



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

**La reforma de la ciencia; El problema de la crisis existencial
de la ciencia en la filosofía de Eduardo Nicol**

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

PRESENTA:
MARIO ALBERTO ALVARADO GUERRA

TUTORA:
DRA. LIZBETH MARGARITA SAGOLS SALES
FFyL - UNAM

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.

A Adriana, ¡spanish bombs...!

A Emilio y Diego.

Agradecimientos

Mi más sincero agradecimiento a todos aquellos que de alguna u otra manera estuvieron involucrados en el desarrollo de este trabajo de tesis. Sin cada uno de ustedes, sin el apoyo e impulso que con sus pequeñas y grandes acciones me ofrecieron con cariño y desinterés, esto no hubiera sido posible.

Especial mención merecen la Dra. Lizbeth Sagols, a quien le agradezco ese temple socrático que posee y que compartió conmigo en todo momento. Gracias por ayudarme a *dar a luz* las ideas que conforman el texto. De igual modo valoro su paciencia para ir ordenando paulatinamente lo que en el principio no eran sino nociones inconexas; le agradezco ese trabajo dedicado y constante para entresacar del caos el orden. Quiero también destacar al Dr. Jorge Linares, a quien seguramente le he *robado* algunas veces de manera inconsciente, y muchas más de manera consciente, ideas, nociones y comentarios de sus cursos y textos. Del mismo modo, no puedo sino reconocer al Dr. Crescenciano Grave, quien me ayudó a pensar la complejidad, incluso en lo que es unitario, sin mencionar que siempre comparte amablemente toda su sabiduría y genio, los cuales son la esencia vital de sus cursos. Mi agradecimiento a la Dra. Leticia Flores, primero por ser un amor de persona, y después por haberse tomado el tiempo y el esfuerzo de revisar el texto. Por último, agradezco a Ricardo Horneffer por haberme enseñado con el ejemplo, además de todas las ideas y lo teórico que pude haber sacado de sus pláticas, cursos y seminarios, que la vida dedicada a la filosofía no tiene sentido si no te hace más y mejor persona. Le agradezco especialmente por ser mi amigo.

La meva gratitud a la Universitat de Barcelona, al departament de Filosofia Teorètica i Pràctica de la seva Facultat de Filosofia, especialment al Dr. Josep Monserrat, por deixar-me

fer una part de la investigació en aquesta bella Universitat i gaudir un temps de la Ciutat Comtal, però més important que això, li agraeixo per fer-me sentir com a casa. No oblidaré les atencions que va a tenir amb mi i l'amabilitat del seu tracte. Gràcies al Dr. Joan Cuscó per les agradables i enriquidores converses que van poder ampliar, amb la seva perspectiva, la meva visió de la filosofia nicoliana; gràcies per compartir bibliografia amb mi, per revisar esborranys del meu text i per l'amistat que em va brindar.

Doy las gracias al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por otorgarme la beca que me permitió realizar los estudios de maestría y, en consecuencia, que hizo posible la investigación para este trabajo de tesis. De la misma manera le agradezco el apoyo con el cual pude visitar la Universidad de Barcelona. Mi reconocimiento a la Coordinación de Estudios de Posgrado de la UNAM, particularmente al Programa de Movilidad Internacional de Estudiantes de la UNAM en el extranjero, por los beneficios de que fui objeto. Finalmente, doy las gracias a la Universidad Nacional Autónoma de México y a su Facultad de Filosofía y Letras por abrirme desde hace mucho tiempo sus puertas, convirtiéndose desde entonces en mi casa. No puedo imaginarme una *alma máter* tan nutricia para mi como lo ha sido la UNAM. ¡Por mi raza hablará el espíritu!

ἦθος ἀνθρώπων δαίμων.

—Heráclito—

*Ya están aquí los tecnócratas
con estrategias asépticas
optimizando los gestos
y siempre tienen razón
los números avalan su gestión
la tuya no.*

*El cielo se está cubriendo
un manto oscuro de polvo
y algo en el campo magnético
presagia que lo peor
vendrá cuando comprendas que ya no
hay otra opción.*

*No hay escapatoria
ni lugar en la memoria
que no quede impregnado
de la esencia de su forma de pensar.*

—Los Punsetes—

Índice

Introducción. Distinción entre reforma de la ciencia y revolución en la filosofía	8
1. La muerte de la filosofía	15
2. La crisis como proceso; la insuficiencia ontológica del hombre y la historicidad de la ciencia	21
3. La imposición <i>totalitaria</i> de la necesidad; el peligro existencial de la ciencia	
a) La imposición en el marco de las situaciones vitales	30
b) Actualización del diagnóstico nicoliano	35
c) La imposición en la ciencia	37
4. La tesis de la supervivencia de la especie como fin único	
a) La amenaza sobre la especie	46
b) Algunas anotaciones sobre la tesis de la supervivencia como fin único .	51
5. La inmediatez de la violencia	
a) La violencia estructural; la urgencia de lo necesario	66
b) La racionalización de la violencia	73
c) La violencia dentro del ámbito de la investigación científica; los nuevos valores	77

6. La deshumanización como consecuencia de la necesidad <i>totalitaria</i>	86
7. Desequilibrio entre <i>natura</i> y <i>cultura</i> ; mediatización y trabajo	
a) La violencia en la praxis	97
b) Algunas anotaciones sobre la mediatización y la sobrepoblación	105
c) La imposición de la necesidad como exceso de cultura; la cultura de lo superficial	110
8. La razón de fuerza mayor	
a) El régimen de la verdad y la aparición de la nueva razón	117
b) Algunas anotaciones sobre la autonomía de la razón de fuerza mayor	129
9. La reforma de la ciencia; la razón pura y el principio vocacional	134
Conclusiones	144
Bibliografía	156

Introducción. Distinción entre *reforma de la ciencia y revolución en la filosofía*

Para darle un sentido a la exposición del tema de la reforma de la ciencia en la filosofía de Eduardo Nicol, empiezo por hacer una diferenciación entre lo que significa un proyecto de reforma y uno de revolución dentro de su sistema filosófico. En el contexto de la obra del filósofo catalán-mexicano se encuentran los dos proyectos, tanto la reforma, como la revolución. Ambos responden y se vinculan a una misma situación de crisis que se extiende en varias dimensiones. Además de la naturaleza propia de cada operación, cada proyecto se diferencia del otro por el campo en el que actúa: uno se dirige a la filosofía —la revolución— y el otro a la ciencia —la reforma—.

La diferencia entre esos dos proyectos es una distinción que va madurando paulatinamente a lo largo de la obra de Nicol. No es sino hasta el momento de la *Crítica de la razón simbólica*, durante la parte final de su trayectoria filosófica, que se alcanza una distinción clara y suficiente.¹ No obstante, eso no quiere decir que no existiera desde antes, aunque fuera de manera implícita, la noción fundamental que va a permitir la claridad en la diferenciación; existía ya un criterio bajo el cual iba a ser posible distinguir el proyecto de reforma del de revolución. Ese criterio corresponde a la finalidad de cada operación, el cual, al mismo tiempo, delimita el campo al que ha de dirigirse cada una. «...la revolución y la reforma no tienen el mismo cometido; y aunque deben llevarse a cabo conjuntamente, no responden a la misma índole de motivaciones.»²

¹ Cfr. Eduardo Nicol, *Crítica de la razón simbólica: La revolución en la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 1982. Cap. 1

² Eduardo Nicol, *La reforma de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 1980, p. 23.

La re-forma busca volver, busca re-afirmar, los principios que conducen cualquier investigación científica y filosófica. Dice Nicol: «Cuando se reforma, la filosofía no cambia de fondo: lo recupera.»³ Siendo ésta la finalidad, lo que se pretende es ratificar la unidad y comunidad de cualquier disciplina científica, justificando al mismo tiempo su continuidad histórica. Por ello, en rigor, la reforma empieza con la exposición de *Los principios de la ciencia*,⁴ los cuales son el fundamento común a cualquier disciplina en cualquier tiempo. Aun así, cuando Nicol habla de reforma parece referirla, tanto a la ciencia, como a la filosofía, dependiendo del tono de su meditación. Esto es posible porque en la obra nicoliana «filosofía» y «ciencia» pueden, bajo circunstancias y perspectivas específicas, funcionar como sinónimos, en especial cuando se consideran desde la comunidad de su fundamento. La comunidad entre la ciencia y la filosofía está en dar razón *desinteresadamente* de lo real de manera rigurosa, objetiva, metódica y sistemática, y bajo esta consideración no hay diferencia sustancial, ni razón alguna para diferenciarlas. Por esta razón, en los distintos textos de Nicol, dependiendo de la perspectiva que se quiera enfatizar, se dice de un modo o de otro, se alude bien al término *ciencia* o a la palabra *filosofía*.

Resulta importante resaltar que el proyecto de reforma no se reduce sólo al libro que lleva ese título, sino que se extiende a lo largo de su obra y aparece en ella desde distintas perspectivas. Reitero, mayormente la exposición *metódica* de la reforma empieza con *Los principios de la ciencia*, pues ese texto va de acuerdo con la intención de exponer la unidad y comunidad fundamental de las diversas disciplinas científicas, a partir de una situación de

³ Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 1972, p. 7.

⁴ Mi tesis de licenciatura, la cual puede considerarse como el antecedente directo de este trabajo, estudia a detalle esa primera parte de la reforma, y se centra justo en la exposición de ese texto.

crisis.⁵ En el caso de *La reforma de la filosofía*, la unidad que se busca resaltar es la vocacional y abarca de igual manera cualquier ciencia. La unidad y el consecuente principio vocacional que aparecen ahí expuestos no son exclusivos de la filosofía en tanto disciplina. Por esta razón es que, a pesar de que el título de la obra refiere el proyecto de reforma al campo de la filosofía, debe considerarse más bien como concerniente a la ciencia en general. A fin de cuentas, el principio vocacional es otro más de los principios de la *ciencia*. La reforma, en su sentido más cabal, ha de reunir los principios del ser y el conocer con el principio vocacional. «La filosofía debe reformarse cuando está en crisis su fundamento; cuando la crisis no atañe solamente al sistema de teoría, sino a la estabilidad institucional de la vocación filosófica, como componente integrado en otro sistema: el de todas las vocaciones que constituyen un mundo.»⁶

La revolución, por su parte, tiene una intención diferente que la dota de sentido y le adjudica una demarcación más reducida; se refiere únicamente al ámbito de la filosofía como disciplina, de la metafísica específicamente, pues tiene por objetivo un cambio de perspectiva que ayude a avanzar en los problemas fundamentales del ser y el conocer. Se trata, para Nicol, del intento de hacer de la fenomenología dialéctica el método que inicie la revolución en filosofía, y resolver así problemas específicos en su tradición, especialmente el problema del Ser y el tiempo a través de un *nuevo discurso del método* y una *nueva crítica de la razón — simbólica—*. En el proyecto de revolución se considera lo específico de cada problema y tradición metafísica para poder así plantear el acto revolucionario sobre los asuntos que se quieren resolver.

⁵ Crisis teórica que aparece con el descubrimiento de la historicidad de la verdad científica y que pone en entredicho la existencia de cualquier principio para el conocimiento científico.

⁶ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 10-11.

Reforma y revolución son proyectos que cuentan con intenciones distintas, más no incompatibles. Al final, reforma y revolución no son partes disímiles o desconectadas, sino dos vertientes que se trabajan conjuntamente y que constituyen el proyecto de *toda* la filosofía nicoliana, eso que él denominó como *retorno a la metafísica*.⁷ Esto es, «...la doble responsabilidad de combinar, en un mismo trabajo, la revolución con la reforma, o sea: aquella asunción de la historia *teórica* de la filosofía con el tema de su fundamento *vocacional* y de su servicio en la vida.»⁸

Entendidas según la intención y la dimensión en que opera cada proyecto, en la filosofía de Nicol la reforma es al mismo tiempo de la ciencia y la filosofía, mientras que la revolución sucede sólo en la filosofía; se trata sin embargo de operaciones complementarias en el tratamiento *sistemático* de la crisis. Ésta última resulta, por ende, tanto teórica, como vital, demandando al unísono dos operaciones complementarias. La diferenciación entre proyectos, si bien es analítica, permite evitar equívocos, al mismo tiempo que señala la comunidad que hay entre ciencia y filosofía, también denota la co-pertenencia entre lo teórico y lo vital. Cuando resulta necesario referirse a lo fundamental de la ciencia, a sus principios, incluyendo el vocacional, lo mejor es apelar a la reforma. Cuando se trata de los problemas tradicionales de la metafísica y de lo relacionado a la propuesta de una fenomenología dialéctica como método, así como a una metafísica de la expresión como fenómeno clave, resulta más conveniente hablar de revolución.

Las distinciones entre lo que corresponde a la ciencia y lo que corresponde a la filosofía tienen por contraparte la comunidad que existe entre ambas, lo que las lleva a compartir una misma situación. Por ejemplo, el temor por el porvenir de la filosofía que se explora en

⁷ Cfr. Eduardo Nicol, «El retorno a la metafísica», en *Ideas de vario linaje*, ed. Enrique Hülsz, *Seminario de Metafísica*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990.

⁸ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 19.

el texto del mismo nombre puede y debe, legítimamente, extenderse a toda ciencia y a cualquier vocación libre, justo por la comunidad del fundamento. Nicol muestra claramente el rasgo común que une a todas las vocaciones libres y ubica entonces el peligro en eso común: la «libertad para ser». Por ello, el otro rasgo de comunión entre la ciencia y la filosofía, entre la reforma y la revolución, corresponde a que ambas participan, aunque sea en dimensiones diferentes, de una misma crisis.

Para reafirmar esa comunidad que está ahora en peligro, Nicol desmiente una posible muerte de la filosofía con independencia de la ciencia, sosteniendo que lo que le sucede a una afecta necesariamente a la otra por la unidad del fundamento. Es decir, está en contra de la tesis de la emancipación de la ciencia respecto a la filosofía, tesis que todavía se asume con gran naturalidad hoy día.

La aparente ruptura que aparece, según quienes asumen la tesis de la emancipación, en el momento en que la experimentación y la cuantificación se toman como base del método científico, no puede llevar a concluir la independencia de la ciencia a la manera de un segundo nacimiento. La continuidad de su historia desde los griegos no presenta cortes *sustanciales*, no hay un momento distinto al de su nacimiento en Grecia que marque la aparición de los «verdaderos» criterios de la científicidad. Por el contrario, no hay ruptura histórica entre la ciencia y la filosofía, ni tampoco puede decirse que una es el antecedente de la otra. La paulatina especialización de las disciplinas por el avance en el conocimiento de sus objetos de estudio no significa, de manera alguna, una escisión.

