórica profundamente distinta a la América representada por los Estados Unidos. Véase al respecto el interesante artículo de Carbayo (2008).

bajo un ideal humano. Ese ideal fue producto del florecimiento espiritual de España durante los Siglos XVI y XVII, y como parte de ese florecimiento hay que considerar los principios jurídicos y morales elaborados por Francisco Suárez, que a pesar de su importancia no llegó a influir en la forma del Estado español, como sí lo hizo en cambio Locke con el Estado británico (y no sólo: el autor del *Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government* influye en la filosofía francesa de la Ilustración, en la Declaración de Independencia y la Constitución de los Estados Unidos y en la francesa Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano), a pesar de que "la obra de Francisco Suárez contiene todas las ideas principales de la política que se encuentran en la de Locke" (p. 252). Por ejemplo, la libertad como estado natural del hombre, el consentimiento de los gobernados como fuente del poder político, la justificación del Estado por el resguardo de la libertad y la propiedad de los ciudadanos, la tiranía como un abuso del poder. A pesar de sus coincidencias, sin embargo, entre Suárez y Locke hay una discrepancia básica en cuanto a la relación entre el individuo y la comunidad, además del hecho de que el primero retoma el pensamiento político cristiano (pensemos, entre otros, en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino). Para Locke la perfección del individuo está en el estado de naturaleza, y el individuo sólo renuncia a los privilegios de este estado y a su propio poder, otorgando a la sociedad el poder ejecutivo, su libertad e igualdad, para que el Estado asuma la función de árbitro y dirima las disputas con la finalidad suprema de preservar la propiedad individual, que se entiende como la vida, la libertad y sobre todo la hacienda. Los fines de la vida no cambian para el individuo a partir de su ingreso en la sociedad política: el Estado es concebido como un medio, lo cual implica su indiferencia respecto a la moralidad de sus miembros individuales, y por tanto, un divorcio entre ética y política. Lo que hay que destacar aquí es el relieve que tienen el individuo y el aspecto económico de la vida. En contraste, para Francisco Suárez el estado de perfección del individuo es precisamente la sociedad política. La Ley y el Estado son medios para la moralidad, no para el resguardo de la propiedad individual; hay conexión entre ética y política. Para el *Doctor Eximius* "el bien común es algo específico de la comunidad, superior en cuanto tal a cualquiera de sus miembros individuales, y en todo caso extraño por completo a los bienes de carácter económico" (p. 271).

Lo que Suárez nos ofrece, por tanto, en la interpretación de Nicol, es una base para comprender que las principales ideas del Estado en la Modernidad, la capitalista y la comunista, una representada por Locke y otra por Marx, aunque históricamente se desenvuelven como contendientes, en realidad pueden ser entendidas como una misma concepción, según la cual la finalidad del estado pertenece al ámbito de la economía. Al respecto, debemos recordar que para Marx, como para Lenin, el conjunto de la sociedad tiene como fundamento la estructura económica; y que para Locke, como ya hemos mencionado, la principal finalidad del Estado es el resguardo de la propiedad, que tiene como significado eminente el de hacienda. Sea privada o comunal la empresa económica, el orden del Estado en ambos casos está subordinado a consideración de carácter económico. En contraste, la teoría de Suárez presenta la economía como un elemento básico pero dependiente de la moral:

así como el fin de la república no es la prosperidad económica de sus miembros individuales y el hombre sólo alcanza la plenitud de su dignidad personal en su integración y vinculación a la comunidad, así también, de parecido modo, sus *bienes privados* tienen que subordinarse al *bien común* (p. 275).

Esta concepción moral y no económica del Estado, es a juicio de Nicol algo que Hispanoamérica puede rescatar de su pasado. Así podría configurar un futuro en el que no sólo incluyera las instituciones liberales y la técnica de Occidente, sino que a esos aspectos les diera una finalidad superior, espiritual. El reto para el hombre de la América ibérica consiste, entonces, en retomar su pasado para elaborar una idea del hombre que la guíe y le permita modernizarse sin deshumanizarse.

Leopoldo Zea: asimilar nuestra tradición para una mejor integración a la modernidad

A continuación veremos la cercanía de este planteamiento respecto a la propuesta que por su parte hace Leopoldo Zea. Sirviéndonos de dos de los principales textos de Zea, haremos un esbozo de su explicación histórica del pasado y el presente de la América ibérica, con el fin de comprender mejor el sentido y la importancia de su propuesta de asimilar nuestra tradición para lograr una integración más justa al mundo de la Modernidad.

En *América como conciencia* (1953), Leopoldo Zea observa que mientras la relación entre Occidente y Oriente es superficial, debido a que Oriente (China, Japón) se limitó a adaptar la técnica de Occidente y no adoptó sus sistemas de vida ni sus concepciones del mundo, en cambio la relación entre Occidente y América es sustantiva, pues América sólo podría prescindir de la cultura europea si poseyera una propia (pp. 34-40).⁷³ Pero esa cultura propia, continúa Zea, es algo que todavía está por hacer. Dos obstáculos han impedido hasta ahora que América desarrolle su propia cultura. Por una parte, padecemos de *criollismo*: no nos sentimos ni europeos ni americanos, y Europa nos parece demasiado grande y América demasiado inferior. Hacemos lo que hacen los europeos, pero sólo para demostrarles que también podemos hacer lo mismo. Por otra parte, Europa ha concebido a América como la tierra en la que se realizarán sus sueños, los de la misma Europa, y por tanto, le niega a ésta un pasado propio, aparte del precolombino. Lo sorprendente es que el americano ha hecho suya esa mentalidad hasta el punto en que sus proyectos no se basan en su pasado, a pesar de que sí lo tiene. El americano acepta la visión europea de América como una materia informe destinada a recibir su forma a partir de las ideas y el trabajo de los europeos. El origen de tal mentalidad hay que buscarlo en el contraste que el europeo emigrado a América vivía entre la América soñada por Europa y la realidad de América, contraste que genera decepción e inadaptación. En la Europa de Descartes hay una gran confianza en la razón y en que ésta es capaz de superar los males de este mundo creando un nuevo mundo; ni la tradición ni Dios son el agente de ese cambio, sino el ser humano racional, que se hace responsable de sus obras.⁷⁴ Había pues que ir al encuentro de ese nuevo mundo, un

⁷³ El aserto de Zea se sustenta en el desenvolvimiento histórico general de una y otra región. Sin embargo, el proceso que hoy en día llamamos globalización hace cada vez menos oportuna la distinción cultural entre Occidente y Oriente. El caso de Japón es ejemplar: su occidentalización comenzó ya en la segunda mitad del Siglo XIX, y se complementó en el aspecto político (entre otros) después de la Segunda Guerra Mundial. Hay que pensar también en el caso de la India y de los llamados Tigres Asiáticos. ¿Sigue la cultura occidental siendo "superficial" y no "sustantiva" en Oriente? Véase Bonifazi, 2009. También, para la forma en que se ha relacionado Europa con Oriente, véase Resta, 2009.

⁷⁴ Descartes es símbolo de esa Europa debido a su espíritu de replantear desde sus bases el pasado filosófico, confiando en la capacidad de una razón que se presenta por igual en todos los seres humanos. Tal espíritu implica que en vez de aceptar la autoridad de la tradición o la definitividad de la cultura heredada, el individuo se concibe como una instancia validadora de cualquier idea y obra, responsable último de sus creencias y actos. Es el espíritu de las utopías de Campanella, Moro y Bacon.

mundo en el que la razón no permitiera la violencia que se había adueñado de Europa (los señores feudales contra el monarca, los católicos contra los reformistas, etc.) Son los europeos que emigran quienes deben enfrentar la dura realidad de una América reacia a adoptar las formas que la razón (la razón de los europeos) intenta imponerle. Ellos no se encuentran con la encarnación de una Utopía como la de Tomás Moro, ejemplo de orden racional, clara y sencilla, sino unos pueblos indígenas y un mestizaje que en vez de amoldarse dócilmente a los dictados de la razón parecen incluso apropiarse y transformar a su manera la cultura que esos europeos traen consigo. Así es como se genera la lucha del americano contra su pasado y su presente, como búsqueda de un futuro nuevo, más racional, más parecido al sueño europeo. Pero esto va dejando varias capas históricas, cada una con su proyecto histórico, sin que unas asimilen a las otras. Una primera superposición de capas se da en el momento de la Conquista: la cultura indígena, vista como fruto del demonio, y la europea, impuesta por la fuerza. Dos culturas, dos concepciones del mundo y de la vida, no asimiladas, sólo puestas una sobre otra, una subordinando a la otra. Esta superposición trata de resolverse cuando los europeos, ante el indígena americano, deciden reconocer su humanidad, pero a condición de condenar su cultura como demoníaca y de someter al indígena a un proceso de reeducación, de evangelización, para ser integrado en la nueva sociedad. Pero lo que se logra con esto es sólo crear una nueva capa histórica: la cultura que los europeos traen consigo y tratan de implantar, en América parece transformarse: la lengua, la religión, el arte, todas las expresiones de esa cultura parecen cambiar por influjo de las culturas previas tan diferentes que se creían eliminadas. Los europeos emigrados, ya no se sienten plenamente europeos, sino diferentes debido a tal mestizaje cultural, y por diferentes inferiores. Aquí discrimina Zea las dos formas que adoptó el proceso de colonización: en las llanuras de Norteamérica y de América del Sur (prototípicamente los Estados Unidos y la Argentina) los indígenas eran nómadas y con una cultura rudimentaria, de modo que el conquistador los desplazó y casi los eliminó, teniendo que trabajar la tierra con sus propias manos y originando una concepción positiva del trabajo material. En cambio en el altiplano (México y el Perú, por ejemplo) los indígenas poseían una cultura muy avanzada, por lo que los europeos sólo adaptaron la organización previa a sus intereses, sustituyeron a los amos locales y pusieron a su servicio una gran multitud de siervos, de manera que esos europeos no tuvieron que trabajar la tierra por sí mismos y desarrollaron una idea negativa del trabajo material. Teniendo tal distinción como base, América se dividió en dos culturas: una originada en países como Inglaterra y que llegaría a ser representante de la Modernidad, y otra originada en España y representante de la Cristiandad. Debido a que estaba perdiendo la guerra contra la Modernidad, España se cerró y cerró sus dominios política, social y mentalmente. Su filosofía, por ejemplo, fue una escolástica anquilosada, muy lejos ya de Tomás de Aquino e incluso de Suárez. El único horizonte cultural de América era la ortodoxia católica. La ciencia no pudo desarrollarse, pues la religión estaba sobre ella, la fe sobre la razón. El señor americano no necesitaba de la ciencia y la técnica para satisfacer sus intereses, pues bastaba la mano de obra indígena. Sólo el barroco permite al americano el desahogo de su poder creativo: "El barroco le permitió negar este mundo impuesto burlándose de él y despreciándolo" (p. 75). Pero a pesar de semejante cerrazón cultural, la Modernidad penetra y efectúa cambios de mentalidad en los territorios coloniales de España. Los mismos hombres de la Iglesia, encargados de velar por la ortodoxia católica, comienzan a difundir ideas nuevas, aunque no respecto a la religión. La Razón cobra autoridad. Se lee a Descartes, Bacon, Locke, Gassendi. Se critica al escolasticismo como una mera rutina repetitiva, insuficiente para asimilar la realidad. Se impulsan las ciencias experimentales. La

inquisición afloja su censura y, a fines del Siglo XVIII, es el mismo Estado español el que auspicia las influencias modernas. La Modernidad en América, al principio predominantemente científica, se torna política y se orienta a la independencia. Los americanos censuran lo que en España hay de retrógrado, y conciben a América como la ven los europeos, como la tierra en la que pueden cumplirse las utopías de la razón. Hay optimismo.

Es en *Filosofía de la historia americana* (1978) donde Zea describe el camino del pensamiento americano hacia la toma de conciencia de sí mismo y de sus verdaderos desafíos (pp. 165-294). A pesar del primer optimismo de los americanos acerca de su futuro, la independencia política no trajo unidad política y libertad. Por el contrario, la diversidad (de culturas, razas, intereses, etc.) sirvió como instrumento para que a través de las divisiones y las guerras intestinas, otros imperios hicieran caer a América bajo una nueva dependencia. De ahí el ideal de Bolívar de que la unidad haría de América una gran potencia capaz de resistir las ambiciones de los Estados Unidos y cualquier otra nación imperialista; y su convocatoria en 1824 a un congreso unificador en Panamá. El congreso se realizó dos años después sin la presencia de Bolívar, pero como sabemos, estaba destinado a fracasar. Lo que unió a los pueblos de América en la Colonia fue la dependencia; roto este lazo, brotó la diversidad de intereses. Se imponía entonces la necesidad de una emancipación mental. El mismo Bolívar pensaba que los americanos habían sido educados para obedecer, de modo que al quedar libres no supieron qué hacer con su libertad. Había que educar para la libertad. Y dos proyectos se ofrecían para cumplir ese objetivo: el conservador, propio del criollo que concibiéndose superior a indios y mestizos se sabe también subordinado a peninsulares, y que por tanto busca independizarse de la metrópoli para hacerse cargo él mismo del orden colonial, sin mayores cambios; y el civilizador, propio del mestizo que se entiende extraño a la cultura del padre y de la madre, sin pasado y con un presente de sojuzgamiento, y que en consecuencia se afana por un futuro distinto, mejor, mediante la transformación de la realidad. Del fracaso de ambos surgiría un tercer proyecto, el asuntivo. El eje del primero era el ideal de la independencia, retomado de la misma España en su lucha contra la invasión francesa; el eje del segundo será el ideal de la libertad, que se identificaba más con esa misma Francia y con los Estados Unidos. Respecto al proyecto conservador, debe recordarse que la idea original de los españoles americanos, tras la invasión napoleónica a España, era obtener la soberanía mientras duraba tal invasión, de manera que Napoleón no pudiera reclamar la propiedad de las colonias españolas, y luego devolver esa soberanía al gobierno legítimamente constituido. Pero los peninsulares se comportaron altivamente y negaron cualquier signo de soberanía a los americanos. Sólo entonces fue cuando el proyecto de éstos se orientó hacia la independencia. Ni siquiera en las cortes de Cádiz, que produjeron una constitución liberal (anulada en 1814 por Fernando VII), se dispensó a los liberales un tratamiento de pares. La idea básica de los conservadores era que la anarquía y el vacío de poder sólo podían ser evitados por un poder fuerte, centralizado: monarquía, dictadura o algo semejante. Y su gran temor provenía de la amenaza que representaban los Estados Unidos, una nación grande y fuerte. Algunos, como Lucas Alamán, no deseaban preservar el orden colonial, sino la adopción de un nuevo orden político, sólo que enraizado en el anterior y que no se limitara a imitar regímenes extraños como la democracia. Naturalmente, los mestizos no compartían ese proyecto conservador. Frente a las ideas de un Lucas Alamán se levantan las ideas de un José María Luis Mora y los hombres de la Reforma. Republicanismo y liberalismo contra centralismo y monarquismo. Pero el proyecto civilizador sólo imitará el proyecto colonizador occidental. Occidente (Europa, los Estados Unidos), como avanzada civilizatoria, colonizará África, Asia y América, justificando su ac-

ción como una batalla contra la barbarie. Ésta es, en parte, la postura de Sarmiento y Alberdi. Estos argentinos se adhieren a un modelo criollo de proceso civilizatorio, pues plantean que los mestizos han heredado los defectos de las razas que les dieron origen (español, indio, negro), defectos que se resumen en la ociosidad. Por eso proponen una gran inmigración, de manera que los criollos puedan asumir la dirección de la sociedad, y un impulso educativo para cambiar la mentalidad de los americanos. Los europeos, y sólo ellos, tienen la capacidad para civilizar América. Deben asumir el control, crear riqueza. En cambio, en México un Justo Sierra sostiene que los mestizos no sólo son aptos para la civilización, sino que la están haciendo posible, asumiendo así un modelo distinto para el proceso de civilización. En todo caso, a la base del proyecto civilizador está el supuesto de la inferioridad de América y la superioridad de Occidente, una inferioridad que equivale a barbarie (por el lado de los pueblos originarios y sus descendientes) o a anacronismo (por el lado del Occidente ibero). El proyecto asuntivo niega tal supuesto y afirma una superación dialéctica del pasado: superación que lo conserva pero a la vez va más allá de él. Andrés Bello, por ejemplo, señalará un pasado con aspectos positivos para ser conservados. Francisco Bilbao, uno de los civilizadores, nota que a diferencia de los Estados Unidos la América ibera desde muy temprano eliminó la esclavitud, integró a los pueblos indios y colocó la dignidad humana por encima de los valores terrenales. Y a diferencia de Europa, se ha vencido la monarquía, la teocracia, las castas, y hay democracia. Esta última observación, compartida por Gabino Barreda: al contener a los franceses México había defendido el republicanismo y el liberalismo contra la monarquía. Ante la expansión estadounidense sobre el Caribe y el Pacífico, reacciona una serie de intelectuales negando explícitamente el proyecto civilizador: Rodó, Vasconcelos, César Zumeta, Manuel González Prada, Reyes, Manuel Ugarte, José Martí. La vasconceliana raza cósmica se planteará como un acrisolamiento de culturas, revalorando el mestizaje americano en un sentido positivo. Rodó propone que Calibán sirva a Ariel, la técnica al espíritu. Que se aprenda de Occidente (en especial de los Estados Unidos), pero que no se les imite sin asimilar ni crear. Si ha de aprenderse el pragmatismo y utilitarismo sajones, bien, pero sin negar nuestro pasado. Transformar la realidad, no borrarla. Seleccionar lo que mejor nos ayude a perseguir nuestras propias metas, que pueden no limitarse a la prosperidad material, sino extenderse hasta sus metas más altas. Martí, que vivió tanto la experiencia de liberarse de España, como la lucha por no ser colonizados por los Estados Unidos, considera un error imitar lo extraño y despreciar lo propio, en vez de ensayar una conciliación. En vez de crear. Pensaba que se debe gobernar partiendo del conocimiento de la propia realidad, lo cual implica primero educar en tal conocimiento a los americanos.

Hasta aquí el esbozo de la explicación y los textos de Zea.

Como vemos, este filósofo hace una amplia interpretación del pasado de la América ibérica con el fin de entender mejor el problema actual de la dependencia y contribuir a un proyecto de liberación. La filosofía, así, cumple su compromiso con la realidad americana contribuyendo a tomar conciencia de nuestra dependencia, y mostrándonos que la misma cultura que hemos heredado nos ofrece las ideas y los valores que justifican ese proyecto emancipador. La idea de que todos los hombres, en tanto hombres, son iguales, no a pesar de sus diferencias sino precisamente debido a ellas; el valor de la libertad, el de la fraternidad, entre otros. Ideas y valores que Occidente, en su expansión, ha defendido en su interior, pero que se ha negado a reconocer al exterior, en su relación con otros pueblos, cuando en vez de apoyar la lucha de liberación de esos pueblos, en vez de fomentar en ellas las

instituciones liberales y el desarrollo técnico, promueve regímenes dictatoriales o tiránicos y retarda el avance técnico.

Ahora bien, recordemos que el pensamiento latinoamericano, al hacer suyos acriticamente las ideas y los valores de la Modernidad en el Siglo XIX a través de su proyecto civilizador, creyó defender un camino de libertad, pero lo que acabó justificando fue la implantación de otra forma de dependencia respecto a las potencias imperialistas occidentales, una dependencia neocolonial. Un proyecto asuntivo, es decir, un proyecto que asimila su pasado en vez de sólo negarlo y tratar de eliminarlo, no puede cometer ese mismo error. Debe someter a crítica los aspectos negativos de la Modernidad. Y uno de esos aspectos es el que tratamos en el apartado anterior: la reducción del papel del Estado moderno al de un mero medio para la salvaguarda de los intereses económicos de los individuos. La propuesta de Eduardo Nicol sobre una concepción del Estado que recupere la tradición del pensamiento político cristiano a través de la filosofía de Francisco Suárez efectúa precisamente esa crítica y la toma como punto de partida. En este sentido, tal propuesta queda planteada en el marco de un proyecto que, en términos de Zea, puede ser llamado asuntivo, por cuanto gira en torno a un problema de las circunstancias actuales concretas y toma del pasado los elementos que le permiten plantear una posible solución. Y por otra parte, la propuesta de Zea encuentra en las ideas de Nicol una de sus posibles vías de desarrollo, pero dándole una mayor concreción. Pues el catalán se refiere al fenómeno abstracto del Estado moderno, mientras que Zea realiza su planteamiento en términos de Estados dominantes y Estados subordinados, Estados desarrollados política y económicamente y que utilizan su poder para defender sus intereses materiales, y Estados subdesarrollados que en su proceso de liberación se ven forzados a mostrar la contradicción en la que caen las potencias imperialistas al privilegiar dichos intereses por encima de las ideas y los valores que las han fundado como naciones, ideas y valores a los que ya nos hemos referido.

La filosofía de Nicol y la de Zea parecen, pues, complementarse en su visión del pasado, el presente y el futuro de Hispanoamérica. En seguida detallaremos y daremos un desarrollo más amplio a esta complementación.

Nicol y Zea: la toma de conciencia y el giro moral del Estado

En la raíz del pensamiento de Eduardo Nicol y de Leopoldo Zea está la idea de la libertad. La libertad en un sentido constitutivo para el ser del hombre. A la libertad hace referencia Nicol cuando dice que "la existencia humana es la forma vocacional de ser" (1974, p. 199). Y a la libertad nos remite Zea cuando observa, a la base de su filosofía de la historia, que "un hombre, un pueblo, es semejante a otros por ser como ellos, distinto, diverso" (1988, p. 19). Con base en el dato fenomenológico de la libertad humana es que Nicol critica la reducción del Estado en la Modernidad a un mero instrumento de los intereses económicos de los individuos. Y a partir de la libertad del hombre, como hecho y como derecho, propone Zea que los valores y las ideas que fundamentan la Modernidad no deben ser válidos sólo al interior de las potencias imperialistas, sino también en su relación con los pueblos injustamente colonizados durante siglos. Nicol y Zea coinciden en que la Modernidad, marcada políticamente –tanto en su vertiente liberal como en la socialista– por un designio de liberación, de alguna manera al ser fiel a sí misma se ha traicionado a sí misma. Pues la Modernidad trajo consigo la ruptura del dominio feudal del señor, de la aristocracia, del clero. El capitalismo, la política liberal y la socialista, el laicismo del Estado, el progre-

so económico, científico y técnico, se nos presentan históricamente como un movimiento de Occidente hacia la libertad. El hombre moderno es aquel que se esfuerza por ser libre de las sujeciones sociales, políticas, culturales, económicas; libre de la ignorancia, del prejuicio y del conformismo. El que busca ser reconocido como igual entre hombres, como un individuo plenamente humano. Pero la Modernidad, al caminar hacia el cumplimiento de su programa emancipador, ha producido nuevas formas de opresión y deshumanización. La liberación ha venido a mostrarse, con el tiempo, como un proceso de subordinación entre pueblos, entre grupos sociales, entre individuos. La Modernidad se encuentra en un punto crítico: siendo obra humana y buscando la humanización del hombre a través de la libertad, debe transformarse para no seguir creando sociedades e individuos deshumanizados, oprimidos. Tiene que humanizarse en el sentido de una reorientación hacia el verdadero cuidado de la libertad humana. Lo mismo Nicol que Zea ven en la reapropiación del propio pasado el camino adecuado para lograr ese cambio en la Modernidad. Para Nicol es importante recuperar el pensamiento escolástico que marcó la identidad de Hispanoamérica en la Época de la Colonia, y específicamente los desarrollos que Vives, Vitoria y Suárez realizaron a partir del pensamiento cristiano medieval. Zea, por su parte, plantea que no hay que caer en el error del proyecto conservador y del proyecto civilizador del Siglo XIX: el primero batallando para retornar a un orden que ya pertenecía al pasado, el orden colonial, y el segundo con la intención de borrar el pasado y comenzar desde cero la implantación de una cultura moderna; en vez de eso, nos insta Zea a asimilar el pasado para que no se repita lo que no debe repetirse, y a enfrentar la expansión del mundo moderno afianzados en la sólida base de nuestras ideas y valores, nuestras costumbres e instituciones, nuestra realidad y nuestras aspiraciones.

No aceptar acríticamente la Modernidad. Salvar nuestro pasado, asimilarlo, condicionar desde él el proceso de modernización. Exhibir y rechazar todo aquello que en el mundo moderno se nos presenta con la máscara de la libertad y de la humanización, pero que en realidad trae consigo sujeción, enajenación. En este sentido, la propuesta concreta de Nicol, como hemos visto, es operar un giro moral en nuestra concepción moderna del Estado. Pero no debemos ver en esta idea una adhesión al proyecto de un estado totalitario, que ahogue la individualidad del hombre en la vida del Estado o de la comunidad. Lo que Nicol propone, más bien, es la recuperación del ámbito comunitario del individuo, ámbito perdido en el individualismo moderno, mediante la acción moralmente directiva del Estado. Aquí lo que puede causar una reacción negativa en el espíritu liberal —elemento esencial de la Modernidad— es pensar en la posibilidad de que el Estado vuelva a intervenir en la vida privada de los individuos, como lo hizo una y otra vez en el pasado. Pensemos por ejemplo en las lamentables consecuencias que la alianza entre la religión y la política tuvo en otra época para la libre indagación científica; recordemos el nombre de Miguel Servet, el nombre de Giordano Bruno. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que la intervención del Estado puede representar en ciertas circunstancias, no una amenaza, sino por el contrario la única defensa posible de las libertades individuales.

Para ejemplificar una forma en la que la propuesta de Nicol de dar un giro moral en nuestra concepción del Estado podría ser compatible con el elemento liberal de la Modernidad, y por tanto, la forma en que esa propuesta nos permite tener una política moderna y a la vez más humana, liberadora y no enajenante, consideraremos la relación entre democracia, educación y medios de comunicación masiva.

Conforme al espíritu liberal, además de garantizar la libertad y seguridad de los individuos el Estado debe evitar intervenir en su esfera privada. La forma en que cada individuo

decida realizarse como ser humano, la forma que elija para alcanzar la felicidad, mientras no interfiera con los derechos y las libertades de los demás, es un asunto que no compete al Estado, sino que queda confinada en dicha esfera de privacidad. Una sociedad en la que el Estado se restringe a la esfera de lo público y respeta el derecho de los individuos a realizar libremente sus proyectos legítimos, es entonces una sociedad políticamente moderna, liberal, al menos en este aspecto. Por supuesto, los límites entre lo público y lo privado no siempre son claros. Puede discutirse, por mencionar una cuestión, si es o no es privada la decisión de una mujer de adoptar una forma religiosa de vida que contraviene la igualdad de género. Sin embargo, estas discusiones son parte de la lógica de una sociedad liberal. Dado que nadie nunca puede prever y decidir todas las situaciones relevantes posibles de choque entre la esfera de lo público y la de lo privado, y puesto que las ideas y los valores de las personas siempre están abiertos a redefiniciones, ajustes y acomodamientos, nada más natural para el espíritu del liberalismo que el hecho de un debate permanente para precisar o reorientar la acción del Estado.

Uno de esos temas que nos permiten repensar el límite entre lo público y lo privado es el de hasta qué punto el Estado debe intervenir respecto a los contenidos que transmiten los medios de comunicación masiva, especialmente la televisión, el Internet, la radio, las revistas y los periódicos. Si el Estado, guiado por un espíritu liberal, respeta el derecho de los individuos a elegir libremente qué ven, qué oyen y qué leen, se le puede acusar de permisivo. Y si movido por una genuina preocupación por la integridad psicológica y moral de la población interviene censurando dichos contenidos, se le puede acusar de paternalista. La discusión, entonces, versa sobre qué elemento debe tener primacía en la acción del Estado, el respeto a la libertad del individuo o el cuidado de la moralidad social. Una posible solución al problema es apelar a efecto liberador y formador de la educación: entre más educados estén los individuos, más reflexivos y críticos serán, y por tanto más maduro y confiable se mostrará su criterio para tomar decisiones por sí mismos y sin necesidad de ser protegidos por el Estado. No obstante, aquí un elemento característico de la Modernidad, el desarrollo altamente complejo y veloz de la técnica (bajo su forma de tecnología, es decir, vinculado al conocimiento científico) parece oponerse a otro elemento igualmente característico, el espíritu liberal. Pues es el avance técnico el que ha puesto al proceso educativo formal (a la escuela como institución) en amplia desventaja respecto al poder de influencia de los medios masivos de comunicación. *Unos individuos, haciendo uso de su legítima libertad para perseguir la meta de la prosperidad económica, se sirven del poder de tales medios para formar a los individuos en unas ideas y unos valores que sirven a esa meta y no a la de realizar un ideal de humanidad.*

No nos referimos aquí al fenómeno, por otra parte de especial importancia, del consumismo en las sociedades capitalistas desarrolladas. El hecho al que apuntamos es más básico, más simple: los intereses económicos, al utilizar los medios de comunicación masiva, centran su comunicación en persuadir a los individuos de que no tienen cosas (materiales o simbólicas) que sí deberían tener. Y esto es comprensible. No hay razón para censurar a los agentes económicos de actuar como tales. El problema es que el poder de influencia de los medios supera de tal manera a las instancias tradicionales de educación —como la familia, la escuela, la religión— que el horizonte vital de los individuos se reduce al estrecho espectro de su vida económica (tener o no tener), hasta el punto de concebirse a sí mismos como entes de naturaleza económica (soy el que no tiene esto o aquello, o soy el que sí lo tiene) y entender a su sociedad como una especie de mercado ubicuo. Es así que ya no nos extraña que el plan de vida de un joven consista en venderse bien a sí mismo, en ser una mercancía

atractiva, con el fin de poder a su vez comprar los bienes de que carece. E insistimos: el aspecto económico de la vida social e individual, siendo fundamental, no tiene por qué ser considerado en sí mismo como negativo; el problema es que ese aspecto se expanda hasta el punto de no ser ya un aspecto entre otros, un aspecto subordinado, sino la totalidad de la vida, la sustancia de la vida, el horizonte de desenvolvimiento de una biografía personal.

Tal situación, eso que podemos llamar el "totalitarismo de la economía", no responde a un proyecto de Estado, pues ningún Estado —si es autónomo y autoconsciente— se propondría hacer crecer el ámbito de la economía tanto que éste acabara engullendo al Estado mismo, quedando así subordinada la política a la economía. Tampoco puede ser el plan explícito y bien calculado de un grupo social libre y responsable, pues hablamos de seres humanos, y un grupo o individuo que opera la totalización de la economía sobre las otras esferas de la vida social y cultural, estaría caminando hacia la eliminación de su propia humanidad. Se trata, sin duda, de un efecto no planificado del proceso de modernización. El espíritu liberal fuerza al Estado a retraerse de la esfera de lo privado, el desarrollo técnico ofrece a los intereses privados una capacidad inédita de influir sobre la sociedad en su conjunto, y la industrialización e intensificación de los intercambios comerciales hace necesaria la expansión del mercado. Un mercado no sólo más amplio, sino también cualitativamente diferente: un espacio centrado no en satisfacer las necesidades identificadas previamente, sino en crear, diversificar y multiplicar las necesidades mismas. El resultado es una forma economicista de la deshumanización.

Aquí es donde se ve la pertinencia y relevancia de la propuesta de Nicol, y la forma en que complementa el planteamiento de Zea. Parece que el tema de los ideales de vida pertenece a la esfera privada de los individuos. Qué ideal decidan perseguir, qué camino elijan para ser felices, es algo en lo cual, desde una perspectiva liberal, el Estado no debería intervenir. Pero en el caso descrito, si el Estado no interviene para regular de manera más estrecha a los medios masivos de información, menester es aceptar que estamos hablando de un Estado concebido como una mera herramienta para salvaguardar los intereses económicos de los individuos. Pues el Estado, al no intervenir, protege el derecho de prosperar económicamente de quienes utilizan esos medios para servir a sus propios intereses, y no se cuida de juzgar el tipo de ser humano que tal situación está produciendo.

¿A qué tipo de ser humano nos referimos? Recordemos que, para Nicol, el ser humano constituye la forma vocacional de ser, porque se nos presenta como el único ente cuya forma común de ser consiste en diferenciarse individualmente. Es decir: lo que los hombres tienen de constitutivamente humano y que los hace iguales entre sí, es su capacidad de no ser iguales, su capacidad de diferenciarse individualmente. Para Zea esto también es válido, como ya vimos: los hombres y los pueblos son semejantes, en tanto humanos, porque pueden ser disímiles. Para Nicol y para Zea, hemos de enfatizar, el fundamento del ser del hombre es la libertad. Y esa es la idea ontológica del hombre que anima al liberalismo en la Modernidad: proteger la libertad significa proteger al hombre. *Pero ¿qué pasa cuando la protección de la libertad se convierte en una forma de deshumanización? ¿Qué pasa cuando la libertad deviene enemiga del ser del hombre? Lo que ocurre entonces es que no se trata de una verdadera libertad, sino de una opresión enmascarada.*

La finalidad del proceso educativo en una sociedad liberal consiste en desarrollar la capacidad reflexiva y crítica de los individuos. Si los medios de comunicación masiva se nos presentan como un oponente poderoso de dicho proceso y de su espacio, la institución escolar, es porque estos medios impiden o dificultan el logro de tal finalidad, y porque tienen a la técnica y al poder económico de su lado. Y no se trata de un mero juego de conceptos.