Es cierto que cada una de ellas delimita con soberanía el territorio de su especialidad; pero esas ciencias particulares no son más que *philo-sophía* especializada. Se especializan por los objetos y por los métodos. Los fines son comunes, y por ellos se mantiene la unidad de la ciencia y la filosofía.⁹

⁹ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 18.

En oposición a ese prejuicio moderno que se extiende por diversos ámbitos científicos, habría que reafirmar, junto con Nicol, que cada disciplina resulta autónoma porque decide sobre sus métodos y sobre el sentido en que ha de abordarse el objeto de estudio que le es propio. Pero en el fundamento, todas, incluyendo a la filosofía, mantienen la unidad. Dice:

Conviene desvanecer a toda costa la confusión que produce un vicio de terminología cada vez más difundido, el cual consiste en reservar exclusivamente el nombre de ciencia para las investigaciones puramente formales y para el conocimiento de la realidad natural (...) La exactitud, como ideal del conocimiento, la persiguen por igual todas las ciencias. También todas son rigurosas, pues el rigor cualifica los *procedimientos* de la investigación.¹⁰

La exposición sobre la unidad y comunidad del fundamento le permite a Nicol ir fijando su postura y afianzar su intento de reforma. La ciencia es filosofía porque comparte el mismo principio vocacional, la misma finalidad y la misma motivación; eso hace de cualquier ciencia literalmente *philo-sophía*. A su vez, la filosofía es ciencia porque se lleva a cabo bajo los mismos principios del ser y el conocer que cualquier otra disciplina, además de que responde a las mismas exigencias formales de racionalidad, método, rigor y sistematicidad, aunque no sea necesariamente en la forma de la cuantificación y la experimentación.¹¹

Como se ira desarrollando a lo largo de esta investigación, la idea de la emancipación de las ciencias no es sólo un error que pasa por alto la comunidad del fundamento, sino que se relaciona con la intención de promover una falsa independencia como medio para algo más, como justificación para identificar los criterios de la practicidad con los de la cientificidad. Sin embargo, contrario a lo que pudiera suponerse, el auge de las especialidades científicas viene a confirmar la validez de *sistema* de la filosofía en que vinieron a ser todas ellas. No confirman ningún «sistema» filosófico particular, sino la idea general de que el conocimiento de lo real es una cuestión de hecho.

¹⁰ Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 1965, p. 10.

¹¹ Para una idea detallada de la co-pertenencia entre ciencia y filosofía véase Juliana González, «La ciencia-filosofía en Eduardo Nicol», en *Arbor. Revista de ciencia, pensamiento y cultura* 734, no. 1075 - 1084 (2008).

En resumen, hablar de una distinción entre la reforma de la ciencia y la revolución en filosofía dentro del aparato filosófico de Eduardo Nicol, resulta una estrategia metodológica válida para acotar el tema de la investigación, pero al mismo tiempo, evidencia la comunidad del fundamento entre ambas. Del mismo modo, aclara que la situación de crisis a la que responden ambos proyectos tiene una dimensión teórica y otra vital que se vinculan desde la base y que, por lo tanto, deben tratarse simultáneamente.

La muerte de la filosofía

Una vez aclarado el sentido en que se habla de la reforma de la ciencia y se distingue de la revolución en filosofía, es menester exponer la manera en que Nicol se ocupa de mostrar que existe un peligro *real* que amenaza el porvenir de la vocación científica en general. Si el peligro no fuera *real*, o la muerte de la filosofía resultara un desenlace natural al final de su desarrollo, entonces no habría razón para plantear un proyecto de reforma. «...el peligro de muerte es real, aunque su causa sea externa.»¹² La realidad del peligro, que al mismo tiempo denota el carácter cierto de la crisis, es condición de posibilidad para emprender cualquier propósito reformador. Al mismo tiempo, al enfatizar la posible muerte de la filosofía como un peligro, se afirma la comunidad del fundamento entre la filosofía y la ciencia, el cual las hace partícipes de la misma situación. La muerte de la filosofía será, inevitablemente, también la muerte de la ciencia.

En términos generales, el filósofo catalán-mexicano se embarca en la tarea de distinguir las tesis *filosóficas* sobre el fin de la filosofía, frente al diagnóstico fenomenológico que muestra y predice la reducción paulatina del espacio en que cualquiera de las vocaciones libres es posible; trata de distinguir, así, *el fin de la filosofía* sentenciado por ella misma, de *la muerte de la filosofía*, la cual es una posibilidad que arraiga directamente en las condiciones del mundo moderno. El fin de la filosofía es una tesis que aparece desde la *especulación* filosófica, mientras que la muerte es una posibilidad que tiene por base la situación del mundo actual. Por lo tanto, la primera sólo toma en cuenta las condiciones y circunstancias internas, mientras que la segunda afinca su posibilidad en los componentes externos. Aunque parezca

¹² Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 15.

a simple vista que ambas posturas afirman lo mismo, a saber, la extinción del pensamiento filosófico, mantienen diferencias importantes y significativas, pues conducen a proyectos y posturas disímiles. Por un lado, con el fin de la filosofía no queda sino su superación, mientras que ante la posibilidad de su muerte puede haber un proyecto de reforma.

Existen dos posibilidades por las que la filosofía pudiera desaparecer: la de su agotamiento por una especie de fin natural o la de su muerte a manos de agentes externos. Dentro de la primera vertiente, son las propias posturas filosóficas las que anuncian el agotamiento. Nicol identifica tres principales: la filosofía de Heidegger, el marxismo y el formalismo lógico.

El anuncio del fin de la filosofía, aunque tiene sus antecedentes en filósofos previos, resulta distintivo del pensamiento filosófico del siglo XX, y evidencia dos cosas: primero, que el diagnóstico es de tomarse en cuenta por la coincidencia de perspectivas tan dispares en un mismo punto y, segundo, la desviación de la filosofía de este siglo al tomar como punto de partida válido la tesis del fin, expresada como el ocaso de la metafísica. Por el contrario, según lo expone Nicol, lo que corresponde realmente es la implementación de un proyecto que busque reivindicarla. Nos dice:

La filosofía ha dictado su propia sentencia de muerte. Fenómeno único en la historia, de consecuencias imprevisibles, suficiente para dar carácter distintivo a nuestro siglo. La sentencia no es la palabra aislada de algún desatinado. Son tres voces las que se han concertado para proclamar, cada una a su modo, que esto se acabó.¹³

...la intención de la reforma, es decir, la restauración de la filosofía en sus principios originarios, demostrará que el fin no puede ser para ella un desenlace natural;¹⁴

Según las tesis hechas desde la propia filosofía que anuncian su fin, éste acontecería como un agotamiento natural. Dicho agotamiento adquiere distintos tonos según las di-

¹³ Eduardo Nicol, «La filosofía en el siglo XX», en *Ideas de vario linaje*, ed. Enrique Hülsz, *Seminarios de Metafísica*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990, p. 434.

¹⁴ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 17.

versas posturas: en el caso de Heidegger la filosofía desaparece envuelta en un claro declive, en la incapacidad de renovar sus categorías para trascender la ontoteología que ha prevalecido en la historia del problema del Ser, reflejo nítido de la decadencia de occidente de la que es pilar fundamental;¹⁵ para Marx se trata más bien de la culminación de una tarea, aquella de descubrir la dialéctica histórica de los sistemas económicos, y su subsiguiente remplazo por la ciencia positiva, por lo que la filosofía desaparecería en su punto más alto y con la culminación de su propósito fundamental; finalmente, para el logicismo característico de las corrientes positivistas, el fin de la filosofía llega con la superación de la metafísica y el traslado de sus problemas al campo del análisis lógico del lenguaje, lo que lleva a considerar a la filosofía tradicional —a la metafísica— como el recuento histórico de un gran error, enmendado finalmente por el auge de la ciencia positiva, la ciencia formal y su vinculación con las ciencias lingüísticas.

En las ideas de estos filósofos sobre la superación de la filosofía se pueden percibir dos matices: aquel positivo de la misión cumplida con diligencia —Marx—, y el negativo de la decadencia y la incapacidad para resolver problemas —Heidegger y los positivistas—. En cualquier caso, el declive de la filosofía abriría el camino para aquellas formas que la superarían. Ésta se constituiría, así, como el medio para un fin ulterior; sería un paso en la conquista de formas más originarias y elevadas de pensamiento, o un momento necesario en la consolidación de las ciencias particulares. Como menciona Nicol: «Su historia se representaría como el acercamiento hacia un destino que ella no habría de atisbar sino hasta el momento de cumplirlo.»¹⁶

¹⁵ «Heidegger no sólo dicta sentencia contra la filosofía: cree que ha de morir desacreditada. Su dolencia, su desequilibrio, su decadencia, ya no serían un mal menor (un estado transitorio de la crisis), sino los síntomas de una congénita “enfermedad mortal”,...» Nicol, «La filosofía en el siglo XX», p. 436.

¹⁶ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 15.

A pesar de todo, cualquiera que sea el tono que se imprima a la tesis del fin de la filosofía como un destino natural, la percepción de su agotamiento como un suceso predestinado de antemano para ceder su lugar a algo superior, elimina la sensación de peligro y, con ella, la preocupación por su porvenir. Teniendo a la vista un fin posterior a la propia filosofía no se percibe ninguna inseguridad o amenaza en su desaparición. Por tal razón, Nicol insiste en reivindicar la verdadera finalidad de la filosofía, lo que comienza por percibir su posible muerte como un peligro. «...la idea del desenlace histórico de la filosofía negaría implícitamente la existencia del peligro.»¹⁷ El fin de la filosofía marcaría así la culminación de un periodo histórico, preparación para el siguiente, a partir del cual el género humano prescindiría de las formas filosóficas de pensamiento en favor de modos superiores: el pensamiento sin filosofía —Heidegger—, las ciencias naturales —Marx— o el análisis lógico del lenguaje —formalismo lógico—.

Si bien las tres posturas filosóficas que anuncian el fin de la filosofía son esencialmente diferentes, es posible reunir las tres en torno a un núcleo de tesis centrales: primero, la filosofía terminaría con el auge de las ciencias particulares, lo que sería una nueva expresión de la tesis de la emancipación de las ciencias; segundo, la ciencia se acercaría necesariamente —como un fin previsto de antemano— a la atención de las necesidades prácticas del mundo moderno, por esta razón las disciplinas que se muestran inútiles o contrarias a esta tendencia, paulatinamente, terminarán por adaptarse o desaparecer del ámbito de las disciplinas científicas, la ciencia moderna necesariamente se actualizaría como ciencia tecnificada para satisfacer las necesidades; y tercero, la historia de la filosofía, desde el momento de su nacimiento hasta el de su posible desaparición, consiste en un estado imperfecto de pensamiento, para el cual el hombre moderno, finalmente, estaría preparado para la tarea de su

¹⁷ Op. cit., p. 37.

superación a través de las ciencias positivas, la tecnología o formas de pensamiento más allá de los límites de la racionalidad. En la conjunción de estas tesis centrales se acusa la idea de que «El ocaso de la filosofía anunciaría el albor de un hombre nuevo.»¹⁸

En el pensamiento filosófico del siglo XX las diferentes corrientes mantienen una constante: «...el discurso adopta en la mayoría de los filósofos “posmodernos” un cierto cinismo y nos invita a “aplaudir” la extinción de la verdad, a regodearnos en la mera fábula, en el puro artificio y en el afán de poder.»¹⁹ En consecuencia, la filosofía contemporánea pregonna con una especie de regocijo la idea de su fin, actitud contra la que se sostiene Nicol en todos los ámbitos posibles. El filósofo catalán-mexicano es un pensador radicalmente vital; ante cualquier signo de muerte y desesperanza, y peor aún, ante cualquier aceptación *gustosa* de éstas, edifica siempre una sospecha vital. De acuerdo a las críticas que reiteradamente afirma contra las filosofías existencialistas, cualquier forma de pesimismo parte de una concepción solipsista, lo que resulta siempre, por decir lo menos, sospechoso. Esto por sí mismo debiera advertirnos que desde la perspectiva de Nicol cualquier tono de «pesimismo lúdico», si se permite la expresión, resulta equivalente a una conclusión inaceptable.

Por el otro lado, en el caso de la idea de la muerte de la filosofía por agentes externos, el diagnóstico no considera su posible desaparición como un desenlace natural; en cambio, es a causa de una subrepticia clausura del entorno en que son posibles sus condiciones vitales, que la filosofía terminaría por desaparecer. Bajo la luz de las dos posibilidades, la del fin y la muerte de la filosofía, lo que nos comunica el filósofo catalán-mexicano es que únicamente cuando se pasa por alto el hecho de que la ciencia y la filosofía tienen un

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Lizbeth Sagols, «Eduardo Nicol y el porvenir de la filosofía», en *Revista Anthropos: Eduardo Nicol, La filosofía como razón simbólica*, no. Extraordinario 3 (1998), p. 86.

componente ético y vocacional fundamental, el peligro de muerte puede confundirse con el fin y, peor aún, puede aceptarse gustosamente.

El trabajo argumentativo que realiza Nicol va en contra de las posturas que anuncian el fin de la filosofía. Sin embargo, al oponerse a éstas se crea una situación peculiar, pues aunque se niegan los argumentos se mantiene la conclusión: la posible extinción del pensamiento filosófico. Los anuncios teóricos que la divulgan han de someterse a una crítica dura y rigurosa, no obstante, han revelado una preocupación que se percibe como auténtica. La cuestión del fin no es un pseudoproblema, sino un peligro real, pese a que las filosofías que lo anuncian no acierten en su predicción de un desenlace natural. Lo que se advierte corresponde al riesgo de la muerte por agentes externos. Dice Nicol: «Es posible, pues, coincidir en el presentimiento del fin de la filosofía, y discrepar sobre la interpretación de este fin de manera tan radical, que en la discrepancia se acusan dos ideas de la filosofía irreconciliables.»²⁰ La coincidencia de posturas filosóficas dispares en el pronóstico de desaparición de la filosofía es un signo que merece atención, denota que se trata del hallazgo de un verdadero problema filosófico, es decir, un fenómeno histórico que cuenta con signos visibles que pueden compartirse, debatirse y abordarse desde distintas perspectivas.

²⁰ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 16.

La crisis como proceso; la insuficiencia ontológica del hombre y la historicidad de la ciencia

Para Nicol, la crisis de la ciencia se percibe desde el peligro que ella representa y conlleva el fundamento del temor. Los signos de la crisis se vislumbran en las configuraciones situacionales mundanas y la manera en que inciden de hecho en la investigación científica. En otras palabras, una vez que se entiende que la ciencia cuenta con condiciones de posibilidad *vitales* ligadas directamente al contexto histórico y social en que se desenvuelve, una mirada atenta a esos componentes y la situación particular que guardan es suficiente para despertar el temor por el porvenir.²¹ Sin embargo, ya que la crisis de las vocaciones libres sólo es una muestra de una crisis mayor, de la crisis del hombre moderno respecto a su libertad para ser, el análisis fenomenológico nicoliano toma en cuenta de manera preponderante la situación mundana general, de la cual la condición de deterioro vocacional de la ciencia es un rasgo inequívoco.

El signo en el que se puede resumir lo fundamental de la crisis está relacionado con la pérdida o desaparición de la libertad para ser plenamente humanos: seres libres y con capacidad para la verdad. Las condiciones de posibilidad existenciales de la ciencia están enraizadas en esa cualidad de hombre libre que supone su ejercicio. En palabras de Nicol: «La libertad es el fondo, el suelo patrio de la filosofía.»²² Por lo tanto, si la crisis llega hasta una de las características ontológicas diferenciales del ser hombre, la libertad, el proyecto de reforma debe vincular la ontología del hombre con el carácter histórico y vocacional de la ciencia, para así poder describir con claridad el proceso que sigue la crisis y sus consecuencias.

²¹ Al respecto cfr. “El prefacio del temor” en Op. cit.

²² Op. cit., p. 7.

Con el fin de exhibir con suficiencia el problema se debe mostrar el vínculo de la vocación científica con la ontología del hombre, y exponer así la verdadera envergadura del peligro y del temor que le acompaña.

Si el sentido de la crisis como temor es adecuado, lo primero que llama la atención es que en el diagnóstico nicoliano se vinculan de manera muy particular el presente y el futuro. Esto es, los signos de la crisis son actuales, presentes y, por lo tanto, reales. Pero el temor es más bien por el porvenir, es decir, por lo que pueda suceder a partir de lo que se empieza a configurar aquí y ahora. Los signos de la crisis están en lo actual, pero la proyección que suscita el temor es potencial y se refiere al futuro cercano. A diferencia de otras crisis, ésta no parte de un estado de cosas que sea ya de hecho insostenible o haya llegado a su límite, sino de la anticipación a una configuración extrema que se advierte *en desarrollo*. El temor por el porvenir es real porque en la actualidad se comienzan a mostrar signos palpables de perturbación, pero la situación no es problemática de una manera tal que se haya vuelto crítica en el sentido de limítrofe, al menos «no todavía». Si ya estuviéramos en lo limítrofe, eso conllevaría la cancelación de *toda* posibilidad de reforma. Como lo menciona Nicol: «Este no es un vaticinio inspirado por un temor subjetivo, ni es una idea rebuscada en el afán de originalidad. Lo que vaya a suceder no podemos anticiparlo con exactitud; pero los indicios de peligro se acentúan y empiezan a marcar una dirección hacia el fin.»²³

La crisis es un proceso; está dotada de vida y movimiento, es decir, se va desarrollando. Éste resulta un dato importante y ha de tomarse en cuenta, especialmente si pretendemos destacar la naturaleza dialéctica e histórica de la ciencia y el hombre. Pero aunque la crisis está dotada de movimiento y sujeta al cambio, mantiene una direccionalidad claramente marcada. La crisis como proceso tiene como consecuencia que su identificación sea más

²³ Eduardo Nicol, «El porvenir de la filosofía», en *Ideas de vario linaje*, ed. Enrique Hülsz, *Seminario de Metafísica*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990, p. 313.

difícil, pues oscila entre lo actual y lo potencial, entre lo que es ya de hecho y lo que sólo puede ser apuntado como una posibilidad, como una posibilidad plausible y por ello digna de temor, pero posibilidad al fin.

Del mismo modo, si la crisis se entiende como un proceso, así también ha de suceder con los signos de los que parte el temor. La aniquilación de la libertad, o imposición de la necesidad, como quiera verse, no se da de manera tajante y única, sino que crece paulatinamente en muchos campos de la vida hasta que en el momento de su culminación alcance un carácter *totalitario*. Por ende, lo que se tiene actualmente no es una pérdida consumada de la libertad para ser, ni de la libertad del desinterés y afán de verdad en la investigación científica, sino el *proceso* de deterioro de la misma. Como se plantea en *El porvenir de la filosofía*, el temor por la posible desaparición de cualquier vocación libre corresponde a la sospecha fundamentada por el *ocaso* de la libertad, el cual no tiene ninguna fecha definida. La situación del mundo posee una configuración tal que presagia el fin de cualquier espacio en que es posible efectivamente el ser libre y tendiente aún a la verdad. «Las formas de vida actuales, sin que nadie se lo propusiera con intención, van reduciendo el ámbito de expansión del pensamiento de verdad, del que busca dar razón.»²⁴

Sobre la libertad en tanto desinterés y afán de la verdad, como condición existencial de la ciencia, hay que resaltar que aunque es un constitutivo ontológico del hombre, *tiene condiciones de posibilidad históricas*. De esta forma, si la ciencia, la crisis que se diagnostica y la libertad que la fundamenta están en sí mismas dotadas de vida y de movimiento, de dinamismo, gran parte del problema y del análisis debe articularse históricamente y tomar en cuenta la estructura de las situaciones vitales del hombre y de su configuración ontológica.

²⁴ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 37.

El proyecto de reforma de la ciencia que desarrolla Nicol, a través de un principio vocacional, no sólo refuta la idea de la emancipación de las ciencias respecto de la filosofía y reafirma la unidad y comunidad del fundamento; sino que también niega el viejo cientificismo que sostenía que la investigación podía y debía abstraerse del contexto histórico, pues sólo así ganaba en objetividad y universalidad.²⁵ En la dimensión interna de la ciencia, gran parte de la crisis aparece desde la problemática que supone incorporar la historicidad dentro de su seno, llevando así a problemas como la aporía verdad-historia. Ahora, en lo que corresponde la crisis externa, se reitera que del mismo modo la ciencia está determinada por el contexto histórico, pues en esta dimensión también se le imponen condiciones de posibilidad. Las diversas configuraciones de la ciencia indican que el cambio relacionado con sus condiciones, tanto internas, como externas, no puede darse sino en relación con la situación histórica. Por tal razón, la filosofía y la ciencia, igual que la historia en general, tienen una naturaleza dialéctica que posibilita y explica su transformación, más allá del puro cambio y evolución de las teorías.

Con el concepto de *dialéctica* Nicol intenta resaltar la complejidad y dinamicidad de la ciencia y su crisis, entendiéndola, y sin entrar en mayores discusiones en esta tesis, como «...una lógica del ser en el sentido literal de que es un logos sobre el ser, un logos que exhibe la forma racional de su cambio.»²⁶ *La dialéctica es la manera de entender el cambio racional a través de la continuidad.* Al mismo tiempo, para conectar la historicidad de la ciencia y el hombre con su ontología, también se alude al concepto de *situación*. La ciencia, como algo sujeto a la historia, es siempre ciencia *en situación*. Si bien es cierto que Nicol refiere

²⁵ Cfr. Nicol, *Los principios de la ciencia*. cap. 2 donde refuta esta idea cuando añade a las relaciones lógicas y epistemológicas del conocimiento las relaciones histórica y dialógica.

²⁶ Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 209. El énfasis es nuestro

este último término al hombre y no a la ciencia, es posible adaptarlo y extenderlo a los modos de ser hombre y, en ese sentido, a las vocaciones, particularmente a la vocación científica.

Expuesto de manera muy general, una vocación no es sino una forma de ser hombre, de ser y estar en el mundo, por lo tanto, implica el establecimiento, desde sí mismo, de relaciones con lo que lo rodea y tiene al sujeto como eje. La situación no sólo corresponde al entorno, sino que incluye esencialmente a las relaciones que se establecen con lo circundante. Luego, si para la vocación científica, el modo de la relación es cambiante históricamente, igual que lo es el ser del hombre, la ciencia no puede tener un sentido unívoco y alberga en su seno a la diversidad.

Cuando Nicol habla de las situaciones vitales establece claramente los ejes generales con que el hombre está en relación: lo divino, lo humano y lo natural.²⁷ La ciencia atraviesa muy claramente esos tres componentes con los que es posible establecer una relación fundamental, pues influye, y en alguna medida determina, la manera en que nos acercamos a lo divino, la idea que nos formamos sobre lo humano y la disposición intencional con que nos aproximamos a la naturaleza. Por lo tanto, resulta importante resaltar que, igual que se establece para el ser del hombre en general, la investigación científica se percibe atravesada de relaciones con lo divino, lo humano y lo natural, y siendo un modo destacado de ser en el mundo tiene su base ontológica en la conjunción de libertad, necesidad y azar.

Desde una perspectiva clásica el motor de la ciencia y la filosofía se identifica con el asombro —thauma—, por ello se definen contrarias a lo pragmático y ligadas a la parte libre del hombre. Pero en un sentido complementario, también adquieren movimiento a partir de la dinámica entre los tres componentes fundamentales de la acción, a saber, libertad, necesidad y azar, como lo hace cualquier otra actividad que es auténticamente humana. La voca-

²⁷ Cfr. las primeras dos partes de Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 1977.

ción científica configura y ve determinadas sus situaciones a través de la interacción de estos tres factores. Después de todo, *la crisis existencial y vocacional de la ciencia arraiga en el desequilibrio de estos componentes*. El énfasis hay que ponerlo, como bien lo hace Nicol, en el carácter libre de la vocación científica, pero no hay que perder de vista el entramado de relaciones en que tiene lugar.

La exposición de las situaciones vitales en el sistema de Nicol establece la base para una teoría de la acción y de la historicidad. Para tal efecto emprende un arduo trabajo de análisis ontológico del ser del hombre. La tesis principal sobre la constitución ontológica de éste, corresponde a su intrínseca insuficiencia. La conformación histórica se da a partir de las ideas que de sí mismo puede formarse gracias a su carácter abierto —incompleto—. Por consiguiente, su definición no puede ser nunca cabal, pues nunca está completo, sino que siempre está en proceso. «Por esto, el ser que siempre es distinto no necesita ni admite una definición formal; lo cual no significa que su ser resulte inapresable.»²⁸ Algo análogo sucede con la la ciencia y con cualquier vocación libre, en tanto que son modos eminentes de ser hombre, se resisten a definiciones consumadas, pues también se encuentran siempre en proceso y sujetas al cambio. Dentro del marco fijo de las categorías —libertad, necesidad, azar, ser, hombre, historicidad, etc.—, las relaciones son cambiantes, dando lugar a diversas situaciones. «Los factores son siempre los mismos, pero no intervienen con igual proporción en cada acto, ni en cada línea de conducta individual, ni en cada situación histórica. La causalidad compleja es modalmente variable.»²⁹

El ser humano es constitutivamente insuficiente y tiene que hacerse para ser, por ello su ser resulta poético. Lo mismo sucede con la ciencia, la cual también es constitutivamente

²⁸ Op. cit., p. 17.

²⁹ Op. cit., p. 35.

insuficiente; nunca está completa ni acabada, siempre le queda más por decir e investigar, siempre tiene más que desarrollar, más *ser* que cultivar. Por esta misma razón resulta *poiética*, lo que significa que está sujeta a la historia e inmersa en un continuo proceso de desarrollo. La insuficiencia ontológica del hombre, la cual da lugar a la conformación de la historia, se puede trazar en paralelo a la intrínseca historicidad de la ciencia, la cual, mirada correctamente, también es una muestra de insuficiencia. El carácter *poiético* que aparece de tal insuficiencia, entendido a grandes rasgos como la capacidad de irse haciendo, es análoga en el hombre y en la ciencia, y tendríamos que reiterar que así como esa capacidad *poiética* se juega en una tensión dialéctica entre la libertad, la necesidad y el azar en el caso del hombre, así sucede también para la ciencia. «La forma de ser se actualiza como forma de las variaciones, y esto quiere decir, como variación en las relaciones.»³⁰

La facultad poética del hombre y sus vocaciones libres, vinculada a la situación en la que establece sus relaciones, da pie al cuestionamiento sobre el carácter transformador del mundo que poseen éstas. Lo que resulta seguro es que el hombre en general se transforma cuando se producen individuos capaces de ser objetivos, desinteresados y amorosos. Del mismo modo, está fuera de toda duda que la ciencia y la filosofía en efecto transforman el mundo gracias a su naturaleza *poiética*, junto con la presencia del pensamiento desinteresado, y no queda sino partir de este hecho con sus consecuencias. Dice Nicol:

...la filosofía nunca se ha limitado a pensar el mundo: pensarlo es transformarlo. El mundo es creación del hombre: es resultado de su *póiesis*, y se constituye como sistema de las relaciones vitales del yo con el no-yo. La presencia activa de la filosofía cambia las modalidades de esas relaciones desde la propia base vital.³¹

Aunque caracterizar una intencionalidad fija en la ciencia —el desinterés de fines pragmáticos—, a pesar del continuo cambio en los modos de las relaciones, es una labor

³⁰ Op. cit., p. 18.

³¹ Op. cit., p. 348.

complicada, quizá pueda serlo menos si se relaciona con el carácter transformador que le es propio. Pues parece que si la ciencia es desinteresada, es porque el carácter transformador del mundo que le corresponde permite sólo la transformación por el pensamiento. Entonces el problema es ubicar en su justa medida el lugar que han tenido la filosofía, la ciencia y el resto de las vocaciones libres en la configuración mundo, para descubrir aquello que queda comprometido en la crisis.

La transformación se seguirá dando, pero si la crisis se agudiza y consume, no habrá ya posibilidad de transformar el mundo *de manera desinteresada* y por medio del pensamiento, y peor aun, no habrá posibilidad de construir el ser del hombre a la par de la construcción del mundo. Lo que queda entonces para el hombre de nuestro tiempo es algo que ya se empieza a mostrar inequívocamente: un vacío interior. Le queda un ser vacío, la pura superficialidad. Por ello, si alguna posibilidad tiene la reforma, yace en el hombre mismo, más que en las condiciones mundanas que son el origen del problema. En palabras de Nicol: «El estudio metódico de la situación no logrará enmendarla, cosa prevista y consabida; pero acaso no logrará siquiera que el aviso que entraña ese estudio cunda y sea eficaz donde le corresponde, *en la disposición interior de los hombres.*»³² Ya que el carácter transformador del mundo que le corresponde a la filosofía es vía el pensamiento y su forma es el desinterés pragmático, su único campo fecundo es la disposición vital del hombre y, sólo en consecuencia, puede producir un cambio en los modos de sus relaciones vitales y, finalmente, en la situación.

La crisis de la ciencia como proceso permite un acercamiento al tema de la historicidad del hombre y de la ciencia, pero sobre todo, desvela la vinculación que hay entre la crisis y los aspectos más fundamentales del ser hombre. Lo que sucede al fundamento vital y vo-

³² Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 33. el énfasis es nuestro.

La crisis como proceso

cacional de la ciencia no es sino un signo más del proceso de deshumanización que vive el hombre de nuestro tiempo: el peligro es existencial.