Preguntémosnos: ¿Qué tipo de hombre es el que forman los medios de comunicación masiva al servicio de concretos intereses económicos, un hombre que se cuestiona qué es lo que su ideal de ser le exige tener, o un hombre que hace del tener su ideal de ser? ¿Un hombre que ve en el aspecto económico de su vida una parte básica pero subordinada y menor de su realización personal, o un hombre que centra sus aspiraciones vitales en ese aspecto económico?

Aparentemente, más acorde con el espíritu liberal sería aceptar que el ideal de vida de una persona es igualmente legítimo si se orienta al cultivo austero de una vocación o si se orienta a la posesión creciente de bienes; aceptar que el Estado no tiene por qué intervenir en este asunto. Y no hay forma de estar en desacuerdo con tal observación, si queremos ser congruentes con un enfoque liberal. El problema radica en considerar que las personas pueden no estar eligiendo su forma de vida de una manera reflexiva y crítica a partir de un proceso educativo previo, y que de hecho, pueden no estar eligiendo en absoluto en este aspecto, debido a que su horizonte cultural, marcado por la influencia de los medios de comunicación masiva, no comprende formas de vida alternativas.

Aquí el giro moral no consistiría en reducir el espectro moral de una sociedad a los márgenes establecidos por el Estado, sino en que el Estado rompiera y ampliara los márgenes valorativos impuestos por los medios de comunicación masiva dirigidos por los intereses económicos concretos. La acción moral del Estado, de un Estado plenamente liberal, extendería los límites de la esfera pública para resguardar e impulsar la libertad del individuo y no para restringir o eliminar ésta. El Estado, aquí, estaría actuando por el ideal de un ser humano como ente libre, ideal que debe estar en la base de tal Estado, y en contra de la uniformidad del horizonte cultural, del horizonte de vida, de los individuos, de los grupos, de la sociedad en su conjunto.

En este punto el enlace de la propuesta de Nicol con la de Zea es claro. El giro moral de nuestra concepción del Estado podría darse, conforme al planteamiento de Nicol, como un retorno a una fuente de pensamiento que pertenece a nuestro pasado como pueblo, la mejor filosofía política cristiana. Tal es una de las posibilidades de la asimilación dialéctica del pasado que Zea considera necesaria para enfrentar los problemas del presente a partir del afán universalizador del pensamiento filosófico. La Modernidad, que preside el movimiento de globalización económica y cultural en nuestra época, plantea problemas que afectan a nuestra forma de concebir al ser humano. La solución, por supuesto, no puede ser un retorno al pasado, como en su contexto planteó el proyecto conservador en Hispanoamérica, ni un desasimio total de ese mismo pasado, como supuso el proyecto civilizador; la solución sólo puede estar en un mejor conocimiento de ese pasado y en evitar que se repitan los errores que ya cometimos. Uno de esos errores fue pretender modernizar a nuestros pueblos desde la raíz, creando una nueva sociedad desde cero; propósito que nos llevó de la sumisión colonial a la subordinación neocolonial, a otras formas de dependencia, a la nueva pérdida de nuestra libertad. De la misma manera, el adoptar sin crítica la concepción moderna del Estado como un mero instrumento para los intereses económicos de los individuos y de los grupos, en vez de darle una más amplia libertad a la esfera de nuestra privacidad, puede estar produciendo una nueva dependencia, una nueva deshumanización, una nueva opresión. El pensamiento filosófico, en la medida que sea auténtico, debe responder a la interpelación de su realidad, pero no como la reacción aislada de un individuo, sino como un nuevo momento en el discurso histórico de su tradición, como una articulación más en el tejido de su comunidad.

§ 17. *La modernidad se traiciona a sí misma. A la busca de una nueva universalidad*

Nicol: La agonía de un mundo que vive de la diversidad

Eduardo Nicol concibe a Occidente a la vez como unidad y como multiplicidad. Occidente, a su juicio, posee unidad en tanto que es múltiple, y despliega su multiplicidad por cuanto que es unitaria. Su unidad se deriva de su multiplicidad, y su multiplicidad se desprende de su unidad. Pero, a su juicio, en nuestra época unidad y multiplicidad se están disociando. Hay crisis en Occidente porque la falta de multiplicidad amenaza a la unidad, y porque la carencia de unidad hace peligrar la multiplicidad.

Veamos de manera concreta y con cierta amplitud esta idea, tomando como punto de partida el libro *Crítica de la razón simbólica* (1982, pp. 132-139). Ahí afirma Nicol que el hombre occidental es distinto por su "predisposición a la universalidad de un pensamiento fundado en principios" (p. 133). Quiere esto decir que el pensamiento del hombre no occidental, al no fundarse de manera predominante en principios, no se caracteriza por la predisposición a ser universal. La universalidad, entendida como un pensamiento basado en principios, se nos presenta, así, como el rasgo diferencial del hombre occidental. Y el pensamiento universal es lo que Nicol entiende como filosofía; por eso afirma que "la filosofía ha operado en occidente, de manera a veces imperceptible, como principio *vital* de la unidad en la diversidad" (p. 135). No sólo las ciencias segundas, naturales y humanas, han tenido como centro y fundamento una ciencia primera, sino que la vida humana en su conjunto queda marcada en Occidente por obra de la actividad filosófica.

Concepción, en verdad, extraña. No sólo nos presenta como unidad una vasta multiplicidad de sociedades, culturas y épocas, sino que entiende una actividad muy específica, la metafísica, la filosofía, la ciencia, como la clave de esa unidad. A pesar de que filosofía, e incluso ciencia, son algo en cierta manera marginal, algo que sólo han hecho a través de la historia algunos individuos y grupos, una clara minoría respecto al total de los hombres comprendidos en semejante unidad. Una minoría cuya actividad, antes de la Época Moderna, parecía no afectar al resto de la sociedad. E incluso en la cultura moderna la relevancia de la ciencia está mediada por su utilidad tecnológica y económica. Hay que aclarar, pues, en qué sentido la metafísica, la filosofía, la ciencia, pueden constituir el corazón vivo de Occidente.

En esto, como en todas las cosas importantes, Nicol nos remite a los griegos. En Grecia, plantea, ya antes de la filosofía la universalidad era una vocación de las distintas creaciones culturales, pues en todas ellas, la religión, el arte, el derecho, la política, se destacaba el logos, la "palabra de razón". "Toda actividad queda impregnada de razones" (p. 136). Es decir, además de expresarse mediante un lenguaje, tendían a buscar un orden, un fundamento, una explicación de sí mismas y de su lugar en la totalidad. Tal es lo que plantea este filósofo; y aquí podríamos problematizar su idea examinando hasta qué punto el movimiento de las creaciones culturales griegas hacia la universalidad es realmente distinto al que podemos encontrar en otros mundos de cultura. Pero no es necesario. Lo decisivo en la concepción de Nicol está en su idea del nacimiento de la filosofía. Aunque cada actividad, la religiosa, la artística, la jurídica, la política, formaba una *sophía* que le era propia, en el sentido de una comunidad y tradición de saber (la cual de alguna manera apuntaba a la uni-

versalidad), la filosofía les añadió algo que ninguna de ellas podía por sí misma aportar: auto-conciencia. Conciencia del principio en que cada una de ellas se basa, y conciencia del orden en el que todas llegaban a confluír y convivían. La filosofía, nos dice Nicol, constituyó formalmente las diferentes vocaciones del hombre, y a todas ellas en conjunto de la cultura occidental. La idea que el hombre tiene de sí mismo pasa a formar parte de su ser, así que la idea de un universo ordenado, en el que todo se relaciona con todo conforme a principios, trae consigo un nuevo tipo de hombre, el hombre que sabe su existencia y sabe la realidad asentadas en un fundamento racional, común, incommovible. Puede decirse, sin jugar con las palabras, que cuando el ser humano da origen a la filosofía como una nueva forma de racionalidad, la filosofía a su vez genera al hombre como una nueva forma de humanidad. El hombre filosófico, el hombre unitario, el hombre de principios.

Occidente, entonces, es en la concepción de Nicol una unidad en la medida que la multiplicidad de sus hombres y sociedades, de culturas y de épocas, pueden entenderse a sí mismos ocupando un lugar en el cosmos, en el orden de la realidad. Orden asentado en el fundamento de unos principios que la filosofía, entendida como ciencia en general, busca, encuentra, hace explícitos. Sin la actividad filosófica de inquirir por una unidad en la diversidad, por una base para el cambio, las realidades múltiples y fluyentes no habrían encontrado una unidad de sentido, un orden, una jerarquía.

Oriente, en cambio, en tanto tal, no posee ésa ni ninguna otra forma de unidad sustantiva. "Oriente ha sido una invención de Occidente", afirma Nicol (p. 134); una invención elaborada con la finalidad de reunir en un sólo término todo lo que es distinto a lo occidental, todo lo que no posee unidad fundamental, todo lo diverso. En las culturas orientales, o mejor, en las no occidentales, no ha habido ciencia, ni filosofía, según este filósofo. Por eso es que tales culturas no han podido concebirse a sí mismas como insertas en un orden racional universal, articuladas por la base común de unos principios de razón.

En síntesis: Occidente tiene como base común la metafísica, la filosofía, la ciencia, por cuanto estas actividades ofrecen al hombre occidental una idea racionalmente ordenada y fundamentada de sí mismo y del mundo, y por cuanto tal idea repercute en el ser mismo del hombre, transformándolo. En este sentido afirma Nicol que "el tiempo cultural de occidente puede dividirse en dos dimensiones: antes de la filosofía y después de la filosofía" (pp. 138-139).

Pero Occidente está en un proceso de decadencia, a juicio de este filósofo. Un síntoma que se manifiesta en el hecho de que "ya no se da por consabido, como en otras épocas, que los principios existen", y lo que en cambio se presupone es que "las ciencias, y la filosofía misma, pueden proceder sin principios" (p. 133). Así como en el ser del hombre se operó un cambio radical cuando fue capaz de concebirse a sí mismo y a la realidad conforme a principios, de la misma manera su ser entero, su cultura, su mundo, entran en crisis cuando su visión del universo pierde el sostén de esos principios. Otro síntoma es que la diversidad cultural está enfrentando un proceso de uniformización progresiva impuesto por la tecnología: "los hombres abandonan sus formas de ser genuinas, autóctonas y distintivas, lo mismo en occidente que en oriente, cuando tienen que hacer lo mismo, y de la misma manera que se hace en todas partes" (p. 135). Ahora bien, ambos síntomas están sistemáticamente conectados.

En *Los principios de la ciencia* (1965), Nicol exhibe los principios que rigen, no sólo a la ciencia, sino también el conocimiento en general y la existencia del ser humano. Esos principios, de los cuales la filosofía –conforme a la tesis hermenéutica sostenida por este filósofo– tiene conciencia desde su mismo inicio histórico en Grecia, son la unidad y co-

munidad de lo real y de la razón, así como la racionalidad y temporalidad de lo real. Veamos en qué sentido estos principios, a la vez ontológicos y epistemológicos, confieren en Occidente unidad a la multiplicidad y multiplicidad a la unidad.

De la razón, conforme a estos principios, se dice que es una porque en el análisis fenomenológico siempre posee una misma estructura y funciona de la misma manera: un sujeto que interpela a otro sujeto mediante un sistema simbólico y con referencia a una realidad común. Ahora bien, esa estructura y forma de funcionar, aunque se presenta unitariamente en todos los hombres, se nos muestra de manera esencial como una instancia culturalmente multiplicadora y diversificadora, puesto que si bien lo real es uno, los sistemas simbólicos cambian y se diferencian a través del tiempo y de cultura en cultura. La cultura es el resultado de la acción humana, así como esa misma acción, y uno y otra hunden sus raíces en un ser cuya naturaleza consiste en no tener naturaleza, en un ser intrínsecamente dinámico y diferenciado. El movimiento y la diferenciación permanentes pasan de forma natural del hombre a su actividad y de su actividad a sus productos. Los sistemas simbólicos que forman parte de la razón tienen carácter histórico. Entrañan cambio y pluralidad. Pero también implican comunidad y tradición, por lo que la mudanza y variación histórica de los sistemas simbólicos es inseparable de la multiplicidad y alteridad de culturas.

Es claro que el principio ontológico de unidad de la razón nos permite comprender al ser humano, a su cultura y a la historia a la vez como unidad y multiplicidad. En este punto el principio epistemológico de comunidad de la razón se nos muestra como complementario, pues nos remite al hecho de que la razón, además de ser una, es compartida por todos los seres humanos. Pues podría llegar a pensarse que la razón, con la estructura y el funcionamiento apuntados, pertenece de manera exclusiva al hombre occidental, o al hombre blanco, o al género masculino y no al femenino. Pero esta idea, así como otras similares, se destruye a sí misma: si el ser humano se distingue por su color de piel o por su género, entonces no corresponde a la idea del ser humano como un ente que, asentado en la naturaleza, se eleva por encima de la naturaleza gracias a su capacidad de creación cultural, gracias a su poder de variar los medios para satisfacer las necesidades naturales, a su poder de variar el sentido de esas mismas necesidades y de crear unas finalidades que no le han sido asignadas previamente por la naturaleza. La piel, el género, no explican al hombre como un ser libre; todo lo contrario, lo devuelven y restringen a su elemento natural. Y en cuanto a la cultura, el poseer una cultura distinta, llámesela occidental, oriental o como se quiera, no contradice sino confirma la idea de la comunidad de la razón, pues es en ésta donde encontramos la clave que explica tal diversidad.

La unidad y comunidad de la razón suponen la unidad y comunidad de lo real. Un sujeto sólo puede interpelar a otro sujeto si existe la mediación de un sistema simbólico compartido y si hay un objeto de referencia común, una realidad compartida. Este objeto es un entramado de referencias, de semejanzas y diferencias respecto a otros objetos; es inteligible en la medida que ocupa un lugar en el mapa de la experiencia y la simbolización propios de una comunidad y transmitidos por la tradición. Para poder "morder" en el objeto, para poder hacer una referencia efectiva a un objeto común, es necesario que tal objeto preserve su mismidad en la memoria simbólica que crea y sostiene el espacio de la intersubjetividad. Hay una realidad única, y esta realidad es compartida, porque si no fuera así el diálogo no sería posible, y con él tampoco la comunidad, tampoco la tradición. Pero hay diálogo, y lo hay dentro de las comunidades y tradiciones y entre ellas.

Lo anterior nos muestra que el ser del hombre, su razón, su cultura, son múltiples y cambiantes, y por tanto temporales, pero a la vez poseen un orden inteligible. Lo mismo debe

decirse de lo real en general: su temporalidad es una evidencia compartida, pero también su orden. La estructura y la forma de funcionar de la razón tienen un orden estable, y también implican que al hacer uso de la razón lo real se presenta con un determinado orden, pues es ese orden el que genera y sostiene el entramado de referencias, de semejanzas y diferencias, en el que se constituye el objeto común de todo diálogo.

Los principios de unidad y comunidad de lo real y de la razón y de temporalidad y racionalidad de lo real posibilitan que el hombre se conciba a sí mismo y a su cultura e historia como una unidad de estructura y proceso y como una multiplicidad de productos. La unidad explica la multiplicidad y la multiplicidad implica la unidad. El hombre que puede llegar a esta visión del universo como una vegetación exuberante pero enraizada en un suelo compartido, y que se entiende a sí mismo como un ser que puede captar a la vez la rica proliferación y la base común de la realidad, es un hombre que tiene conciencia, por una parte, de la unidad de su cultura (la cultura de la visión comprensiva y fundamental), y por otra parte, de la capacidad de universalización de esa cultura. De ahí que, para Nicol Occidente, aunque una cultura entre otras, posea sin embargo una unidad de base y una universalidad que no presenta ninguna otra cultura.

Pero como decíamos, Nicol considera que Occidente está en decadencia, en crisis. Y piensa eso, según ya citamos, porque el hombre de Occidente ya no da por consabidos los principios, e incluso presupone o declara que la ciencia y la filosofía pueden proceder sin tales principios. La idea que el hombre tiene de sí mismo, de su cultura e historia, ha perdido la unidad que le daba el fundamento común. Lo que está unificando su mundo, el mundo de la Modernidad, no es ya ese ideal universal del ser humano como unidad y como multiplicidad, sino una cierta economía, una cierta tecnología, que en vez de conciliar unidad y multiplicidad, sacrifican la multiplicidad, haciendo de la unidad una simple uniformidad. El hombre de la crisis contemporánea no es más el de la razón y la realidad únicas y comunes y a la vez cambiantes y diversificantes; es el de la economía y la tecnología que se entronizan como la única razón y la única realidad. No la multiplicidad cultural asentada en un mismo ideal humano, sino la uniformidad de culturas cercenadas de cualquier ideal de hombre.

Pero ¿qué economía y qué tecnología pueden ser ésas? ¿No son la economía y la tecnología, en tanto humanas, esencialmente cambiantes y diversificantes, en definitiva humanizantes? La economía entraña un movimiento permanente, pues las mismas necesidades naturales a través de la historia se satisfacen con medios diversos y adquieren diferentes significados. De la misma manera, la tecnología, aunque cada uno de sus dispositivos es sustancialmente el mismo a través del cambio de circunstancias, puede responder a necesidades e intereses distintos, y por tanto, ser interpretada de variadas formas. En este sentido, sí, sin duda, economía y tecnología son expresiones incuestionables de humanidad. Sin embargo, el problema al que apunta el diagnóstico de Nicol sobre nuestra época no es que la economía y la tecnología en sí mismas sean los generadores de la crisis y la decadencia de Occidente. El problema está en la progresiva reducción de la vida humana al espacio de la economía y la técnica, pues tal proceso significa que el hombre abandona poco a poco otro ámbito, en el que su libertad se desenvuelve de manera más plena: el ámbito de las finalidades no naturales, el ámbito de las formas vocacionales de vida. La libertad multiplica y diversifica la cultura; la naturaleza restringe toda esa multiplicidad y diversidad a la relativa uniformidad de las necesidades naturales. Occidente estaría retrayendo en nuestra época su capacidad para producir hombres libres, debido a un movimiento no planificado, no intencional, que está sometiendo los logros culturales del ser humano, principalmente su

economía y su tecnología, al imperio de la naturaleza. No se trata, pues, en el examen de Nicol, de que la unidad cultural de Occidente sea absorbida por la multiplicidad cultural de Oriente; el hecho central es, en cambio, que la cultura en sí misma, siendo ella misma la forma en que el ser humano se coloca por encima de la naturaleza, está ahora siendo subordinada por ésta, está convirtiéndose en una pieza más del mecanismo natural.

Tal es la crisis, la decadencia de Occidente, a partir de la visión que de ella tiene Nicol. Leopoldo Zea también considera que Occidente está en un momento de crisis, de riesgo de muerte y oportunidad de renovación. En seguida nos familiarizaremos con su diagnóstico.

Zea: Occidente al margen de Occidente

Leopoldo Zea considera que el mundo occidental no comienza en la Antigüedad greco-latina y en la Cristiandad, sino en el Siglo XVI, y simbólicamente en el Renacimiento. Para comprender con suficiente profundidad esta idea de Zea, nos serviremos inicialmente de su libro *América en la historia* (1970, pp. 52-167).

Así como Nicol caracterizaba a Occidente por su conciencia de que la diversidad de la realidad y la cultura se asientan en una base común de principios, de la misma manera Zea atribuye al mundo occidental en la Época Moderna, como exclusiva, haber tomado conciencia de que la historicidad es intrínseca al ser del hombre. Todos los hombres somos históricos, pero sólo el hombre moderno se sabe histórico. Y la conciencia del carácter histórico de lo humano implica la idea de que el pasado no queda separado del presente sino que éste lo lleva en su misma entraña. La explicación de lo que el presente es hay que buscarla en la herencia que le deja el pasado. Ahora bien, el hombre moderno, al concebirse como necesariamente histórico, también comprende que ese pasado del que depende su presente, es utilizado por la aristocracia y por la Iglesia para justificar su poder. El pasado se le ofrece, así, como fuente de una autoridad que él rechaza. De ahí que el hombre de la Modernidad se sienta movido a sustituir esa idea de la historia, centrada en el pasado, por otra idea en la que el centro sea ocupado por el futuro. El sentido de la historia, a partir de este punto, no llama al hombre principalmente a conservar su herencia social y cultural, económica y política, sino sobre todo a ver en el pasado y el presente simples momentos transitorios de un movimiento más amplio, continuo y ascendente. Es la historia concebida como progreso, en la cual el papel del hombre no consiste en cuidar el orden que le heredó el pasado, sino en actuar para mejorarlo transformándolo. Tal movimiento, que parte del hombre concreto (individual y colectivo) y que gira en torno a éste, tiene sin embargo un efecto acumulativo que lo objetiviza: cada generación no empieza desde cero, sino que parte de los logros de la anterior, logros con los que se encuentra, logros que no ve desprenderse de su propia acción sino que ya están ahí y de los que puede disponer para dar continuidad al movimiento progresivo de la historia. Tal acumulación de logros, objetivada, externa, se le presenta al hombre moderno como la evidencia de que el motor de la historia y del progreso no es él mismo, el hombre concreto, sino una instancia cuasi-divina, que llega a recibir el nombre de Razón o de Espíritu. Esta entidad que sustenta e impulsa el progreso a través de los hombres concretos y su acción, es la que confiere a ciertos valores, ciertos fines, ciertas ideas, un estatus de privilegio por encima del resto de las expresiones culturales en la vida del hombre. El hombre moderno supone entonces que hay una cultura por excelencia, una historia por excelencia, una forma por excelencia de ser hombre: aquellas que se insertan en el movimiento de la Razón, del Espíritu, al actuar sobre el mundo a tra-

vés de los hombres concretos. A lo demás, lo que impide o retarda el camino del progreso, lo entiende como barbarie.

Hay pues en la Modernidad, conforme al análisis de Zea, un doble desplazamiento. Por una parte, el pasado parece desligarse de su presente, en tanto aquello que el hombre moderno considera suyo y de lo cual se hace responsable es el presente y el futuro, retomando del pasado sólo los elementos que concuerdan con la dirección y el sentido de su ideal de progreso. El pasado, pues, se desplaza a los márgenes de la vida humana, precisamente debido a su inadecuación con los valores y las ideas que la Razón o el Espíritu legitiman. Por otra parte, al expandirse Occidente se halla con otros pueblos, los no occidentales, que no comparten sus valores, sus ideas, las formas de la cultura que sirven a la Razón y al Espíritu, ya sea porque su momento protagónico en la historia ha pasado (como es el caso de las grandes civilizaciones antiguas de Asia) o porque ese momento no ha llegado aún (como en el caso de América hasta el Siglo XVIII o en el caso de África). Una parte del mundo, de la cultura y de la humanidad se desplaza hacia los márgenes del movimiento central de la historia. Occidente, como centro del progreso, se escinde, se distingue y separa en la concepción que tiene de sí mismo, de su pasado antiguo y medieval y de su periferia colonial.

Hay dos vertientes que le dan identidad al proyecto moderno de progreso histórico. Uno es el designio de dominio sobre la naturaleza, que implica un especial impulso al proceso de industrialización, y que se concreta en una ampliación y un aumento del confort en el que los hombres viven. Otra vertiente es la de la lucha política por la libertad, cuyos mejores resultados son las leyes e instituciones de carácter liberal y democrático. Pues bien, lo que hacía evidente la barbarie de los pueblos no occidentales, su marginalidad, era su anacronismo en la primera vertiente (despotismo, falta de libertades) o bien su inmadurez en la segunda vertiente (economías pre-industriales, falta de control sobre la naturaleza). La desigualdad en los aspectos clave de lo político y lo técnico era un hecho. Pero de este hecho el hombre moderno extrae una justificación: dado que tales pueblos no han logrado una incorporación al movimiento racional e histórico de progreso, es válido ayudarlos a ello enseñándoles cómo aprovechar sus recursos naturales, su mano de obra, su capacidad de consumo. Es decir que ante la escasez de materias primas, ante la resistencia de la mano de obra a ser explotada, ante la falta de mercados al interior, Occidente da fuerza a su movimiento de expansión hacia esos pueblos bárbaros, legitimándolo mediante el ideal del progreso. Se trataba, pues, de una doble moral. Una potencia, una nación occidental, en su interior hacía prevalecer los valores y las ideas de la Modernidad (por ejemplo, combatiendo a la Iglesia y al feudalismo), pero al exterior, en su relación con los pueblos "bárbaros", lo que se imponía eran sus intereses (aliándose a la Iglesia y aprovechando las estructuras feudales), y no sus ideales de libertad e igualdad. El resultado se veía en las relaciones asimétricas entre las potencias cada vez más prósperas, libres, igualitarias, y sus colonias cada vez más miserables, oprimidas, desiguales. Estos pueblos colonizados saben que, debido a su misma inferioridad política, económica y técnica, no pueden resistirse a la expansión de Occidente; pero al tomar conciencia de sí como humanos, al cuestionar el lugar que se les asigna en ese mundo jerarquizado, rechazan subordinarse, y lo hacen precisamente utilizando como argumentación los valores y las ideas que las potencias reconocen para sí, como la libertad, la igualdad, un sano nacionalismo. Los pueblos que toman conciencia de sí en tanto objetos de explotación, no rechazan a Occidente, sino lo peor de Occidente, y lo hacen desde Occidente.

Pero hasta aquí hemos venido hablando de Occidente como si se tratara de una unidad. Y Zea, en el mismo libro *América en la historia*, nos muestra por qué no lo es. Tomemos

el caso de Rusia. Esta nación ha sido baluarte de Europa contra los ataques de Oriente, y la ha defendido en nombre de lo que considera la ortodoxia religiosa occidental, la bizantina. Ha tratado de asimilar el espíritu de Occidente y de vencer su anacronismo, realizando en breve tiempo un proceso que a Europa le llevó siglos, con el fin de integrarse plenamente al mundo occidental y obtener reconocimiento; e incluso más: intervenir en sus asuntos, encabezarlos. Pues Rusia ha cultivado la idea de que en Occidente la técnica ha sido utilizada no para el bien de la humanidad, sino para el beneficio y provecho de una minoría privilegiada. El individualismo, conforme a tal idea, está corrompiendo a Europa y la está arrojando a la decadencia. Pero Occidente, lo mismo en la época de los zares que en la de los bolcheviques, no sólo no ha reconocido a Rusia como parte de sí, sino que ha combatido su poder político, ha aprovechado su proceso de occidentalización para subordinarla.

Veamos ahora el caso de España, que también ha sido baluarte de Europa defendiendo lo que considera su ortodoxia religiosa, la católica, contra el Oriente del paganismo, contra los árabes, y que ha iniciado la expansión europea. Esta nación se ha mezclado demasiado con pueblos no occidentales, como los semitas y musulmanes, para considerarla occidental; pero aun más: precisamente su defensa de la ortodoxia católica es lo que le ha ganado el rechazo de Europa y la ha marginado, pues España representaba un mundo ya anacrónico, el feudal, contra la naciente Modernidad. Es la nación que apagó la voz de los españoles que intentaron conciliar cristiandad y modernidad, como Vives y Vitoria. Por su parte, España, desde el Siglo XVIII tomó conciencia de su anacronismo y se ha esforzado por modernizarse, encabezada por la misma realeza, y con ésta la nobleza y el clero. Los intelectuales españoles comprenden que en su pasado se mezcló indebidamente la razón y la fe. El escolasticismo se cambia por la nueva filosofía, el racionalismo y el empirismo, y en general por las nuevas ideas y valores. Este impulso de renovación, de modernización, que tiene como antecedente las ideas de los erasmistas y que es retomado por eclécticos e ilustrados, lo continúan los krausistas y, ya a principios del Siglo XX, intelectuales como Joaquín Xirau y Ortega. Pero, como en el caso de Rusia, Occidente cortará el impulso modernizador de España a partir de la invasión napoleónica, pasando por la guerra con los Estados Unidos y rematando con la suerte de la República en el Siglo XX. Pues Europa no le permite a España otro papel que el de subordinada.

Pero el caso de Rusia y España es indudablemente menor cuando consideramos que la misma Europa ha venido a ser desplazada del centro de Occidente por los Estados Unidos, que ha llevado a su culminación el desarrollo político y técnico de Occidente. Al respecto, hay una idea para la cual Estados Unidos expresa el afán moderno de simplificarlo todo y volverlo útil. Un sentido práctico, un materialismo, que ha permitido obtener para la mayoría de sus ciudadanos un nivel de vida nunca antes conocido. Ante esto, Europa sería un nuevo baluarte de Occidente, como antes lo fueron Rusia y España; el baluarte de la ortodoxia cultural occidental, de la herencia clásica, humanista, cristiana. Pero los Estados Unidos, de la misma manera que Europa lo hizo antes con el mundo no occidental, ahora subordinan e instrumentalizan a ésta, impiden su crecimiento, tratan de imponerle su modo de vida. El riesgo, entonces, de acuerdo con la mencionada idea, sería un empobrecimiento cultural del mundo al ser éste marcado por la mentalidad simplista y materialista de los Estados Unidos.

En otro de sus libros, *Dialéctica de la conciencia americana* (1976a, pp. 75-135), es donde Zea explica sus ideas respecto al papel de los Estados Unidos como nuevo centro de la Modernidad. Esta nación, desde sus primeros momentos como nación independiente, comenzó a apelar a la seguridad como valor que justificaba su expansión, sin importar que

esta expansión la llevara a volverse contra pueblos que un día la apoyaron (como Francia y España), e incluso anticipando con agresión las agresiones sólo posibles. Una seguridad que protegía su libertad, pero que acabó afirmándose por encima de la libertad de otros pueblos. Es así como comienzan a confundirse nacionalismo e imperialismo, los intereses de la humanidad y los intereses de una nación particular. Los Estados Unidos ocuparon sistemáticamente los vacíos de poder que Europa iba dejando en América; la forma de vida de esta joven nación, sus valores, su realidad histórica, eran el mejor modelo de la Modernidad; esto justificaba su expansión sobre tierras y riquezas inexplotados por la indolencia de otros pueblos. Sin embargo, y como había pasado anteriormente en la relación de Occidente con los pueblos no occidentales, detrás del discurso de valores como la libertad y la seguridad, la fuerza que operaba realmente eran sus intereses materiales, económicos y políticos.

Es en *Discurso sobre la marginación y la barbarie* (1988, *passim*) donde Zea presenta de una manera más amplia, detallada y sistemática su visión de Occidente como totalidad múltiple, como unidad de ideales, valores y fines, y como realidad de intereses y de dominio. La historia occidental ha estado dominada por las dicotomías civilización/barbarie y centro/periferia, como expresión de una relación de dominación, en la que el logos de unos pueblos es impuesto por la fuerza a otros pueblos. Grecia y lo que no era Grecia; la Roma cristiana y los paganos; el Imperio Carolingio y Bizancio, Iberia, los moros, Gran Bretaña, los eslavos y magiares; los sucesores de Carlomagno y los eslavos, íberos y normandos; el Imperio Español, el Británico y Ruso, respecto a América y los pueblos no occidentales. Pero, como hemos visto, tales dicotomías también se aplican al interior de Occidente: además de Rusia y España, en Europa la Britania mucho tiempo fue considerada como marginal y bárbara, aunque llegó ubicarse en el centro de Occidente, en un trayecto similar al de su heredero, los Estados Unidos. La distinción entre cultura y barbarie, entre centro y periferia, se refleja en las ideas de Occidente. Para Descartes la razón iguala a todos los hombres; pero al expandirse Europa se desarrolla la idea (Costa, Sarmiento) de que es la parte natural que envuelve a la razón lo que impide a los primitivos, a los salvajes, hacer un buen uso de esa razón. En la filosofía de la historia de Hegel el centro está en Europa (Grecia, Roma, los pueblos germánicos), mientras que Asia representa el pasado, y en tanto que el momento de América y África, así como de los pueblos eslavos y magiares, está en el futuro; por su parte, los pueblos ibéricos y románicos (entre estos últimos España, Portugal, Italia, parte de Francia) sólo han participado marginalmente en los destinos de Europa. En Marx y Engels ve Zea un indudable eurocentrismo: a su humanismo socialista le dan como centro de realización histórica a Europa, y específicamente a Gran Bretaña, y del colonialismo burgués de los Estados Unidos sobre América Latina hacen una valoración positiva, pues para ellos el desarrollo del capitalismo condiciona la revolución socialista; lo más importante ocurría en Europa, los márgenes habían de correr detrás para emparejarse.