La imposición *totalitaria* de la necesidad; el peligro existencial de la ciencia

a) La imposición en el marco de las situaciones vitales

La crisis en tanto que proceso, como algo que oscila entre la actualidad de los síntomas y el temor por el porvenir, tiene como consecuencia que el peligro que la fundamenta no se perciba a simple vista. No hay nada concreto que se vislumbre como un obstáculo, aquí y ahora, al ejercicio cotidiano de la ciencia, muy por el contrario, la normalidad con que sucede la investigación científica y la inmediatez con que se trasladan algunos de sus resultados en el mundo de las aplicaciones tecnológicas denotarían el auge que alcanza, más que en cualquier otro periodo de la historia. Tampoco en el ánimo general de las personas, ni individual, ni colectivamente, se perciben amenazas directas sobre su libertad fundamental.

En nuestro tiempo y nuestro mundo hay, sin ninguna duda, disputas sobre las libertades civiles de grupos vulnerables, luchas por la libertad de los oprimidos, así como diversos asuntos que apuntan a problemas de libertades en muchos sentidos, pero ninguna de esas es la clase de libertad que se pone en riesgo con la crisis moderna a la que refiere Nicol. Se trata, en cambio, de la libertad en el sentido ontológico, de la libertad fundamental o estructural que es propia de la forma de ser hombre, y no de las libertades particulares y meramente existenciales por las que nos debatimos todos los días.

El peligro no se identifica directamente porque reside en la estructura. Y en tanto se trata de una dimensión fundamental es justo aquello sobre lo que usualmente no se repara. Además, acontece como un proceso y por ello resulta todavía más complicado reconocerlo.

El peligro es subrepticio. Sucede como con algunas enfermedades que no se hacen patentes a simple vista, y para las que hay que aprender a reconocer los síntomas que las delatan; así también hay indicios que apuntan a un peligro, a pesar de que éste permanece oculto por la aparente normalidad de la situación: «El enemigo de la libertad de pensamiento no se identifica porque no es un hombre, ni un grupo de hombres. Es un enemigo sin rostro, una fuerza que reduce el ámbito de las vocaciones humanas.»³³

La manera en que las relaciones del mundo moderno llevan a una situación en que la libertad para ser puede extinguirse, se descubre señalando el *síntoma* que lleva a tal configuración. Esto corresponde, en el pensamiento de Nicol, a la creciente imposición *totalitaria* de la necesidad de sobrevivir. En tanto que totalitaria y fundamental, ésta es una condición que no está referida únicamente al ámbito científico, sino al ser del hombre en general. Se trata de una afectación en un nivel anterior a la ciencia que enraíza de manera directa en la configuración que tiene el mundo en la época moderna: una fuerza abrumadora que gobierna todo bajo los criterios de la utilidad, la violencia y el interés. Esta imposición trastoca el fundamento vital del hombre y su mundo y, en consecuencia, también el fundamento vital de la ciencia.

Si en el ser del hombre se conjugan libertad, necesidad y azar, la imposición *totalitaria* de lo necesario significa un desequilibrio de las relaciones entre estos factores fundamentales de la acción. Aun y cuando la libertad es efectivamente un constitutivo ontológico del hombre, la crisis revela que tiene sus condiciones de posibilidad afincadas en la situación histórica, es decir, que su actualización efectiva depende de la intrincada red de relaciones que configuran eso que denominamos «el mundo».

³³ Op. cit., p. 24.

Sin duda alguna, uno de los mayores aciertos de Nicol consiste en identificar, con gran precisión, que un examen riguroso de las condiciones vitales de posibilidad de la ciencia no puede llevarse a cabo sin incluir una exploración exhaustiva de la situación real y mundana en que pretende actualizarse. Esto es, que debe llevarse a cabo un verdadero diagnóstico del mundo, en particular de su situación vital, y sólo a partir de éste se pueden identificar las posibilidades efectivas para la investigación científica desinteresada. El problema del porvenir de las vocaciones libres está relacionado, por ende, con la configuración de los componentes existenciales de la vida moderna en general. Como lo menciona Linares: «La investigación sobre el porvenir de la filosofía que Nicol emprende es también una búsqueda de las posibilidades de sobrevivencia de las vocaciones libres y un cuestionamiento de raíz sobre el futuro de la humanidad...»³⁴

El peligro fundamental sobre la libertad para ser, que tiene por nota distintiva el permanecer oculto y latente, va saliendo a la luz conforme se configura un diagnóstico riguroso de la situación del mundo. Es entonces que cobra fuerza el temor por el porvenir relacionado a la libertad ontológica del hombre. El diagnóstico del mundo moderno que lleva a cabo Nicol busca dar coherencia y orden a un conjunto de síntomas que denotan, en su interacción, el peligro o la enfermedad que culminaría en la desaparición de cualquier ámbito para la libertad estructural del hombre. En el diagnóstico, pues, lo que se descubre es la imposición *totalitaria* de la necesidad, fenómeno que se vislumbra a través de múltiples síntomas, entre los que destacan tres: la violencia, el interés y el utilitarismo.

El peligro no es manifiesto porque requiere de una interpretación compleja de la situación, pues han de conjuntarse en un mismo diagnóstico diversos síntomas. Pero una vez que se intuye su verdadero significado, la situación sí que se percibe problemática y los sín-

³⁴ Jorge Linares, *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Seminario de Metafísica, 1999, p. 40.

tomas se vuelven claros, pues resultan signos de algo que se muestra como totalitario y, por tanto, presente en todos los aspectos de la vida. *Si la crisis se resume en la imposición totalitaria de la necesidad sobre la libertad, entonces puede vislumbrarse en todos los ámbitos de lo humano*, siendo identificable en cualquiera de sus actividades y actitudes, desde las más cotidianas hasta las más elevadas.

Una reiteración indispensable para evitar equívocos en el problema de la imposición *totalitaria* de lo necesario consiste en enfatizar el alcance que tiene. Debe quedar claro que la crisis no radica en la necesidad por sí misma, pues ésta es un componente indispensable de las situaciones vitales del hombre, del mismo modo que lo son la libertad y el azar. El problema es su imposición *totalitaria*, lo que quiere decir que lo distintivo radica en la fuerza y la magnitud con que se presenta el elemento de lo necesario. «El peligro no viene del auge de la técnica, ni de la supuesta autonomía de las ciencias particulares. Lo que amenaza a la filosofía, y por consiguiente, a la ciencia, es el predominio *totalitario* de la utilidad.»³⁵ La imposición *totalitaria*, y no lo necesario como tal, es la que en rigor implica la afectación del vínculo dialéctico entre los componentes fundamentales de la acción, pues conlleva el desequilibrio al excluir el espacio en que uno de los términos es posible. Lo significativo es la supresión de cualquier resquicio para la libertad en las relaciones vitales del hombre. Lo mismo se aplica a los tres mecanismos por los que opera la necesidad moderna: la violencia, el interés y el utilitarismo. Ninguno de ellos constituye por sí mismo mayor problema para la situación en el nivel ontológico, sino su predominio *totalitario*.

Aunque los indicios del ocaso de las vocaciones libres son visibles en muchos fenómenos contemporáneos, hay una unidad por la cual aparece en todos ellos. A riesgo de caer en lo que resulta obvio, si se medita de forma breve en cuáles son las condiciones para que

³⁵ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 21. El énfasis es nuestro.

haya una unificación *totalitaria* del mundo, lo primero que se requiere es justamente un elemento unificador. El elemento unificador que identifica al filósofo catalán-mexicano es la tecnocracia, es decir, la imposición de la tecnología en todas las relaciones vitales significativas del hombre. En palabras de Nicol: «La novedad consistiría en que la relación tecnológica viniera a ser la única posible.»³⁶ La imposición *totalitaria* de la necesidad se da a través de la uniformidad en los criterios, en los valores pragmáticos que se imponen en la base de las formas de vida y en la disposición útil ante las cosas, pero también a través del elemento de tecnificación de la vida como unificador del mundo, el cual media las relaciones en las situaciones vitales. La unificación por medios tecnológicos explica, además, por qué las ciencias naturales no han tenido mayor problema en asumir el criterio de lo útil y una disposición acorde a éste, y cómo las otras disciplinas, según tienen relaciones más distantes con la tecnología y la utilidad, padecen y se resisten en asimilar la finalidad pragmática y el medio tecnológico dentro de su seno. Asimismo, es la tecnocracia la que da la clave para entender el fenómeno de la razón pragmática como fundamento del mundo moderno.

Con el dato de la tecnificación del mundo y su vinculación a la imposición *totalitaria* de la necesidad, lo que se deja ver dentro de las formas de vida actuales es que el lugar para las actividades desinteresadas se reduce, al tiempo y en la misma proporción en que la tecnología está presente en todas las actividades del hombre. Así, las formas que buscan dar razón de manera desinteresada, ajenas a la tecnocracia reinante, ven reducirse el espacio en que son posibles. Para seguir operando, las disciplinas naturales se valen de una razón que ya no es desinteresada, sino que opera pragmáticamente, tecnológicamente. La utilidad como finalidad última de todo, así como su imposición en la forma de la necesidad tecnológica, configura lo que Nicol denomina la unidad del destino histórico. «Esta unidad del destino his-

³⁶ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 251.

tórico es la que se ha producido por el dominio total de una sola forma de civilización. Pero el mundo ha sido unificado por la tecnología, no por la idea del hombre.»³⁷

b) Actualización del diagnóstico nicoliano

A este aporte de la filosofía nicoliana habría que hacer alguna puntualización referida a nuestro tiempo, se trata de una aclaración que escapa al diagnóstico de Nicol por la época y quizá por la perspectiva en que se genera. Si bien Nicol tiene razón en ver en la tecnocracia, y consecuentemente en la proliferación de las relaciones tecnológicas, un elemento unificador del mundo, para nuestro tiempo, y con lo que ha significado eso que se conoce como los procesos de *globalización* de finales del siglo XX, actualmente no es sólo la tecnología, sino también la economía la que funciona como ese elemento que impone la univocidad y uniformidad en la vida contemporánea.

La economía actual se ve desprovista de la potestad sobre los fines y se convierte en una economía *totalitaria*, sin autonomía, la cual ya no responde a ningún modelo específico de organización dispuesto de antemano ideológicamente, sino a un único interés al que se repliega cualquier expresión económica posible: el no detener bajo ninguna circunstancia la producción, así como aumentarla y eficientarla paulatinamente, bajo pretexto de garantizar el abastecimiento a una creciente población mundial.

La tecnología se ha supeditado, como todo lo demás, al interés económico y sus intrincadas redes. Las continuas crisis económicas, especialmente las de la parte final del siglo XX y principio del XXI, ponen al descubierto las intrincadas redes sobre las que se monta todo sentido de lo urgente y necesario en la actualidad. La tecnología sigue siendo una de

³⁷ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 38.

esas relaciones que en sí misma configura ya una red compleja, sin embargo, es dependiente, en última instancia, de la economía, la producción y el consumo. La revolución industrial terminó por absorber y determinar la asimilación contemporánea de la revolución científica, pues le impuso un fundamento económico al desarrollo tecnológico.³⁸ Cualquier sentido de beneficio tecnológico, o en su defecto, de urgencia tecnológica, va de la mano del beneficio en la producción, el consumo o de la economía en general, sin importar de que pretextos se acompañe. Por esta misma razón es que en múltiples ocasiones el criterio de lo útil toma las formas concretas de la eficacia, la eficiencia, la productividad y el éxito. Valores éstos tanpreciados en las sociedades contemporáneas.

Por momentos, el filósofo catalán-mexicano apunta a la posibilidad de vincular fundamentalmente la tecnología con la economía, pero enfatiza siempre la dependencia y el sentido unificador más a través del desarrollo tecnológico, que a través de las relaciones económicas. Nos dice: «Lo que se ha unificado ahora es el método de la fabricación, y una existencia determinada por ese método.»³⁹ En otro momento afirma:

La interdependencia de los hombres y su creciente uniformidad, han sido producidas por una tecnología que ha de ser uniforme para ser eficiente a escala mundial. En esta escala, ella se impone por sí sola, no por la comunicación de una ideología política y económica, ni por ordenamiento jurídico, que son las dos maneras históricas de traducir a realidad los ideales prácticos.⁴⁰

La tecnología uniformadora no responde a ningún interés político o económico que pueda decirse impuesto por una deliberación humana y, por lo tanto, Nicol tiene razón en ex-

³⁸ «El factor dialéctico es que no podemos vivir sin conocimiento racional; pero, históricamente hablando, la racionalidad se convirtió en racionalización. El capitalismo avasalló a la ciencia, por así decirlo, y en el siglo XIX, la ciencia fue recreada en la imagen del capitalismo. Además, la Revolución Industrial trajo consigo un incremento de la población, que a su vez tuvo como resultado una creciente industrialización, urbanización... y así sucesivamente, todo lo cual, puede sin duda argumentarse, demandó producción y distribución masiva que vino acompañada de la necesidad de regulación y control.» Morris Berman, *El crepúsculo de la cultura americana*, México, Sexto Piso, 2002, p. 157.

³⁹ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 38.

⁴⁰ Op. cit., p. 87.

cluir el problema de la uniformidad de aquel campo de los asuntos políticos o económicos tradicionales. Pero ahora debemos complementar el diagnóstico que realiza con el dato de una *nueva economía totalitaria* —global— cuyas características principales son la univocidad y la uniformidad que imponen, es decir, que funciona como elemento unificador de la vida, justo como sucede con la tecnología. Así como él mismo diagnostica y señala la manera en que la política, especialmente su discurso, va siendo copado por la necesidad y la violencia, del mismo modo es responsabilidad de quienes damos seguimiento histórico a su diagnóstico y obra, actualizarlo y señalar que esa misma necesidad y violencia se ha extendido hasta las relaciones económicas.

Resulta prudente recordar que Nicol fallece en mayo de 1990, sólo unos meses después de la caída del muro de Berlín, lo que significa que no tuvo la oportunidad de presenciar ni predecir los enormes cambios políticos y económicos que se avecinaban. Escapó a sus posibilidades el ver cómo el fin de esa lucha de sistemas económicos —fincados en los mismos modos de producción y tecnología— tuvo por consecuencia la aceleración de los procesos de unificación que él predecía, por medio de una globalización económica despiadada.

c) La imposición en la ciencia

En el caso de la ciencia, el peligro permanece oculto por la normalidad de su desarrollo y porque ha ido adoptando criterios que, sin hacerlo evidente, la han alejado de su esencia vocacional. Pero mirando más de cerca la actividad científica se puede percibir el fenómeno de generalización de la atención a la necesidad que denuncia Nicol, el cual se revela en la *inmediatez* de la disposición utilitaria que adopta. Este giro hacia el utilitarismo se expresa a través de dos fenómenos ajenos a su esencia e inusitados en su historia: el dis-

curso categórico empieza a imponerse y desterrar al diálogo problemático de su seno, y la vida intelectual tiene cada vez más dificultades para mantenerse desinteresada. Afirma Nicol:

...es poco menos que imposible conseguir que se oiga la palabra del pensador solitario, (...) cada palabra queda diluida en la masa de todas las palabras que se vuelca en esos ámbitos tan poblados; lo cual sería tal vez una de las insidiosas manifestaciones del peligro: *el discurso está remplazando al diálogo.*⁴¹

Díálogo y desinterés son dos cualidades de la ciencia que se encuentran en el nivel vocacional y que no siempre saltan a la vista durante su desarrollo cotidiano. Por ende, los síntomas de la crisis permanecen ocultos únicamente en la medida que lo hace el fundamento vocacional, una dimensión que por su carácter básico no puede ser evidente de suyo. La *theoría* y el *ethos* tienen una relación que no es evidente a simple vista, únicamente aparece tal relación cuando la ciencia, a través de la filosofía, reflexiona sobre sí misma. Sin embargo, una vez que se trasciende la superficialidad de lo cotidiano y se fija la mirada en el fundamento existencial, se puede empezar a percibir lo problemático de la situación y las alteraciones que conlleva el desequilibrio entre esas formas libres de el ser y hacer del hombre.

En el análisis de las actitudes y disposiciones vitales características del hombre de nuestro tiempo, se advierte que la necesidad paulatinamente elimina la posibilidad del desinterés. Por ello, «...*la nota sobresaliente del tiempo en que vivimos es la de ser un tiempo interesado.*»⁴² La investigación científica no está exenta de la intrusión del interés dentro de su seno, y éste se expresa en la actitud que asume; la ciencia contemporánea, contraria a su tradición vocacional como actividad libre, se ve sumida, como todo lo demás, bajo el yugo del utilitarismo y el pragmatismo dominante en nuestra era. De ese modo es que se pierde el vínculo entre el ser y el hacer del hombre que permitía construir el propio ser por medio del cultivo y la dedicación desinteresada de una vocación; el trabajo científico, al no poder ser

⁴¹ Op. cit., p. 28. El énfasis es nuestro

⁴² Op. cit., p. 31.

vocacional, ya no es fuente de liberación. La investigación interesada y pragmática de la ciencia no tiene entonces ya ninguna capacidad existencial auténtica, ni ninguna potencialidad vital.

En el aspecto vocacional, la ciencia y la filosofía suponen una liberación existencial, en eso radica su servicio: «Producir un pensamiento libre, o mejor dicho, producir un hombre liberado por el pensamiento: este es el ofrecimiento de la filosofía a la comunidad.»⁴³ En cambio, lo que se señala en el diagnóstico nicoliano es que la vida moderna impone la enajenación e induce a que el hombre se pierda a sí mismo por múltiples vías.

La disposición pragmática, aplicada a *toda* situación vital, termina por enajenar al hombre, despojando a las formas de la *praxis libre* del servicio que les es propio: el amor a la verdad y la liberación por la sola presencia de un hombre distinto. La imposición *totalitaria* del interés en las disposiciones vitales elimina la posibilidad de la *praxis libre*, al tiempo que extiende la enajenación en todas direcciones. Si el diagnóstico de Nicol puede resumirse fielmente bajo el precepto de que *el nuestro es un mundo interesado*, la conclusión inmediata de ésta afirmación es que *el nuestro es un mundo enajenado*. Lo que se tiene entonces es una producción desbocada que no produce lo más importante: el aumento del ser de aquel que produce; por el contrario, el exceso de productividad mantiene al hombre sujeto a las limitaciones de la dinámica de la producción pragmática en la que no tiene ninguna posibilidad de ganarse a sí mismo. Como lo resume Linares: «El trabajo humanizaba la naturaleza y la cosa producida porque mantenía la formación del hombre como ser de la praxis. Ahora el trabajo mismo está cosificado, enajenado, y, con ello, las potencialidades prácticas del trabajador;»⁴⁴

⁴³ Op. cit., p. 23.

⁴⁴ Linares, *El problema del fin de la filosofía*, p. 61.

Asimismo, como la tendencia al pragmatismo se trata de una disposición que paulatinamente se impone en todos los ámbitos de la vida, pues se van eliminando todos los resquicios donde las relaciones se regían por el desinterés, la pluralidad de criterios que desembocaba históricamente en la multiplicidad de formas de vida se reduce. *El totalitarismo de lo necesario se expresa entonces como imposición de la uniformidad*, a pesar de que en el nivel de lo cotidiano y concreto la apariencia es de multiplicidad.

La pluralidad y la multiplicidad siguen siendo un dato cuando se mira directamente al mundo. La diversidad abraza muchos ámbitos distintos, desde los sociales, los culturales, los étnicos, los religiosos, etc., hasta los de diversidad sexual, ideológica y política. Esto indica que la uniformidad es básica o fundamental, o sea, que se encuentra por debajo de esa diversidad particular y concreta que es la que salta a la vista. En el seno de cada acción diversificada por su singularidad, aparece la misma —y única— disposición vital que es la que impone la uniformidad fundamental: la disposición utilitaria, pragmática y violenta. Aunque el hombre mantiene una multiplicidad de actividades diferenciadas, la uniformidad está en que cualquiera de ellas, al ser interesada y pragmática, es expresión de la misma enajenación uniformadora del mundo.

En cada tarea, en cada quehacer y cada acción humana, el único criterio que se perfila como válido y que se impone sobre los demás es el que establece los parámetros utilitarios y pragmáticos. La existencia, en su uniformidad fundamental, se reduce entonces a funciones cuantificables y mecanizadas. Se impone en consecuencia un *mecanomorfismo*, entendido como «...la adopción por el hombre, en su vida, de una morfología maquinal; y derivadamente, una opinión que encuentra satisfactoria esa mecanización, y cifra en ella unas

vagas esperanzas.»⁴⁵ El mecanomorfismo se instala en la base de las disposiciones que debieran ser humanas y conduce, por lo tanto, a la deshumanización. Dice Nicol:

El mecanomorfismo no es una posición vital: es una im-posición. (...) Cuando el hombre se encadena como un eslabón en la línea de la actividad productiva mecanizada, su lugar es indiferente y permutable, como el de la propia máquina. (...) El resultado más profundo del mecanomorfismo es éste, precisamente: *el predominio forzoso del factor económico determina la deshumanización de la economía.*⁴⁶

La conclusión del diagnóstico que hace Nicol de la actualidad es que si se impone la disposición de lo útil de manera absoluta, entonces no habrá nada, incluida la filosofía y la ciencia, que pueda acontecer sin que se justifique bajo los valores que ella dicta. En consecuencia, aquello que sea capaz de adaptarse a estos parámetros persistirá, mientras que las actividades para las que sea imposible el giro hacia lo pragmático no tendrán un lugar en el mundo. Lo trágico de la situación es que ese giro hacia lo pragmático no es algo que realicen de manera autónoma las vocaciones y los quehaceres, sino que se impone externamente, a la par que se impone el mecanomorfismo. Por ello es que el peligro al que se enfrenta el porvenir de la filosofía y la ciencia es de carácter externo y sus condiciones de posibilidad permanecen ajenas a su esfera de influencia directa.⁴⁷ La predilección por lo útil y pragmático no es una respuesta consciente que se haya ido formando en la historia a la manera de una idea del hombre, sino que ha sido impuesta externamente y ha resultado, como sucede en el mundo natural, en una suerte de adaptación o desaparición.

Un paso más atrás todavía: la disposición utilitaria, en tanto *dis-puesta*, se supone algo que ya se posee al momento de enfrentarse a las cosas, pues determina el modo del acercamiento. Cualquier disposición interesada logra *im-ponerse* haciendo de la utilidad la

⁴⁵ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 305.

⁴⁶ Op. cit., p. 305-06.

⁴⁷ Nótese que las condiciones quedan fuera de la influencia *directa* de la filosofía y otras vocaciones libres, lo que no quiere decir que no haya alguna influencia posible.

finalidad última de todo. Algunas disciplinas científicas, especialmente las ciencias naturales, han adoptado, a partir de la modernidad, esa finalidad utilitaria que determina su disposición interesada ante la realidad en un tránsito que en apariencia no ha causado mayor sobresalto. En la investigación científica de la naturaleza no ha habido mayor reticencia en pasar rápidamente de la teoría a la aplicación, e incluso ese salto de una dimensión a otra se presume como prueba inequívoca de la validez de sus descubrimientos, dando lugar, entre otras cosas, a falsos criterios de científicidad. Pero la alteración, aunque quede encubierta por un supuesto progreso que llevaría a buscar la aplicación práctica de cualquier conocimiento como un adelanto «natural» del desenvolvimiento de ciencia moderna, supone un cambio fundamental. «...la utilidad no puede ser fundamento de la ciencia: es resultado, no es principio. (...) la ciencia abandona su *ethos* propio: deja de ser “especulativa” o teórica, para degenerar en un mero instrumento auxiliar de la *praxis*.»⁴⁸

Otras disciplinas científicas como la psicología, la economía, la historia o la sociología, sólo por mencionar algunas, todas ellas fuera de la esfera de las ciencias naturales, no han corrido con la misma suerte de adaptación a la finalidad utilitaria y pragmática, aunque se han esforzado, por muchos años ya, en fabricarse una «utilidad» para sus investigaciones y justificar así su lugar en el *corpus* científico, primero ante ellas mismas y, después, ante la sociedad que demanda siempre una utilidad a todo. Finalmente, un último grupo de disciplinas como la filosofía, la filología, la antropología, etc. simplemente no han podido, ni podrán, justificar utilidad pragmática alguna, pues son ajenas a toda suerte de inmediatez y, por ende, a toda urgencia que demande la especificidad de una solución única y acabada para un problema puntual; además de que la libertad fundamental que les corresponde no permite la

⁴⁸ Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 35.

imposición más allá de los temas que le son propios. Algunas disciplinas simplemente son ajenas a la tecnocracia.

Sin embargo, afirmar en la actualidad la inutilidad intrínseca de las disciplinas científicas puede ser considerado por muchos como un insulto y menosprecio por el trabajo de quienes las cultivan. El criterio de la utilidad pragmática arraiga muy hondo, y muchas veces funciona como el valor supremo del trabajo científico; que la investigación no tenga un “para qué” aplicable de inmediato, o que no represente necesariamente algún “progreso” visible en la resolución de un asunto particular, suele considerarse como una especie de despojo de la finalidad de la investigación. Pero afirmar la inutilidad esencial de la ciencia no equivale a negar su finalidad, sino a diferenciar su valor propio de las exigencias externas de rendimientos pragmáticos. Resulta significativo que se tenga que reiterar que la utilidad no es el único criterio, ni siquiera el principal, sobre el que se rige la investigación científica. Pues esto denota que la confusión está arraigada tan profundamente como en la misma idea que tienen los científicos de lo que es la esencia de su actividad.

La utilidad por sí misma no es problema para la vocación científica, pues simplemente resulta ajena y adicional a la disposición desinteresada que la caracteriza. Lo útil no elimina ni compromete la posibilidad del desinterés. En una misma persona, en la complejidad de sus situaciones y disposiciones vitales, convergen la vocación científica con diversos intereses y pretensiones, sin que ello signifique una confusión inevitable. Por ello el principio vocacional supone ante todo una depuración intencional y metodológica. La subordinación de la subjetividad que demanda la ciencia no es una eliminación absoluta de la subjetividad y sus necesidades: la *episteme* nunca erradicó a la *doxa*. El caso de Nicol ilustra claramente la diferenciación básica entre el desinterés vocacional y las pretensiones útiles y personales, pues mantiene separada su vocación por la verdad y los diversos intereses políticos, religio-

sos y personales que también conformaron su carácter y ser personal. Nos dice: «El deseo personal de ser útil, de prestar con la ciencia un servicio práctico, y de influir en la vida, no es reprobable; y si esto empaña la pureza de la vocación, la íntima infidelidad no tiene mayor alcance. Lo significativo es la necesidad inherente a la disposición utilitaria, y su generalización.»⁴⁹ La imposición *totalitaria* de la utilidad sí elimina la posibilidad del desinterés al invadir el *ethos* vocacional de aquello que ha de depurarse a través de éste para operar con propiedad existencial; elimina justo esa posibilidad de depuración que le es esencial.

Nicol sostiene, con razón, que algo que no acepta de ninguna manera la filosofía y la ciencia en general es que se le imponga una finalidad uniforme y totalitaria que le venga dada desde fuera, pues una de sus características principales es el darse justificación ella misma, esto es, se rehusa a ser medio para algo más. Muy claramente esta capacidad de autonomía es la que en la filosofía de Nicol señala el ser libre de la vocación. La filosofía advierte el peligro de su libertad fundamental cuando ve amenazada su independencia. En ese sentido, *la filosofía es un fin en sí mismo* y afirma con la idea de inutilidad su esencial autonomía. El desinterés como disposición existencial de la ciencia también señala a esa autonomía, pues rechaza toda forma de utilidad como su fin y de ese modo mantiene para sí la justificación; el desinterés de la vocación científica lleva un «apellido», se trata siempre de desinterés de fines pragmáticos. No obstante, por el otro lado, es el propio Nicol quien insiste en que la vocación filosófica tiene sus condiciones de posibilidad en el mundo real, histórico y concreto, lo que siendo estrictos se debe de interpretar como un lazo indisoluble entre la filosofía y el mundo. Resulta muy importante, entonces, el matiz en esta relación, pues parece que por un lado se sostiene la dependencia de la filosofía respecto al mundo y, por el otro, se afirma su autonomía.

⁴⁹ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 19.

Dedicar la vida a la ciencia constituye el fin propio de esta disciplina, lo que quiere decir que no se justifica por una utilidad que la proyecte hacia un fin impuesto y ajeno. Implica también que históricamente y contextualmente las vocaciones libres fijan, discuten y desechan autónomamente la diversidad de finalidades que constituyen las ideas que a través de la historia se forman para sí. Con la autonomía se evita hacer de la investigación un medio para algo más y, por tanto, se busca salvaguardar su carácter libre y vocacional. Sin embargo, entre la autonomía como condición necesaria de la vocación científica y su vinculación directa con el mundo se advierte una relación compleja. Por lo pronto está claro que las condiciones mundanas que determinaron a las vocaciones libres hasta la modernidad no habían puesto en entredicho la posibilidad de su autonomía, lo que supone un equilibrio en la relación. Asimismo, se sabe que la necesidad *totalitaria* se impone haciendo de la utilidad la finalidad última de todo. Pero con la crisis se ha puesto de manifiesto el desequilibrio entre las condiciones mundanas y la autonomía de las vocaciones libres. En ese juego dialéctico entre las determinaciones externas y la posibilidad de su auto-determinación libre está el problema de la crisis y la reforma de la ciencia.