Desde el enfoque de Zea, un aspecto de la crisis de Occidente consiste entonces en la crítica de su pretendida universalidad. Una universalidad que, históricamente, no implicó la expansión de Occidente sobre el mundo tomando como eje sus valores capaces de universalización, como la idea de que la diferencia es intrínseca al ser del hombre en tanto hombre, o como los valores de libertad e igualdad, sino que se desplegó como promoción y defensa de los intereses económicos y políticos occidentales. Occidente está en crisis porque hay escepticismo en el mundo acerca de su vocación de educadora de la humanidad. Esta vocación ya nadie la presupone; en todas partes es puesta en duda.

Zea concluye considerando que el mundo occidental está en una situación límite, en una crisis, y como toda crisis, representa un riesgo de muerte o una oportunidad de renovación.

Que Occidente debe decidir si su futuro está con sus intereses, como en el pasado, o con sus valores. Pues en nuestros días ya Europa, como parte de esa crisis, o tal vez ya caminando en la vía de su solución, y al constatar su propia barbarie y marginalidad ante el nuevo centro de expansión occidental en los estados Unidos, comprende que lo que consideró bárbaro y marginal es simplemente distinto. El cuestionamiento de la propia identidad, enfatiza Zea, es para Europa una forma de huir de la igualdad abstracta entre los hombres que ella misma concibió y difundió, y de revalorar lo distinto-concreto. Y observa Zea que proliferan las formas de discurso que se niegan a repetir el logos central europeo, y que emprenden la construcción de un logos propio. A este pensamiento, que no constituye un mero instrumento de dominación sino que responde a la necesidad de liberación, Zea lo llama "la calibanización de Próspero". Un movimiento de toma de conciencia de la propia identidad cultural, por parte de los grupos y pueblos humanos, y de manera correspondiente, una ampliación y un fortalecimiento del respeto hacia la identidad ajena.⁷⁵

Nicol y Zea: Radicalizar la universalidad

Recordemos que para Nicol, Occidente es una unidad en la medida que el hombre occidental es capaz de concebirse a sí mismo y concebir las realidades que lo rodean como articuladas en un orden universal y jerarquizado; por tanto, es una unidad en tanto se sabe sustentado por una base común de principios, en tanto puede dar razón del mundo a partir de un fundamento racional.

Ahora bien, ya explicamos que en el pensamiento de Nicol estos principios no uniforman y empobrecen la multiplicidad y diversidad de lo real, sino que las explican. El hombre es un ser histórico debido a que se diferencia radicalmente de los seres de la naturaleza: los entes naturales no son iguales por ser diferentes, los seres humanos sí. Esto quiere decir que la diversificación cultural confirma la unidad de Occidente en vez de oponerse a ella. Conforme a los principios que fundamentan el mundo occidental, el diálogo de los sujetos en el seno de cada comunidad y tradición posee siempre la misma estructura de un interlocutor que interpela a otro mediante un sistema simbólico y hace referencia a una realidad común. Éste es el principio de unidad y comunidad de la razón y de lo real, que presupone al principio de temporalidad y racionalidad de lo real, puesto que un orden permanente (la estructura del diálogo) funciona como generador de multiplicidad y diversidad en los sistemas simbólicos. La comprensión de la variedad cultural, pues, se asienta en la afirmación de unos principios a la vez unificantes y diversificantes. La conciencia que el hombre occidental ha tenido desde la Grecia antigua sobre la necesidad de fundar su visión del hombre y del mundo sobre unos principios que explican la unidad y la multiplicidad de lo real, ha operado sobre su mismo ser, dándole una identidad a través del cambio de épocas y sociedades, a través de la historia de Occidente. Una identidad (la cual mejor sería llamar "forma de ser", debido a su apertura al cambio) que en nuestra época entra en crisis, lo mismo en el análisis de Nicol que en el de Zea, como hemos expuesto.

⁷⁵Para el tema de la crisis de Occidente en la obra de Zea, véanse también los siguientes pasajes clave: *América como conciencia*, pp. 61-62 y 126-128; *La filosofía americana como filosofía sin más*, pp. 81-89; *Dialéctica de la conciencia americana*, pp. 47-50 y 77-80; *Discurso desde la marginación y la barbarie*, pp. 238-247; *América en la historia*, pp. 177-180.

El carácter histórico que Nicol describe y analiza en el hombre, mediante el cual explica la unidad de Occidente, por supuesto que no implica que fuera plenamente consciente para el hombre concreto, históricamente situado. De lo que el hombre occidental era consciente era de la necesidad de fundar su explicación de lo real sobre una base firme de principios a la vez unificantes y diversificantes. Pero, como observa Zea, es el hombre moderno el que descubre esa historicidad, el que le da plenitud al radicalizarla, el que la lleva del plano de lo superficial en el ser del hombre al núcleo mismo de este ser. Sin embargo, y siguiendo en esto al mismo Zea, podemos distinguir dos momentos de tal conciencia histórica. Un primer momento, contextualizado en el proceso de expansión mundial de Occidente, cuando el hombre moderno desplaza el centro de su temporalidad hacia el futuro mediante la idea de un progreso continuo, lineal y ascendente. Cuando vive la expansión de la Modernidad como un proceso impulsado por una Razón cuasi-divina, la cual reviste de universalidad a los valores e ideas occidentales, a sus instituciones y proyectos, justificando así la realidad de opresión y marginación de los pueblos no occidentales. De manera contrastante, en un segundo momento la conciencia histórica del hombre moderno se centra en la crisis de su pretensión de universalidad; en el reconocimiento, por parte de los pueblos marginados y oprimidos y por parte de los mismos occidentales, de que sus valores e ideales en el pasado sólo han sido una máscara para sus muy particulares intereses económicos y políticos. Occidente enfrenta en este segundo momento una situación límite, debido a que los principios que le dan base común a su diversidad cultural, esos principios concebidos como armonía de la unidad y la multiplicidad, históricamente se le presentan como raíz y fuente de la uniformidad del mundo moderno, como enemigos de la pluralidad y la diferencia, como un rasero que no iguala a los hombres en el seno de la libertad, sino en una realidad de dominadores y dominados, en un sistema de explotación.

La crisis de Occidente, conforme a esta interpretación, tanto para Nicol como para Zea implica una crisis de universalidad. El mundo occidental, en el momento mismo en que descubre la historicidad del ser del hombre, y por tanto en el preciso momento en que despliega plenamente el contenido de los principios que lo fundan, en vez de ser fiel a sus valores e ideas, elige el camino de sus intereses y comienza un proceso de uniformización cultural, principalmente económica y técnica. Distorsiona así su pretensión de ser universal. La universalidad de Occidente no se nos presenta en el mundo moderno como la armonía de la unidad y la multiplicidad, como fuente común de pluralidad y diferencia, sino como enajenación y deshumanización. Al hombre, que le es esencial el ser diferente, la Modernidad histórica nos lo presenta como ajeno a la diversidad, como un "Proteo uniformado", para utilizar la frase de Nicol; el hombre moderno, al optar por la lógica de los intereses, impone al mundo una universalidad como simple expansión de lo idéntico, y por tanto, una falsa universalidad.

Ahora bien, Nicol y Zea parecen no entender de la misma manera el fenómeno de crisis de Occidente. Zea enfatiza más el hecho de que Occidente, ante el reclamo de los pueblos no occidentales, toma en nuestra época conciencia de que su universalidad no era lo bastante radical, pues aunque incluía la idea de un ser humano que se caracteriza por la diversidad cultural, en su práctica política y económica hacia esos pueblos había sido intolerante respecto a las formas distintas de ser hombre (como en la colonización española de América, que trataba de salvar al indígena pero condenaba su cultura), o indiferente (como en la colonización inglesa de América, cuya directiva preponderante no fue la de integrar al indígena, sino separarlo, aislarlo, y en caso de que se opusiera a sus intereses, eliminarlo). Por eso para Zea la disyuntiva de Occidente, hoy, consiste en erigirse en educadora del mundo bajo

la idea de una universalidad verdadera, radical, o en optar, como lo ha hecho en el pasado, por dar prioridad a sus intereses económicos y políticos por encima de sus valores e ideales.

Nicol, en cambio, pone de relieve el proceso de tecnificación de Occidente, en la época en que esta cultura se expande hasta cubrir el mundo. Tal tecnificación no la describe, sin embargo, sólo como un aumento de las técnicas disponibles o del uso de estas técnicas, sino como una reducción progresiva de la acción del hombre a la finalidad estricta de la subsistencia de la humanidad, aplicando a ello todos los recursos técnicos de su cultura. Tenemos, pues, que se trata de una crisis porque, en la ontología de este filósofo, lo que hace humano al hombre es la posibilidad de variar las formas de satisfacer las necesidades humanas, el sentido de estas necesidades y sobre todo la posibilidad de plantear a su vida finalidades no naturales. Pero además es una crisis radical: el ser humano, que en la descripción de Nicol se nos presenta como un ente distinto al natural, no queda nuevamente reducido (en una especie de involución) a una condición puramente animal, sino que muestra los caracteres de un modo de ser insólito: un ser que, para finalidades naturales, emplea los sofisticados recursos de su técnica, y que no lo hace con vistas a la realización del individuo, sino por conveniencia de la colectividad. Tal interpretación tiene carácter ontológico por analizar los hechos en los términos del surgimiento de una nueva forma de ser, ni natural ni humana.⁷⁶ En este sentido, es claro que no hay coincidencia entre Nicol y Zea.

Pero la interpretación de Nicol es sólo eso, una interpretación de los datos, y una interpretación que no argumenta sino que sólo despliega. Ya antes hemos observado que los mismos datos descritos por Nicol tienen una interpretación dentro del ámbito de la razón práctica: la tecnificación puede ser vista como un proceso complementario de un movimiento del mundo occidental hacia una determinada forma de economía de mercado y hacia una conformación política mundial unitaria. Esta interpretación también implica todo un conjunto de consecuencias enajenantes y deshumanizantes, pero explica unos datos con base en otros datos en vez de introducir conceptualmente una nueva forma de ser distinta a la natural y la humana; y también nos da la clave de que el proceso de tecnificación vaya acompañado de fenómenos tan poco reductibles a la idea de uniformidad como la multiplicación de las formas de satisfacer las necesidades naturales, la proliferación de formas de vida orientadas hacia la creación de necesidades artificiales, el individualismo, la orientación de la sociedad hacia una economía de servicios, etc. ¿Cómo estar de acuerdo con la idea de Nicol de que el mundo se está uniformando en el sentido de una progresiva reducción de la diversidad humana a favor de la mera subsistencia natural de la colectividad, cuando vivimos una de las épocas individualistas, más exuberantes en producción cultural, más diversificadas en intereses y gustos ("necesidades artificiales")?

Ahora bien, si rechazamos la interpretación que Nicol hace de los datos del proceso de tecnificación, queda todavía el dato de que este proceso trae consigo un conjunto de consecuencias deshumanizantes y enajenantes. Es necesario que *una filosofía éticamente comprometida* aborde tal situación; que reflexione sobre ello, que lo formule claramente como problema y que busque soluciones. Pues bien, es en este sentido que hay una complementación entre el análisis de Nicol y el de Zea (y también el de Sánchez Vázquez, como ya mostramos en el capítulo anterior). Estos tres filósofos, además de ser hitos en la tradición mexicana de pensamiento (una tradición, lo mismo que la comunidad, en proceso de construcción mediante el diálogo sincrónico y diacrónico, asunto que también ya hemos examinado

⁷⁶Para el tema de la crisis de Occidente en Nicol, los libros clave son *El porvenir de la filosofía*, de 1972, y *La reforma de la Filosofía* (1980), *La primera teoría de la praxis* (1978) y *La agonía de Proteo* (1981).

anteriormente), muestran en este punto su actualidad, su vigencia, y además el hecho de que el pensamiento de uno no excluye el de los otros, sino que lo reclama. El proceso de tecnificación de Occidente puede ser, pues, interpretado en términos económicos y políticos, sociales y culturales. Proceso que se nos muestra como un nuevo episodio del movimiento modernizador de Occidente, y que de acuerdo con esto, implica cierta relación entre los pueblos de Occidente y los no occidentales. Occidente, justificando su acción por referencia a una idea del hombre, pero utilizando esa idea, que es verdaderamente universal, para encubrir de hecho unas relaciones asimétricas, de explotación económica y sometimiento político. Y los pueblos no occidentales, esforzándose por hacer ver a Occidente la ambigüedad de su acción, apelando a la idea occidental del hombre para denunciar una acción abusiva e injusta. El mundo que describían Nicol y Zea sigue siendo, en su significado humano esencial, nuestro mundo.

CAPÍTULO 5. NICOL Y VILORO, SOBRE EL CONOCIMIENTO

§ 18. Un primer contraste entre Nicol y Villoro. Cuatro diferencias significativas

El estudio del conocimiento en general, de sus elementos, tipos y formas, ocupa un lugar estratégico tanto en el pensamiento filosófico de Eduardo Nicol como en el de Luis Villoro. En seguida destacaremos cuatro diferencias especialmente significativas entre uno y otro respecto a este tema.

En el análisis que efectúa en su libro capital *Creer, saber, conocer*,⁷⁷ Villoro considera el conocimiento en general una clase de creencia, sea en su forma de conocimiento personal, con carácter subjetivo, sea en su forma de saber, con carácter objetivo.⁷⁸ A partir de tales relaciones, este filósofo observa que en la ciencia y en la sabiduría están presentes ambos componentes, conocimiento personal y saber, sólo que en la ciencia predomina el saber, y en la sabiduría el conocimiento personal. Por otro lado, en el esquema del análisis que realiza Nicol, el eje lo constituye la tradicional distinción entre *doxa* y *episteme*, en el sentido de un logos pre-científico y un logos científico.⁷⁹ Lo propio de la *episteme* es, en este esquema, la mediación del método, que permite a la ciencia asegurar en conjunto su racionalidad, universalidad, carácter crítico, sistematicidad y objetividad. La opinión precientífica, en cambio, aunque puede presentarse como racional, crítica o sistemática, se distingue por su subjetividad y, en consecuencia, por una esencial falta de universalidad en la validez de sus resultados. Hasta aquí, notamos que en Villoro y Nicol, por igual, la ciencia queda caracterizada a partir de su capacidad para garantizar la objetividad de sus creencias. Ahora bien, según Villoro, más allá de la ciencia, pero aún en el territorio del conocimiento, están el conocimiento personal y la sabiduría. Sin dificultad podemos ver una relativa equivalencia entre lo que Villoro entiende como conocimiento personal y lo que Nicol considera *doxa*, debido al peso que en ambos tiene el factor subjetivo.⁸⁰ No obstante, la sabiduría y la ciencia, aunque pudieran llegar a presentarse en un mismo hombre o una misma obra, se excluyen la una a la otra conforme al análisis de Villoro, pues cabe la posibilidad de que en el conocimiento en general predomine el conocimiento personal, o la de

⁷⁷ En este capítulo utilizamos la segunda edición, de 1989 (la primera es de 1982).

⁷⁸ Abajo explicaremos estos términos en detalle. Por ahora conviene comenzar dibujando un mapa general del terreno en el que se desenvolverá el diálogo entre Villoro y Nicol. Definiciones principales de Villoro en *Creer, saber, conocer*: creencia, p. 71; conocimiento, pp. 220-221; conocimiento personal y saber, ciencia y sabiduría: p. 222. Debemos remarcar la diferencia que hay en la terminología de Villoro entre “conocimiento” y “conocimiento personal”: el primer término se refiere al fenómeno cognoscitivo en general; el segundo, a una especie de conocimiento en el que la justificación es subjetiva, personal, “testimonial”.

⁷⁹ La reflexión sobre el conocimiento en general y el fenómeno de la verdad es una constante en la obra de Nicol, pero los textos principales son *Metafísica de la expresión* (1ª ed. 1957, 2ª ed. 1974), *Los principios de la ciencia* (1965); *La reforma de la filosofía* (1980), especialmente el capítulo VII “El régimen de la verdad”; y *Crítica de la razón simbólica* (1982), cap. II “El problema de la verdad y la historia”, pp. 37-73.

⁸⁰ La equivalencia sólo es relativa debido a que para Villoro el conocimiento personal es un componente también de la ciencia, sólo que en ésta ocupa un lugar subordinado al saber, mientras que para Nicol la *doxa* no entra en modo alguno dentro de la ciencia como tal.

que predomine el saber, pero no ambas cosas a la vez (1989, pp. 222-249).⁸¹ En cambio, en el análisis de Nicol la ciencia es claramente una forma de sabiduría.⁸² Remarquemos, pues, esta primera diferencia de fondo: en Villoro la ciencia y la sabiduría se excluyen, en Nicol la ciencia implica a la sabiduría.

Por otra parte, aunque el eje del análisis de Nicol lo ubiquemos en la distinción *doxa/episteme*, su esquema debe complementarse con su elemento más original: para este filósofo, el conocimiento no se restringe al logos científico y al pre-científico, sino que incluye un primer nivel “apofántico” (1965, pp. 68-89).⁸³ Quiere esto decir que en tal análisis la verdad no se entiende como una propiedad exclusiva del juicio, sino que se dice también del concepto, e incluso de formas menos definidas de representación (como el pronombre demostrativo, e incluso el mero gesto indicativo).⁸⁴ Un concepto, según Nicol, es verdadero en tanto nos muestra un objeto en el mundo. En este primer nivel de la verdad la objetividad debe entenderse más bien como objetivación: una representación se considera verdadera en tanto constata que hay un objeto ahí. Tal es una segunda diferencia destacable entre el análisis de Nicol y el de Villoro; en este último la representación conceptual no constituye siquiera una condición inmediata del conocimiento (ya no digamos un conocimiento en sí misma), pues entre uno y otra hay que considerar la representación proposicional y la creencia.⁸⁵

La tercera diferencia que nos interesa remarcar se refiere a la ontología. La consideración de un nivel apofántico del conocimiento y la verdad responde en Nicol, en última instancia, a una tarea eminentemente ontológica: analizar la evidencia de que el Ser (el ser en tanto ser), a contracorriente de lo que este filósofo considera como la principal tradición de la filosofía occidental, es fenoménico, tiene carácter temporal y se hace manifiesto en la diversidad y el devenir de lo real. Nicol, como hemos señalado, concibe a la verdad en tanto *apófansis*: en tanto manifestación del Ser; y el ser siempre se muestra en el *logos*, es decir –entre otras cosas–,⁸⁶ mediante un sistema simbólico, que comprende la amplia gama de formas de representación desde la conceptual y pre-conceptual hasta la proposicional y científica. En el nivel del conocimiento apofántico, decir algo con verdad es referirse a un objeto constituido dentro de nuestro mundo intersubjetivo de sentido. En el nivel de la opinión, sea científica o pre-científica, además de esa primera forma apofántica de verdad, hay una verdad de correspondencia: la opinión puede tener sentido pero ser falsa o simplemente

⁸¹ “Tanto en la ciencia como en la sabiduría intervienen el saber y el conocimiento personal, pero su relación es diferente. En la primera predomina el saber, en la segunda, el conocer” (Villoro, 1989, p. 222).

⁸² “La ciencia sin sapiencia no existe” afirma taxativamente Nicol (1980, p. 177). Véase en general el capítulo VI de ese libro, “VI. La primera reforma: ontología de la filosofía”, pp. 191-217.

⁸³ “no hay verdad ninguna que no provenga de una primaria aprehensión del ser –como quiera que ésta se efectúe–, en la cual se manifiesta el objeto como algo real, presente y patente”, escribe (Nicol, 1965, p.70).

⁸⁴ “Señalar un objeto con el dedo es hacerlo patente a alguien, y esta rudimentaria presentación constituye una verdadera apófansis, la cual no es menos efectiva por ser pre-lógica” (Nicol, 1965, p. 69); “Basta decir ‘esto’ para que se establezca el vínculo de entendimiento entre los interlocutores, mediante la común referencia al objeto” (p. 70).

⁸⁵ En el análisis de Villoro, la representación (proposicional o normativa) es un elemento necesario para la creencia, pero no suficiente: “representación es aprehensión de un objeto sin considerar ninguna propensión a responder a él. La diferencia específica que le añade la creencia es justamente la disposición a comportarse, determinada por el objeto aprehendido” (1989, p. 63). Véanse también pp. 58-73, y especialmente pp. 62-65.

⁸⁶ La manifestación del Ser, en el análisis de Nicol, implica cuatro elementos: un sujeto, un interlocutor (así sea virtual), un sistema de símbolos compartido (en el que los símbolos se relacionan sincrónica y diacrónicamente) y un referencial común. *Cfr.* 1974, pp. 249-281.

carecer de la garantía de objetividad que presta el método.⁸⁷ En el análisis de Villoro, en cambio, hay una intención metodológica implícita pero clara de reducir al mínimo los compromisos ontológicos, con el fin de lograr un esclarecimiento restringido pero suficiente de unos conceptos epistémicos cuidadosamente determinados. En su amplio estudio sobre el conocimiento, *Creer, saber, conocer*, este filósofo considera a la verdad absoluta como un ideal regulativo y a la realidad como un supuesto necesario, y no considera indispensable para su propósito explayarse en la discusión de tales puntos.⁸⁸ Por una parte, entonces, tenemos que Nicol hace metafísica, entendida ésta como el entramado sistemático de la ontología y la epistemología, mientras que Villoro se limita, por consideraciones metodológicas, a realizar un estudio puramente epistemológico.⁸⁹

La muestra más clara de lo dicho en el párrafo anterior, y que nos permite reconocer una cuarta diferencia que conviene poner de relieve, es la de que Nicol caracteriza el conocimiento (*episteme*) a partir del fenómeno de la verdad, mientras que en su definición de conocimiento Villoro sustituye el concepto de la verdad por el de una garantía para el éxito en la acción (garantía en el sentido de una justificación suficiente). Se trata sin duda de un acusado contraste. Por una parte, Nicol rechaza como “pragmática” cualquier determinación o desplazamiento de conceptos principales (verdad, conocimiento, ciencia, hombre, cultura, etc.) por la idea de utilidad.⁹⁰ Por otra parte, el concepto de garantía de éxito para la

⁸⁷ Precisión importante: Nicol plantea, sí, que la verdad de opinión es de correspondencia, pero también que esa correspondencia, antes de darse entre la palabra y la cosa, se nos presenta como correspondencia entre el sujeto y su interlocutor a través de un sistema simbólico y un referencial común. Lo que se corresponde, en primera instancia, es el sujeto con su interlocutor, como dos partes de un mismo ser (en eso consiste la comunicación), y el resultado de tal hecho consiste en un entendimiento intersubjetivo. Sólo a partir de esta primera forma de correspondencia, podemos hablar de una segunda forma, la correspondencia entre palabra y cosa, la cual hemos entonces de ver como un aspecto de dicho entendimiento entre interlocutores. Véase 1974, pp. 171-176.

⁸⁸ Los toca de manera marginal al discutir sobre la falibilidad del saber. Véase 1989, pp. 192-196.

⁸⁹ En *Los principios de la ciencia*, Nicol se refiere a la metafísica como “ciencia de los principios”, y la define como “ciencia del ser y del conocer” (pp. 17-27). Villoro, por su parte, sostiene que “la filosofía no es una ciencia. La filosofía no descubre nuevos hechos ni propone leyes que expliquen su comportamiento. La filosofía analiza, clarifica, sistematiza conceptos” (1989, p. 12). Más abajo nos ocuparemos del papel que cada uno asigna a la filosofía a partir de su respectiva concepción.

⁹⁰ En su *Diccionario de filosofía*, N. Abbagnano retoma de Pierce la útil distinción entre un pragmatismo metodológico, “procedimiento para determinar el significado de los términos o, mejor aún, de las proposiciones” y el pragmatismo metafísico, una de cuyas tesis fundamentales consiste en reducir la verdad a la utilidad (p. 941). En relación a las ideas de Nicol y Villoro, utilizamos el segundo sentido del término, cuando no lo aplicamos en el sentido que le da este último. Pero al hablar de “pragmatismo” o de “pragmático(a)”, Nicol no se refiere necesariamente a teorías clásicas como las de Pierce, James o Dewey, ni a un neopragmatismo como el de Rorty o H. Putnam. De la misma manera, en sus textos los términos “utilitarismo” y “utilitario(a)” no nos remiten necesariamente a teorías éticas como las de Bentham o Mill. En los textos de Nicol, como ya indicamos, el pragmatismo, y con él el utilitarismo, se entienden como una manera general de pensar que subordina los conceptos al de utilidad, o los desplaza por él. Por ejemplo, en *Los principios de la ciencia* se lee: “la prueba pragmática de la eficacia de la ciencia (que es prueba legítima, porque se basa en los hechos) se ha invocado con énfasis excesivo, y luego ha degenerado en un pragmatismo utilitario. La ciencia se justificaría por sus resultados prácticos. La cuestión de la verdad puede quedar en suspenso, como objeto de una mera “especulación metafísica” (p. 34). En las páginas siguientes de ese texto, Nicol sostiene, en contra de este “pragmatismo utilitario”, que la ciencia no se justifica por sus resultados prácticos ni en un sentido ético (la ciencia al servicio de la vida) ni en el sentido epistemológico de que la base de su verdad sea la utilidad. En el primer sentido, la idea de utilidad subordina a la de ciencia; en el segundo, desplaza a la idea de la verdad. Ahora bien, el concepto de utilidad, en el marco de la filosofía de Nicol, debe interpretarse como “ser un medio para las necesidades naturales, para los intereses particulares o para el interés general referido a las

acción, como lo plantea Villoro, implica la utilidad de unos medios para lograr sus fines: una justificación es una garantía de éxito porque en el proceso de deliberación asegura la utilidad de determinados medios; de manera que en el concepto de conocimiento no está contenido como elemento constituyente el de la verdad, pero sí, aunque de manera implícita, el de utilidad. En última instancia, por tanto, es *también* (no aisladamente) la idea de utilidad la que está desplazando en el análisis de Villoro a la de verdad, planteando el contraste entre éste y Nicol. Si aplicamos la peculiar forma que el filósofo catalán tiene de entender el pragmatismo, sin duda el planteamiento de Villoro puede ser considerado “pragmático”, mientras que el de Nicol se presenta como su oposición, como “anti-pragmático”.

Sin embargo, tendremos presente en todo momento que considerar pragmático el análisis de Villoro es sólo un recurso para destacar y comprender mejor su diálogo con un aspecto de la filosofía de Nicol; no soslayaremos que, para Villoro, aunque ciertamente el éxito en la acción, el acierto en la práctica, permite verificar una creencia previa, “no basta para reconocer que esa creencia es un conocimiento”, ya que “el acierto podría deberse a casualidad o, más aún, a un cálculo erróneo” (1989, p. 254). El de Villoro será entonces un “pragmatismo” en el sentido que da Nicol a este término, sí, pero un “pragmatismo” que reconoce la importancia de la justificación intersubjetiva para establecer la validez objetiva del saber. Y un “pragmatismo” para el cual, además de la práctica,⁹¹ hay otros criterios de verdad (p. 257): 1) la observación reiterada de un hecho; 2) las relaciones lógicas entre las proposiciones; y 3) la coherencia de unas razones con otras cuya verdad ya es aceptada.

Insistimos, entonces, en que el análisis de Villoro será considerado pragmático en tanto sustituye el concepto de verdad por el de justificación suficiente, implicando en éste último el de utilidad (en sentido de adecuación de unos medios a sus fines), pero considerando que este filósofo no identifica la idea de garantía de éxito con la de utilidad (la garantía de éxito es una creencia, la utilidad es el objeto de esa creencia referida a unos medios en la acción); que no entiende la utilidad (éxito en la acción) como condición suficiente para el conocimiento; y que señala explícitamente criterios de verdad diferentes a los de la práctica.

La tabla 6 nos permite sintetizar las diferencias que hemos puesto de relieve:

Tabla 6. Diferencias significativas entre Nicol y Villoro

	NICOL	VILLORO
1. SABIDURÍA	La sabiduría está implicada en la ciencia, necesariamente.	La sabiduría y la ciencia se excluyen, por definición.
2. NIVELES DEL CONOCIMIENTO	1) <i>Apófansis</i> : Representación conceptual y preconceptual 2) <i>Doxa</i> (opinión precientífica: carácter subjetivo) 3) <i>Episteme</i> (logos científico: carácter objetivo) *Identifica la <i>episteme</i> con la ciencia.	1) Conocimiento personal (carácter subjetivo). 2) Saber (carácter objetivo). *En la ciencia predomina el componente de saber; en la sabiduría, el conocimiento personal.
3. ONTOLOGÍA	Hace metafísica: al analizar el conocimiento considera metodológicamente incorrecto separar ontología y epistemología.	Hace epistemología: al analizar el conocimiento considera implícitamente correcto reducir al mínimo los compromisos ontológicos.
4. VERDAD	Es uno de los conceptos centrales de su filosofía, junto con el del Ser (el ser en tanto ser). Rechazo tajante del “pragmatismo”, entendido de manera especial.	Prescinde del concepto de verdad, y los sustituye por el de garantía suficiente para el éxito de la acción. Gesto “pragmático”, si entendemos el pragmatismo conforme al sentido que le da Nicol.

necesidades naturales”. El interés general, cuando no se refiere a las necesidades naturales sino a las formas vocacionales de vida, lo llama Nicol “amor”. No es este último un asunto meramente terminológico, sino que implica una distinción conceptual relevante, como veremos más abajo.

⁹¹ La “práctica”, para Villoro, además de “acción transformadora de la realidad”, sentido restringido, incluye toda acción objetiva e intencional, sentido amplio (1989, p. 256).

Después de señalar estas cuatro diferencias, lo que haremos en seguida es problematizar el análisis de Villoro, primero, y en seguida el de Nicol, con el fin de mostrar que para cada uno de ellos las ideas del otro pueden ser consideradas como complementarias.

§ 19. *La concepción del conocimiento en Villoro. La interioridad*

Pues bien, la creencia, que en el esquema de Villoro constituye al conocimiento junto con la garantía, la entiende este filósofo como “un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos” (1989, p. 71). Un estado disposicional, por su parte, es una forma de estado interno, así como el orgullo, el prejuicio, la timidez, la agresividad, los cuales nos permiten explicar por sus motivaciones las respuestas exteriores del sujeto a determinadas circunstancias (p. 37). Cuando esas respuestas adquieren coherencia, consistencia a lo largo del tiempo, hay un estado interno de tipo disposicional. Esta disposición a actuar, en el caso de la creencia, debe ser adquirida, pues se distingue de disposiciones innatas genéticas o instintivas, y debe estar determinada por un objeto aprehendido, ya que de otra manera estaríamos haciendo referencia a un rasgo caracterológico (p. 72).⁹²

En el análisis de Villoro, el estado interno en que consisten en última instancia la creencia y el conocimiento, hemos de entenderlo en el sentido de una conjetura, una hipótesis necesaria, como apuntamos, con el fin de poder explicar las respuestas exteriores del sujeto. Algo parecido a la “variable intermedia” que el neoconductismo debió introducir en su marco teórico para explicar por qué ante los mismos estímulos el sujeto humano emitía respuestas diversas, y ante diferentes estímulos respuestas análogas.⁹³ Sin embargo, a juicio de este filósofo el estado disposicional de la creencia y el conocimiento no debe ser definido como la mera probabilidad de la respuesta del sujeto respecto a los mismos estímulos, al modo del conductismo, puesto que una creencia no se define del todo mediante la descripción de unos antecedentes y consecuentes y su frecuencia sino que exige siempre acudir a datos adicionales: la creencia de que fumar las rosas es bueno para éstas, tiene como consecuencia el comportamiento de fumarlas con determinada frecuencia, pero el mismo comportamiento también puede ser expresión de la creencia contraria, y es aquí donde un dato adicional puede introducir toda una diferencia; por ejemplo, si la persona que fuma tiene motivos para dañar las rosas. Por esta razón, Villoro opta por definir a la disposición propia de la creencia como un estado interno real, aunque no observable. Tal estado interno ha de concebirse, como indicamos, en el sentido de una hipótesis, o más precisamente, como una condición inicial conjeturada, en tanto no exista una teoría científica que nos permita explicarlo en términos neurofisiológicos o psicológicos (Villoro, 1989, pp. 35-40).

A partir de estas notas, se ve claramente que la concepción del conocimiento que elabora Villoro está dominada por la idea de interioridad, *en el sentido de que* sus conceptos básicos implican la referencia a elementos intrasubjetivos no observacionales. Para precisar esta

⁹² Al hablar de rasgos caracterológicos, Villoro sin duda se refiere a la forma de ser del sujeto cuando ésta no está determinada por sus creencias sino por usos, costumbres y hábitos asimilados a partir del entorno social y cultural.

⁹³ Sobre las “variables intermedias” y para su relación con el neoconductismo, véase Bunge, 2002, pp. 141-143. Las variables intermedias son conceptos no observacionales que carecen de un correlato real (cosas, propiedades, relaciones), a diferencia de las construcciones hipotéticas, a las que siendo también no observacionales, se les reconoce en cambio dicho correlato.

afirmación, examinemos las formas en que lo trans-subjetivo (la objetividad y la intersubjetividad) interviene, conforme al planteamiento de Villoro, en la conformación de la creencia y el saber. Tal examen nos permitirá delinear tres argumentos a favor de una posible interpretación del análisis de este filósofo para la cual el factor predominante es la exterioridad del sujeto; interpretación que, después de ser delineada, hemos de rechazar, mostrando que dichos argumentos son erróneos.

La creencia, en el estudio de Villoro, no se reduce a una representación (proposicional o normativa) sino que implica un “tener al objeto representado por existente en el mundo”, en el sentido de “estar dispuesto a que mi relación con el mundo esté determinada por ese objeto o situación objetiva” (1989, p. 62). En cuanto al saber, exige una garantía que, en última instancia, consiste en una justificación suficiente accesible a su comunidad epistémica pertinente, la cual debe entenderse como una comunidad concreta (pp. 145-154). Lo trans-subjetivo, en estos dos casos, nos remite, pues, a lo que existe con independencia del sujeto cognoscente, en la forma de un mundo y una intersubjetividad: lo-otro y el-otro; y en última instancia, a objetos, sujetos, procesos observables, los cuales para ser representados no requieren construcciones hipotéticas. Parece pues, a partir de estos dos argumentos, que lo que marca el análisis de Villoro es la exterioridad de lo otro y del otro, su trans-subjetividad, y no la interioridad. Son el argumento de que la creencia supone una determinación por el objeto, y el argumento de que el saber implica una intersubjetividad concreta.

Reforcemos la interpretación que coloca en primer plano la exterioridad del conocer, mediante un tercer argumento. Conforme al juicio de Villoro, el conocimiento es en última instancia un estado interior. Pero dicho estado interior sólo es una condición que explica la consistencia de las respuestas de un sujeto. El hecho observable lo constituyen tales respuestas. Racionalmente, consideramos que esas respuestas sólo son posibles si en el interior del sujeto hay un estado de tipo disposicional, tal que conduce al sujeto a actuar de determinada forma para alcanzar unos fines concretos. En consecuencia, aparte de la determinación por el objeto en la creencia, y además de la intersubjetividad necesaria para una justificación suficiente en el saber, hay otro elemento en el análisis de Villoro que parece llevarnos a considerar el conocimiento como exterioridad y no como interioridad: el hecho de las respuestas del sujeto a sus circunstancias, es decir, un fenómeno, algo observable.

Los tres argumentos anteriores dan soporte a una interpretación del análisis de Villoro en la que el factor predominante es la exterioridad del sujeto. Nosotros, como hemos indicado, rechazamos esta interpretación. Veamos.

Respecto al tercer argumento, basta una breve observación: es el estado interior lo que explica la congruencia de las respuestas exteriores, y no ésta a aquél; por lo cual lo más básico en el orden de la fundamentación resulta ser la interioridad, lo intrasubjetivo, y no la exterioridad, lo trans-subjetivo.

Pasemos al segundo argumento. En el análisis de Villoro la intersubjetividad, en su forma de comunidad epistémica pertinente, es una interrelación de sujetos, y sujetos cognoscitivos, puesto que se les considera en tanto juzgan la validez objetiva de una creencia. Pues bien, el proceso de juzgar la validez de una creencia hace reposar esa validez sobre la de unas creencias más básicas, hasta llegar en los casos límite a unas “razones básicas” que no son ya creencias, como la constatación de que recibimos un estímulo o la convención de condiciones para un lenguaje (Villoro, 1989, pp. 85-86).⁹⁴ Estas razones básicas pertenecen

⁹⁴ Ejemplo de constatación de que recibimos un estímulo: “Supongamos que preguntamos: ¿Por qué crees que existe este árbol?”, y contesto “porque está allí”, señalándolo, o “porque lo veo”; podríamos seguir pregun-

al ámbito de la interioridad: nada más interior (necesariamente conjeturado, no observable directamente por otro sujeto) que el tomar conciencia de que uno está percibiendo algo, o que la decisión de utilizar unas reglas lingüísticas en vez de otras.⁹⁵ El que otro sujeto nos comunique que comparte la percepción de un mismo objeto, o el que el otro sujeto decida adoptar las mismas reglas lingüísticas que nosotros, es un momento secundario, un evento derivado. Cada uno de nosotros, al reflexionar sobre sus razones básicas, puede tomar conciencia de que normalmente actúa como si los demás compartieran las mismas percepciones y utilizaran las mismas reglas del lenguaje (salvo diferencias de estimación, apreciación o comunicación, que a partir de lo notorio de su irrupción constituyen excepciones), pero junto con la conciencia de ese hecho tenemos necesariamente la de que la instancia última para validar la *efectividad* de una percepción es la constatación interior, así como la instancia última para la adopción de un lenguaje es el asentimiento interior. El proceso de validación de una creencia nos remite en última instancia (en el caso de una indagación teórica que no se vea cortada por consideraciones prácticas), no a un acto exterior, observable, sino a un acto interior, no observable pero imprescindible para que los demás puedan explicarse la consistencia de nuestras respuestas individuales respecto a las circunstancias que se nos presentan. Lo dominante en el proceso de validación de nuestras creencias es pues, dentro del esquema planteado por el análisis de Villoro, lo intrasubjetivo, lo interior: el asentimiento a la convención o la constatación del estímulo, no la deliberación intersubjetiva, exterior.

Lo dicho en el párrafo anterior nos permite también, en lo tocante al tercer argumento, ver que, dentro del análisis de Villoro, en la aprehensión del objeto por parte del sujeto el elemento predominante es intrasubjetivo; pues como hemos afirmado, la instancia última para validar una percepción, o la aprehensión de un objeto, es la constatación del estímulo correspondiente, en consecuencia un acto interior.

La siguiente tabla nos permitirá sintetizar las dos interpretaciones confrontadas hasta aquí.⁹⁶

tando “¿por qué crees que el árbol está allí?” o “¿por qué crees que lo ves?” Estas preguntas sólo tienen sentido si quieren decir: “¿por qué crees que *eso* que está allí, o *eso* que ves, *es* un árbol?” Si por “ver” no entiendo la simple presencia de un dato, sino un proceso físico y fisiológico, podemos seguir preguntando: “¿por qué crees ver colores...?”, y contestar: “porque cuando veo están presentes datos sensoriales y ahora me está presente un dato sensorial de color...” Hasta aquí las preguntas. Ya no tendría ningún sentido proseguir: “¿por qué crees que te está presente un dato sensorial?” Lo único que podría hacer es reiterar la respuesta anterior: “creo que está presente... porque me está presente” De algo que está presente ya no puedo dar razón, sólo puedo, simplemente, constatar su presencia.” (Villoro, 1989, p. 86)

⁹⁵ El que un sujeto percibe algo puede sin duda ser conocido por otro sujeto a través de una descripción en primera persona, o bien ser “observado” indirectamente, por ejemplo, al examinar el investigador mediante diferentes técnicas la actividad electromagnética o el flujo sanguíneo del paciente en zonas determinadas de su cerebro. El observador puede incluso inferir la clase de estímulo percibido por el sujeto estudiado; por ejemplo, si se trata de un estímulo familiar o no familiar, a partir de la medición de la capacidad de la piel para conducir electricidad (conductancia cutánea). Pero más allá de la generalidad propia de una cierta clase de objetos, la experiencia autoconsciente ajena de la sensación, la representación y el reconocimiento, sigue siendo en estos casos una conjetura; permanece, por decirlo así, como un área de competencia exclusiva del paciente. Necesitamos construcciones hipotéticas para hacer referencia a esa experiencia; así, por citar una de tales construcciones, el concepto de “estado interior”, utilizado en el siguiente enunciado: “La persona autista no puede imaginar el ‘estado interior’ de los demás, o puede pero en grado menor al rango normal.” Véase Changeux, 2010, pp. 163-170.

⁹⁶ Para el recto entendimiento de la tabla, acompáñese su examen con la lectura de las aclaraciones que la siguen y los razonamientos que la anteceden.

Tabla 7. Interpretaciones respecto al análisis epistemológico de Villoro

	PRIMERA INTERPRETACIÓN, QUE RECHAZAMOS POR ERRÓNEA	SEGUNDA INTERPRETACIÓN, QUE SOSTENEMOS COMO CORRECTA
TESIS PRINCIPAL	El elemento predominante en el análisis de Villoro es la exterioridad	El elemento predominante en el análisis de Villoro es la interioridad
PRIMER ASPECTO: LO INTERSUBJETIVO	Argumento: No hay conocimiento sin una justificación suficiente accesible a la comunidad epistémica. La comunidad tiene carácter trans-subjetivo.	Réplica: La deliberación intersubjetiva es posterior a la deliberación intrasubjetiva (<i>diánoia</i>), y su desarrollo depende de ésta.
SEGUNDO ASPECTO: LO OBJETIVO	Argumento: Todo conocimiento es una creencia, y un elemento de ésta es la determinación por un objeto aprehendido. El objeto tiene carácter trans-subjetivo.	Réplica: La instancia última de validación para la aprehensión del objeto es un acto intrasubjetivo, la constatación del estímulo.
TERCER ASPECTO: LAS RESPUESTAS DEL SUJETO	Argumento: El estado interior del sujeto sólo es considerado por Villoro como condición necesaria de la congruencia en las respuestas exteriores y observables del sujeto.	Réplica: Es el estado interior lo que explica las respuestas exteriores, no éstas a aquél.

Es indispensable hacer tres aclaraciones. Primera: no hablamos de la interioridad en un sentido espacial. La dualidad interior/exterior nos permite distinguir entre los elementos del conocimiento aquellos que son observables directamente por otros sujetos, y los que sólo les son asequibles mediante construcciones hipotéticas, como en el caso del “estado interior”, disposicional, que Villoro considera como condición necesaria para explicar la conducta coherente de un sujeto. Segunda aclaración: hemos presentado dos interpretaciones del análisis que este filósofo hace del conocimiento; en una (cuyos tres argumentos rechazamos después de haberlos planteado) predomina la exterioridad, en otra (la que sostenemos como correcta) prevalece la interioridad. Pero hay que remarcar que ambos planos, los que nosotros llamamos interior y exterior, están presentes, aunque no interpretados de esa forma, en el análisis de Villoro. Tercera aclaración: defendemos la idea de que la concepción de éste ha de ser interpretada a partir del plano de la interioridad como más básico, más determinante, que el de la exterioridad; pero no pretendemos que Villoro nos esté proponiendo deliberada y sistemáticamente una teoría que desplace el fundamento del conocer al ámbito de lo intrasubjetivo. Por el contrario: más abajo veremos que un propósito implícito y explícito de buena parte de su trabajo filosófico consiste en mostrarnos las relaciones que en el fenómeno cognoscitivo, pero también en otros como el político y moral, vinculan siempre de manera efectiva al hombre individual con una comunidad concreta. Nuestra idea al remarcar que en el análisis de Villoro el factor interior tiene más peso que el exterior, es mostrar que los planteamientos que hace Nicol nos permiten ver en esa interioridad una especie de fantasma, una instancia irreal, un falso factor. Señalar que las ideas del filósofo catalán nos ofrecen un desarrollo amplio, minucioso y firme del aspecto que Villoro no desarrolló, por no formar parte de su plan, en su libro *Creer, saber, conocer*, que constituye su principal estudio sobre lo que es el conocimiento y sus formas y tipos.

Mientras que la concepción del conocimiento en Villoro está marcada por la interioridad, lo que destaca en el análisis de Nicol es, en cambio, el carácter exterior del conocer.

§ 20. *La concepción del conocimiento en Nicol. La expresión*

Ya hemos indicado que los análisis epistemológicos son para Nicol parte de un estudio más amplio que incluye centrales planteamientos ontológicos. En la interpretación que hace este filósofo respecto a la historia del pensamiento occidental, la tradición predominante es la que llama “parmenídea”, que se caracteriza por el ocultamiento del Ser (el ser en tanto ser), es decir, por concebir el Ser en un sentido no empírico, y por limitar su captación a una función intelectual especial (método) sin intervención de elementos sensibles y no expresiva (1957, pp. 141-173).⁹⁷ La operación que realiza Nicol, su revolución filosófica, radica en mostrar que tal ocultamiento se deriva de un error del pensamiento, y que el Ser se nos ofrece en la multiplicidad y diversidad de lo real, en una experiencia que es a la vez sensible e intelectual, y sin la mediación de ningún método excluyente, sino de manera primaria y común. Esto es lo que quiere decir la proposición “El ser está a la vista”, lema de dicha revolución (pp. 174-210).⁹⁸ Consecuencia principal de la operación efectuada por este filósofo, en el orden de la ontología, es concebir la unidad y comunidad de lo real, y en el orden de la epistemología, concebir la unidad y comunidad de la razón. Los principios primeros de la realidad, así como los principios primeros de la razón, son los mismos sin importar qué es lo que se conoce o quién es el que conoce. Por ejemplo: todo lo real es temporal, y todo lo temporal es racional (es decir, posee un orden susceptible de ser determinado por la razón). No hay una realidad temporal y una realidad atemporal; no hay una realidad ordenada y una realidad carente de todo orden; la única realidad, la que todos compartimos, es temporal y racional.⁹⁹

Ahora bien, al estudiar cómo se nos presenta la realidad, Nicol distingue dos formas radicalmente distintas entre sí: la realidad de lo no humano (inorgánica y orgánica), constituida en clases, y la realidad de lo humano (para la cual el concepto de clase no tiene aplicación).¹⁰⁰ Los entes inorgánicos se caracterizan por una individualidad accidental (por fragmentación): a su ser no le es necesaria la propiedad de ser individual. Ya en este ámbito de lo inorgánico atisba Nicol una diferenciación interna: por una parte, hay algunos minerales para los cuales, si no la individualidad, al menos una determinada forma les es necesaria a partir de su constitución molecular; por otra parte, la cuestión de la individualidad de objetos como las partículas subatómicas presenta complicaciones especiales, pues hay que considerar a la vez factores ontológicos, epistemológicos y físicos. Pero en todo caso, la individualidad de lo inorgánico se entiende en un sentido cuantitativo, además de aleatorio: unidad numérica, configuración externa, posición espacial. Los entes orgánicos, en cambio, poseen una individualidad irreductible a sus partes, necesaria; además, esta individualidad es cualitativa, pues implica unas relaciones necesarias entre los individuos (piénsese: macho/hembra o progenitora/cría); y por último, la especie, basada en esas relaciones necesarias, posee entidad real y es sujeto de atributos que no se aplica a los individuos por separa-

⁹⁷ También 1974, pp. 71-97.

⁹⁸ También 1974, pp. 98-130. El lema “El ser está a la vista”, y su explicación, los encontramos ya en Nicol, 1950, p. 39, y en general la sección 2 del capítulo I.

⁹⁹ Más sobre este punto: Nicol, 1965, pp. 369-510.

¹⁰⁰ Para este tema, el texto indispensable es “El principio de individuación”, en Nicol, 1990, pp. 61-86.

do (por ejemplo, es de la especie de la que decimos que evoluciona, aunque esta evolución sólo se observe en los individuos). Pero la “necesidad” de las relaciones fijas entre los individuos orgánicos no debe entenderse en un sentido esencialista. Si la especie evoluciona, esto quiere decir que las relaciones entre los individuos, todas, pueden cambiar. El punto de Nicol, en cambio, está en que los individuos, por su pertenencia a una especie, reciben una determinada dotación de relaciones previas, es decir, un conjunto de relaciones que no pueden modificar ellos en tanto individuos. Las relaciones cambian porque la especie evoluciona, no porque las transforme éste o aquél individuo. En los entes humanos, a diferencia de los inorgánicos y de los puramente orgánicos, hay que considerar una forma especial de la individualidad: la historicidad. En el plano de su base biológica común, los hombres poseen unidad cuantitativa (la de los seres inorgánicos) y unidad cualitativa (unas relaciones fijas entre los individuos, como los seres puramente orgánicos). Pero en el plano de lo propiamente humano, de lo distintivamente humano, hay una nueva forma de unidad: la de la libre variación entre los individuos. Un ejemplo puede aclarar esto. La relación madre/hijos es heredada de manera necesaria y en el plano biológico por nuestra pertenencia a la humanidad; pero el sentido de esa relación, la interpretación que le damos y las relaciones que esa interpretación genera entre la madre y el hijo, varían de cultura a cultura y de época a época. A pesar de que en ambos casos se mantiene una misma relación en el plano biológico, no es lo mismo la figura de la madre en una comunidad tradicional, en la que ella a través de su acción educativa funciona como medio de homogeneización social hacia su hijo, respecto a la figura de la madre en una sociedad moderna, en la que esa acción educativa se orienta a fomentar en el hijo la autonomía y la independencia social, cultural, ética, económica, etc.

Esta intrínseca diversidad del hombre es lo que Nicol llama “expresividad”. El hombre no es expresión porque entre sus capacidades tenga la de expresarse, sino porque su ser íntegro se define como expresivo (1957, pp. 213-251).¹⁰¹ ¿Qué debemos, pues, entender por “expresión”? Esto: un sujeto que por la mediación de un sistema simbólico y con base en una realidad común, se comunica con otro sujeto. Es decir, en el análisis de este filósofo no hay individuo humano sin comunidad, no hay comunidad sin lenguaje, y no hay lenguaje sin referencia a una realidad compartida (pp. 375-714).¹⁰² Todo pensamiento y toda experiencia tiene lugar en el seno de un mundo de sentido que la tradición prolonga y la comunidad cultiva (pp. 321-346).¹⁰³ El hecho de que un sujeto carezca de interlocutor, el hecho de que elabore un lenguaje propio y no compartido, el hecho de que penetre en ámbitos de la realidad que otros tal vez ni siquiera imaginan (como el explorador, como el científico experimental, como el artista), todo ello tiene como condición de posibilidad la existencia previa de una comunidad, de un lenguaje comunitario y de una única realidad con principios comunes. Un mundo de sentido, construido a lo largo de generaciones, patrimonio de toda una cultura, es un elemento constituyente de todo sujeto, de todo objeto. Otro elemento constituyente es la realidad temporal, racional, una y común. Este último hace posible el diálogo entre culturas, entre mundos de sentido.

¹⁰¹ También 1974, pp. 133-157.

¹⁰² También 1974, pp. 249-281.

¹⁰³ También 1974, pp. 205-224.

Nicol también llama a estos elementos *póiesis* y *apófansis*: lo producido por el hombre, lo puesto, y lo impuesto al hombre, lo dado (1965, pp. 68-80).¹⁰⁴ Pero distinguir ambos componentes no pasa de ser una abstracción: toda *póiesis* opera sobre lo apofántico, y toda *apófansis* es objeto de alguna forma de *póiesis*. Es decir: no podemos concebir lo dado en tanto dado, pues el acto mismo de concebir es una *póiesis*, y en él intervienen la comunidad y el lenguaje. De la misma manera, gracias a un referencial común cualquier manifestación simbólica es inteligible; aun la más difícil: tal vez seamos incapaces de elucidar el referencial de un verso de Mallarmé, de una frase de Heidegger o de una ecuación física, pero comprendemos su estatuto poético, filosófico, científico, su carácter de proyecto intelectual o artístico, su ser de producto humano, inserto en una malla de relaciones teóricas, estilísticas, sociales, culturales, etcétera.

La expresión, pues, el *logos*, como también lo llama Nicol, la forma de ser propia y exclusiva del hombre, debe entenderse a la vez como orden de ser (distinto al orden de lo no humano), como forma común de ser (la nota necesaria entre los individuos humanos consiste en carecer de notas necesarias), y como principio de individuación; lo que hace a los hombres pertenecer al orden de lo humano es lo mismo que los hace diversificarse (1953, pp. 213-251).¹⁰⁵ Sus elementos son cuatro: el sujeto, su interlocutor, el sistema simbólico y la realidad común. Dentro del sistema simbólico, distinguimos el componente poético y el apofántico. Y todo esto es válido tanto en el nivel de la experiencia primaria y común, como en formas derivadas y restringidas de la experiencia, como las del arte y la ciencia. Aunque sólo unos cuantos hombres llegan a adoptar el dispositivo científico de la experiencia artística o científica (su actitud vital, sus métodos, su bagaje teórico y sus técnicas), sin embargo en esa experiencia están presentes dichos elementos y componentes, y se reconoce el mismo orden de ser, la misma forma común de ser y el mismo principio de individuación.

Tal es, pues, la base ontológica de la que hay que destacar los planteamientos epistemológicos de Nicol. En primer lugar, la idea de que todo en el hombre es “exterior”, incluyendo toda creencia, y con mayor razón todo conocimiento y saber.¹⁰⁶ La creencia es siempre exterior, expresiva, fenoménica, porque no podría existir sin presentarse en un determinado mundo de sentido, en una determinada conformación común de lo real. Esto es claro si el sujeto formula la creencia en un cierto lenguaje: las palabras que usa, los referenciales a los que se remite, son los de su comunidad, los de su tradición cultural. Pero también es cierto si el sujeto no formula la creencia lingüísticamente sino que sólo la supone en su conducta: las formas de relacionarse con los otros sujetos y con lo radicalmente otro, con lo no humano, son formas heredadas, o bien formas elaboradas por el sujeto mismo a partir de los materiales, las herramientas y los puntos de referencia de su horizonte comunitario. En su actuar, cada hombre adopta un camino abierto por otros hombres, o abre un nuevo camino ramificando alguno anterior que previamente debió apropiarse. El hombre realiza una actividad económica, política, jurídica, religiosa, artística, científica, y continuamente innova los estilos, las formas, los métodos, etc., pero aunque no nombre su actividad, siempre la efectúa bajo la forma de un diálogo con lo que ya otros hombres hicieron, imitando, varian-

¹⁰⁴ “La representación es una creación en la cual, a pesar de ser un acto subjetivo, con todo lo que esto implica, se hace patente una realidad objetiva” (Nicol, 1965, p. 77).

¹⁰⁵ También 1974, pp. 133-157. “Además de un carácter ontológicamente propio, hemos insistido en que la expresión es un carácter diferencial, y que lo es en dos sentidos: distingue al hombre respecto de lo no humano, y crea la singularidad distintiva de cada hombre” (Nicol, 1974, p. 153).

¹⁰⁶ “*todo en el hombre es expresivo*” (Nicol, 1974, p. 142).

do, complementando, oponiéndose. Creer implica relacionarse con las cosas o con las personas de alguna manera que en algo se asemeja y en algo discrepa de la que ya otros hombres han hecho suya.¹⁰⁷

Dijimos anteriormente que el análisis de Villoro sobre el conocimiento está marcado por la interioridad, en el sentido de que sus conceptos básicos tienen carácter de construcciones hipotéticas, pues nos remiten a procesos o instancias no observables pero reales en el ámbito intrasubjetivo. Ahora afirmamos que el análisis de Nicol destaca por su exterioridad, por cuanto sus conceptos básicos se refieren a objetos y procesos trans-subjetivos, observables, para los cuales no requerimos recurrir a hipótesis. Lo que Villoro plantea es que el saber es una forma de conocimiento, que a su vez es una forma de creencia, la cual concibe como estado disposicional, es decir, estado interno. En cambio, Nicol describe el conocimiento, y cualquier otra actividad y producto humano, como expresión: diálogo efectivo o virtual de un sujeto con otro sujeto mediante un sistema simbólico y con un referencial común. Así la episteme o ciencia, así la doxa u opinión subjetiva, así las evidencias básicas de la experiencia. Así una creencia. Y expresión es exterioridad, en tres sentidos: por la realidad compartida, por el sistema simbólico utilizado, y por el diálogo que implica, ya que estos tres aspectos de la expresión tienen carácter trans-subjetivo.

§ 21. Nicol complementa a Villoro: conocimiento, interioridad y expresión

Habiendo, pues, analizado la propuesta de Nicol y la de Villoro, y una vez que las interpretamos en términos de exterioridad e interioridad, estamos en condición de afirmar que entre uno y otro hay una relación de complementariedad: Villoro, a través de su estudio, destaca el momento interior del conocimiento, así como en el suyo Nicol pone de relieve el momento exterior. Para Villoro todo conocimiento es una creencia y toda creencia es un estado interior; para Nicol toda actividad y todo producto humano, incluyendo las creencias (y con más razón el conocimiento y el saber) son expresión, es decir, exterioridad: realidad compartida, sistema simbólico heredado por la tradición y cultivado por la comunidad, diálogo entre sujetos. El objeto común de estudio, el fenómeno cognoscitivo, es alumbrado desde un punto de vista por Villoro, desde otro punto de vista por Nicol, y ambas perspectivas logran esclarecerlo en su integridad si las consideramos como concepciones complementarias.¹⁰⁸

¹⁰⁷ La vocación como diálogo: “La realidad no se presenta como una variedad de objetos apetecibles, sino como un mundo transitado, como un complejo de rutas vitales. Las posibilidades propias nos las revelan las posibilidades ajenas ya actualizadas” (Nicol, 1974, p. 200).

¹⁰⁸ Por supuesto, el lenguaje perspectivista es aquí sólo una forma figurada de hablar. Lo físico, e incluso sólo lo físico visible, puede ser conocido integrando perspectivas o puntos de vista; pero incluso esto, lo físico visible, en cuanto es explicado o interpretado, en cuanto son analizados los conceptos que hacen posible su descripción, nos remite a un nivel de teorización en el que la objetividad ya no puede ser considerada de forma perspectivista: ¿qué “aspectos” (en el mismo sentido que lo físico visible) tiene el concepto de extensión, o el de causalidad, o el de relación? Por tanto, al hablar de “puntos de vista” de Nicol y Villoro sobre el conocimiento, nos referimos más bien a distintos subsistemas de conceptos que, al complementarse, reconstruyen la totalidad conceptual sistemática del objeto de estudio. Por ejemplo: el concepto de creencia, que Villoro pone a la base de su análisis del conocimiento, se complementa con el de diálogo, que está entrañado en la concepción de Nicol sobre el ser del hombre, pues toda creencia es una respuesta del sujeto a su mundo heredado de sentido (intersubjetividad); y por otra parte, esa respuesta tiene como una de sus formas fundamenta-

Ahora bien, el riesgo que corremos al esforzarnos en mostrar la complementariedad de las ideas de Nicol y Villoro sobre el conocimiento, radica en que dicha complementariedad tenga carácter ecléctico.¹⁰⁹ Examinemos esto en seguida.

En primer lugar, Nicol define el conocimiento mediante el concepto de verdad, y extiende ésta hasta incluir una forma conceptual y preconceptual, la *apófansis* (1965, pp. 68-80). Villoro, en contraste, sustituye el concepto de verdad por el de justificación suficiente para el éxito de la acción, y sólo aplica este último a una clase de creencias, es decir, no a la mera representación de objetos sino a la “disposición a responder de determinada manera ante variadas circunstancias” en cuanto determinada por esos objetos a partir de su aprehensión (1989, p. 71); por tanto, excluye la posibilidad de que una representación conceptual (y menos aún preconceptual) sea por sí misma considerada creencia o conocimiento. Pero hemos de precisar que en Nicol el de verdad no es un concepto unívoco. La verdad como *doxa*, como *episteme*, o su falta, se entiende como correspondencia o falta de correspondencia entre lo afirmado o negado en los juicios respecto a la realidad de las cosas (dentro de un diálogo, mediante un sistema simbólico). En cambio, la verdad como *apófansis* consiste en la constatación de la patencia del ente, y por tanto, en la confirmación dialógica de un referencial compartido. Ahora bien, en el análisis de este filósofo un objeto sólo puede hacerse patente, y ser compartido como referencial, en el seno de un mundo de sentido, es decir, como producto de una vinculación de semejanzas y diferencias en el flujo simbólico de la experiencia comunitaria (1974, pp. 100-116). En otras palabras: en Nicol la verdad apofántica nos remite, no a una correspondencia entre juicios y realidad, sino a la presencia de la comunidad y su cultura en cualquier experiencia individual o colectiva, como horizonte de inteligibilidad. El conocimiento propio de la *doxa* y el propio de la *episteme* tienen como condición de posibilidad dicho horizonte. Sin comunidad concreta, sin tradición concreta, no hay ni conocimiento de opinión ni conocimiento científico.

Pues bien, este punto no queda excluido sino que está profundamente imbricado en los planteamientos epistemológicos de Villoro. Para éste, lo que distingue a una creencia y un conocimiento, es que el conocimiento posee una justificación suficiente (objetiva, en el caso del saber, subjetiva, en el caso del conocimiento personal). La suficiencia de la justificación es relativa al fin de la acción: una misma justificación puede ser considerada suficiente para tomar una decisión práctica individual, pero notoriamente insuficiente para validar la sentencia de un tribunal o para validar una teoría científica (Villoro, 1989, pp. 93-96).¹¹⁰ También es relativa a la comunidad que da contexto al proceso justificatorio. En efecto, en el análisis de Villoro queda claro que la justificación de una creencia, para que sea específicamente saber y por tanto para que posea carácter objetivo, no puede consistir

les, precisamente, el de creencia: creyendo esto o lo otro, el sujeto asume dialógicamente una de las posibilidades de sentido de su comunidad cultural. Los conceptos se complementan, convienen entre sí como pedazos de la misma unidad fraccionada.

¹⁰⁹ Eclécticismo, primera acepción: “dirección filosófica que consiste en elegir de las doctrinas de diferentes filósofos las tesis que más se aprecian, sin cuidarse mucho de la coherencia de estas tesis entre sí ni de su relación con los sistemas de origen” (Abbagnano, 1999, p. 359). “Combinación de concepciones o de escuelas de pensamiento dispares” (Bunge, 2005, p. 57). La definición de este último coincide en el mismo lugar con la de Abbagnano cuando habla de un “eclecticismo mosaico”: “revoltijo o yuxtaposición de concepciones sin atender a su coherencia interna”, aunque también considera un “eclecticismo sistémico”, el cual “combina de un modo coherente componentes tomados de diferentes fuentes”.

¹¹⁰ “Las razones suficientes para una persona pueden ser juzgadas irracionales por otras o inválidas por una tercera. No por ello dejan de justificar la creencia para quien cree. Explican pues plenamente *su* creencia” (Villoro, 1989, p. 96).

en la anticipación de todas las razones lógicamente posibles, criterio demasiado fuerte, ni puede limitarse a las razones concebidas de hecho por un sujeto aislado, criterio demasiado débil, sino que debe incluir la consideración de todas las razones accesibles en una determinada comunidad epistémica (1989, pp. 145-175).¹¹¹ Toda comunidad epistémica, por su parte, es concebida por Villoro como siempre social e históricamente concreta. Por tanto, además del fin de la acción, lo que relativiza la suficiencia de una justificación, en el análisis de este filósofo, son las razones accesibles con base en cuatro condiciones comunitarias históricamente variables: la información recabable, las técnicas disponibles, el nivel de conocimientos alcanzado previamente, y el marco conceptual compartido. Aunque esto lo señala Villoro con referencia al saber, con mayor razón se aplica al conocimiento personal, y por tanto a todo conocimiento: el conocimiento personal, a diferencia del saber, es subjetivo, pero tiene también como fundamento unas ciertas razones, las cuales pueden variar de una cultura a otra, de una época a otra, de una sociedad a otra.

La comunidad y su cultura, en un sentido concreto, están pues implicadas en todo conocimiento, a partir del análisis de Villoro, de la misma manera que lo están si tomamos como referencia el de Nicol. Lo que añade este último a aquél es un desarrollo explícito y más amplio, pues no considera sólo el fenómeno cognoscitivo sino cualquier producto humano, e incluso al hombre mismo: todo lo humano entraña una forma de comunidad debido a que el hombre es intrínsecamente un ser comunitario. No hay falta de congruencia entre los planteamientos de un filósofo y del otro; por el contrario, encontramos una complementariedad consistente en que los puntos no suficientemente explícitos y desarrollados en uno, vienen a ser iluminados con plenitud en los análisis del otro. En este punto no podemos hablar de un eclecticismo como incoherencia de ideas.

Ya que mostramos cómo respecto al fenómeno del conocimiento las ideas de Nicol complementan a las de Villoro, veamos ahora algunos ejemplos de cómo las de Villoro complementan a las de Nicol.