La tesis de la supervivencia de la especie como fin único

a) La amenaza sobre la especie

Para Nicol, la imposición *totalitaria* de la necesidad se expresa en fenómenos como la normalización de la violencia, el pragmatismo, la tecnociencia, la razón de fuerza mayor, la cultura de lo superficial, así como en la uniformidad y univocidad de la vida moderna. Sin embargo, estas expresiones no explican el porqué de la situación de crisis; antes que sus causas, son más bien sus consecuencias. Debemos preguntarnos, por ende, ¿por qué acontece en el mundo la imposición *totalitaria* de lo necesario? ¿cuál es el cambio histórico que permite su aparición? ¿qué condiciones tuvieron que darse para esta afectación sustancial en la existencia humana? En la respuesta a estas preguntas se encuentra la clave para entender la imposición de lo necesario en el mundo contemporáneo. En el caso de Nicol, la respuesta es la supervivencia de la especie como fin único.

En el diagnóstico nicoliano de la situación de crisis se expone con claridad que la necesidad es impuesta porque las misiones históricas que habían regido al hombre se retraen a una misión natural: sobrevivir como especie. Es decir, todos los diversos fines que gestionó históricamente el hombre para su existencia quedan suspendidos, refrenados y cohibidos cuando no se tiene asegurada la vida en el nivel de la subsistencia. La cancelación de los fines históricos y culturales en aras de garantizar la supervivencia representa, además de un «retroceso» de la organización social comunitaria a la organización biológica de la especie, un cambio sustancial en las condiciones vitales y de posibilidad de la humanización individual y colectiva. La vocación humana no puede desarrollarse desde la urgencia por sobrevivir,

pues «La vocación humana es, para todos y para cada uno, la de volverse hombres, la de completar en sí la humanidad de una manera libre, creadora.»⁵⁰ No hay libertad, comunidad, proceso humanizador, ni ninguna de las cosas que identifica Nicol como distintivos del ser hombre porque la lucha biológica por la supervivencia las anula desde su origen.

Según la ontología del hombre y la estructura de las situaciones vitales que expone el filósofo catalán-mexicano, se abrió una nueva dimensión, la dimensión de lo natural-humano, en el momento que éste logra la superación *poiética* —a través de la *praxis*— de la necesidad directa que opera en la naturaleza. Con la aparición de la *praxis* como una capacidad humana sucede la transformación de la especie en comunidad y, en suma, el inicio del régimen histórico. La sustitución de la especie por la comunidad, y el suspenso bajo el que se mantuvo a la primera en el régimen histórico, sólo fue posible porque la subsistencia había sido asegurada por los medios técnicos del hombre, por el refinamiento de la *praxis* pragmática que permitía otros modos de *praxis* desinteresada, al liberarlo de la pre-ocupación de asegurarse continuamente la supervivencia.

El hombre, como especie biológica, también ha permanecido estacionario: había logrado ya la adaptación cuando empieza la historia cultural. La lucha por la sobrevivencia específica había terminado en la victoria del *Homo sapiens*, después de sucesivas mutaciones. Comienza entonces el camino de una tecnología que sirve para adaptarse mejor a la naturaleza. Mejor significa: por encima del nivel estrictamente natural de la subsistencia específica.⁵¹

El aseguramiento de la subsistencia es la base que posibilita cualquier desarrollo cultural e histórico, y éste, a su vez, se fincó sobre el progreso de la *praxis* técnica que permitió la aparición de actividades ajenas al fin de asegurar la continuidad de la especie. Por ende, superar el nivel de la subsistencia implica, dentro de la descripción ontológica del hombre, la aparición de una diversidad de fines existenciales —históricos— y de la capacidad de decidir

⁵⁰ Eduardo Nicol, «Vocación y libertad», en *Ideas de vario linaje*, ed. Enrique Hülsz, *Seminario de Metafísica*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990, p. 296.

⁵¹ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 169.

sobre el propio ser y el hacer; en términos de la filosofía de Nicol, marca el inicio de las ideas del hombre, de las vocaciones humanas, de la comunidad, la cultura y la historia. Asimismo, es el inicio de las facultades que derivan en diferencias ontológicas entre el hombre y el resto de las especies, al posibilitar el salto hacia la comunidad:

...las facultades que regulan el proceso son aquellas que la especie como tal no posee: la memoria, que permite acumular experiencias pasadas; la previsión, el ahorro y el cálculo, que anticipan el porvenir; la organización institucional: y, en fin, las ideas de ideología política, jurídica, pedagógica.⁵²

Sin la base que asegura la supervivencia no hay ninguna oportunidad de desarrollo cultural o vocacional, pues todos los fines se subordinan a asegurar lo más urgente. Ese es el caso del mundo moderno, donde los fines histórico-culturales son reprimidos por el fin natural de sobrevivir, eliminando la posibilidad de las vocaciones humanas, la historia, las ideas del hombre y, principalmente, la diversidad. Cuando el fin es único, eso se traduce en la uniformidad estructural de los medios de vida, pues todos ellos, aunque permanezcan diferenciados individualmente, responden a la misma finalidad. La uniformidad se ve más en el nivel de las conductas y disposiciones vitales, que en el de las acciones concretas, en la organización de los modos de vida, que en la percepción individual que cada uno tiene de sí. «La uniformidad en las formas de conducta y en la organización de la vida no serían ya resultado de un enfrentamiento de la mente con las realidades; son como las disposiciones que toma la especie anónimamente ante esas realidades, al sentirse amenazada por ellas.»⁵³

Nicol tiene buenas razones para proponer la supervivencia como el fin único que se impone. Si se toma en cuenta que nos encontramos ante un tiempo interesado, competitivo y violento, y además, como lo señala Heidegger, cada individuo viene a ser arrojado a un mundo que ya está dotado de sentido, la supervivencia es un buen candidato para explicar la uni-

⁵² Op. cit., p. 61.

⁵³ Op. cit., p. 58.

formidad del mundo moderno. Cada individuo que viene a ser en el mundo de este tiempo, cuyo sentido es la competencia, el interés y la violencia, seguramente padece la supervivencia como un asunto primordial de su existencia. En otro nivel, la supervivencia también explica la aparición de la violencia en todos los ámbitos, pues ambos términos siempre se han considerado estrechamente relacionados por la situación límite que suponen el procurarse la vida en el plano más fundamental. Nos recuerda Nicol: «Las violencias, a las que cada uno de nosotros atribuye un significado y valor singular en cada ocasión, (...) no son sino incidentes en la lucha de la especie por sobrevivir.»⁵⁴

Ahora bien, para Nicol, lo nuevo no son las necesidades de la subsistencia, sino el hecho de que se impongan como los únicos fines de la existencia humana. Este cambio viene precedido por la aparición de algunas condiciones, las cuales en su interacción determinan el sentido de urgencia por sobrevivir de la especie: primero, el crecimiento acelerado de la población, segundo, el desarrollo desmedido de la producción que posibilita ese ritmo de crecimiento y, por último, un cálculo desalentador sobre el futuro de los recursos naturales. En un resultado paradójico, el crecimiento y progreso tecnológico que trajo consigo en algún momento la seguridad de la supervivencia de la especie, es ahora la que amenaza directamente esta condición. Algunas facultades que posibilitó la técnica y que habían diferenciado al hombre del resto de las especies, a saber, la memoria, la previsión, el ahorro dirigido, el cálculo, la organización institucional y la asimilación de ideologías, son ahora las que predicen el peligro por el porvenir biológico del género humano. El desarrollo técnico, sintetizado en la cibernética, ha logrado una suerte de autoconciencia que le permite, a partir de la situación, calcular y hacer proyecciones sobre el futuro, de las cuales el anuncio sobre el fin próximo es la más importante.

⁵⁴ Op. cit., p. 57.

...la misma proyección tecnológica de los datos acoplados es inequívocamente negativa: la especie está en peligro, y el peligro es tecnológico. La población humana, cuyo aumento desmedido es la causa inicial del problema, indican los cálculos que habrá de disminuir próximamente, en una curva paralela a las que marcan la disminución de los recursos no renovables, la del promedio de alimentos, y la de la producción industrial. Los recursos empiezan a escasear por el consumo industrial. El aumento del capital necesario para obtener materias primas impide las nuevas inversiones industriales. La población rebasa las disponibilidades industriales y alimenticias. El colapso progresivo del equipo industrial produce el colapso de los servicios, de la agricultura y de la beneficencia pública, sin que disminuya el índice de contaminación de las reservas biológicas primarias. Nos informan en este lenguaje que toda proyección que pueda hacerse ahora del crecimiento, termina en un descenso brusco de todos los índices de este crecimiento. El fin es próximo. La posibilidad de detener a tiempo su ascenso ya no es atribución de la cibernética: requiere el ejercicio de una sapiencia humana a nivel mundial, a cuya efectividad posible se opone la violencia mundial, que es precisamente síntoma del problema mismo.⁵⁵

En rigor, la subsistencia es algo que nunca se asegura y que requiere de un esfuerzo continuo y prolongado. «La tensión entre necesidades humanas y disponibilidades naturales ha sido una constante histórica. Decimos que la tensión es equilibrada porque los desequilibrios ocasionales y locales no comprometían la estabilidad de la situación del hombre en el mundo:»⁵⁶ Las capacidades técnicas del hombre, sin nunca asegurar de manera definitiva la subsistencia de la especie, permitieron el desarrollo de la civilización al des-ocuparlo, por lo menos parcialmente, de las tareas propias de la satisfacción de las necesidades biológicas. La diversidad existencial de modos y formas de vida se afincó en tal posibilidad de des-ocupación, del mismo modo que lo hizo la disposición desinteresada. Por esta razón es que el porvenir de las vocaciones libres se ve amenazado con el retraimiento hacia los fines biológicos de la supervivencia. Cuando Nicol afirma que la posibilidad de la disposición desinteresada está en riesgo, eso no significa que una ideología pragmática y utilitaria se imponga y venza a una posición teórica y desinteresada, sino que es la posibilidad de la des-ocupación la que enfrenta el peligro de desaparecer. No es a causa de algunas elecciones humanas que la lucha por la vida se retrae a la base biológica, sino la causa es la desaparición de las

⁵⁵ Op. cit., p. 170.

⁵⁶ Op. cit., p. 85.

propias elecciones. La producción exacerbada de bienes y productos que puede considerarse como triunfo de un sistema económico-político particular, en realidad aumenta «...por la necesidad *biológica* de aumentar *mecánicamente* los productos útiles.»⁵⁷

Los esfuerzos por asegurar la persistencia biológica del hombre vuelve a ocuparlo por entero en las tareas propias de las necesidades primarias. Pero de forma contraria a como sucedió por primera vez con el inicio de la praxis técnica, ahora se vale de los artefactos, dispositivos y redes tecnológicas complejas que ha ido desarrollando a través del tiempo. Los esfuerzos técnicos se vuelcan, por lo tanto, a intentar garantizar el abastecimiento, lo que resulta en un recrudescimiento de la situación, pues «Cuanto más aumentan los recursos técnicos, más disminuyen proporcionalmente los naturales.»⁵⁸ La situación de producción contemporánea, como sustento material de la civilización, ha entrado en una dinámica de autodestrucción, en un círculo vicioso que en vez de frenar los problemas que amenazan a la especie, parece acelerar su desarrollo. Todo indica que la civilización no ha de extinguirse bajo el modelo de la decadencia, sino que la misma aceleración de los eventos la conduce a una inminente implosión, a quebrarse desde dentro.

b) Algunas anotaciones sobre la tesis de la supervivencia como fin único

La argumentación del filósofo catalán-mexicano que desemboca en la supervivencia de la especie como fin único, apoyada en los *datos* del crecimiento desmedido de la población, la incapacidad para asegurar por medios técnicos el abastecimiento a tal cantidad de personas y un cálculo desalentador sobre la abundancia de los recursos naturales, es impe-

⁵⁷ Op. cit., p. 313.

⁵⁸ Op. cit., p. 74.

cable. No presenta ninguna falla, o por lo menos no soy capaz de identificar alguna, ya que el diagnóstico que presenta Nicol es un retrato fiel de la situación mundana del siglo XX. Sin embargo, las conclusiones a las que conduce la tesis de la supervivencia como fin único me llevan a tratar de repensarla y buscar una apertura de posibilidades, pues de otro modo es posible que tengamos que aceptar el «final» sin más. En rigor, la consecuencia inmediata es la imposibilidad de ningún cambio motivado desde el hombre mismo. Las siguientes anotaciones tienen por objeto señalar algunas posibles vías para reflexionar el tema de la supervivencia de la especie y, en consecuencia, de la imposición *totalitaria* de la necesidad.

En un sentido amplio de la argumentación, si la supervivencia es el fin único en la existencia contemporánea o no, es un asunto que puede quedar relativamente de lado, pues lo significativo es la reducción de la vida a un único fin, sea éste el que fuere. La pérdida de la libertad, la reducción de las posibilidades y la nula intervención humana en los fines son fenómenos patentes, igual que los signos que delatan la crisis: la inmediatez y racionalización de la violencia, la razón de fuerza mayor y la imposibilidad del desinterés de fines pragmáticos. Del mismo modo, resulta manifiesto que la vida se ha reducido por la uniformidad y univocidad de un único fin que se impone en el nivel estructural del ser hombre. Sin embargo, cuando el objetivo es meditar sobre la reforma, o sea, meditar sobre la posibilidad esperanzada de encontrar alternativas, de hacer de la crisis un rasgo positivo para el cambio, la tesis de la supervivencia como el fin natural, único y absoluto clausura cualquier vía.⁵⁹

⁵⁹ Jorge Linares, al abordar el tema de la tecnociencia y de las posibilidades éticas que pueden desarrollarse en un mundo tecnológico, realiza un estudio de lo que significa *la autonomía tecnocientífica* y deja entrever que no puede ser total. De otro modo no hay posibilidad de ética, ni de cambio y en último término tampoco de reforma. Afirma: «...podemos validar la hipótesis de una autonomía relativa de la tecnociencia y del mundo tecnológico. Sin embargo, a pesar de su fortaleza y unidad, es posible la modificación del rumbo de su evolución y, ante todo, el control y regulación social de sus efectos más problemáticos y perniciosos.» Jorge Linares, *Ética y mundo tecnológico*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de filosofía, 2008, p. 389-90. Para que la reforma sea todavía posible, el fin único y unívoco no puede reducirse por completo a un fin natural, ni afincarse sólo en la especie, pues entonces ya no hay posibilidad alguna de cambio, ha de quedar algún resquicio en la comunidad como fuente latente de esperanza.