§ 22. Villoro complementa a Nicol: *doxa*, *episteme* y *sabiduría*

Nicol, como ya indicamos, reconoce tres niveles o formas de conocimiento: la *apófansis*, la *doxa* y la *episteme*. El conocimiento apofántico consiste en la simple patencia del ente (simple debido a que se puede concretar en un solo concepto o incluso en un gesto aislado, pero compleja por cuanto implica un contexto dialógico, un referencial común y un sistema simbólico compartido). La *doxa* y la *episteme* son, en cambio, opiniones, y por tanto van más allá de la mera patencia del ente y ya suponen una función explicativa: “El qué, el cómo, el por qué y el para qué son materia de opinión” (Nicol, 1965, p. 82). Pero la opinión de la *doxa* es subjetiva, mientras que la de la *episteme* posee objetividad. La diferen-

¹¹¹ Comunidad epistémica: “conjunto de sujetos epistémicos pertinentes para una creencia”; sujeto epistémico pertinente de la creencia de S en p: “todo sujeto al que le sean accesibles las mismas razones que le son accesibles a S y no otras” (Villoro, 1989, p. 147). También es importante el concepto de “razones suplementarias”, es decir, las que pueden aducir otros sujetos o el mismo en otro momento, distintas de las que el sujeto consideró al validar su creencia, pero siempre dentro de una determinada comunidad epistémica (p. 156). “Una justificación es incontrovertible cuando no hay razones suplementarias que, añadidas a ella, puedan revocarla” (p. 158).

cia, pues, radica en la mediación de un método que permite a la ciencia la eliminación de “todo lo que implican el subjetivismo y el personalismo naturales o espontáneos de los hombres” (p. 83). Bien, pero en este esquema hay dos cuestiones que no quedan claras. Primero: ¿en qué consiste la verdad propia de la subjetiva *doxa*, si ha de ser en algo más que la patencia del ente o *apófansis*? Y segundo: Nicol afirma que la *episteme* y la *doxa*, ésta sólo en ciertos casos y aquélla de manera necesaria, se nos presentan como sabiduría; pero ¿qué lugar tiene la sabiduría en el esquema de las formas del conocimiento?

Tratemos cada punto por separado.

Primero. En el esquema de Nicol, la *apófansis* es la patencia representada del ente; la *doxa* es la opinión subjetiva; y la *episteme* es la opinión objetiva. No quiere esto decir que *episteme*, ciencia, implique verdad necesariamente, sino que la ciencia conlleva el cuidado de purgar a sus opiniones respecto a los elementos distorsionantes de la subjetividad.¹¹² Pero tampoco significa que la *doxa* sea falsa necesariamente. ¿En qué consiste su verdad? ¿Por qué en el nivel pre-científico adoptamos unas opiniones y no otras? Si la *doxa* queda marcada de raíz por la subjetividad, entonces la única respuesta posible *parece ser* que en ese nivel elegimos unas opiniones y no otras debido a que no tomamos como criterio la correspondencia de las opiniones con el objeto (su grado de objetividad) sino su correspondencia con el sujeto (su grado de subjetividad). Más precisamente: desechemos unas opiniones y aceptamos otras porque estas últimas poseen *veracidad*, *sinceridad*, es decir, expresan de manera fiel al sujeto que las sostiene, su forma de ser, y no son un instrumento falaz, un engaño, una disociación entre el sujeto y lo que éste expresa.¹¹³ Pero esta explicación, la única coherente con el esquema de Nicol, no es satisfactoria. Entre las opiniones pre-científicas las hay unas que, independientemente de su veracidad o sinceridad, son más objetivas que otras. Podemos pensar en una opinión expresada con veracidad pero falsa, y en otra utilizada de manera falaz, engañosa, pero verdadera. Es indudable que la *doxa* posee verdad o falsedad, aparte de veracidad o engaño. Además, al elegir una opinión y descartar otra, al menos cuando versa sobre la realidad de las cosas, nuestro criterio no es si la opinión nos expresa o no nos expresa fielmente, con veracidad, sino su capacidad de reflejar con fidelidad esa realidad —en términos de Villoro su capacidad para guiarnos exitosamente en la acción. Debido a estas consideraciones, el esquema de Villoro puede servirnos para comprender con mayor claridad en qué consiste la verdad de la opinión precientífica. Para empezar, este filósofo distingue entre saber y creencia razonable. El saber exige la consideración de todas las razones pertinentes en nuestra comunidad epistémica; en cambio, en la vida práctica, y debido a la necesidad de tomar decisiones sin una dilación excesiva, llegamos a aceptar creencias basándonos sólo en las razones más obvias (Villoro, 1989, pp. 166-171). Quiere esto decir que la diferencia entre el saber, que distingue al conocimiento científico, y la creencia razonable del conocimiento pre-científico, no radica en el carácter subjetivo de ésta y el carácter objetivo de aquél, como en el esquema de Nicol, sino en la am-

¹¹² Así, hay opiniones que en su momento y contexto fueron producto de un método ideado para asegurar su objetividad, pero que con el paso del tiempo y el cambio de contexto, resultan palmariamente erróneas. Son científicas, metódicas, objetivas en su contexto, a pesar de que en otra circunstancia se nos presenten como falsas.

¹¹³ “Antes de la filosofía, la relación verdad tenía un sentido ético: la intención recaía sobre aquel a quien las cosas se indicaban, más que sobre las cosas mismas (...) Verdad era sinceridad. Era, pues, una expresión personal, una forma de comportamiento, más que una correspondencia de lo expresado de la realidad” (Nicol, 1974, p. 158).

plitud con la que se examinan las razones pertinentes para validar una creencia.¹¹⁴ Entonces, la respuesta a nuestra pregunta, ¿por qué en el conocimiento no científico aceptamos unas opiniones y rechazamos otras?, no es que las aceptamos y rechazamos por su veracidad o sinceridad, por su correspondencia con el sujeto, sino que en cada contexto consideramos suficiente un examen más amplio o menos amplio de las razones relevantes. Expresando el análisis de Villoro en los términos de Nicol, la *doxa* no se distingue de la *episteme* por el hecho de que en esta última aplique la mediación de un método para asegurar la objetividad, puesto que la *doxa* puede emplear también, aunque de manera informal, algún método, algún proceder regulado, con el fin de procurar el apego a la realidad de las cosas; se distingue, en cambio, por el rigor del método y de su aplicación, que en el caso de la *episteme* le permiten examinar con amplitud las razones pertinentes.

Segundo punto. Nicol insiste en que toda ciencia es sabiduría, y que hay formas no científicas de la sabiduría. Pero no queda claro qué es en sí misma la sabiduría. En *El problema de la filosofía hispánica* escribe Nicol:

la sabiduría no es siempre científica, aunque la ciencia sí sea una forma de sabiduría (...) La sabiduría no científica es una mezcla sazónada de experiencia, de previsión y mesura; si quieren ustedes, de justicia, prudencia, fortaleza y templanza. Este temple humano no se enseña académicamente. Hay hombres más dispuestos que otros a adquirirlo, y el camino de su adquisición es el camino de la vida. Quienes tienen esta sabiduría tienen la capacidad del buen consejo; y por ello tienen el derecho moral, y hasta el deber, de dar consejos (...) Sus opiniones, aunque sean *meras* opiniones desde el punto de vista de la ciencia, han de ser escuchadas con respeto, incluso cuando no fuesen compartidas; pues ni buscan el provecho ni las promueve la ambición ni puede manifestarlas quien no se apoye para hacerlo en la autenticidad de una vida dedicada honestamente a la meditación (1998, pp. 37-38).

Y en *Los principios de la ciencia* (1965), refiriéndose igualmente a la sabiduría no científica:

La posición que adoptamos, si es meditada, merece un crédito y tiene una virtud de ejemplaridad. Su expresión puede ser esa forma de *philosophia* que se designa con el nombre de *sophía* o sapiencia. Ésta es una filosofía personal, y por ello no puede aquilatarse objetivamente, como la verdad de *episteme*, apelando a las cosas mismas. Lo manifestado en ella es la actitud, la relación vital de un individuo con las cosas, y no es por tanto el método, sino un arte de sutileza como la cordura, la ecuanimidad y el buen sentido, lo que permite concederle o rehusarle autoridad: arte de lo razonable, más que ciencia puramente racional (...) Pero ¿es que no tiene verdad la sapiencia no científica? Sí la tiene, pero es verdad de comprensión, y no es susceptible de comprobación empírica o fenomenológica. La prueba es de otra índole, y consiste en la eficacia vital o moral; eficacia que se revela en la persistencia de su ejemplaridad, en su integración en la continuidad de una tradición de cultura que logra modelar la existencia de los hombres y mantener la cohesión de su comunidad espiritual (pp. 83-84).

Tiene importancia añadir, también, las palabras que dedica Nicol a este tema en *La reforma de la filosofía* (1980), en este caso respecto a la sabiduría científica:

¹¹⁴ Más específicamente, en la conclusividad, coherencia y completud de las razones (Villoro, 1989, p. 95).

La sapiencia se posee. Ser y tener quedan reunidos en ella. El hombre la *tiene* cuando procura adquirirla. Entonces decimos que *es* sabio: una manera distinta de ser. La sapiencia es un logro individual. Pero además es comunitaria, no porque se inserte en la comunidad, sino por vía ejemplar. Cada sapiencia es una invitación: la vocación de uno es vocación o llamada a los demás. Es ejemplar también porque contiene una enseñanza que no es menos efectiva cuando queda implícita. La sapiencia es productiva. Se añade un tercer término a los dos antes reunidos: ser, tener y hacer. La vocación de sophía *hace* sapiente al hombre: lo hace hombre. La sapiencia enseña que hay que ser hombre para hacerse hombre. Ésta es la enseñanza de una literal, irremediable in-finitud en la condición humana. El quehacer hace, y no termina; pero es ascendente en la escala del ser. Enseña, pues, la sapiencia, que hay que hacer para ser: la filosofía es praxis. Nos dice, en fin, que hay que *saber* para buscar el saber: la philía es lúcida (pp. 306-307).

Veamos, entonces. Primero: a juicio de Nicol la sabiduría no puede conceptuarse con precisión. Segundo: sí puede, sin embargo, señalarse que la sabiduría otorga la capacidad, el derecho y la obligación del consejo (la guía de la acción). Tercero: la sabiduría posee cierta autoridad, derivada de que no la motiva la ambición o la búsqueda de provecho, y de que se sustenta en un persistente proceso de meditación. Cuarto: junto con el consejo, tiene ejemplaridad. Quinto: Su consejo, autoridad y ejemplaridad no se basa en la objetividad. Sexto: no es racional, es razonable. Séptimo: su verdad consiste en la eficacia vital o moral. Octavo: se posee al tomar conciencia de que no se posee y al ponerse a su busca. Noveno: Poseer la sabiduría, buscarla, es una forma de humanizarse. Décimo: humanizarse implica ser más, aumentar.

Conforme a lo anterior, sería un error tratar de aclarar este concepto de sabiduría. Para comprender lo que es la sabiduría habría que ser ya un poco sabio, y por tanto, esa comprensión no se manifestaría en la forma de una definición formal sino en la autoridad moral, en la legitimidad para el consejo, en la efectiva ejemplaridad, en el ser más y hacerse continuamente más humano, en una experiencia personal e intrasferible que sin embargo tiene directa e indirectamente efectos positivos para la comunidad.

Pero notemos que al hablar de la sabiduría Nicol se refiere a ella como algo semejante a un conocimiento. El sabio aprende cosas y las transmite a los demás mediante el consejo o el ejemplo; comprende que la reflexión sobre sí mismo es un elemento esencial en una vida propiamente humana. Que tal reflexión, más que en la posesión de datos o conceptos, consiste en una búsqueda constante. Y es ese conocimiento, en parte intelectual, en parte activo, lo que otorga al sabio su autoridad. Sin embargo, no hemos de confundirlo con el conocimiento objetivo de la *episteme*, pues procede de la experiencia personal e incluye una dimensión moral. Además, ese conocimiento no puede restringirse a una formulación externa, en definiciones, descripciones, leyes y teorías, sino que debe ser vivida, debe encarnar en una conducta.

En el marco del análisis de Nicol no podemos decir, en consecuencia, que la sabiduría sea *episteme* (un conocimiento objetivo) o que sea *doxa* (un conocimiento subjetivo), puesto que puede haber sabiduría tanto en la *doxa* como en la *episteme*; pero a la vez, hemos de ver en la sabiduría algo semejante al conocimiento. ¿Es que hasta aquí podemos llevar la precisión del concepto? ¿Es que no podemos aclararlo un poco más allá?

Aquí Villoro puede contribuir a una mejor comprensión del tema.¹¹⁵ Pero hemos de hacer una complementación a su esquema. Según éste, los tipos de conocimiento son la cien-

¹¹⁵ El estudio que Villoro hace de la sabiduría como tipo de conocimiento está en 1989, pp. 222-249.

cia y la sabiduría, de manera que en la primera predomina la forma de conocimiento llamada saber, y en la segunda la forma llamada sabiduría. Pero es claro que no todo conocimiento con garantía subjetiva puede ser llamado “sabiduría”. Mejor sería considerar que los tipos de conocimiento son la ciencia y el conocimiento personal no científico. Dentro de este último habría entonces que distinguir un subtipo, la sabiduría, y un segundo subtipo, el conocimiento personal sin sabiduría. En esto consiste nuestra complementación. ¿Qué es lo que distingue a estos dos subtipos de conocimiento personal? Utilicemos la siguiente tabla para determinarlo hasta donde sea posible.¹¹⁶

Tabla 8. Tabla comparativa de las formas de conocimiento, a partir del esquema de Villoro

TIPOS Y SUBTIPOS DE CONOCIMIENTO		
1er TIPO: CIENCIA	2° TIPO: CONOCIMIENTO PERSONAL NO CIENTÍFICO	
	1er SUBTIPO: SABIDURÍA	2° SUBTIPO: CONOCIMIENTO PERSONAL SIN SABIDURÍA
Privilegia la generalización	Privilegia lo singular y concreto	Lo mismo puede inclinarse a la generalización o a destacar lo singular y concreto
Privilegia la claridad, la precisión, la simplicidad.	No desdénia lo oscuro, lo ambiguo, lo complejo	Tiende a carecer de claridad, precisión, análisis
Privilegia la objetividad	Valora la subjetividad tanto como la objetividad	Tiende a ser subjetivo. Puede intentar que lo subjetivo pase por objetivo
Entiende la profundidad en el sentido de alcanzar los fundamentos simples que permiten explicar los fenómenos complejos	Entiende la profundidad como alcanzar los fines y valores últimos que otorgan su sentido determinante a la acción humana	No llega a alcanzar la profundidad de los fundamentos explicativos últimos ni de los fines últimos en la acción humana
Sirve a altos ideales, aunque puede identificar esos ideales con intereses concretos	Sirve a altos ideales, aunque puede identificar esos ideales con intereses concretos	Tiende a servir intereses particulares, individuales o de grupo, privilegiándolos por encima de los ideales

Como vemos, entre las características más destacadas de la sabiduría están el servicio a los más altos ideales y la valoración de la subjetividad, de la complejidad, de la ambigüedad, como factores de un conocimiento marcado por la profundidad. En el caso del conocimiento personal sin sabiduría, en cambio, lo que llama la atención es el valor concedido a los intereses particulares por encima de los ideales humanos, y la falta de profundidad tanto en el sentido de la ciencia (explicación a partir de los elementos) como en el sentido de la sabiduría (fines y valores últimos de la acción). Aunque tanto la sabiduría como el conocimiento personal sin sabiduría se basan en una justificación subjetiva, personal, testimonial, la primera se acompaña de unas motivaciones y circunstancias que bastan para distinguirla de la segunda. Entonces, mientras el criterio para diferenciar entre tipos de conocimiento (ciencia/conocimiento personal no científico) se ubica en el orden de la fundamentación (objetividad/subjetividad), el criterio para distinguir entre los subtipos del conocimiento personal no científico (sabiduría/conocimiento personal sin sabiduría) pertenece al ámbito de los motivos y las circunstancias psicológicas, sociológicas, históricas, culturales, etc.

Hecha la precisión, podemos afirmar que el esquema de Villoro, complementado por nosotros, nos ayuda a comprender la sabiduría como un conocimiento en el que predomina la subjetividad, pero que no es cualquier conocimiento personal. El sabio se orienta al perfeccionamiento de la vida humana, persigue ideales, busca la profundidad. En cambio, la *doxa* sin *sophía* (para utilizar los términos de Nicol), la opinión precientífica carente de

¹¹⁶ Los datos de la tabla, en las columnas de la ciencia y la sabiduría, los tomamos de Villoro, 1989, pp. 226-228. Las características de la columna del conocimiento personal sin sabiduría los inferimos nosotros a partir de dichos datos.

sapiencia, es superficial, es interesada. Se le pueden aplicar casi una a una las características opuestas a las que Nicol atribuye a la sabiduría: el conocimiento personal sin sabiduría carece de capacidad, derecho y obligación de consejo; no tiene autoridad; no posee ejemplaridad; no toma como guía lo razonable; no alcanza efectividad vital o moral; se arroga el conocimiento en vez de reconocer su ignorancia y caminar hacia la verdad; no aumenta el ser del hombre en tanto hombre.

Formulemos pues un concepto para la sabiduría, conjugando en él el esquema ampliado de Villoro y las observaciones de Nicol: *la sabiduría es un subtipo de conocimiento personal que se distingue por la autoridad que le presta el aspecto ético de sus motivaciones y circunstancias*. Estas últimas, motivaciones y circunstancias, varían histórica, social, culturalmente: así, hay una diferencia profunda entre el sabio griego y el sabio azteca; pero en ambos casos su sabiduría se deriva del aspecto ético de esas motivaciones y circunstancias, y les presta una especial autoridad en el consejo y el ejemplo.

Así, pues, existen ideas que a pesar de ser subjetivas, poseen validez de carácter moral con base en la pureza de motivaciones del sujeto que las sostiene, y respecto a las circunstancias en que se presentan. Las ideas del hombre sabio en tanto sabio. Y hay ideas que, siendo subjetivas, también carecen de esa validez, debido a que las motivaciones del sujeto son impuras respecto a su contexto; por ejemplo, el guiarse por los intereses particulares cuando las circunstancias demandan moralmente dar preeminencia a los intereses generales de la comunidad.

Como se ve, el elemento de historicidad que penetra hasta su base el concepto de sabiduría, no nos permite dotarlo de un contenido moral concreto; pero sí contribuye al esclarecimiento contextualizado de los casos problemáticos.

§ 23. *¿La complementariedad de ideas entre Nicol y Villoro implica eclecticismo?*

Con todo lo anterior hemos mostrado que las ideas de Nicol complementan las de Villoro en el sentido de que la concepción del primero permite comprender mejor, a partir de su análisis del conocimiento como expresión, lo que en el segundo se nos presenta como interioridad. Complementariamente, las ideas de Villoro nos ayudan a esclarecer las de Nicol, como ilustramos en la relación entre verdad y *doxa* y en el caso del concepto de sabiduría. Un análisis minucioso nos permite afirmar que no se trata de una conjugación ecléctica de ideas, en el sentido de que se descuide su coherencia de fondo. Pero queda todavía una posible objeción para aceptar la complementación entre las ideas de estos filósofos: lo que Villoro hace en su estudio del conocimiento es análisis de conceptos, no ciencia, mientras que en el suyo Nicol declara firmemente estar haciendo ciencia. El ver entre sus ideas una relación de complementariedad ¿no ocurre a costa de soslayar la discrepancia radical que hay en la comprensión última que cada uno de ellos tiene de su objeto de estudio y de su método? ¿No estaremos cayendo en una agregación ecléctica de ideas debido a la desatención del conjunto sistemático del que provienen esas ideas?

Pues debemos destacar el contraste entre la concepción de Villoro y la de Nicol respecto a la filosofía. Para este último, la ciencia es una, pues posee unidad de principios, y la identifica con la filosofía, en la que distingue una filosofía primera o metafísica, y las filosofías segundas o ciencias particulares. La metafísica, como ciencia, tiene como método prima-

riamente la fenomenología y la dialéctica (que entiende en un sentido especial y como complementarias), y como objeto los principios del Ser (el ser en tanto ser) y del conocimiento, en su entramado sistemático.¹¹⁷ Para Villoro, en cambio, la filosofía no es ciencia, y la posibilidad de la metafísica es problemática. La actividad filosófica procede clarificando los conceptos mediante la determinación de las notas esenciales del objeto correspondiente, distinguiendo los conceptos y relacionándolos en un sistema coherente, simple y preciso; de manera que, a partir del análisis de los diversos usos del lenguaje ordinario, puede dar como resultado un modelo conceptual útil interpretar mejor hechos como el del conocimiento (1989, pp. 20-24).

La primera diferencia notable, entonces, está en la concepción de la filosofía como ciencia y en su concepción como análisis de conceptos. La segunda diferencia, en que Nicol considera que hacer epistemología de manera radical implica hacer a la vez ontología, mientras que para Villoro el rigor metodológico al estudiar los conceptos epistémicos exige hacer el menor número posible de compromisos ontológicos. Una tercera diferencia consiste en que, para Nicol, la filosofía, entendida como ciencia en general, es esencialmente desinteresada, mientras que para Villoro el interés está implicado de manera necesaria en ella y en todo tipo de conocimiento.

Respecto a la primera diferencia, notemos que no hay dificultad alguna para considerar complementarios entre sí un análisis de conceptos y una descripción de hechos. Las clarificaciones, distinciones y sistematizaciones de Villoro, como hemos mostrado, nos permiten ampliar y detallar los esquemas conceptuales que Nicol utiliza. Y de la misma manera, las descripciones de hechos de este último (como en el caso de la que hace sobre el fenómeno de la expresión) nos sirven para confirmar, enriquecer y sugerir nuevos campos de análisis a los estudios de aquél. Los conceptos claros, distintos y sistemáticos, son una herramienta más para el conocimiento de los hechos, y el conocimiento de los hechos proporciona los puntos de referencia necesarios para que el análisis de conceptos no se vacíe y desvanezca en el aire. De manera que, a pesar de su discrepante y hasta contradictoria concepción de la filosofía (ciencia/no ciencia), los resultados de la actividad filosófica de Villoro y Nicol vienen a complementarse recíprocamente como dos planos en la constitución de un mismo cuerpo.

Respecto a la segunda diferencia, pensemos que la norma implícitamente autoimpuesta de Villoro sobre restringirse a un análisis epistemológico y no explayarse en los aspectos ontológicos de su tema, no implica que un estudio diferente pueda ocuparse precisamente de la relación entre los conceptos epistémicos y los ontológicos.¹¹⁸ Y el hecho es que la metafísica de Nicol aborda precisamente ese nexo de conceptos, sólo que en el nivel más amplio de las realidades mismas que los generan y dan sustento. De manera que el trabajo filosófico de Nicol puede ser considerado como el estudio de un campo más amplio que el de Villoro, en dos sentidos: por una parte, se ocupa del nexo entre lo epistemológico y lo

¹¹⁷ La reflexión sobre el ser de la filosofía constituye un tema toral en el pensamiento de Nicol. De una u otra forma, lo encontramos en todos sus libros. Tal vez un primer acercamiento a este tema deba comenzar por la lectura de la larga Introducción en dos partes a *Los principios de la ciencia* (1965). Pero el libro central al respecto es *La reforma de la filosofía*, y muy especialmente sus capítulos V y VI, llamados respectivamente “La génesis de la filosofía” y “La primera reforma. La ontología de la filosofía”.

¹¹⁸ La “norma autoimpuesta”, en efecto, no es explícita. Pero queda bastante clara en el hecho de que Villoro sólo dedica un breve pasaje de *Creer, saber, conocer*, a temas tan fundamentales para el nexo epistemología/ontología como el de la verdad absoluta y el de la existencia de una realidad independiente, en el sentido de condiciones del consenso y progreso del saber (1989, pp. 192-196).

ontológico, y por otra parte, del nexo último entre los conceptos y sus realidades.¹¹⁹ La metafísica de Nicol nos invita a proseguir el análisis de Villoro en nuevos campos, y el análisis de Villoro nos permite examinar en detalle toda una zona de esa metafísica.

La tercera diferencia exige ser tratada con un poco más de detenimiento. Para Villoro “todo conocimiento está (...) dirigido por intereses y responde a fines concretos” (1989, pp. P. 253); en cambio, para Nicol la filosofía (en su sentido de ciencia en general) es esencialmente “in-necesaria”, desinteresada (1980, p. 164). Veamos este contraste con cierto detalle.

§ 24. *Conocimiento e interés en el análisis de Luis Villoro*

Villoro especifica que hay tres formas de explicar el porqué de una creencia: los antecedentes (génesis, hechos sociales, culturales, psicológicos), los motivos (supuestos, deseos, intenciones y necesidades) y las razones (justificación, sea objetiva, como en el saber, o subjetiva, como en el conocimiento personal) (1989, pp. 74-101). Pues bien, el interés es una motivación que explica la adopción de una creencia. En efecto: una persona puede creer lo que le conviene creer, y no lo que está suficientemente justificado. Esto es un hecho, y la ideología es uno de sus ejemplos. Se trata de un caso de irracionalidad, aunque ésta puede ser relativa.¹²⁰ En la deliberación que lo conduce a aceptar la creencia, el sujeto se comporta en parte de manera racional y en parte de manera irracional: juzga concluyentes, coherentes y completas las razones que apoyan esa creencia, a pesar de que el interés lo movió a argumentar mejor la creencia que le conviene, a considerarla más coherente con sus creencias previas, y a interrumpir la deliberación antes de que la creencia que no le conviene se mostrara como mejor fundamentada y más coherente.¹²¹ En ese sentido llega a decirse que una persona adinerada tiende a adoptar valores e ideas clasistas, o que en una sociedad racista el joven de piel blanca se inclina a considerarse superior a cualquier persona de piel oscura. Por supuesto, un proceso de deliberación que se realizara de manera verdaderamente concluyente, coherente y completa, lograría moderar la influencia de la voluntad y aceptaría la creencia con una justificación suficiente, no la más adecuada al interés del sujeto.

Sin embargo, el interés, en el esquema de Villoro, siempre subsiste de una u otra manera. Sólo que no siempre es el interés personal. También hay un “interés en la verdad”, que debemos comprender en dos sentidos: como interés en el éxito de nuestra práctica (“sólo si nuestras creencias corresponden a la realidad, nos orientan en el mundo de tal modo que nuestra acción es exitosa”) y como interés en el sentido (“La comprensión, la interpretación y la explicación del mundo son operaciones que responden a la necesidad de conjurar el sinsentido con que se presenta la desnuda existencia de las cosas”) (1989, p. 261). Los intereses personales son diferentes al interés en la verdad debido a que éste es “exigido para

¹¹⁹ “nexo último”: no sólo elucidar conceptos epistémicos, sino aclarar la relación que los conceptos en general guardan con la realidad representada. Recordemos que la propuesta de Nicol en este punto tiene como centro el hecho de la *apófansis* de lo real en una *póiesis* dialógica.

¹²⁰ Racionalidad: tendencia a lograr razones suficientes y adecuadas para nuestras creencias, que garanticen su verdad, y a procurar que nuestras acciones sean congruentes con esas creencias (Villoro, 1989, p. 280).

¹²¹ Sobre las formas en que la voluntad interviene en el proceso de deliberación, Villoro, 1989, pp. 93-96.

la sobrevivencia de cualquier hombre”, mientras que aquéllos “varían de un individuo o grupo a otro y entran en conflicto” (p. 265). El interés por la verdad es un interés general de la especie.

¿Qué razones llevan a Villoro a creer que “el carácter desinteresado de la ciencia (y de todo conocimiento) es un mito”? Tres son los argumentos que aduce (1989, pp. 262-264). Primero: “en la actividad concreta del conocimiento, es imposible separar una actitud contemplativa de una actividad dirigida a fines prácticos” (p. 263). Segundo: “si se buscara el saber por el simple placer de la contemplación, no habría ninguna razón para preferir el conocimiento verdadero a la simple ilusión del conocer” (p. 263). Tercero: “ni la búsqueda ni el logro de la verdad son siempre placenteros” (p. 264). Un poco más abajo discutiremos estos argumentos, discrepando de ellos.

Estrechamente vinculado a la cuestión de la relación entre el interés y el conocimiento, tenemos al fenómeno de la ideología, que Villoro conceptualiza como un conjunto de creencias de un grupo social que (i) no están suficientemente justificadas y (ii) cumplen la función de promover el poder político de ese grupo (2007a, pp. 15-37). Como tales creencias, deben ser “tenidas por verdaderas”, y por tanto la insuficiencia de la justificación se debe, como ya indicamos, a la intervención de la voluntad en el proceso de deliberación. Unos sujetos engañan a otros para que éstos adopten esas creencias, o bien los sujetos dan irracionalmente por concluyente, coherente y completo su propia deliberación cuando ésta aún no posee tales caracteres. Es en este sentido que Villoro afirma que la filosofía sustituyó a la religión como instancia justificadora de dominio, pero que a la vez ha llegado a constituirse en un pensamiento de liberación: a través del análisis del concepto, del examen de razones y de la discriminación entre problemas con sentido y sin sentido, el filósofo logra reformar el pensamiento, al cuestionar las creencias básicas que están a la base de cualquier interpretación o explicación racionales, de manera que al criticar dichas creencias en un sistema de dominio, critica el sistema mismo. Además, el filósofo cuestiona las formas de vida de una sociedad y plantea alternativas, es decir, contribuye a la elección de una vida nueva. Sin embargo, añade Villoro, la filosofía corre el riesgo de dejar de ser crítica y convertirse en una actividad de adoctrinamiento, sea como instrumento de cohesión social, sea como reproducción de estructuras de dominio; entonces el filósofo, aparentando que es crítico y que cuestiona la dominación, en realidad encubre y reproduce ésta (pp. 120-135).

Tomando como centro tal concepto de ideología, también entabla Villoro una discusión con las ideas de dos filósofos que hemos estudiado en los capítulos anteriores, Adolfo Sánchez Vázquez y Leopoldo Zea. Puesto que el tema nos ayuda a comprender mejor la forma en que Villoro concibe la relación entre conocimiento e interés, y puesto que los planteamientos son relevantes para la tesis de Nicol respecto a la ciencia y la filosofía como desinterés, nos ocuparemos brevemente de dicha discusión.

A juicio de Villoro, el marxismo presenta dos aspectos, el de ideología y el de crítica de las ideologías, y la filosofía de Sánchez Vázquez sería un intento de conciliar ambos aspectos.¹²² Parecería tratarse de un juicio claramente negativo acerca de las ideas de este último, puesto que —recordemos— para Villoro la ideología, en un sentido estricto (que corresponde con la formulación ya indicada) implica de manera necesaria una justificación insuficiente. Pero Villoro destaca que en Sánchez Vázquez hay un uso del término “ideología” (y sus derivados) en sentido no estricto: “La ideología es: a) un conjunto de ideas acerca del

¹²² El texto en que nos basamos para exponer las ideas de Villoro sobre Sánchez Vázquez es “Adolfo Sánchez Vázquez. El concepto de ideología”, en 1995, pp. 146-166.

mundo y la sociedad que: b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que: c) guía y justifica un comportamiento de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales”.¹²³ Es éste un concepto sociológico, en el que lo determinante radica en la función social de la ideología, y no en su verdad como en el caso de un concepto gnoseológico.¹²⁴ En tal sentido amplio, sociológico, la ideología no tiene por qué ser falsa; puede ser total o parcialmente verdadera. Vista la ideología de esta forma, no tiene por qué ser negativo el juicio de Villoro sobre la empresa de Sánchez Vázquez de reunir el aspecto del marxismo como ideología y como crítica de las ideologías. Se entiende entonces que la filosofía de este último, no obstante que adopta sus ideas con base en los intereses de una clase social, también efectúa un proceso de crítica en el sentido de que pone al descubierto la función social de otras ideas y denuncia las que son falsas.

Este último punto anuncia ya uno de los señalamientos que Villoro hace a Sánchez Vázquez. Si la ideología, como llega a entenderla Sánchez Vázquez, es la instancia que establece las condiciones de posibilidad del conocimiento, es decir, si no sólo muestra la función social de las ideas que aparentan no tenerla, sino que también denuncia su falsedad e inclusive fija las condiciones en que pueden llegar a ser verdaderas, entonces el concepto amplio, sociológico de ideología no basta, y hemos de recurrir a su concepto estricto, gnoseológico. Tengamos presente que el concepto de Villoro reúne tanto el aspecto de la función social como el aspecto de la justificación.

Otros señalamientos tienen que ver con la discriminación entre ciencia e ideología. Para Sánchez Vázquez el criterio de tal discriminación se centra en el tipo de interés, de manera que el de la ciencia corresponde al interés general y el de la ideología al interés particular de un grupo o clase. Al respecto objeta Villoro en primer lugar que, si lo propio de una ideología es hacer pasar lo particular por general, se vuelve problemático aplicar el criterio; y en segundo lugar, que el interés general no es lo propio de la ciencia, pues lo comparten otras creencias no científicas (morales, estéticas, pre-científicas, formas de sabiduría). Ya conocemos el criterio de demarcación en el análisis de Villoro: que en la ciencia aunque estén presentes el saber y el conocimiento personal, es el saber lo que debe predominar, y por tanto, una justificación objetivamente suficiente con respecto a la comunidad epistémica que corresponda. Villoro no niega, sino comparte abiertamente, la idea de que la ciencia, por cuanto posee un carácter racional, está acompañada por el interés general de la especie en la verdad y en el sentido; sólo que no considera ese interés como definitorio de la actividad científica.

Un último señalamiento de Villoro a Sánchez Vázquez que nos interesa destacar, es el relativo al panideologismo. Para Sánchez Vázquez, como para Althusser, toda creencia es o científica o ideológica, pero Sánchez Vázquez entiende la ideología en sentido amplio y Althusser sólo en sentido estricto. Villoro, en cambio, sostiene la conveniencia de restringir el uso del término “ideología” al sentido estricto, con el fin de evitar caer en la idea de que todas las creencias son ideológicas, y enfatiza que algunas de ellas no lo son, como las artísticas cuando adquieren forma artística o las morales cuando responden a un interés general. Evitar el panideologismo es importante, precisa Villoro, para no politizar toda creencia, para no atribuir el carácter de ideológicas a todas las creencias de un sujeto sólo por haber probado ese carácter en una, y para no caer en la intolerancia.

¹²³ Esta definición la cita Villoro de Sánchez V., 1983, p. 145.

¹²⁴ El concepto de Villoro reúne ambos aspectos, el sociológico y el gnoseológico.

La lectura que Villoro hace del tema de la ideología en Sánchez Vázquez nos deja, pues, la clara distinción entre un sentido amplio y uno estricto de ideología, la idea de que establecer el tipo de interés no nos ayuda a distinguir entre ciencia e ideología, y una precaución bien fundada contra el panideologismo.

Respecto a Leopoldo Zea, Villoro interpreta su pensamiento como centrado en los conceptos propio-ajeno.¹²⁵ Retomando una observación de Abelardo Villegas, menciona Villoro que tales conceptos pueden prestarse para enfocar el trabajo filosófico en la reflexión sobre unas circunstancias particulares, lo cual restaría universalidad a dicho trabajo, pero que también puede conducir a un pensamiento auténtico sin sacrificio de la universalidad. En efecto, aparte del sentido circunstancialista, este filósofo distingue dos sentidos de la autenticidad: primero, como autonomía de la razón (no aceptar sin discusión opiniones ajenas, asentar las propias en razones objetivas y válidas para cualquier sujeto), y segundo, como congruencia entre pensamiento y vida (cuando el pensamiento responde a necesidades, problemas e intereses genuinos del sujeto). Su opuesto, la inautenticidad, puede derivarse entonces de la falta de autonomía de la razón y de la falta de correspondencia entre pensamiento y vida, o sólo de la primera, pero no sólo de la segunda, porque la autonomía de la razón, como radicalización del pensamiento, implica dicha correspondencia.

Ahora bien, las vías para superar la inautenticidad son, a juicio de Villoro, también dos. Primera vía: hacer de la filosofía un instrumento de liberación mediante la crítica de las opiniones esclavizantes y la reflexión sobre el problema de la dominación. En esto coincide el mismo Villoro con Zea. Sólo que aquél, discrepando con éste, rechaza la reducción de la filosofía a historia, psicología, sociología, política, economía, por considerar que implica falta de rigor e identificación del academicismo, el elitismo y el colonialismo, con el tratamiento de temas universales; y rechaza también la confusión del pensamiento disruptivo con la abierta invitación a la acción política, la confusión del pensamiento disruptivo con la teoría de los procesos del cambio.

La segunda vía para superar la inautenticidad, de acuerdo con Villoro, consiste en dar rigor al pensamiento, darle disciplina, profesionalismo. Y aquí este filósofo se detiene a comentar algunos señalamientos de Zea hacia la filosofía analítica y formas emparentadas de pensamiento filosófico, que en México tienen como interlocutor directo al mismo Villoro, a Alejandro Rossi, a Fernando Salmerón.¹²⁶ Niega Villoro identificar rigor en el pensamiento e ideal cientificista, puesto que, en principio, no considera a la filosofía como ciencia: “la filosofía no descubre ni postula nuevos objetos, como las ciencias, sólo analiza, justifica e interpreta enunciados y conceptos” (1995, p. 111). Afirma que la filosofía analítica sí se llega a ocupar de problemas sociales, morales, históricos, incluso en sentido crítico o progresista. Y precisa que esta filosofía no hace de lo instrumental un fin en sí, ni se limita a la lógica y la metodología. En fin, enfatiza que un pensamiento con rigor lo entiende como “una reflexión que aspira a ser clara y radical” (p. 116), oponente de la vaguedad y la confusión, no predicadora, no adocrinadora.

De la lectura que Villoro hace de Zea, hemos de recuperar la distinción entre autenticidad y particularismo, y la idea de que la autenticidad como autonomía de la razón, como pensamiento riguroso, implica necesariamente una correspondencia entre pensamiento y

¹²⁵ Para estas notas sobre la lectura que Villoro hace de Zea, nos referimos al texto “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana”, capítulo VI de Villoro, 1995, pp. 90-118.

¹²⁶ Para la fuente de los señalamientos de Zea, véase Villoro, 1995, p. 111 (n. 27).

vida, en el sentido de que el pensamiento, al ser claro, sólido, profundo, no puede no responder a los intereses, los problemas y las necesidades genuinos del sujeto.

Para terminar la exposición de las ideas que Villoro nos plantea sobre la relación entre el conocimiento y el interés, es indispensable ocuparnos de su propuesta de una ética de la creencia. Esta ética se refiere a las condiciones necesarias para que una creencia sea racional. Si lo es, si cumple esas condiciones, significará que la creencia es una garantía efectiva para el éxito de la acción. La racionalidad queda pues definida por Villoro como la “tendencia a lograr razones suficientes y adecuadas para nuestras creencias, que garanticen su verdad, y a procurar que nuestras acciones sean congruentes con esas creencias”, y respecto a la misma racionalidad añade que: “sería el medio para que nuestras disposiciones a actuar alcancen efectivamente la realidad” (1989, p. 280). Notemos en este pasaje el lugar tan destacado que ocupan los conceptos de verdad y realidad, sobre todo considerando que a lo largo de los capítulos anteriores Villoro ha hecho un esfuerzo amplio y minucioso para prescindir de ellos al conceptualizar el conocimiento, sus elementos, formas y tipos.

Pues bien, tales condiciones tienen un carácter pragmático, instrumental, en el sentido de que funcionan como requisito para que la creencia sea garantía del éxito en la acción. Si una persona se propone alcanzar unos fines, es compelida por su mismo interés a ser racional, a cumplir esas condiciones. Pero también pueden ser entendidas como norma ética universal, “si aceptamos el valor último de realizar el interés general de la especie”, entendiendo a éste como “el que atañe a todo hombre en cuanto tal y a la comunidad más amplia de la especie humana” (Villoro, 1989, p. 280). Y recordemos que el interés en la verdad, como ya indicamos, corresponde a ese interés general, por cuanto asegura el acierto en la acción y la dota de sentido. Conforme a dicha norma universal, todos los intereses particulares deben quedar subordinados al interés general, y por lo tanto, al actuar todos los hombres tienen la obligación de ser racionales.

Las condiciones de la racionalidad, señaladas por Villoro, se sintetizan en la siguiente tabla, considerándolas como normas de una ética de la creencia y no como criterios pragmáticos, e incluyendo su universalización y el derecho correlativo.¹²⁷

Tabla 9. Normas de Villoro para una ética de la creencia

	Norma de justificación racional	Universalización de la norma	Derecho correlativo
Norma de justificación racional	“todo sujeto debe procurar para sus creencias una justificación lo más racional posible, de acuerdo con la práctica que estas creencias pretenden guiar y con el tipo de conocimiento que se propone alcanzar” (p. 282)	“Todo sujeto debe procurar que las creencias de la comunidad a que pertenece tengan una justificación lo más racional posible de acuerdo con la práctica que esas creencias pretenden guiar y con el tipo de conocimiento que se propone alcanzar” (p. 284)	“Todo sujeto tiene derecho a comunicar y a que se le comuniquen las razones en que se justifican las creencias” (p. 284)
Norma de autonomía de la razón	“Todo sujeto tiene el deber de atenerse, en sus creencias, a sus propias razones, tal como a él se le presentan” (p. 284)	“todo sujeto debe respetar que los demás se atengan, en sus creencias, a sus propias razones tal como se les presentan, aunque él no las comparta” (p. 285)	“Todo sujeto tiene derecho a que los demás respeten sus propias creencias” (p. 285)
Norma de veracidad y confiabilidad	“Todo sujeto debe obrar de manera que su práctica sea congruente con sus creencias” (p. 286)	Ampliación a nuestra relación con las acciones ajenas: “Todo sujeto debe suponer, mientras no tenga razones suficientes para ponerlo en duda, que las acciones de los otros son congruentes con sus creencias” (p. 287)	“Todo sujeto tiene el derecho a que los demás supongan, mientras no tengan razones suficientes para ponerlo en duda, que sus acciones son congruentes con sus creencias” (p. 287).

¹²⁷ Todas las citas son, por supuesto, de Villoro, 1989.

§ 25. *Diálogo entre Villoro y Nicol sobre conocimiento e interés*

En contraste con la concepción de Villoro, Nicol considera que la filosofía, en su sentido de ciencia en general, es necesariamente desinteresada, innecesaria, inútil. El conocimiento científico, para este filósofo, se caracteriza por un especial proceso de depuración: el método separa y descarta todo elemento subjetivo que pueda distorsionar la captación de la realidad de las cosas en sí mismas.¹²⁸ El método explica en la ciencia los caracteres de racionalidad, sistematicidad, objetividad, universalidad y criticidad. Por método, el científico busca ordenar sus ideas de manera coherente y jerarquizada, completar su conjunto; por método se esfuerza en contrastar sus ideas con la realidad, de manera que reflejen a ésta y no la peculiar forma de ser del sujeto; por método procura una validez más allá de la circunstancia pasajera y para todo sujeto racional; por método pone a prueba sus ideas una y otra vez y fija sus alcances y sus límites.

Pero ese método, que distingue a la ciencia en general, tiene a su vez una base que lo explica en última instancia. Nicol llama a esa base “principio vocacional” (1965, p. 274 ss; 1982, pp. 140-150). Quiere decir que la ciencia, además de tener unos principios relativos a la razón y a la realidad (unidad y comunidad de lo real, unidad y comunidad de la razón, temporalidad de lo real, racionalidad de lo real), posee también, como producto histórico, un principio con respecto a su productor. ¿Por qué el ser humano opera una depuración metódica para asegurar la objetividad de su conocimiento? A esta pregunta, ya vimos que Villoro contesta: porque está en el interés general de la especie garantizar el éxito de su acción y dotarla de sentido. Nicol, en cambio, responde: para ser más, para realizarse como hombre, para sobre-ponerse a la naturaleza. Examinemos en detalle esta diferencia crucial.

En la filosofía de Nicol, la praxis es la forma humana de la acción.¹²⁹ Como tal, la praxis tiene carácter simbólico y dialógico, y presupone siempre una realidad común. Ahora bien, hay dos tipos de praxis, la práctica y la impráctica, llamadas también pragmática y vocacional. A partir de aquí, habremos de efectuar por nuestra cuenta algunas distinciones conceptuales que nos ayudarán a comprender mejor a Nicol y la relación de éste con Villoro. Para caracterizar a la praxis pragmática debemos distinguir entre las necesidades naturales del hombre (aquellas que comparte con los vivientes no humanos), y las formas de vida distintivamente humanas (formas culturales que aparecen en el devenir histórico). Debemos, también, considerar que el interés particular y el interés general, ambos sin distinción, pueden consistir tanto en satisfacer las necesidades naturales como en cultivar las formas de vida. Pues bien, en el pensamiento de Nicol, la praxis pragmática hace referencia a tres combinaciones: 1) interés particular más necesidades naturales, 2) interés particular más formas de vida, y 3) interés general más necesidades naturales. En cambio, la praxis vocacional queda reservada para una sola combinación: 4) interés general más formas de vida.

¹²⁸ El “en sí” de las cosas no lo entiende Nicol como opuesto al ser fenoménico; por el contrario, una de sus tesis centrales consiste en que el ser de las cosas, todo él, es fenoménico, y por tanto temporal. El “en sí”, entonces, hay que entenderlo en el sentido de lo propio de las cosas en tanto objetos, es decir, su objetividad, el ser que captamos de ellas a partir de un sistema simbólico y en el seno de una relación intersubjetiva, dialógica.

¹²⁹ Nicol aborda este tema de manera monográfica en *Primera teoría de la praxis* (1978).

Sin embargo, Nicol no aceptaría que la praxis vocacional tiene como base ningún tipo de interés. Esto debido a que considera el interés como una instancia atomizadora, disolvente: un factor que separa y confronta a los individuos y las colectividades entre sí. La motivación que este filósofo sí reconoce a la base de la praxis vocacional es, en cambio, el amor. Éste tiene la misma capacidad que el interés para promover la acción humana, pero además no es atomizadora, disolvente, conflictiva, sino todo lo contrario: vinculante, pacificadora.¹³⁰

En el transcurso de la historia, pues, el ser humano genera un tipo de acción que ya no se explica por la satisfacción de necesidades naturales o intereses particulares. El hombre podría sobrevivir sin ella, pero con ella enriquece, incrementa su ser. Son las vocaciones: la religión, el arte, la ciencia. Aunque históricamente hay formas intermedias, que atestiguan el tránsito de la acción pragmática a la vocacional, como la artesanía o el saber técnico, las vocaciones, consideradas en su forma plenamente diferenciada, se desmarcan con claridad respecto a la acción pragmática: buscar la verdad no es lo mismo que aplicar la verdad, y cultivar la belleza o una forma de expresión no es lo mismo que utilizarlas para persuadir, por sólo aludir a dos casos comunes. Si la acción pragmática en el pensamiento de Nicol está marcada por las necesidades naturales y los intereses particulares, la vocacional tiene como distintivo la gratuidad, en el sentido de in-necesidad, de inutilidad. La praxis vocacional no es medio para las necesidades naturales, sino que consiste en una creación cultural, histórica, contingente. Debido a la base natural del ser del hombre, las necesidades naturales son necesarias para su ser; en cambio, las vocaciones pudieron no haber existido, sin por esto poner en riesgo esa base natural, sin desestabilizarla.

Ahora bien, Villoro afirma que todo conocimiento responde a algún interés, pero al hablar de interés no se refiere solamente a la multiplicidad y diversidad de los intereses particulares discrepantes entre sí, sino también al interés general de la especie (1989, pp. 264-268). Nicol, en cambio, identifica el fenómeno del interés con los intereses particulares, nunca con el interés general de toda la humanidad. ¿Hay aquí una distinción conceptual relevante y oportuna para nuestra investigación? Sin duda. Veamos.

Tanto el calificativo de particular como el de general pueden entenderse en un sentido relativo o en un sentido absoluto. Un interés es, en el sentido relativo, menos o más particular, menos o más general, dependiendo de si es compartido por menos o por más seres humanos. Pero en el sentido absoluto, el interés sólo puede ser calificado como particular si es compartido por algunos (por muchos que éstos sean) y no por todos; y de la misma manera, sólo cuando es compartido por todos y no por algunos, y con mayor razón cuando lo es por todos *siempre*, cabe calificarlo como general.

Villoro especifica que al hablar de “interés general” se refiere al sentido absoluto (1989, pp. 264-268). En el sentido relativo, puede tratarse del interés compartido por todo un grupo dentro de una comunidad, o por toda una comunidad dentro de una sociedad, o por toda una sociedad, o por la humanidad en su conjunto. Los niveles de generalidad son susceptibles de multiplicarse. Y también pueden multiplicarse esos niveles de generalidad tomando

¹³⁰ Entiéndase: Nicol considera que el interés es siempre particular. Para este filósofo, lo que llamamos “interés general” en sentido estricto, no puede llamarse interés, deber ser llamado amor, porque no es disolvente sino vinculante. ¿Hay una diferencia conceptual de fondo al elegir entre el término “amor” y no el término “interés general”? Por supuesto: deslindarse de lo que el mismo Nicol considera como “pragmatismo”, como “utilitarismo”: el entender los conceptos principales del ser del hombre y su cultura en términos de utilidad. Se trata, pues, de una distinción terminológica basada en una concepción del hombre y en un diagnóstico de nuestra cultura actual.

como criterio, no el número de seres humanos que comparten el interés, sino el período de tiempo durante el cual es compartido: el que sea compartido por más tiempo, poseerá mayor generalidad. En cambio, en el sentido absoluto el interés sólo será general si lo comparten todos los seres humanos siempre.

Ahora observemos que cabe problematizar si el ser humano tiene intereses necesarios, es decir, compartidos por todos y siempre. Problematizar si tales intereses están determinados por la base natural común de los seres humanos, o si también hay intereses generales de tipo histórico y cultural, es decir, que surjan en un determinado momento y que desde entonces pasen a constituir su ser. Pero, sea cual sea la respuesta que demos a esas cuestiones, lo indudable es que tal respuesta debe derivarse de un estudio del ser del hombre. Un estudio que puede ser a partir de las ciencias particulares, naturales o sociales, o a partir de una actividad filosófico-antropológica de carácter ontológico.

Pues bien, Nicol, cuando menciona el fenómeno de interés, lo hace siempre en el sentido de intereses particulares, ampliados o no (sentido débil). Y lo más parecido que hay en su filosofía a la idea de interés general en sentido fuerte, es el concepto de necesidad natural y el concepto de vocación. Lo que comparten los seres humanos siempre, su destino (para decirlo con el término apropiado en el pensamiento de este filósofo), es la base natural común (necesidades naturales), y también ciertas situaciones vitales (vocaciones) que surgen en un determinado momento histórico, de manera gratuita (no determinadas por las necesidades naturales), pero que desde entonces pasan a constituir el ser del hombre.¹³¹

Aunque podemos identificar el concepto de interés general de Villoro con el de necesidad natural de Nicol, antes de hacer lo mismo con ese mismo de interés general y vocación, debemos observar previamente, de acuerdo con las ideas de este último filósofo sobre el ser del hombre, que el interés general no podría entenderse de una misma manera en uno y otro caso. Si las necesidades naturales son un interés general del ser humano, entonces ese concepto, interés general, hace referencia a una propiedad del ser humano desde el punto de vista de su base natural común, desde el punto de vista de su “destino” (utilizando un término de Nicol). En cambio, si las vocaciones son un interés general del ser humano, el de interés general es un concepto que nos remite a una propiedad del ser humano desde el punto de vista de su ser adquirido, su ser histórico y cultural, su ser distintivo (respecto al género animal), su “carácter” (de nuevo, término de Nicol). En el primer caso, el interés general toma como base lo común a los seres humanos y a los vivientes no humanos, en el segundo caso se apoya únicamente el que distingue al ser humano de esos vivientes no humanos.

Hay aquí, pues, una distinción ontológica muy relevante, y muy pertinente a nuestra investigación.

Relevante, porque implica una diferencia de fondo en la concepción explícita de Nicol y en la concepción implícita de Villoro sobre el ser del hombre. No se limita a las características propias del conocimiento, de la ciencia o de la filosofía, sino que recae sobre el productor de estas formas culturales. El hombre en tanto hombre, en la concepción de Nicol, constituye su ser mediante la creación histórica de vocaciones, de situaciones vitales no

¹³¹ Terminología de Nicol. Destino: el condicionamiento de la vida que “destina o encauza y limita, como un absoluto irrebable, el curso futuro de cada existencia individual”. Carácter: “acción que el hombre ejerce sobre sí mismo, eligiendo entre las posibilidades diversas que se le ofrecen como potencias de vida humana auténtica, dentro de los límites del destino, y mediante el ejercicio de la libertad de opción”. (1946, p. 34). El tercer elemento es azar, que este filósofo define como “Lo forzoso desconocido” (o imprevisto, inesperado, indeterminado); es decir, lo mismo que el destino, pero sin el componente de conocimiento humano específico y previo. *Vid. Psicología de las situaciones vitales*, en su primera edición, pp. 172-176.

determinadas por las necesidades naturales. Según esto, el ser humano no es el mismo después de la aparición de la religión, del arte, de la ciencia. Estas vocaciones transforman su ser, enriqueciéndolo, y entran a formar parte de los elementos que lo constituyen. No todo hombre es religioso, artista o científico, por supuesto, pero todos quedan marcados por la posibilidad de serlo. Más precisamente: las vocaciones nos permiten distinguir entre una praxis pragmática, guiada por el interés, y una praxis vocacional, intrínsecamente desinteresada, y por tanto nos llevan a describir y valorar las opciones vitales de todo ser humano con base en el hecho de decidirse por una u otra de esas formas de praxis. Un ejemplo puede ser útil: el artista que reduce su actividad a un instrumento de intereses políticos particulares debe ser descrito y valorado de una forma radicalmente distinta a un artista que ejerce su actividad purificándola de todo tipo de intereses particulares. Otro ejemplo: un orfebre que dispone su técnica para elaborar un objeto que sea atractivo y pueda venderse, pero que además es guiado por una inquietud y una intención de tipo artístico, no puede ser descrito y valorado de la misma manera que otro que se limita al primer aspecto.

El problema de tal distinción, como bien lo observa Villoro, es que resulta una tarea compleja y de resultados necesariamente precarios, la de distinguir entre una actividad realizada por interés y una actividad realizada de manera desinteresada (1989, p. 263). El artista desinteresado y el artesano con cierta intención artística, finalmente, están obteniendo una gratificación personal, están satisfaciendo un deseo, y en ese sentido puede decirse que persiguen un interés particular.

Pero la objeción de Villoro sólo toma en cuenta el aspecto interior, psicológico, de la situación. Para reconocer una vocación, en el sentido que le da Nicol a este término, también podemos acudir al aspecto objetivo: cada vocación implica una comunidad, una tradición, un sistema simbólico, un referencial en la realidad. A partir de esos elementos objetivos (o por mejor decir, intersubjetivos), cabe realizar una distinción bastante precisa. En el caso de la ciencia esto es muy claro: en términos del mismo Villoro, si una creencia no está justificada suficientemente en un sentido objetivo, es decir, con respecto a una comunidad epistémica concreta, no puede ser considerada saber, y por tanto tampoco científica. De la misma manera, si valoramos la originalidad como un atributo del arte (de acuerdo con una comunidad de ideas y sensibilidad, con su correspondiente tradición), una obra que se limite a repetir modelos o patrones al uso con el fin de agrandar y vender, no deberá ser descrita ni valorada de la misma manera que otra innovadora, propositiva y que toma el riesgo de disgustar a cambio de realizar una aspiración estética. No se trata pues sólo de la intención con la que se ejerce una actividad, una vocación, sino del testimonio que el resultado de esa actividad aporta respecto a esa intención. Cabe sin duda la posibilidad de una intención desinteresada con un producto que parece interesado, o de una intención interesada con un producto que aparenta desinterés, o de un equívoco en la interpretación del sentido del producto, pero en todos estos casos siempre es posible efectuar un proceso de deliberación que elimine malentendidos, precise características, distinga valores.

Lo anterior objeta el primer argumento de Villoro contra la posibilidad de un conocimiento desinteresado. Recordemos ese argumento: “en la actividad concreta del conocimiento, es imposible separar una actitud contemplativa de una actividad dirigida a fines prácticos” (1989, p. 262). Villoro tendría razón si el criterio de demarcación se limitara a la subjetividad del individuo; pero hemos visto que hay referentes objetivos, o mejor, intersubjetivos, para realizar tal distinción.

El segundo argumento es el siguiente: “si se buscara el saber por el simple placer de la contemplación, no habría ninguna razón para preferir el conocimiento verdadero a la simple

ilusión del conocer” (Villoro, 1989, p. 263). Este argumento se refiere, nuevamente, a la subjetividad del individuo: a sus motivos. Pero cada vocación no reposa en un placer subjetivo, sino como ya hemos indicado, en unos principios intersubjetivos, comunitarios, tradicionales, intersubjetivos.¹³²

Esto último responde también el tercer argumento de Villoro: “ni la búsqueda ni el logro de la verdad son siempre placenteros” (1989, p. 264). La motivación a la base de las vocaciones la conceptualiza Nicol como amor, en el sentido de que a diferencia del interés y su carácter disolvente y conflictivo, el amor es en cambio vinculante y pacificador. Tengamos en cuenta que amor no implica llanamente placer: el que ama puede amar incluso si padece lo que ama, si lo sufre. El concepto de amor, a diferencia del de interés, nos permite pensar que el beneficio que se busca a través de una vocación no tiene por qué ser placentero, sino que incluso puede consistir en la ingrata realización de un ideal de vida. En este caso, la satisfacción del sujeto vocado, aunque cierta y muy concreta, difícilmente se comprende mediante el concepto de placer.

Retomando la idea de Nicol, consideramos importante distinguir entre praxis pragmática y práctica vocacional, y entre interés y amor. La praxis pragmática, como ya señalamos, abarca las combinaciones de interés particular y necesidades naturales, interés particular y formas de vida, e interés general y necesidades naturales; mientras que la praxis vocacional se restringe a la combinación de interés general y formas de vida. Sin embargo, como ya también explicamos, en el marco de la filosofía de Nicol no podemos hablar de un “interés general” con respecto a la praxis vocacional, sino que en ese caso hay que sustituir ese concepto por el de amor, debido a que este cambio nos permite distinguir entre una motivación disolvente y conflictiva y una motivación vinculante y pacificadora.

No hay, pues, contradicción (más allá de lo que hacen pensar los términos utilizados) entre el planteamiento de Villoro de un interés general de la especie como elemento siempre presente en el conocimiento, y la concepción de Nicol del fenómeno cognoscitivo como una forma de vocación desinteresada. Lo que ocurre es que Nicol, subrayando una diferencia ontológica importante, al interés general propio del conocimiento no lo llama de esa manera, interés, sino amor. Un amor distinto al interés particular que se refiere a las necesidades naturales o históricas del hombre, e incluso diferente al interés general asociado a las necesidades humanas naturales; un amor que, en el análisis que el filósofo catalán efectúa sobre el ser del hombre, no nos remite a la especie, sino a un orden de ser radicalmente discrepante de toda especie natural, el orden expresivo, el orden del sentido, a la humanidad en su despliegue vocacional.

En el presente capítulo hemos planteado que entre las ideas de Nicol y Villoro, en los aspectos analizados, hay una relación de complementación. Los puntos que podían hacernos pensar que tal planteamiento incurría en eclecticismo eran tres: la cientificidad de la filosofía, el contraste entre un estudio restringido a la epistemología y otro que incorpora una base ontológica, y la cuestión del interés o desinterés con respecto al conocimiento. Después de examinar esos puntos, podemos razonablemente concluir que la complementación que sostenemos no es ecléctica.

¹³² Entiéndase aquí lo tradicional en un sentido amplio, no sólo como repetición de contenidos y formas culturales, sino también como diálogo del presente con el pasado, y por tanto, como innovación. Este sentido amplio es el que utilizaba Octavio Paz al hablar en *Los hijos del limo* de una “tradicción de la ruptura”: “lo moderno es una tradición. Una tradición hecha de interrupciones y en la que cada ruptura es un comienzo” (1994, p. 131).

RECAPITULACIÓN, CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS.

§ 26. *Visión global de la explicación genética, la interpretación y la evaluación crítica*

Con el fin de destacar de manera sintética las propuestas clave de nuestra investigación, en este párrafo realizaremos una recapitulación de la explicación genética, la interpretación general y la evaluación crítica de la obra de Eduardo Nicol. Como es claro, tales propuestas se presentan en este lugar despojadas del detalle de la argumentación que las sustenta, por lo que remitimos en cada caso al pasaje correspondiente de los capítulos anteriores.

Recordemos nuestro planteamiento inicial: no podemos efectuar una evaluación crítica de la obra de este filósofo sin elaborar antes una interpretación general de la misma, debido a que el juicio pertinente para una exégesis puede no serlo para otra. Pero la interpretación también debe cumplir con un requisito previo: fijar el *corpus* textual que será su objeto. Por supuesto, los textos básicos de la filosofía de Nicol son ya bien conocidos y asequibles; pero no queda claro cuál es la relación genética que hay entre ellos en el plano de la teoría. Cabe preguntar, por ejemplo: ¿la filosofía entera, última y definitiva de Nicol está en su tríptico de *El porvenir de la filosofía* (1972), *La reforma de la filosofía* (1980) y *Crítica de la razón simbólica* (1982)? ¿Tal tríptico se limita a reiterar y desarrollar las ganancias teóricas de sus libros previos, como *Los principios de la ciencia* (1965) y *Metafísica de la expresión* (1957)? ¿No son relevantes para el sistema de pensamiento final del filósofo catalán obras como *La idea del hombre* (1946) y *Psicología de las situaciones vitales* (1941)? ¿Agregan algo a sus ideas centrales los numerosos ensayos? ¿Y qué hay de sus artículos periodísticos, encontramos ahí algo de valor filosófico? En fin, estos y otros interrogantes, cualquiera que sea la respuesta a cada uno de ellos, exigen una preliminar explicación genética de los textos de Nicol. Así pues, la evaluación crítica nos lleva a la interpretación, y ésta a la explicación genética.

Los resultados generales de cada uno de estos momentos de la investigación fueron los siguientes.

La explicación genética (capítulo 1) nos permitió distinguir en la obra de Nicol cuatro fases productivas: la primera va de su primer libro, *Psicología de las situaciones vitales* (1941), a su segundo libro, *La idea del hombre* (1946). La segunda, de *Historicismo y existencialismo* (1950), pasando por *Metafísica de la expresión* (1957), hasta *Los principios de la ciencia* (1965). La tercera, de *El porvenir de la filosofía* (1972) a *La reforma de la filosofía* (1980). La última fase se restringe a un único libro, pero capital: *Crítica de la razón simbólica* (1982). Tal división, hay que enfatizarlo, no es arbitraria, sino que se origina en el mecanismo que subyace al discurso filosófico de Nicol, mecanismo o lógica que se impuso a nuestro estudio mientras éste iba desarrollándose: el movimiento de la autoconciencia como un proceso incesante de radicalización, es decir, de profundización y ampliación de la base teórica. En el libro de 1941, Nicol estudia las bases de la psicología; en el de 1946, nos muestra las bases de las ciencias humanas en general; en ambos casos, hace epistemología especial (de la Psicología, de las ciencias humanas) asentada en una ontología especial (la del ser humano). En cambio, el tránsito de la primera a la segunda fase trae un

giro hacia la epistemología general con raíz en una ontología también general dentro de un proyecto de fundamentación de la metafísica y de la ciencia en su conjunto. La radicalización, la profundización y ampliación de la base teórica es notoria. Y no menos notorio es el cambio que se opera al pasar de la segunda a la tercera fase, pues partiendo del estudio de los principios teóricos de toda teoría (teoría sobre la teoría), Nicol llega a un ámbito distinto: la indagación del sustento pre-teórico, vital, históricamente concreto de la teoría (teoría sobre la praxis en la que hunde sus raíces la teoría). Nueva radicalización. Pero en *Crítica de la razón simbólica*, además de recapitular y sistematizar sus ganancias teóricas anteriores, lo cual ya implica una mayor profundidad, este filósofo efectúa desarrollos, abre perspectivas, incorpora ideas nuevas e importantes (como la del “misterio de la palabra”). La base del pensar queda así ampliada.¹³³

En el capítulo 2 expusimos nuestra interpretación global de la obra de Nicol y explicamos el sentido comunitario de nuestra evaluación crítica. Para ello detallamos el mecanismo que hemos identificado a la base del itinerario filosófico de Nicol, la radicalización permanente de la autoconciencia, con su ir y venir de lo concreto y particular a lo abstracto y general, y viceversa. Tal mecanismo queda ilustrado en la exposición genética, pero este capítulo también muestra su operación en la tercera y cuarta fases de la producción de Nicol. Al analizar la tercera fase, y en especial los libros *El porvenir de la filosofía* y *La reforma de la filosofía*, hicimos algunas observaciones críticas: los fenómenos a que el catalán se refiere podrían ser interpretados también, y de manera más provechosa, en clave de razón práctica y no de razón de fuerza mayor; el catálogo de las vocaciones propuesto se nos presenta como demasiado rígido y definitivo para el dinamismo de la creación cultural; y su filosofía de la cultura parece limitarse al ámbito de Occidente, y sin embargo, aporta elementos que pueden ser útiles para el estudio de otras culturas. De la misma forma, al tratar de la cuarta fase de la producción de Nicol, notamos que su idea del “misterio de la palabra” debe ser revisada, debido a que si el origen del hombre a partir de la naturaleza es un hecho, y si la filosofía no puede explicar convincentemente ese origen, entonces es la filosofía la que debe modificarse, antes que declarar el hecho como un problema (o un misterio). Pues bien, tomando como referencial esa división de la producción del filósofo catalán en cuatro fases, planteamos el problema de la “solidaridad de ideas”, es decir, que el pensamiento de Nicol puede ser interpretado desde cada una de esas fases, y que partiendo de cada interpretación, varía el conjunto de ideas que se nos ofrece como su base última. La solución que propusimos consiste en hacer una crítica en varias líneas o frentes simultáneos, de manera que evaluemos los tres conjuntos de ideas que se nos presentan como fundamentales en las respectivas interpretaciones. Por último, señalamos que nuestra evaluación crítica, dada su intención de contribuir a la construcción de una comunidad filosófica en México, no se limita a una lectura del pasado (la filosofía de Nicol) desde el presente (nuestro estudio), sino que incluye dos ejes más, el eje presente-presente (que se refiere a la imprescindible atención de nuestro estudio a la literatura actualmente disponible sobre la filosofía de Nicol) y el eje pasado-pasado. Este último eje es el más importante, pues implica la necesidad de establecer un diálogo entre Nicol y otros filósofos destacados y coetáneos suyos, con el fin de extender nuestra visión del horizonte comunitario en el que se ubica su pensamiento. No poner de relieve un diálogo ya explícito, sino poner al descubierto las relaciones implícitas y relevantes entre las obras de unos y otros. Los interlocutores seleccionados para este fin son Leopoldo Zea, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez.