A pesar de la certidumbre del diagnóstico de Nicol, de la correcta descripción de los fenómenos claves del mundo moderno, es menester proceder por vía negativa y tratar de evitar las conclusiones a las que conduce un fin *absolutamente* fuera de cualquier intervención humana, como lo es el de la supervivencia de la especie. La estrategia puede consistir en dotar la exposición del fin único de complejidad y reservar un espacio para la posible intervención individual y colectiva, aunque sólo sea una posibilidad *latente*. Luego, debemos de confiar en que algún cambio en la situación puede hacer que eso que permanece *latente* como posibilidad auténticamente humana vuelva a intervenir en los procesos, fines y decisiones. Así, para que no quede en una mera proyección de buenas intenciones, en la exposición del filósofo catalán-mexicano y en la rigurosa argumentación que desarrolla es donde ha de reinterpretarse la posibilidad de lo complejo, así como en la evidencia de algunos fenómenos de rechazo a la imposición *totalitaria* de lo necesario.

De tal modo, resulta difícil justificar en la exposición de Nicol que sea *sólo* un fin natural el que se impone con la necesidad y, por ello, que la implantación *totalitaria* de lo necesario suponga la «regresión» de la comunidad a la especie. Es claro que en nuestra situación los fines ya no son deliberados, sino impuestos, aunque todavía en la psique individual y en el imaginario colectivo creemos ser nosotros los dirigentes de los procesos.⁶⁰ No hay posibilidad de ninguna idea del hombre cuando lo urgente es asegurar la supervivencia, eso es claro, pero quizá la reducción de los modos de ser no pueden adjudicarse *completamente* a la

⁶⁰ Probablemente el fenómeno donde se percibe mejor que el hombre ha dejado de guiar a voluntad los procesos y el autoengaño de creer que así sucede todavía es la economía. Las decisiones estatales o institucionales con las que se ufanan los políticos modernos de guiar el rumbo de los países no son resultado de ninguna deliberación. Antes bien, se trata de respuestas *inmediatas* a las exigencias que el sistema económico impone. La economía y la política, alguna vez frutos de la capacidad organizacional libre y creativa del hombre, se han emancipado de su intervención para convertirse en entidades autónomas con sus propias leyes e intereses. Tiene razón Nicol al afirmar que el problema ha dejado de ser económico-político, pues la imposición ya no viene de la *voluntad* o los *intereses* de un grupo de personas poseedoras de capital o con la capacidad de ejercer el poder. El problema es ontológico y afecta la estructura del hombre mismo. Por lo tanto, no ha de solventarse con ninguna reforma económico-política, sino con una reforma vital-existencial.

búsqueda por sobrevivir de la especie. Afirma Nicol: «La fuerza de este proceso que nos re-trae a una condición natural es mayor cuanto que no se origina en ninguna decisión humana, en ninguna idea o acuerdo de las voluntades.»⁶¹ Pero la exclusión de las decisiones humanas en los procesos no significa necesariamente el retroceso a una condición natural, existen otros modos en que la exclusión es posible. También la *inercia* de los procesos, junto con la complejidad de sus interacciones, termina por relegar al hombre de las decisiones y el control.

La economía, la tecnología y la política pueden haber dejado de ser productos verdaderamente humanos a raíz de la urgencia que demanda la sobrepoblación, la necesidad de abastecimiento y el cálculo negativo de los recursos, pero *también* lo han dejado de ser, paulatinamente, por la complejidad de sus relaciones y por una suerte de emancipación que han logrado a partir de la inercia de su desarrollo. Los procesos también son independientes de las decisiones humanas porque logran autonomía del hombre y solventan sus exigencias en la interacción automática con otros sistemas, más allá de responder o no al aseguramiento de la supervivencia de la especie. Para ejemplificar esta posibilidad, esto es lo que en el pensamiento de Anders corresponde al concepto de macroaparato.⁶²

En esta dinámica los sistemas trasladan la direccionalidad de los procesos fuera del ámbito de intervención humana, pues algunos fines se diluyen en la compleja red de relaciones sistémicas, y antes que imponer un fin único para todo el sistema, se fijan según la necesidad «interna» de los procesos mismos. En ese contexto, sólo cabe la participación humana cuando se incorpora al movimiento «inercial» que posee cada proceso, siendo casi imposible imprimirle desde la voluntad una nueva dirección. Las finalidades quedan, por lo tan-

⁶¹ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 59.

⁶² Cfr. Günther Anders, *La obsolescencia del hombre; Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Valencia, Pre-textos, vol. I.

to, fuera del ámbito de la deliberación humana, pero sin reducirse a una única causa natural como su razón de ser. Antes que reducir a una causa la necesidad *totalitaria* de la necesidad, el dato parece ser el de la complejidad de la situación.

Es cierto que lo primero que viene a la mente cuando se medita sobre las necesidades coincide con aquellas que están situadas en el nivel de lo biológico, de lo natural, pero no puede reducirse toda necesidad a ese nivel. Para decirlo claramente, en lo natural todo es necesario, pero no todo lo necesario es natural. Naturaleza y necesidad no son términos simétricos. Parece por momentos que Nicol, al más puro estilo kantiano, se empeña en encontrar simetría en las categorías. De esa simetría es que postula la supervivencia como el fin único relacionado a una razón de fuerza mayor; la fuerza se opone a la razón, del mismo modo que lo hace la naturaleza a la historia y la libertad a la necesidad. Pero sólo pasando por alto que se trata de términos en relaciones dialécticas se pueden pretender una simetría estática. Fuerza, naturaleza y necesidad no siempre se oponen diametralmente a la razón, la historia y la libertad, sino que confluye en las mismas situaciones. La historia está repleta de cambios de sentido y direccionalidad que no pueden referirse al carácter libre del hombre, sino a la necesidad o al azar, llámense desastres naturales, plagas, enfermedades, descubrimientos fortuitos, etc. Pretender que la historia ha sido el camino trazado por la pura libertad humana es poner demasiado énfasis en esa característica y negar la complejidad de las situaciones. La propia aparición de una razón de fuerza mayor, la cual «en teoría es imposible», pues la razón es opuesta a la fuerza *por definición*, demuestra que los términos no son excluyentes de antemano, es decir, que la complejidad es también una cuestión de hecho.

Por esta razón es que, posteriormente, Nicol tiene problemas para justificar un fin natural que se sostiene por medios técnicos, pues a fin de cuentas, esta técnica violenta y calculadora es obra de razón, asimismo, la libertad supone la necesidad y la historia a la natura-

leza. La forma dialéctica de las relaciones puede, más bien, tomarse como un dato de la complejidad. Y si bien supera el escollo con la tesis de la mediatización, que en rigor es operacional y práctica, es decir, que se da en los medios, en el nivel de los fines mantiene los términos diametralmente opuestos. Lo necesario va con lo natural y lo libre con lo histórico.

La lucha por la supervivencia, efectivamente, es una acción unívoca y uniforme, pero no agota las posibilidades por las que los procesos se emancipan de la intervención humana. Ya no hay elemento humano en los fines que se imponen, pero no hay que caracterizarlos inmediatamente, por tal razón, como algo *únicamente* natural. Dice Nicol: «La coerción y la forzosidad actuales, aunque las sintamos todavía como humanas, pertenecerían a la categoría de necesidad inherente a los procesos naturales.»⁶³ Sin embargo, sí perdura algo humano en esa necesidad aunque sea de modo reprimido, pues es una necesidad compleja, que abarca tanto lo natural como lo humano. De otro modo, la situación es irreversible y *absolutamente* desesperanzadora, pues intentar reformarla sería tanto como querer ir en contra de los procesos naturales, tanto como ir en contra de las leyes de la física. *El fin, para ser necesario, no tiene únicamente que ser natural.*

En la línea radical que empareja y excluye términos, lo auténticamente humano sólo puede ser plural y diverso, mientras que lo natural es unívoco y uniforme, el hombre crea, la naturaleza produce, el hombre es libre, la naturaleza necesaria, etc. No se puede evitar sentir una especie de reduccionismo en el *análisis* de estas relaciones, cuando lo esencial sería su interacción dialéctica, su vinculación y, por ende, la complejidad a la que siempre conducen, su confluencia en un mismo elemento: en el hombre. Lo humano no es exclusivamente libre, ni mucho menos exclusivamente necesario, siempre —salvo en el caso de que la imposición en verdad culmine de modo absoluto— resulta tanto libre como necesario. La uniformidad

⁶³ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 58.

totalitaria elimina el ámbito de la libertad, como bien lo identifica Nicol, pero hay un salto al insinuar que son los términos quienes se excluyen *per se*, por el contrario son ellos quienes confluyen en un mismo punto. La imposición *totalitaria* de la necesidad tiene mucho de natural y también un poco de humano, por ello, entre otras cosas, sigue produciendo de múltiples maneras angustia en el hombre. Es digno de llamar la atención que Nicol casi nunca refiere al concepto de angustia, en su lugar, siempre habla de rechazo caracterizándolo como una respuesta biológica o de vacío existencial por la imposibilidad de construir el ser libremente. Pero los datos evidencian que no sólo hay rechazo, sino también resistencia, quizá débil y dispersa, pero real y significativa. La uniformidad absoluta elimina la libertad de *la situación*, empero no puede disolver la relación entre lo libre y lo necesario. Por lo tanto, la libertad del hombre queda oprimida y relegada, pero *latente*.

La uniformidad que se impone en la vida moderna no responde *sólo* a un fin natural; la univocidad no significa necesariamente que el fin sea por completo biológico, pues aunque sea único, eso no quiere decir que por ello ha de ser simple. Un fin único puede ser también complejo. Mas aun, en nuestra situación *ha* de ser complejo, pues es esa complejidad la que no permite el descenso al nivel de la especie, ni la desvinculación *absoluta* entre individuo y comunidad. La posible solución a la crisis, o por lo menos, la esperanza de solución ha de ser algo común, algo afincado todavía en la debilitada comunidad. Aunque el fin es impuesto por necesidad, no todos los aspectos vitales que posibilitan y conforman lo comunitario se pierden, algunos resisten y se retraen, permaneciendo en lo profundo listos para volver a operar con los estímulos adecuados.

El paso de la especie a la comunidad no se da como un cambio inmediato entre dos términos opuestos, sino que supone la continuidad de un proceso que logra ganancias *permanentes* durante el camino. Hay una *historia* del desarrollo del principio de individuación,

por decirlo de un modo, que explica a través de un continuo la diferencia ética y ontológica que llevó a la especie hacia la comunidad. Esas condiciones éticas y ontológicas permanecen aún en la situación de crisis, aunque no puedan expresarse por las condiciones externas de la necesidad. Menciona Nicol: «El individuo no es la comunidad, pero lo comunitario forma parte del ser individual. El problema de la individuación es un problema de relaciones e integraciones. Sin éstas no se entienden las “constituciones”.»⁶⁴ El hombre nunca deja de ser miembro de la especie para poder ser miembro de la comunidad, pues en rigor no son etapas excluyentes, sino dialécticamente progresivas. Cada una recoge a la anterior superada y asimilada. La razón, ya sea pura o pragmática, nunca elimina los instintos, las necesidades, etc. Así tampoco, cuando hay la imposición de un fin natural, la «regresión» hacia la especie no termina con lo comunitario que ya es *constitutivo* del hombre, *lo reprime*, pero permanece.

Aunque la comunidad no puede ser sin libertad, sus condiciones no están arraigadas tan sólo en la situación externa, sino que han sido «asimiladas» dentro del ser individual a través del largo proceso del principio de individuación. Y si bien en nuestra situación no hay espacio para participar libre y desinteresadamente en los fines, la comunidad, junto con sus condiciones vitales, persiste de modo *latente* en el ser individual. La regresión hacia la especie es sólo parcial e imperfecta. La comunidad es *reprimida* pero no aniquilada. Esa parte vital que en otra situación conduce a la expresión auténtica de una vida comunitaria, permanece como la base sobre la que se ha fincar cualquier posibilidad de reforma.

Nunca ningún hombre está solo, ya sea bajo el régimen de la especie o el de la comunidad, y esa apropiación del otro-yo que lleva en sí como su distintivo ontológico conduce a la conservación de un ámbito vital *común*. Aunque externamente el otro-yo sea objeto de violencia en las relaciones que establezco con él, en un nivel íntimo, permanece como com-

⁶⁴ Eduardo Nicol, «El principio de individuación», en *Ideas de vario linaje*, ed. Enrique Hülsz, *Seminarios de Metafísica*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990, p. 86.

plemento del ser propio. Incluso en el caso de una situación de crisis como la actual, la incipiente comunidad relaciona al yo con el tú, pues aun en el caso de la lucha directa por la supervivencia el otro-yo está implícito en el ser propio. Ni siquiera en la unificación de la vida por un fin natural el otro-yo puede estar ahí, sin más, como un ente entre los otros. El fin natural de la supervivencia de la especie como única razón de la imposición *totalitaria* de lo necesario significaría, en rigor, la desvinculación ontológica entre el yo y el otro-yo. Sin embargo esto es lo verdaderamente imposible. Como lo afirma el propio Nicol:

La presencia del tú, con su carácter siempre distinto del mío, no es un hecho contingente. Yo estoy ante el otro-yo como partícipe de su experiencia, como componente de sus situaciones vitales, como conformador de su carácter. Esta reciprocidad o solidaridad básica se produce porque ambos estamos integrados en una naturaleza a la que hemos convertido en ámbito vital común.⁶⁵

La reciprocidad o solidaridad básica a la que se refiere Nicol es un componente intrínseco del hombre y condición de posibilidad de la libertad como diferencia ontológica. «En términos existenciales, la solidaridad no mengua la libertad: es condición suya.»⁶⁶ La imposición *totalitaria* de lo necesario supone la reducción del ámbito de lo libre, pero no llega a destruir por completo la condición solidaria del hombre, pues ésta está afincada en el interior de cada individuo y no únicamente en las condiciones externas. Si bien algo externo como la necesidad de asegurar la supervivencia reduce los modos existenciales, impone un fin uniforme y ahoga la libertad, la solidaridad fundamental del hombre persiste, aunque de modo reprimido por la violencia y la competencia. «La libertad *consiste* en la solidaridad. Poco es decir que el hombre no está solo. Mejor es decir que el hombre no es solo. Lo mismo en términos de filosofía de la historia, que en términos de análisis existencial, ...»⁶⁷

⁶⁵ Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 85.

⁶⁶ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 81.

⁶⁷ Op. cit., p. 84.