¹³³ Para una exposición amplia sobre este mecanismo de radicalización de la autoconciencia, ver § 14.

Nuestra evaluación crítica comenzó en el capítulo 3, en el que primeramente se confrontan las vivencias y conceptualizaciones discrepantes de Nicol y Sánchez Vázquez respecto al exilio, con especial referencia a las ideas relacionadas de José Gaos. Mientras éste interpreta el exilio como la llegada a una tierra que por varias razones puede considerar también propia, Nicol lo entiende como el servicio que se hace a una tierra esencialmente siempre ajena, y Sánchez Vázquez lo visualiza como un largo proceso de apropiación, el cual paradójicamente culmina en la interiorización del exilio, es decir, en un exilio sin remedio posible. En segundo lugar, expusimos la idea de la praxis que Nicol desarrolla a lo largo de su obra, ubicándola en el marco del problema epistemológico que plantea el historicismo y destacando la forma en que el catalán se propone a la vez radicalizar y superar dicho problema, a través de su teoría de la praxis como ímpetu y diálogo, como praxis práctica e impráctica, y de su teoría de la mundanidad. En seguida recordamos la crítica que Sánchez Vázquez hace globalmente a la filosofía de Nicol: carga especulativa, antropologismo, historicidad sin historia real. Para hacer más comprensible esta crítica retomamos los puntos básicos en la elaboración teórica que Sánchez Vázquez hace del fenómeno de la praxis, y remarcamos los puntos clave de contraste entre ambos filósofos. Mientras Nicol concibe a la praxis como actividad humana en general, hace depender su reflexividad de la presencia de la filosofía en la misma praxis y afirma que la ciencia en tanto ciencia posee una autonomía absoluta respecto a la praxis práctica, Sánchez Vázquez restringe la praxis a la actividad práctica del hombre, centra su reflexividad en la presencia de la práctica en la teoría y plantea que la autonomía de la teoría respecto a la práctica es relativa. Otro contraste relevante nos permite ver que las diferencias entre estos filósofos en lo tocante a su descripción de la praxis son de matiz y no de base: Nicol subraya la presencia de un elemento teórico en toda práctica, mientras que Sánchez Vázquez pone de relieve la presencia del componente práctico en la teoría. A partir de nuestro análisis, mostramos que efectivamente Nicol llega a incurrir en una carga especulativa, ilustrándolo en su propuesta de que en nuestros días presenciamos el surgimiento de una nueva forma de razón, la razón de fuerza mayor. Sostuvimos que este concepto se refiere a unos hechos que también, y con mayor provecho, pueden ser interpretados en clave de razón práctica; pero no sólo eso, sino que incluso al margen de su interpretación, tales hechos están incompletos, pues no incluyen una evidencia crucial de nuestra época: lo que puede causar una crisis del hombre en el sentido indicado por este filósofo, no es la disparidad entre la cantidad de población y factores como la insuficiencia de recursos, sino una cuestión económica, política y social: la acumulación de esos recursos y de la capacidad de su aprovechamiento en ciertas sociedades, y dentro de todas las sociedades en ciertos grupos. De tal manera, la carga especulativa de Nicol, ejemplificada en el concepto de razón de fuerza mayor, nos oscurece la comprensión de los fenómenos, mientras que el enfoque de Sánchez Vázquez nos ayuda a explicarlos y afrontarlos mejor. Pero, por otra parte, el filósofo andaluz, llevado por su desconfianza hacia el predominio de la ontología y la metafísica en el marxismo, carece de una adecuada fundamentación ontológica en su teoría de la praxis; una fundamentación como la que Nicol sí nos ofrece en su análisis del ser del hombre, de la cultura y específicamente de la praxis pragmática y la praxis impráctica. Si sus diferencias son de matiz con respecto al tema de la praxis, haríamos bien en eludir la carga especulativa de uno y la excesiva desconfianza del otro hacia la ontología, complementando los resultados de sus respectivos estudios.

En el capítulo 4 desarrollamos el diálogo entre Eduardo Nicol y Leopoldo Zea en tres momentos, el primero respecto al tema del desinterés y el compromiso de la ciencia, el segundo con referencia a la visión que estos filósofos tienen sobre el pasado y el futuro de

Hispanoamérica, y el tercero tocante a la crisis de Occidente. Comenzamos señalando que Nicol concibe a la ciencia como fundamentalmente desinteresada, en el sentido de libre, y describe esa libertad como enraizada en el ser del hombre. Pues en efecto, el ser humano, aun tratándose de satisfacer sus necesidades naturales, se diversifica y crea una cultura históricamente variable, sea al modificar los medios de satisfacción, sea al reinterpretar las mismas necesidades, sea al generar necesidades no naturales, “artificiales”. Contrastamos tal idea de la ciencia con el pensamiento de Zea, en el cual se plantea el deber de hacer filosofía tomando como punto de partida las propias circunstancias históricas, pero con la vista puesta en la universalización de los problemas y las soluciones. Esto implica un compromiso de la filosofía con la lucha por la liberación de los pueblos colonizados por Occidente, pues el sometimiento de éstos conlleva la incapacidad de una reflexión auténtica sobre las circunstancias concretas del filosofar. Nuestra propuesta es, con Zea, que la filosofía debe tener siempre un compromiso hacia su sociedad, sus necesidades y problemas, debido a tres razones: que el cuidado de la verdad es un asunto eminentemente comunitario y no sólo individual, que la verdad y el interés no se excluyen, y que la revisión de las condiciones prácticas de la teoría nos previene contra una preservación injustificada de esquemas teóricos; y con Nicol, afirmamos la necesidad de una complementación entre el compromiso político y el compromiso ético de manera que el esfuerzo por la liberación en el plano político (entre sociedades y dentro de una misma sociedad) no sea desvirtuado por la falta de reflexividad en el orden de los valores y las normas morales. En el segundo momento, detallamos la idea de Nicol de que la obra de España en América no se limita a una afectación económica y política sino también al aspecto espiritual, y que este último aspecto puede ser retomado por nuestros países para hacer frente a la actual imposición del factor económico sobre los otros ámbitos de la sociedad; idea que el filósofo catalán centra en el concepto de hispanidad, y que queda ilustrada en la interpretación que éste hace de la filosofía de Francisco Suárez como una alternativa a la concepción economicista del Estado en el liberalismo y en el marxismo. De Zea destacamos, por otra parte, el planteamiento de que en América se dieron en el pasado dos proyectos, el conservador y el civilizador, que en su camino de toma de conciencia debieron enfrentar el criollismo de los americanos (que no reconocían como propia la cultura europea pero tampoco la autóctona) y la renuencia de Europa a aceptar la existencia de un pasado propio de los americanos (distinto al prehispánico). Un tercer proyecto, el asuntivo, permite ver que si bien Occidente ha defendido en su interior ideales como la libertad, la justicia y la fraternidad, al exterior ha traicionado esos valores al subordinarlos al interés económico. Lo cual nos permite identificarnos con lo mejor de Occidente sin dejar por ello de criticar la vertiente negativa de su acción colonizadora. A partir de lo anterior, notamos que tanto Nicol como Zea nos heredan una tarea válida, la de la recuperación de nuestro pasado para ser capaces de desenvolvernos mejor ante los retos de nuestro presente, y que esa recuperación debe reflejarse primeramente en un giro moral de nuestra concepción del Estado, giro que ilustramos discutiendo el problema de la relación actual de éste con los medios de comunicación masiva. Por último, en un tercer momento, nos ocupamos de la concepción de Nicol sobre el ser de Occidente, según la cual éste se asienta en la universalidad de sus principios, o más precisamente, en la autoconciencia que le permite a Occidente entenderse como parte de un todo ordenado, de un cosmos; de manera que la actual crisis de Occidente debe comprenderse como la pérdida de confianza en su capacidad de explicarse a sí misma con base en unos principios unificadores, como crisis de su universalidad. Mientras que para Zea, Occidente nace con la modernidad, vertebrada por la idea del progreso y la fe en la razón, que se proyectan en la doble empresa

de dominar la naturaleza y liberarse de todo sometimiento; idea, fe y empresa que, sin embargo, sirven de justificación para el proceso colonizador en América (como en África y Asia). La toma de conciencia del hombre occidental, colonizador o colonizado, pone en tela de juicio la unidad de Occidente y señala críticamente la ambigüedad política de sus ideas y valores. Lo mismo en Nicol que en Zea, la crisis de Occidente es una crisis de universalidad, a la que subyace una crisis de la idea del hombre como ser intrínsecamente diverso: ya sea porque se duda de su capacidad de articular lo múltiple a partir de un fundamento último, o porque se cuestiona su capacidad de armonizar sus ideas y valores internos con su acción hacia otras sociedades y culturas. En este marco, llamamos la atención sobre el hecho de que la ontología de Nicol nos propone una concepción del hombre a la vez unificante y diversificante, es decir, que nos permite comprender el ser del hombre como unidad sin renunciar por ello a su múltiple despliegue cultural; mientras que el análisis de Zea concreta tal concepción en unas determinadas condiciones históricas, a partir de las cuales es posible emprender la superación real y efectiva de la crisis.

Al diálogo de Nicol y Villoro dedicamos el capítulo 5. En él mostramos cuatro diferencias especialmente significativas entre uno y otro: mientras en la filosofía de Nicol (i) la ciencia implica a la sabiduría, (ii) el conocimiento tiene como niveles la apófansis, la doxa y la episteme, (iii) su análisis epistemológico está sistemáticamente enlazado con una teoría ontológica, y (iv) el concepto de verdad es central, *en cambio* en el pensamiento de Villoro (i) la ciencia, en tanto ciencia, excluye la sabiduría, (ii) los niveles del conocimiento son el conocimiento personal y el saber, (iii) la epistemología reduce a un mínimo sus compromisos ontológicos, y (iv) el concepto de verdad es desplazado por el de garantía del éxito en la acción. A partir de tales diferencias, parecería que la posibilidad de un diálogo fecundo está cerrada. Tal apariencia se ahonda al constatar, como lo hemos hecho, que en Villoro el conocimiento está marcado por la interioridad, debido a que se constituye en última por una creencia, la cual es un estado disposicional, es decir, un estado interior; y en Nicol el conocimiento destaca por su exterioridad, en tanto lo describe como expresión. Y sin embargo, sostenemos que entre la epistemología de uno y otro hay una clara complementariedad. Nicol complementa a Villoro al desarrollar de una manera amplia y detallada la ontología del hombre y de la cultura, esto es, la fuente y el contexto por los que se explica lo que el conocimiento es y significa. Villoro complementa a Nicol en dos puntos: nos permite explicar mejor la diferencia entre la doxa y la episteme, y conceptualizar de una forma más satisfactoria el fenómeno de la sabiduría. Para hacer ver que la afirmación de tal complementariedad no incurre en eclecticismo, examinamos tres posibles objeciones: que Villoro niega la científicidad de la filosofía, limita su estudio a la epistemología y concibe a la ciencia como animada por el interés (el interés general de la especie por la verdad y el sentido), en tanto que Nicol, de manera contrastante, afirma la científicidad de la filosofía, despliega todos los vínculos fundamentales entre ontología y epistemología y rechaza que el interés pueda formar parte sustantiva de la ciencia. Respecto a la primera objeción, señalamos que un análisis de conceptos no es incompatible con una descripción de hechos; en cuanto a la segunda, que la reducción del estudio de Villoro a la epistemología es puramente metodológica. Por lo que toca a la tercera, hicimos un análisis amplio de la forma en que Villoro elabora teóricamente la relación entre ciencia e interés, sirviéndonos para ello de su tratamiento del tema a propósito de las ideas de Sánchez Vázquez y Leopoldo Zea y su propuesta de una ética de la creencia. Con base en ese análisis, quedó claro que el interés relevante para la ciencia es el de la especie humana en general, el cual, en su vertiente de interés en la satisfacción de las necesidades propiamente humanas del hombre, coincide con lo que Nicol

llama “amor”, fundamento del principio vocacional que da fundamento práctico a la actividad científica. La distancia entre uno y otro filósofo, en este tema, se acorta si hilamos fino en su respectiva forma de concebir la relación entre conocimiento e interés, lo cual nos permite salvar la última objeción considerada sobre su complementariedad de ideas.

§ 27. *Semillas: lo vivo en la filosofía de Eduardo Nicol*

Hechos abrumadores, la vida y la muerte penetran nuestra visión del mundo hasta su mismo núcleo. Aunque consideremos que la vida parece ser una débil y frágil flama en la inmensidad del oscuro universo, el portento de su existencia y la certeza en el triunfo final de la muerte matizan a la vez de pasmo y de melancolía cualquier concepción que elaboremos de la totalidad a la que pertenecemos. Y sobre todo: sabemos –padecemos– el hecho de que el inevitable triunfo de la muerte no sólo se cierne sobre la vida en su totalidad sino que muere permanente e incesantemente el cuerpo concreto de todo ser vivo. Vivir es sobrevivir, es morir a cada instante y renacer de nuestras propias cenizas. La perpetua renovación que somos entraña un paralelo y hondo acabamiento, a veces lento y oculto, a veces brusco y doloroso.

Pero la muerte no tiene necesariamente un signo negativo para la vida, pues renovarse es dejar atrás lo que ya no nos sirve para seguir viviendo, y recuperar y potenciar lo que nos proyecta hacia el futuro. Así en la vida biológica, así en la vida de las sociedades, así en la cultura y la filosofía. La crítica, en especial, se nos presenta como el motor vital de la actividad filosófica: es el núcleo vivo que nos permite eludir la mera reproducción de ideas, la osificación de esquemas conceptuales, la infidelidad a unos hechos cambiantes, el empobrecimiento del diálogo, la ignorancia de las nuevas y fecundas vetas; pero también implica un dejar atrás, un abandonar, un dejar reposar lo que ya dio de sí para la incontenible marcha del pensamiento. Admirar, apreciar a un filósofo, aprender de él, ser fiel a su espíritu filosófico, no lo podemos hacer (o al menos no filosóficamente) sin ejercer sobre sus logros una paciente y minuciosa operación crítica. Hay que discriminar lo vivo y lo muerto, lo fecundo y lo estéril, la cáscara que se reseca y las semillas que germinan. Eso es lo que hizo el mismo filósofo con sus maestros, eso es lo que sus discípulos están moral e intelectualmente obligados a hacer.

Eduardo Nicol concibió a la filosofía como el ejercicio de una vocación. Vocación de diálogo: un “hablar de...”, pero también y siempre un “hablar a...” Esa vocación tiene dos formas de inautenticidad: un no hablar como se debe hablar, y un no decir lo que se tiene que decir. La primera forma de ser inauténtico consiste en deformar la filosofía, es decir, traicionar su principio básico: la búsqueda de la verdad. Inauténticos en este sentido son quienes colocan el interés, particular o general, por encima de la fidelidad al ser de las cosas. Se trata de un hablar como no se debe hablar. Pero también podemos caer en la inautenticidad cuando lo que decimos explícita o implícitamente no es lo que se espera rectamente de un filósofo. Nicol, en este aspecto como en el anterior, fue intachable: dijo lo que había que decir, tanto en su obra escrita como en su ejemplo personal. Dedicación absoluta a la labor del pensamiento, diálogo continuo con sus maestros, rigor, innovación, obras. No resulta excesivo decir que todo escrito sobre su vida debería ser encabezado, como ya lo hizo uno de ellos, por la frase “la vocación cumplida”.

Estudiar a Nicol conlleva, como en el caso de todo buen filósofo, un obligado y grato aprendizaje de cómo pensar bien, de cómo escribir bien, de cómo leer a los clásicos, de cómo plantear preguntas y cómo afirmar, explicar y fundamentar una idea. Un aprendizaje que no acaba, pues cada nueva lectura de un mismo texto nos trae nuevas significaciones, nuevas perspectivas, nuevas implicaciones. Pero por encima de todo, el trato continuo y prolongado con la obra de este filósofo nos habitúa a entender a la filosofía como un estricto ejercicio crítico, como una incesante revisión de las ideas a partir de lo que la mirada fiel descubre en los hechos. “Si la filosofía y los hechos discrepan”, parece significar el gesto característico de Nicol, “es que necesitamos una mejor filosofía”.

Nuestra investigación no podía limitarse a repetir lo que Nicol dijo en uno u otro de sus libros. Lo que dijo cambia a través de sus obras, y puede ser interpretado de diferentes formas. Así es como se nos imponía la tarea de explicar genéticamente la relación entre sus textos y formular una interpretación general a partir de la cual pudiéramos comprender el sentido de cada uno en el conjunto. Sólo entonces nos sería dada la posibilidad de efectuar una evaluación crítica.

En cuanto a nuestra explicación genética, la división de la obra de Nicol en cuatro fases es sin duda clara y sólida, pues se basa en el proceso de profundización que la filosofía de éste operó sobre sus propias bases y su objeto a través de cuatro décadas. Se trata del paso de la metafísica del hombre y de la historia a la fundamentación de la metafísica y de la ciencia en general, el de tal fundamentación al esclarecimiento de las condiciones concretas e históricas del filosofar, y de aquí a una recapitulación, sistematización y apertura de nuevas vetas de reflexión. Lo que está por discutirse es si el mecanismo que hemos propuesto para entender ese itinerario, mecanismo al que nos referimos como radicalización de la autoconciencia, es apropiado o no, y si pertenece más a la dinámica propia de toda filosofía genuina que exclusivamente a la de Nicol. Pues parece claro que la filosofía, dentro de la obra de un mismo autor, o de un autor a otro, de una generación a otra, procede precisamente profundizando la base y el alcance de su meditación. La crítica filosófica consiste por cierto en eso: señalar los límites de las ideas e indicar los caminos que esperan más allá de esos límites. Y por otra parte, parece sospechoso hablar de una cierta “conciencia”, así sea bajo la forma de “autoconciencia”, en una época que se ha esforzado por bajar del cielo a esa entidad abstracta y desplegar todos sus vínculos con el lenguaje, la comunidad, la tradición, hasta el punto de que los vínculos parecen haber devorado a la conciencia que vinculaban. Un elemento a favor del concepto que hemos utilizado, radicalización de la autoconciencia, es que siempre lo ubicamos en el marco de la propuesta de Nicol del ser del hombre como expresión y de la expresión como diálogo dentro de un determinado sistema simbólico, dentro de una comunidad y tradición concretas.

La interpretación general que propusimos de la obra de Nicol utiliza otro concepto que tiene que ser discutido: la “solidaridad de ideas”. Este concepto significa, en pocas palabras, que en Nicol no podemos identificar un conjunto de ideas básicas criticando a las cuales podamos poner en cuestión el resto de su construcción teórica. Y no porque su sistema sea de tipo abierto, sino porque la lectura de sus obras abre la posibilidad de varias interpretaciones, cada una de las cuales ubica el núcleo teórico de su sistema en un conjunto diferente de ideas. Como ya indicamos, no es lo mismo evaluar el pensamiento de Nicol centrándolo en su primera fase, que en la segunda, tercera o cuarta. Al cambiar el punto de vista interpretativo, se modifica también lo que hemos de considerar como la base del sistema filosófico. El mecanismo de radicalización de la autoconciencia *parece que* nos lleva a pensar que la segunda fase es más adecuada para comprender la filosofía de Nicol que la

primera, y la tercera más que la segunda, y la cuarta más que las otras, pues cada fase tiene una base más profunda y alcanza un objeto más amplio que las anteriores. *Pero* no es así en realidad. Toda la filosofía de Nicol, ya lo señalamos, es metafísica como entramado sistemático de ontología y epistemología; se desarrolla mediante un método que podemos caracterizar –un tanto libremente– como de intuición empírica y análisis de datos, y tiene como objeto el ser y el conocer. En la diversidad de fases de producción hay una indudable unidad de base, de propósito y de medios. Las fases nos hablan más bien del decurso de una misma reflexión, itinerario que no pudo ser trazado de antemano, pero que cobra coherencia a la luz de sus resultados. Lo que ocurre es que para evaluar la obra de Nicol hemos de situarnos necesariamente en el punto de vista de una de esas fases, y tal punto de vista determina la visión que tenemos del conjunto. Ubicados en la primera fase, lo principal de la obra de Nicol es una concepción del hombre y la historia; en la segunda fase, lo que destaca es una concepción de la ciencia y de la misma filosofía; en la tercera etapa se nos impone la relevancia de una concepción de la cultura, de Occidente y de la modernidad; y en la cuarta etapa todo lo anterior parece estar determinado por una concepción de la realidad en la que lo crucial es la misteriosa relación entre el ser de lo humano y el ser de lo no humano. A nuestro parecer, no hay necesidad de desechar tal riqueza interpretativa en aras de fijar una base teórica para el sistema abierto que es el pensamiento de Nicol. Por ello nuestra evaluación crítica siguió varias líneas paralelas, cada una de ellas dirigida a una determinada interpretación de dicho pensamiento. Con Leopoldo Zea encaramos las ideas de Nicol sobre Occidente, la cultura y la modernidad (tercera fase); con Sánchez Vázquez, la concepción del hombre como ser de la praxis (primera fase); y con Luis Villoro la elaboración teórica de Nicol sobre el ser del conocimiento y la ciencia (segunda fase). Tales líneas crítico-evaluativas preparan el eventual examen de la cuarta fase.

Según apuntamos anteriormente, en todos ellos se nos impuso como un tema relevante el del interés y el desinterés con respecto a la misión propia de la ciencia y la filosofía. El resultado general fue un reconocimiento de la necesidad de preservar el principio de autonomía de ambas, pero a la vez la de articular tal principio con un compromiso con la comunidad concreta que genera y da sostén a la actividad del científico y del filósofo. Pero la evaluación crítica, en clave dialógica y comunitaria, nos permitió distinguir en la filosofía de Nicol una carga especulativa, que contrasta con la desconfianza de Sánchez Vázquez hacia la ontología. Alejarnos de ambos extremos es una decisión prudente. El diálogo entre Nicol y Zea nos llevó a reconocer que el compromiso de la filosofía no debe limitarse al aspecto político, sino que ha de incluir el aspecto ético, como en el caso de lo que llamamos “giro moral” del Estado; pero también que la crisis de universalidad de la cultura occidental en nuestra época exige el cultivo de una ontología del hombre en el camino de la que elaboró Nicol, pues ésta hace posible comprender el ser del hombre como algo unitario y a la vez como fuente de diversidad. Y por último, pero también relevante, es la convicción que nos dejó el diálogo entre Nicol y Villoro, respecto a que la ontología es importante para la epistemología, pero que la ontología de Nicol debe seguir siendo pensada, desarrollada y corregida donde sea necesario, con el fin de que sus conceptos expliquen mejor la realidad a que hacen referencia.

Ahora bien, a través del diálogo que desarrollamos entre Nicol y sus tres destacados contemporáneos, un conjunto de planteamientos de aquél cobraron paulatinamente fuerza y mostraron su fertilidad. Son, pensamos, algo de lo más vivo, algo de lo más atractivo para ser retomado de su filosofía, para desplegarse como una reflexión relevante y prometedora.

En seguida apuntamos brevemente tres de esos planteamientos y qué perspectivas los hacen idóneos para prolongar el diálogo de la filosofía actual con el pensamiento de Nicol.

La teoría de las situaciones vitales, que Nicol planteó en su primer libro, quedó en estado de esbozo, pero pudo haber sido desarrollada profusamente, no sólo como parte de una filosofía de la Psicología, sino como elemento central de la antropología filosófica y la filosofía de la cultura, desde un enfoque ontológico y epistemológico. El hombre actualiza su potencialidad espiritual relacionándose con su entorno, de tal manera que al cambiar las relaciones que lo vinculan con el otro hombre, con la divinidad, con la naturaleza, lo que cambia es su ser, su esencia (entendida como una forma de ser abierta a la temporalidad). Pero tales relaciones pueden ser permanentes o transitorias, fundamentales o derivadas, genéricas o particulares, originales o adquiridas, límite o banales. Así podemos comprender, por ejemplo, que las vocaciones son situaciones adquiridas por el hombre históricamente, pero que a partir del momento de su adquisición, se convierten en patrimonio permanente, fundamental, genérico; y que la crisis vocacional es una de las más agudas situaciones límite para el individuo. Lo crucial de esta forma de describir al hombre es, por una parte, que su ser no está aparte de su circunstancia, sino que en cierto sentido es su circunstancia; y por otra parte, que a pesar de poseer un ser dinámico, posee una racionalidad, un orden asequible al conocimiento racional. La teoría de las situaciones vitales, como estructura conceptual, aún está por dar sus mejores frutos, tanto al ser aplicada al estudio de la historia, como al servir como punto de partida a una teoría general de la cultura.

La descripción fenomenológica del hombre como expresión es uno de los mayores aciertos en la filosofía de Eduardo Nicol: el fenómeno expresivo se nos presenta a la vez como *forma común de ser* y como *principio de individuación*. Lo que un hombre tiene en común con los demás hombres es su capacidad de ser distinto. Esta ontología es especialmente importante para una sociedad que valora la diversidad entre los individuos, entre las sociedades, entre las culturas, y que fomenta el respeto y el interés por las diferencias. Además, como ser expresivo, el hombre incorpora como algo constitutivo de su ser el diálogo, los sistemas simbólicos, la comunidad y la tradición, las vocaciones (dispositivos de captación del Ser); todo lo cual, como en el caso de la teoría de las situaciones vitales, nos lleva a ver en el hombre a un ser para el cual la vinculación con su entorno no es accidental, un ser intrínsecamente comunitario y comunicado. Sin embargo, en la filosofía de Nicol la expresión también es *diferencial ontológico*; esto significa que la expresión, como modo de ser del hombre, constituye un orden del Ser, mientras que el otro orden es lo no humano. En otras palabras: nada hay tan distinto entre sí en el horizonte de lo real, como lo humano y lo no humano. Esto, como hemos visto, lleva a Nicol en su libro de 1982 a plantear el misterio de la palabra, el misterio de cómo pudo haberse originado lo humano en el seno de lo más radicalmente distinto que hay de él, lo no humano, lo natural. Sin embargo, la originación del hombre a partir de la naturaleza, como hecho, nos parece que aún en un sentido fenomenológico y no necesariamente desde un enfoque naturalista, no es impermeable a una explicación racional. Tal originación, como ya hemos señalado, ocurre cotidianamente, ante nuestros ojos: es lo que el mismo Nicol llamó la “espiritualización de la naturaleza”, la necesaria producción humana de cultura. En el mismo corazón del ámbito de lo necesario, la libertad se genera y regenera una y otra vez. Los hombres nos humanizamos y humanizamos lo que nos rodea. Y lo hacemos dentro de lo natural, pero también tomando como base lo natural, mediante lo natural y operando sobre lo natural. ¿No será errónea nuestra descripción fenomenológica de la libertad como algo que excluye la necesidad de lo natural? ¿Es, en rigor, absolutamente necesario todo lo natural? ¿Entre la necesidad natural y la li-

bertad humana hay un abismo o una escala de graduaciones? ¿Cómo lo natural puede desenvolverse libremente? Aquí hay todo un campo tanto para la explicación naturalista como para la descripción fenomenológica.

En su libro de 1980, Nicol hace el esbozo de una teoría de las vocaciones, que él llama teoría de la mundanidad. El mundo humano es un compuesto de vocaciones, y las vocaciones son las formas que el ser humano ha desarrollado para captar el Ser. Pero el espectro de las vocaciones a que Nicol hace referencia, es estrecho y en cierta forma estático. Aunque, como en el caso de la Filosofía, las vocaciones de las que habla surgen y evolucionan históricamente, y aunque queda abierta la posibilidad de que nazcan en el futuro otras vocaciones, el hecho es que este filósofo se limita a mencionar a la economía, la política y el derecho, la religión, el arte y la filosofía (ciencia), cada uno con un principio formal que le da unidad e independencia. Lo extraño de esta especie de nómina no es que incluya o excluya otras actividades humanas, sino que después de haber hecho la ontología del hombre como un ser constitutivamente dinámico y creador (poiético), Nicol ofrezca una nómina. ¿No es demasiado amplio y vigoroso el curso de la historia, la producción humana de cultura, como para pretender contenerlo en los cauces de un puñado de principios vocacionales? Pero no sólo esto: el ser humano, en la descripción de Nicol, es el ser del sentido; no el ser de *un* sentido sino el de los múltiples y cambiantes sentidos. El hombre es un surtidor de sentidos. Conforme a ello, cada cultura, cada sociedad, cada individuo, reinventa una y otra vez lo que la tradición y la comunidad lleva a su vida. Además de que imagina y crea incesantemente, el hombre renueva el sentido de sus creaciones. Entonces, hay que reseguir el camino que Nicol dejó trazado al elaborar su teoría de las vocaciones, su teoría de la mundanidad, y desarrollar esa teoría de una forma más abierta al hecho de la creatividad humana y al hecho de que el hombre es una fuente inagotable de nuevos sentidos.

Quisiéramos en este punto señalar, tan sólo señalar y dejar mínimamente planteados, una serie de tareas y de problemas que de manera inevitable han de quedar pendientes pero que nuestra investigación nos planteó como puntos importantes en sí mismos y por ser estratégicos para una mejor comprensión y evaluación de la filosofía de Nicol.

Primera tarea: un estudio amplio y profundo de los documentos que el Archivo Nicol de la UNAM pone a disposición del investigador, con la consecuente publicación antológica de los materiales más relevantes.

Una segunda tarea es la edición crítica de las obras completas de Eduardo Nicol. Las obras que publicó el mismo Nicol se enriquecerían con un aparato crítico que incorporara la ya amplia bibliografía secundaria sobre ellas, además de una explicación detallada de la relación entre cada una y sus antecedentes (nos referimos específicamente a la primera y segunda ediciones de *Psicología de las situaciones vitales*, *La idea del hombre*, *Metafísica de la expresión*), y de una corrección de las erratas que aquí y allá aparecen en las ediciones disponibles de las mismas obras. El aparato crítico también podría echar luz sobre el proceso de elaboración de las obras (el propiamente teórico y también el circunstancial), con base en los ricos materiales que nos ofrece el mencionado Archivo Nicol.

Una tercera tarea es la de hacer la historia intelectual de lo que podemos llamar la “política académica” de la filosofía mexicana en la que Carlos Pereda ha llamado “época de los grandes bloques” (2009), algunos de los cuales, como bien señala el mismo Pereda, no solían tener más vínculo interno que el rechazo de los otros bloques (p. 99). Ya hablamos de la percepción que Nicol tenía de la filosofía como dividida por las facciones y el encono. Lo extraño es que, habiendo hecho tal diagnóstico, Nicol no se haya esforzado por trascender la situación entablando un diálogo explícito, amplio y sostenido con los filósofos que

consideraba más sólidos y realizados entre sus colegas contemporáneos en México. Tal historia, además del indudable interés que tiene en sí misma, nos ayudaría a entender por qué en nuestro país, después de ya tantas décadas de existir una filosofía profesional y de alto nivel, no se haya constituido una comunidad y una tradición en la que el diálogo crítico entre representantes de distintos enfoques filosóficos sea tan natural, cotidiano y auténtico como ya lo es al interior de algunos de esos mismos enfoques.

También quedan abiertos varios problemas a los que, por límite en la extensión de nuestras páginas, no hemos podido referirnos con la amplitud y el detalle que exigen. Se trata de cuestiones que incomodan, pero que no pueden ser abordadas sin un tratamiento largo y cuidadoso:

En primer lugar, el problema epistemológico del historicismo y la tesis de Nicol de una verdad apofántica. En su libro de 1946, *La idea del hombre*, y específicamente en su sección sistemática (la Introducción), propone que para superar el cuestionamiento de la verdad a partir de su historicidad, el camino correcto no está en negar tal historicidad sino en radicalizarla, mostrando que se explica por la historicidad de su productor. Tal superación consistiría en poner de relieve que la historicidad es un dato tan evidente como el de la racionalidad de lo histórico: ése es el sentido profundo de la teoría de las situaciones vitales, en su primer libro, y el de la idea de que los términos de relación del hombre (lo no humano, el otro hombre y la divinidad), así como los factores de la acción (azar, destino, carácter), son permanentes, intrínsecos al ser del hombre. Aquí vemos ya prefigurados el principio de la temporalidad y el de la racionalidad de lo real, que quedarán expuestos en el libro de 1965, *Los principios de la ciencia*, y que ya están presentes en el de 1954, *Metafísica de la expresión*. Sin embargo, hay que preguntarnos: ¿por qué confiar en el planteamiento de que la verdad, a pesar de ser histórica, es válida (o posee autoridad) más allá de la situación histórica en que se genera? Y es que la respuesta no es nada clara: según Nicol, hemos de confiar porque hay un nivel apofántico de la verdad, el de los principios de la ciencia precisamente, que son hechos pero a la vez son necesarios para todo conocimiento, sea científico o pre-científico. Tomando como base el análisis de este filósofo, no podemos cuestionar la temporalidad y la racionalidad de lo real porque sin esos principios nuestro mismo cuestionamiento pierde su sentido: por una parte, sin temporalidad no hay historicidad, sin historicidad no hay cultura y sin cultura no hay ciencia ni filosofía; por otra parte, sin racionalidad, sin un orden entrañado en la diversidad y el cambio propios de la realidad y en especial de la historia, la ciencia y la filosofía no pueden pretender establecer unos principios del ser y del conocer. De manera que si no hay ciencia ni filosofía, en el sentido de un conocimiento de los principios de lo real, ¿qué puede ser nuestro conocimiento sino literatura o religión? Ahora bien, toda expresión (en la ontología de Nicol toda manifestación cultural, como la ciencia) posee un componente apofántico, la mostración del Ser en la multiplicidad y diversidad dinámica de los entes, y un componente poiético, esto es, su captación en un determinado sistema simbólico, así como el dispositivo existencial que determina el principio vocacional a la base de tal captación. El componente poiético, productivo, aumenta a medida que el conocimiento científico pasa del nivel de la recopilación de los hechos al de la formulación de leyes, y de éste al de la elaboración de teorías, y consecuentemente disminuye en sentido inverso: una ley es más apofántica que una teoría y la consignación de un hecho lo es más que una ley.¹³⁴ Los principios de la ciencia, conforme a

¹³⁴ Sobre el componente apofántico y el componente poiético en su relación con la episteme, véase Nicol, 1957, 291-293; 1965, pp. 68-89; 1974, p. 185.

esto, serían los hechos más apofánticos de todos, tan apofánticos que la historia no hace mella en su verdad. Pero, y he aquí la fuente del problema que planteamos, esto significa que hay verdades ahistóricas. No todo lo real es temporal, lo cual transgrede uno de los principios de la ciencia. O bien sí son históricas esas verdades, pero su historicidad se limita al hecho de ser formuladas y reformuladas mediante distintos sistemas simbólicos a lo largo de la historia. La cuestión aquí es que los lenguajes no son una colección de lentes que pintan con sus diversos colores unos mismos objetos idénticos más allá de ellos: el lenguaje es una trama de relaciones implicada en la constitución de los objetos mismos. Al cambiar el lenguaje, cambia el sentido de los objetos expresados en esos lenguajes, y al cambiar el sentido, son los objetos mismos lo que cambia. Probablemente esto no sea tan claro si en el mundo de nuestros días hablamos en español o en inglés de un mismo árbol, pero cobra significado si pensamos en la diferencia que implica pensar en un árbol en una sociedad primitiva penetrada por el pensamiento animista, en una sociedad medieval fuertemente cristiana y en una época predominantemente laica como la nuestra. El que el árbol sea interpretado como la encarnación de un espíritu, como una creación del Dios único o como un ser biológico, para nosotros puede ser una característica accidental y no constitutiva del árbol, porque nuestra mentalidad historicista nos lo permite, pero el historicismo es parte de nuestro mundo cultural, de nuestro lenguaje, y no el de esa sociedad primitiva o el de la medieval. Sinteticemos, pues: el principio de la temporalidad de todo lo real sólo puede ser verdad si él mismo constituye una excepción a lo que plantea. Tal cosa es algo que debe ser analizado y discutido de manera extensa y en detalle.¹³⁵

En segundo lugar, el problema del origen de lo humano a partir de lo no humano, tomando en cuenta que entre lo uno y lo otro la fenomenología de Nicol ve una diferencia radical, la más radical que puede haber entre dos entes. Ya señalamos antes nuestra opinión: tal origen constituye un hecho, y si la filosofía no puede explicar ese hecho, es la filosofía la que debe modificarse. La clave para una mejor explicación de la originación de lo humano a partir de lo no humano, nos ha parecido que está en el dato de que esa originación no fue un hecho aislado y remoto sino que se repite de manera cotidiana, siempre que el ser humano despliega históricamente, culturalmente, simbólicamente, sus necesidades naturales. La necesidad natural de comer deviene algo muy diferente a una “mera” necesidad natural en la medida que el hombre le confiere un sentido a partir de sus ideas y sus valores, sus tradiciones y su imaginación. El hombre no es un ser que se ha realizado como humano de una vez por todas; cada día ha de emprender la difícil tarea de humanizarse y humanizar su vida, o bien se abandona y se desliza hacia una fácil animalidad. El orden de lo humano se genera y regenera una y otra vez, ante nuestros ojos, en el seno de lo no humano y con base en lo no humano. ¿Cuáles son las estructuras ontológicas que median entre uno y otro orden para que sea posible ese tránsito? ¿Es apropiado pensar en dos órdenes del Ser radicalmente distintos, el humano y el no humano, o hemos de rehacer nuestra descripción centrándola en los conceptos y las configuraciones que median entre lo no humano y lo humano?

¹³⁵ La ahistoricidad de las verdades apodícticas ha sido remarcada por González, R. (2005), como un mérito en la filosofía de Nicol (ver especialmente p. 263). Véase, del mismo, su artículo del 2008: “los principios de la ciencia no son una creación de la misma ciencia, por el contrario, representan invariablemente su punto de partida. Este sesgo epistemológico propuesto por el autor catalán permitirá, por así decirlo, salvar los principios de la ciencia sustrayéndolos del relativismo arbitrario de las convenciones circunstanciales” (146).

En tercer lugar, la cuestión del Ser y la realidad. Nicol considera un dato de la experiencia común el de que al Ser “lo vemos en el ente” (1974, pp. 126-127); que “Ser y realidad son uno y lo mismo” (p. 99); que “el absoluto está en el ente, pero no es el ente” (p. 99); que “el ser está a la vista” (p. 102). Pero esta forma de hablar, en clave de espacio y percepción, sólo parece confundir las cosas. Lo único que puede estar es el ente, pues el estar implica unas determinaciones, un ser esto y no lo otro. Por la misma razón, lo único que puede verse, percibirse, es el ente. El Ser y la realidad no pueden ser “uno y lo mismo” debido a que la realidad está constituida por relaciones entre los entes, es relativa, mientras que el ser es absoluto, y lo relativo puede remitirnos a lo absoluto, pero no es uno con lo absoluto ni es lo mismo. Captamos que sin Ser no hay ente, pues el ente consiste en un ser esto o ser aquello; pero en cuanto tratamos de abstraer al Ser, en cuanto tratamos de conceptualizarlo, lo tratamos como a un ente. ¿Cómo podemos determinar lo indeterminado sin sacrificar su misma indeterminación? Tal vez lo único que nos sea dado respecto al Ser, es tener de él una intuición oscura y vaga, irreductible al análisis y sin embargo intensa y persistente; una remisión de lo relativo a lo absoluto, del ser determinado al ser indeterminado. En ese caso ¿la *presencia* del ser *en* los entes puede ser pensada bajo forma de una *ausencia*? No, sin duda, por lo siguiente: la ausencia propia de los entes es una forma de no-ser determinado, y por tanto, una forma de ser y no la Nada; pero al Ser no le conviene una ausencia en ese sentido, debido a su necesaria indeterminación. Y por otra parte tampoco le conviene la ausencia entendida como Nada, pues el Ser es en absoluto, mientras que la Nada no es en absoluto. ¿En qué consistiría la ausencia del Ser? Nos encontramos aquí, nuevamente, con la oscura y vaga intuición a que hemos hecho referencia, la desnuda remisión del ente al Ser. La cuestión de ninguna manera puede ser considerada como resuelta; la discusión queda abierta.¹³⁶

En cuarto lugar, el problema de si la filosofía, y en especial la metafísica como sistema fundamental de ontología y epistemología, es o no es una ciencia, y en caso de serlo, si la ciencia en general posee unidad y la metafísica es la ciencia primera. La tesis de Nicol es que las ciencias poseen unidad de principios, entre éstos el vocacional. Los principios de la ciencia no los descubre la ciencia sino que pertenecen a la experiencia común y ordinaria, pero es la metafísica la que cobra conciencia de ellos y los formula de manera rigurosa. De manera, pues, que la metafísica sí conoce la realidad; es por tanto una ciencia, y en la medida que se ocupa de los fundamentos de la ciencia misma, debe ser considerada como ciencia primera. Pero todo esto depende de que aceptemos la posibilidad de una verdad apofántica, es decir, ahistórica. Los principios de la ciencia son verdades apofánticas. Y ya

¹³⁶ El tema ha sido discutido ampliamente y en detalle por Ricardo Horneffer (2013, especialmente en las pp. 97-109 y 179-197). Su tesis es la siguiente: “podemos decir que el hombre conceptúa los atributos del Ser, que le atribuye al Ser unos componentes que *no* son fenoménicos; es decir, no son evidentes, patentes a simple vista, sino que son producto de la posición o postura que toma el filósofo ante aquello que es” (p. 108). Atribuir al Ser unas determinaciones, tales que sean diferentes a las propias del ente, es *póiesis* y no *apófansis*, productividad del *logos* y no dato, elaboración conceptual y no evidencia fenoménica. Por tanto: “*el Ser es lo ausente*” (p. 212). Lo cual, para Horneffer, ha de entenderse en el sentido de que el Ser *es*, pero no *existe* (pp. 157-166). Se trata, pues, conforme a nuestra interpretación, de la pura remisión del ente al Ser. Ahora bien: esta conclusión nos lleva a negar la positividad del Ser, y con ella a cuestionar íntegramente la revolución filosófica de Nicol. Habría que concluir que el Ser no está a la vista, no está en los entes, no es la realidad. Es aquello a lo que estamos siempre remitidos en el fundamento de la actividad teórica, la imprescindible negatividad que se nos impone como punto de partida y como fundamento del pensar filosófico. Pero ¿puede la negatividad ser fundamento o punto de partida de algo? ¿Estamos condenados a asentar toda actividad teórica en la intensidad y persistencia de una intuición oscura y vaga?

hemos señalado que aquí hay un problema previo: ¿cómo podemos aceptar que todo lo real es temporal y a la vez que ese principio no lo es, al menos en la forma de la historicidad? Ahora bien, si soslayamos este problema previo, ya planteado, cabe preguntarnos si la metafísica de Nicol nos proporciona conocimiento sobre otros hechos. ¿La descripción del hombre como expresión, por ejemplo, es una muestra de que sí? Nicol la considera como el análisis de una intuición apodíctica. Reconocemos al ser humano en tanto humano, y en consecuencia, como radicalmente distinto a los otros entes, a partir de su expresividad, de manera inmediata y necesaria. Todas las demás ideas sobre el ser del hombre toman como punto de partida tal intuición. Tal vez esta descripción del ser del hombre sea el punto más fuerte en la filosofía de Nicol a favor de la capacidad de la metafísica para conocer la realidad al igual que cualquier ciencia. Pero no debemos olvidar que es esa descripción la que conduce a Nicol a plantear finalmente el “misterio del logos”, es decir, la imposibilidad racional de explicar cómo de lo no humano pudo generarse lo humano. Y ya lo apuntamos: dado que efectivamente esa generación es un hecho, la imposibilidad explicativa debe ser tomada como una llamada de atención a revisar nuestra descripción de lo humano y de lo no humano. Al describir el ser del hombre, ¿cae Nicol en una carga especulativa semejante a la que reconocemos en su elaboración del concepto de razón de fuerza mayor? Si la descripción que este filósofo hace del ser del hombre no sostiene una revisión severa, y si a esto aunamos la duda sobre la posibilidad de las verdades apofánticas, entonces su idea de la metafísica como una ciencia se debilita considerablemente. Esto es lo que hay que discutir.

Por último, el método de Nicol: ¿es un método que ha probado su idoneidad filosófica y merece seguir siendo cultivado? Aunque lo llame fenomenología, es algo diferente a lo que encontramos en una obra como la de Husserl. Parte de la confianza en las apariencias, pues presupone la crítica a la tradición parmenídea que disociaba el Ser y la realidad. Otro supuesto es el de que, además de una verdad de opinión (científica o no científica) hay una verdad apofántica. Todo conocimiento, según esto, lo es de apariencias, e incluso las verdades más fundamentales (los principios de la ciencia) se nos dan ya en un conocimiento anterior a la operación del método científico, son evidencias primarias. Pero nosotros hemos ya cuestionado, por una parte, la solución que propone Nicol al problema del Ser y la realidad, y por otra parte, la posibilidad de unas verdades apofánticas. El fundamento teórico del método no parece, pues, muy seguro.

Como vemos por lo anterior, la filosofía de Nicol está llena de vitalidad filosófica, pues la vitalidad de la filosofía no consiste en tomar posesión de la verdad (como si se tratara de un bien jurídico), sino en suscitar cuestionamientos, plantear hipótesis, abrir vetas a la reflexión, proporcionar materiales para la operación del pensamiento, sugerir temas dignos de meditar. No podemos decir que la obra de este filósofo se nos presente como un repertorio de soluciones definitivas, pero tampoco que sus planteamientos e incitaciones nos sean ajenos o hayan perdido su vigencia. Lo que sí podemos y debemos decir es que sus libros, sus ensayos, sus textos en general, son una fuente de viva inquietud: de la buena inquietud que nos llama a regresar a los temas vitales y a exigirnos luz incesantemente. Lo que sí debemos decir es que Eduardo Nicol nos ofrece un ejemplo de limpio y pleno ejercicio vocacional de la filosofía, de la gran filosofía, la que se plantea las más altas metas, la filosofía que por ello mismo se abre decididamente al riesgo de las mayores alturas.

BIBLIOGRAFÍA, HEMEROGRAFÍA Y REFERENCIAS

Abbagnano, N. (1999) *Diccionario de filosofía*. México, FCE.

Abellán, J. (1998). “Eduardo Nicol: de la “*Metafísica de la expresión*” a la “*Crítica de la razón simbólica*” y “El testamento de Eduardo Nicol”. En *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México: FCE, pp. 65-89 y 91-99.

_____. (2008). Eduardo Nicol: su singularidad en el marco de la filosofía hispano-mexicana. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 25, pp. 563-574.

Aguirre, A. (2007). Meditación sobre la cultura y la barbarie. Observaciones a partir de Eduardo Nicol. *Revista Relaciones*, 28 (112), pp. 77-108.

Álvarez, L., Saavedra, V. & Márquez, C. (1999). *En torno a la obra de Eduardo Nicol*. México: UNAM.

AN. Archivo Eduardo Nicol. Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación (UNAM).

AG. Archivo José Gaos. Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM).

Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Buenos Aires, FCE.

Balibrea, M. (2007a) “Eduardo Nicol: la modernidad inocente”. En *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano en el exilio*. Montesinos, s/l, pp. 111-

_____. (2007b). Filosofía fora de la història. El cas d’Eduard Nicol.” *Journal of Catalan Studies* 2007.

_____. (2010). Occidentalismo e integración disciplinaria: Eduardo Nicol frente a América. En *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*. Antolín Sánchez Cuervo y Fernando Hermida de Blas (coords.) Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 82-101.

Bonifazi, M. (2009) Japón: Revolución, occidentalización y milagro económico. *Observatorio de la Economía y la Sociedad en Japón*, 1 (5).

Bunge, M. (2002). *Filosofía de la Psicología*. México: Siglo XXI.

_____. (2005). *Diccionario de filosofía*. 3ª ed. México-Buenos Aires: Siglo XXI.

Carbayo, M. (2008). Construyendo La Hispanidad. *Espéculo. Revista de estudios literarios*, XIII (39), Año XIII.

- Castany, B. (1984) E. Nicol, un filósofo con voluntad de sistema. *Enrahonar: quaderns de filosofia*, no. 10, pp. 133-142.
- Castiñeira, A. (ed.) (1991) *Eduard Nicol: semblanza d'un filosof*. Barcelona: Acta.
- Changeux, J.-P. (2010). *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien. Un nuevo enfoque neuronal*, Buenos Aires-Madrid, Katz Editores.
- Chartier, R. (2007). Lo privado y lo público. Construcción histórica de una dicotomía. *Coherencia*, 4 (7), pp. 65-81.
- Colonnello, P. (2004-2005). Eduardo Nicol, intérprete de Vico. *Cuadernos sobre Vico*, no. 17-18, pp. 279-287.
- Corey, M. (1997). The Gaos-Nicol polemic of 1950: An argument on Ortega and Post-revolutionary epistemology in Mexico. *Texas Paperson Latin América*, no. 97- 02.
- Cuscó-Clarasó, J. (2011). The Soul of the Earth and the Value of Art: Joan Miró, Rodolf Llorens, Antoni Tàpies, Eduard Nicol... *Journal of Catallan Intellectual history*, 1 (2), pp. 149-159.
- Díaz, Ch. (2007). Eduardo Nicol (1907-2007): historicidad y expresión. *Relaciones*, 28 (112).
- Farrés, O. (2010). La filosofía de l'exili d'Eduard Nicol. *Enrahonar: Quaderns de filosofia* (44), pp. 51-66.
- Gaos, J. (1993). *El pensamiento hispanoamericano*. En *Obras Completas*, t. 5. México, UNAM.
- _____. (1996). "Confesiones de transterrado" / "La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana." En *Obras completas*, t. 8. México: UNAM, pp. 544-558 y 559-568.
- _____. (1999) *Epistolario y papeles privados*. En *Obras completas*, t. 19. México: UNAM.
- _____. (2003). "De paso por el historicismo y el existencialismo. Parerga y paralipomena." En *Obras Completas*, t. IX. México, UNAM.
- Gaos J. & Larroyo, F. (2003), "Dos ideas de la filosofía". En *Obras completas* de José Gaos, tomo 3. México: UNAM.
- González, J. (1981). *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. México: UNAM.
- _____. (1996). Logos y ethos en la filosofía de Eduardo Nicol. *Theoría* (3), pp. 2535.
- _____. (2003). "La presencia del hombre en la metafísica de Eduardo Nicol." En *Cuestiones metafísicas*, de la misma y Eugenio Triás (coords.). Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 26. Madrid: Trotta-Consejo Superior de Investigaciones científicas, pp. 341-372.
- _____. (2009). La ciencia-filosofía en Eduardo Nicol. *Theoría*, 1 (9), pp. 13-26.

- González, J., Castany, B. & Mora, A. (1998). Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica. *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, Extraordinario 3.
- González, J. & Sagols, L. (coords.) (1990). *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*. México: UNAM.
- _____. (coords.) (2002). *El ethos del filósofo*. México: UNAM.
- González, P. (2007). Gonzalo Fernández de la Mora y el pensamiento del exilio. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. ext., pp. 121-130.
- González, R. (2005). Verdad de hecho y verdad de teoría: acerca del sentido de la verdad y los principios de la ciencia en Eduardo Nicol. *Ciencia ergo sum*, vol. 12 (3), pp. 255-263.
- _____. (2007). Estructura, historia y unidad de la ciencia a partir de la óptica de Eduardo Nicol. *Ciencia ergo sum*, vol. 14 (2), pp. 208-216.
- _____. (2008). El fenómeno de la evolución de la ciencia en Ilya Prigogine y Eduardo Nicol." *Cinta de Moebio: revista electrónica de epistemología de Ciencias Sociales* (31), pp. 38-52.
- _____. (2010a). Ernst Cassirer y Eduardo Nicol. Debates en torno al concepto de expresión. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía* (10), pp. 37-54.
- _____. (2010b). La idea de la historia y la estructura dinámica del ser del hombre desde el punto de vista de Eduardo Nicol. *Dikaosine* (25), pp. 33-54.
- Herráiz, J.-P. (2003). E. Nicol y el problema de la expresión. *Éndoxa* (17), pp. 353-377.
- Hernández, C. (2002). Eduardo Nicol (1907-2007): Historicidad y expresión. *Relaciones*, vol. 28 (112), pp. 11-15.
- Honderich, T. (ed.) (2001). *Enciclopedia Oxford de filosofía*, Madrid, Tecnos.
- Horneffer, R. (1996). De la fenomeno-logía al misterio: Heidegger y Nicol. *Theoría. Revista de filosofía* (3), pp. 37-48.
- _____. (2000). *Eduardo Nicol: semblanza*. Zapopan, Jalisco, El colegio de Jalisco.
- _____. (2007). La idea del hombre. *Relaciones: estudios de historia y sociedad*, vol. 28 (112), pp. 25- 42.
- _____. (2009). *Eduardo Nicol (1907-2007)*. Homenaje. México: UNAM.
- _____. (2013). *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*. México: UNAM.
- Hurtado, G. (2007). *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México*. México, UNAM.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. José Gaos y Miguel García Baró (trads.). México: FCE.

- Landa, J. (1999). Eduardo Nicol: entresijos de una poética fenomenológica. *Theoría* (8-9), pp. 159-167.
- Linares, J. (1999) *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*. México, UNAM.
- Llera, L. (1999). Algunos lugares comunes del último exilio español: 1936-1939. *RILCE* (15.1), pp. 75-91.
- López, J. M. (2007). José Gaos y la Filosofía coetánea. *Eikasia*, 2 (9), pp. 91-187.
- Manero, S. (2009). La Controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América". *Revista Electrónica Iberoamericana*, 3 (2), 85-114.
- Nancy, J-L. (2001). La existencia exiliada. *Revista de estudios sociales* (8), s/pág.
- Nicol, E. (1941). *Psicología de las situaciones vitales*. México, El Colegio de México.
- _____. (1946) *La idea del hombre*. México, Stylo.
- _____. (1950) *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*. México, El Colegio de México.
- _____. (1953) *La vocación humana*. México, El Colegio de México.
- _____. (1957) *Metafísica de la expresión*. México, FCE.
- _____. (1960) *Historicismo y existencialismo*. (Nueva versión.) Madrid, Tecnos.
- _____. (1963) *Psicología de las situaciones vitales*. (Nueva versión.) México, FCE.
- _____. (1965) *Los principios de la ciencia*. México, FCE.
- _____. (1972) *El porvenir de la filosofía*. México, FCE.
- _____. (1974) *Metafísica de la expresión*. (Nueva versión.) México, FCE.
- _____. (1977) *La idea del hombre*. (Nueva versión.) México, FCE.
- _____. (1978) *La primera teoría de la praxis*. México, UNAM.
- _____. (1980) *La reforma de la filosofía*. México, FCE.
- _____. (1981) *La agonía de Proteo*. México, UNAM.
- _____. (1982) *Crítica de la razón simbólica*. México, FCE.
- _____. (1990) *Formas de hablar sublimes: Filosofía y poesía*. México: UNAM.
- _____. (1990) *Ideas de vario linaje*. México: UNAM.
- _____. (1998) *El problema de la filosofía hispánica*. México, FCE. Primera edición: Madrid, Tecnos, 1961.
- _____. (2007a) *Las ideas y los días*. (Artículos periodísticos.) Compilación de Arturo Aguirre. México: Afinita.
- _____. (2007b) *Símbolo y verdad*. (Ensayos.) Compilación de Arturo Aguirre. México: Afinita.
- Observatorio Filosófico de México. Histórico. Recuperado el 1 de diciembre de 2013, de <http://www.ofmx.com.mx/ofm/documentos.html>
- Ortega y Gasset, J. (1998). *El espectador*. México, EDAF.
- Oyarzún, P. (1999). Epicuro. Carta a Meneceo. Traducción. *Onomazein*, 4, 403-425.

- Paz, O. (1994.) *Obras completas*, vol. 1. México, FCE.
- Pereda, C. (2009) La filosofía en México en el siglo XX: un breve informe. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* (19), pp. 89- 108.
- Pinilla, R. (2007). Eduardo Nicol y la fascinación del logos: vocación filosófica y poesía. *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, vol. 28 (112), pp. 43-76.
- Resta, C. (2009). Europa mediterránea. Una perspectiva geofilosófica. *Nombres. Revista de filosofía*, XIX (23).
- Retamozo, M. (2009). La ciencia política contemporánea: ¿construcción de la ciencia y aniquilamiento de lo político? Apuntes críticos para los estudios políticos en América Latina. *Andamios*, 6 (11), 71-100.
- Reuter, J. (1985.) *Fausto, el hombre*. México, FCE.
- Sánchez, A. (2007a). Homenaje a Eduardo Nicol en su centenario. *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, vol. 28 (112): 105-136.
- _____. (2007b). El exilio con Eduardo Nicol. *Isegoría* (36): 303-307.
- _____. (2007c). Un olvido en la memoria del exilio: el humanismo de Eduardo Nicol en su Centenario. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 12.
- _____. (2007d). Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española. *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, vol. 28 (112), pp. 19-23.
- _____. (2008) Actualidad del pensamiento crítico iberoamericano. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 2ª época (3), pp. 215-228.
- _____. (2008). “¿Pensamiento crítico en español? De la dominación al exilio.” *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura* (734), pp. 1015-1024.
- _____. (2009). El exilio del 39 y su contribución a la reflexión sobre la filosofía en lengua española. *Revista de Hispanismo Filosófico*, (14), pp. 129-139.
- _____. (2010). Lecturas de la Independencia en el exilio español del 39. José Gaos, Joaquín Xirau y Eduardo Nicol. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* (22), pp. 97-118.
- Sánchez Vázquez, A. (1977) La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía. *Cuadernos políticos* (12), pp. 64-68.
- _____. (1983). *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Barcelona, Océano.
- _____. (2003a) *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. (2003b) *Del destierro al transtierro*. A tiempo y destiempo, por el mismo. México, FCE, pp. 590-605.
- _____. (2007) “¡Praxis a la vista!” En *Ética y política*, por el mismo. México: FCE, pp. 120-126.
- Santasilia, S. (2008). Sentir antes que razonar: la patencia de la verdad. *Enclaves del pensamiento*, vol. 2 (4)

- Silva, J. (2007). Que la verdad cueste. En el centenario del nacimiento de Eduardo Nicol (1907-1990). *La lámpara de Diógenes*, vol. 8 (15), pp. 50-58.
- Sinova, J. (2006). *La censura de prensa durante el franquismo*. Barcelona, Random House Mondadori.
- Vargas, G. (1997). Esbozo Histórico de la filosofía mexicana del siglo XX. En *Filosofía de la cultura en México*, de Mario Teodoro Ramírez. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Editorial Plaza y Valdés.
- Villoro, L. (1962). *Páginas filosóficas*. Xalapa Ver.: Universidad Veracruzana.
- _____. (1974). *Signos políticos*. México: Grijalbo.
- _____. (1989). *Crear, saber, conocer*. 2ª ed. México: FCE.
- _____. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: El Colegio Nacional-FCE.
- _____. (1993). Filosofía para un fin de época.” Nexos. Recuperado el 1 de junio de 2013 de <<http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=447203>>
- _____. (1995). *En México, entre libros. Pensadores del Siglo XX*. México: FCE-El Colegio Nacional.
- _____. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE.
- _____. (2007a). *El concepto de ideología*. México: FCE, 2007.
- _____. (2007b). “Lo racional y lo razonable”, en *El saber filosófico*, por J. M. Contreras y A. Ponce de León. México: Siglo XXI, pp. 43-54.
- Zambrano, M. (1990). *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela.
- Zea, L. (1953) América como conciencia. 2a ed. México, UNAM.
- _____. (1970) América en la historia. Madrid, Revista de Occidente.
- _____. (1976a) Dialéctica de la conciencia americana. México, Alianza.
- _____. (1976b) La filosofía latinoamericana. México, Edicol-ANUIES.
- _____. (1976c) El pensamiento latinoamericano, México, Ariel.
- _____. (1978) Filosofía de la historia americana, México, FCE.
- _____. (1979) Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo. México, FCE.
- _____. (1988a) Discurso desde la marginación y la barbarie. México, FCE.
- _____. (1988b). (1942) América y su posible filosofía. *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura* (89), pp. 19-21.
- _____. (1989) La filosofía americana como filosofía sin más. 2a ed. (La primera edición es de 1969.) México, Siglo XXI.
- Zirión, A. (2003) *Historia de la fenomenología en México*. Morelia, Mich.: Red Utopía/Jitanjáfora, cap. II, “Los filósofos españoles en México”, p. 243.

TESIS CONSULTADAS

A. DOCTORADO

González, R. (2007). *Estructura de la ciencia y posibilidad del conocimiento a partir de Eduardo Nicol*. Tesis de doctorado no publicada. México: UNAM. Asesor: Alberto Constante López.

Horneffer, R. (2011.) *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*. Tesis doctoral. México: UNAM. Asesor: Juliana González Valenzuela.

Quintas, J. (2011). *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol como modelo de racionalidad dialógica*. Tesis de doctorado no publicada. México: UNAM. Asesor: Jorge Enrique Linares Salgado.

B. MAESTRÍA

Beltrán, I. (2009). *Bases filosóficas para el estudio de la vocación humana*. Tesis de maestría no publicada. México: UNAM. Asesor: Jorge Enrique Linares Salgado.

Padilla, M. (1995). *El humanismo griego y la filosofía de Eduardo Nicol*. Tesis de maestría no publicada. México, UNAM. Asesor: Juliana González Valenzuela.

C. LICENCIATURA

Abud, J. (2005). *El mensaje del deseo: el logos simbólico en la filosofía de Eduardo Nicol*. Tesis de licenciatura no publicada. México: UNAM. Asesor: René Ricardo Horneffer Mengdehl.

Alvarado, M. (2011). *El problema de la crisis de la ciencia en la filosofía de Eduardo Nicol*. Tesis de licenciatura no publicada. México: UNAM. Asesor: René Ricardo Horneffer Mengdehl.

Beltrán, I. (2006). *La concepción de la metafísica en la obra de Eduardo Nicol*. Tesis de licenciatura no publicada. México, UNAM. Asesor: José Alfredo Araujo Martínez.

Carapia, S. (2010) *El afán de saber como afán de ser: la concepción vital de la filosofía en el pensamiento de Eduardo Nicol*. Tesis de licenciatura no publicada. México: UNAM. Asesor: René Ricardo Horneffer Mengdehl.

- Corro, B. (2008). *Reflexiones sobre lenguaje, humanismo y cultura con base en el pensamiento de Eduardo Nicol*. Tesis de licenciatura no publicada. México, UNAM. Asesor: Ernesto de Icaza Villalpando.
- Escalante, M.. *El ser en Los principios de la ciencia de Eduardo Nicol*. Tesis de licenciatura no publicada. México. UNAM. Asesor: Ricardo Horneffer Mengdehl.
- Guarneros, A. (2010). *El parricidio de Nicol: filosofía de la unidad*. Tesis de licenciatura no publicada. México: UNAM. Asesor: René Ricardo Horneffer Mengdehl.
- Muñoz, A. (2001). *Comentarios sobre el amor en Platón, San Agustín, León Tolstoi y Eduardo Nicol*. Tesis de licenciatura no publicada. México: UNAM. Asesora: Elsa Martínez Ortiz.
- Olayo, J. (2012). *Propuesta de una máxima a partir del concepto de autenticidad en Nicol*. Tesis de licenciatura no publicada. México: UNAM. Asesor: René Ricardo Horneffer Mengdehl.
- Saavedra, V. (2010). *El sistema dialógico de Eduardo Nicol: apuntes para una ética de la comunicación humana*. Tesis de licenciatura no publicada. México, UNAM. Asesora: Lizbeth Margarita Sagols Sales.
- Vargas, C. (2010). *Eduardo Nicol: aisthesis y expresión*. Tesis de licenciatura no publicada. México, UNAM. Asesor: Josu Landa Goyogana.