La sobrepoblación, la imposibilidad de proveer con lo básico a una cantidad de personas que en nuestros días rebasan los siete mil millones y el inminente colapso de los recursos naturales son *razón* suficiente para pensar en la imposición *totalitaria* de la necesidad, y ver en la supervivencia el fin que guía todos los procesos. Sin embargo, surgen algunas inconsistencias al reducir todo esfuerzo técnico a la preservación de la subsistencia. La razón por la que la especie asumió en primer lugar la rectoría de la vida es la incapacidad de la comunidad para hacer frente de manera competente a estos problemas, no obstante, incluso cuando enfoca todos los esfuerzos en este fin, también es visible su incompetencia. Afirma Nicol:

El aumento de la población (...) se ha convertido en un problema múltiple, el cual revierte a la especie, porque la comunidad no lo resuelve. (...) Su actualidad va reduciendo a insignificancia todos los demás problemas de la vida comunitaria, o los convierte en facetas de la misma cuestión básica de subsistir o no subsistir.⁶⁸

La sobrepoblación es sin duda el problema más urgente del mundo moderno; problema al que según Nicol se dedican todos los esfuerzos y, sin embargo, el que menos avanza logra, el que más se agrava y, en consecuencia, el que pone en mayor riesgo la supervivencia. Esta es una manera muy *sui generis* de operar la propia supervivencia como fin único y uniforme. Si la finalidad es sobrevivir, y además resulta una imposición *natural*, se prevería que después de un tiempo, como con cualquier otra especie se lograra una *autoregulación* poblacional. Los expertos en el campo de la naturaleza usan ese término porque están seguros, primero, que la naturaleza opera y funciona en base al equilibrio y, segundo, que si los factores son *puramente* naturales ella misma ha de ser quien se procure tal equilibrio. Pero esto no ha sucedido con la «especie» humana porque no hay en ella sólo una finalidad natural.

⁶⁸ Op. cit., p. 62-63.

La supervivencia, siendo un fin natural, no avanza ni desemboca en la autoregulación, por el contrario, si hay que caracterizar la situación, todo apunta a una carrera irrefrenable de la humanidad hacia el desfiladero. La razón de fuerza mayor opera como si pudiera darse por descontada la abundancia de todo, esto es, justamente, como si la supervivencia no fuera problema. El mundo funciona como si los recursos fueran ilimitados. De ahí, entre otras cosas, los graves problemas ecológicos a los que estamos sujetos. Las especies no humanas tienen modos naturales de regular sus poblaciones para mantener el *equilibrio* ecológico, en cambio, el hombre está inmerso en una situación absurda, pues en aras de asegurar la supervivencia de la especie utiliza medios técnicos que comprometen todavía más tal urgencia biológica.

El hombre no deja de ser productor por una imposición de lo natural, sigue siendo literalmente un ente sobre-natural. Contrario a lo que pudiera suponerse, es la posibilidad de su propio quehacer *poiético*, productivo, el que en una radicalización amenaza el porvenir inmediato. El desafío sobre la biología viene de la *hybris* cultural de uno de sus aspectos fundamentales, de la producción que se supone está dedicada a asegurar las necesidades biológicas más fundamentales. La lucha por sobrevivir es compleja, por consiguiente, pasa por la radicalización de una situación que es progresiva y dinámica.

La cultura, aunque no sea auténtica y se caracterice por su superficialidad, también interviene en la situación crítica de la imposición de lo necesario. *Ya que tiene un aspecto natural y otro cultural, la imposición puede decirse verdaderamente totalitaria.* La afirmación vital del presente que parece palparse en la exacerbada forma del producir moderno, es también un signo del declive. Sobre este asunto resulta interesante la postura del crítico social americano Morris Berman, quien propone un modelo para explicar la decadencia de cualquier civilización que ha aparecido, el cual consiste en ver dentro de su propio apogeo la se-

milla de su destrucción. Así, el declive cultural es resultado de la radicalización y aceleración de aquello que le dio origen, por ello, la decadencia se acompaña de vitalidad. Nos dice: «Pero es más profundo que esto, porque de forma extraña, el corazón de nuestro declive es, paradójicamente, la vitalidad de esta misma cultura.»⁶⁹

Finalmente, debo señalar que cuando Nicol medita sobre la posible muerte de la filosofía y llega el momento de expresar su esperanza de reforma, se aferra a lo que llama una *entereza trágica*, la cual hace del propio ejercicio de la filosofía una vivencia particular. La esperanza que esboza es individual, pues radica en una disposición que no puede extenderse más allá de los límites de quien resiste en soledad. Desde ese momento asume que la comunidad está disgregada, que la especie se empieza a imponer y que no hay más nosotros ni en filosofía, ni en el pensamiento. Por ello es que el trabajo de la reforma parece en sí mismo desesperanzado. Contrario a este tono, hay que afirmar la comunidad como *única* base sobre la cual fincar cualquier intento de reforma, volver a confiar en las posibilidades del diálogo y sostenerse en resistencia vital *común*.

Las posibilidades descansan en el *carácter doble* de la crisis, es decir, en la descripción rigurosa y sistemática de algunos fenómenos claves, como la que lleva a cabo Nicol, pero también en la correcta interpretación de otros fenómenos que denotan el rechazo vital de la imposición *totalitaria* de lo necesario. En palabras de Sagols:

En los mismos hechos que revelan la extinción de lo propiamente humano, se hace patente una *demanda*. Pues el hombre no vive el paso de la humanidad a la especie con plena satisfacción: como otra dimensión más a la cual le fuera posible acostumbrarse, antes bien, prefiere no vivir.⁷⁰

Fenómenos como el aumento de suicidios en países de primer mundo, los cuales cuentan con complejas redes tecnológicas insertas en los aspectos vitales más cotidianos,

⁶⁹ Berman, *El crepúsculo de la cultura americana*, p. 28-29.

⁷⁰ Sagols, «Eduardo Nicol y el porvenir de la filosofía», p. 89.

igual que en la producción incesante de bienes y servicios, expresan esa demanda vital de la que habla Sagols.⁷¹ Diversos medios de protesta y de organización social también dan muestra de la conciencia de la humanidad del hombre contemporáneo y de la capacidad de solidaridad *ontológica* sobre la que se basa cualquier forma de la libertad, es decir, son indicios de la resistencia vital y comunitaria del hombre. Estos fenómenos muestran que no nos acostumbramos a la mera especie.

En *El porvenir de la filosofía*, Nicol reconoce que:

...el organismo de la sociedad humana está rechazando el régimen de la nueva ciencia pragmática, de los formalismos y las cuantificaciones impuestas a la vida, (...) Rechaza la uniformidad, y el ideal de las verdades automáticas, anónimas y demasiado seguras, a las que nadie acoge como humanas, si no puede dudar de ellas con razón. Rechaza una razón que sólo ejerce sobre sí misma una vigilancia lógica y pragmática, y ha olvidado la otra vigilancia, la que solía llamarse "buen sentido".⁷²

Sin embargo, al mismo tiempo caracteriza ese rechazo como biológico, es decir, como una reacción que emana desde la fuerza instintiva del hombre. Por esa razón, según él, no puede ser auténtico, ni es guiado por ninguna razón y, mucho menos, responde a un fin humano. El hecho de que el adversario del rechazo sea despersonalizado y difuso significa, para el filósofo catalán-mexicano, la imposibilidad de guiar alguna protesta. Incluso afirma que en rigor no hay posibilidad de enfrentar problemas de justicia o equidad, pues «...esa cuestión de la justicia viene *después* de la libertad; y viene indefectiblemente, como ideal de un principio de orden entre individualidades a las que no regula la naturaleza. (...) la igualdad de derechos presupone la diversidad de los derechohabientes.»⁷³ La libertad estructural se

⁷¹ Según estimaciones de la Organización Mundial de la Salud, tres mil personas se suicidan diariamente en el mundo, y por cada una que lo logra, se cree que veinte más lo intentan. Las tasas de suicidios han aumentado un 60% en los últimos cincuenta años y representarán aproximadamente el 2.4% de las muertes en los países «con economías de mercado y los antiguos países socialistas» en el año 2020. Finalmente, los varones de edad avanzada han dejado de ser el grupo que comete más suicidios, y ahora los jóvenes son el grupo de mayor riesgo en un tercio de los países. World Health Organization (WHO), *Prevención del suicidio (SUPRE)*, http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/suicideprevent/es/index.html.

⁷² Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 275.

⁷³ Op. cit., p. 277.

concibe como la condición de la lucha auténticamente humana, pero para Nicol *nada* puede ser auténticamente humano sin esa libertad, llevando la cuestión a un círculo vicioso, pues al final el rechazo de la imposición *totalitaria* es un intento por abrir posibilidades que restablezcan la libertad fundamental.

Una solución posible es reservar un recurso de humanidad en los signos de rechazo. El aumento de suicidios, por ejemplo, no es guiado por ninguna razón pura, no responde a un fin humano positivo y, sin embargo, es motivado desde una suerte de autenticidad existencial que no puede reducirse a un rechazo biológico, sino a la posesión de una conciencia suprema de lo que es o habría de ser la humanidad. Tenemos que mirar más de cerca algunos fenómenos modernos e interpretar correctamente sus consecuencias.

Albert Camus, en *El mito de Sísifo*,⁷⁴ afirma que el único problema filosófico verdaderamente serio es si hay alternativa al suicidio. Desde luego, lo hace desde una perspectiva divergente a la de Nicol, pero es importante llamar la atención sobre la coincidencia —y quizá complementariedad— que puede haber entre el trabajo de ambos filósofos. Los dos se valen de mitos griegos para señalar características fundamentales del ser hombre, de la existencia humana en el nivel de la estructura y la manera en que la vida moderna afecta a ésta. Nicol, en *La agonía de Proteo*,⁷⁵ subraya la intrínseca insuficiencia del hombre como base de su ontología, asimismo, evidencia la amenaza que supone la uniformidad del mundo moderno a la posibilidad de transformarse constantemente, lo que llama la capacidad protéica del hombre. Esto es, se trata de un ensayo sobre la libertad. Camus también se preocupa por la libertad en *El mito de Sísifo*, y también lo hace desde el fundamento del ser hombre. Igual que Nicol, busca la manera en que el éste ha de liberarse de la uniformidad, de la infinita y repeti-

⁷⁴ Cfr. Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca Camus, 1951.

⁷⁵ Cfr. Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas, 1981.

tiva tarea de subir la roca hasta la cima, sólo para volver a empezar al día siguiente, la cual es una metáfora brillante de la vida moderna y su uniformidad. De la misma manera que sucede con la tesis del fin de la filosofía,⁷⁶ la coincidencia de posturas disímiles en un mismo punto evidencia que se ha dado con un fenómeno significativo que debe someterse a un análisis riguroso. El mundo y sus condiciones son quienes hacen patente la imposición *totalitaria* de la necesidad, pero también son quienes exponen los síntomas del rechazo.

Algunas protestas y modos de organización social, sin ser completamente efectivos ante los embates de una necesidad *totalitaria*, pues no se trata de problemas políticos o económicos, sino ontológico-existenciales, son signos del rechazo que mantiene una debilitada base comunitaria y humana.

⁷⁶ Cfr. el primer capítulo de este texto.

La inmediatez de la violencia

a) La violencia estructural; la urgencia de lo necesario

Siendo la imposición *totalitaria* de la necesidad la clave de la crisis, cabe preguntarse ¿cómo se expresa tal imposición? o ¿cuáles son los fenómenos concretos donde se hace presente? La imposición *totalitaria* de la necesidad significa, entre otras cosas, el agotamiento del espacio vital e incluso físico para lo libre, lo cual se presenta como imposición de lo inmediato y lo urgente.

La inmediatez es uno de los modos posibles en que el hombre establece relaciones con el mundo. Casi ninguna de las interacciones del ser humano con la alteridad están *mediadas* por la reflexión, la contemplación o siquiera la conciencia como conocimiento. Existe una forma de «andar» en el mundo, según la fórmula heideggeriana, que es la más común, cotidiana y usual con la que el hombre establece sus relaciones con aquello que lo circunda. Afirma el filósofo alemán: «Pero la forma *inmediata* del “andar” no es, como se mostró, el conocimiento no más que perceptivo, sino el “curarse de” que manipula, que usa y que tiene su peculiar conocimiento. (...) El “ser ahí” cotidiano es ya siempre *en* este modo;»⁷⁷ La relación inmediata del hombre con las cosas es la de la utilidad. Las relaciones e interacciones fuera del ámbito del uso útil de las cosas siempre son de segundo grado y suponen una mediación. Por ello es que, por ejemplo, la disposición vocacional de la ciencia demanda una depuración intencional, depuración que corresponde a la superación del interés pragmático en las cosas, la cual está, por así decirlo, en el nivel más básico, cotidiano e inmediato. La disposición

⁷⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1971, p. 80. El énfasis es nuestro.

pragmática y utilitaria, así como el interés de sacar provecho a todo, que se revelan como características de nuestro tiempo, no son sino una exacerbación de la actitud cotidiana que tenemos con la realidad. El problema es que tal exceso previene de cualquier posibilidad de otro tipo de relaciones que no sean pragmáticas.

Con la necesidad *totalitaria* y la inmediatez que impone, la diversidad de relaciones que establece el hombre con base en la estructura de las situaciones vitales queda reducida a una sola: la reacción inmediata ante la necesidad. En consecuencia, los modos de ser también se reducen a uno sólo: todo el ser se ocupa únicamente de la supervivencia. La variación y la diversidad de relaciones, que son características diferenciales del ser humano, tienen por requisito la mediación, pues de otro modo no hay relatividad en los modos de ser ni en los modos del cambio, sino determinismo absoluto. En contraposición, los entes no-humanos están irreductiblemente sometidos a la necesidad porque su relación es única, inmediata y uniforme, lo que en filosofía se denomina con el término *causalidad determinista*. La idea de la causalidad determinista, entendida como que a las mismas causas corresponden los mismos efectos, denota en el fondo la univocidad y unicidad de la relación entre dos términos.

El hombre se diferencia de los entes naturales, adquiriendo así su carácter humano, porque tiene la capacidad de diversificar los modos de sus relaciones. Cuando Nicol expone la ontología del hombre con base en su incompleción y las situaciones vitales, nos dice:

Reconocemos que sólo es posible relacionarse con lo humano, lo divino y lo natural. El número cerrado de los términos que constituyen la estructura de las relaciones es una limitación de la posibilidad: es imposible relacionarse con nada más. Pero la limitación aparece todavía en otro aspecto de la posibilidad: *es imposible relacionarse con esos términos de una manera uniforme e invariable.*⁷⁸

⁷⁸ Nicol, *La idea del hombre*, p. 29. El énfasis es nuestro.

Un signo característico de la crisis corresponde, pues, a la inmediatez, especialmente en el nivel de la disposición vital. Gracias a la crisis y la inmediatez del interés pragmático que ésta impone, se advierte que lo mediato es una de las condiciones del cambio que explica la estructura de las relaciones humanas en su diversidad. Esto ya lo apunta Nicol cuando afirma que las causas históricas no son causas naturales, es decir, deterministas e inmediatas, unívocas y uniformes, sino complejas y creativas, *poiéticas*. Las relaciones del hombre limitadas por la inmediatez de lo urgente no permiten la póiesis auténtica y, por lo tanto, tampoco la diversidad.

Sin desprenderse jamás de su base natural, la acción de cultura no es unívoca: es dirigida. La razón directiva, la inteligencia, el genio productivo, o como pueda llamarse, crea la diversidad en la historia. Si esta diversidad desaparece, el hecho no será indicio de que los hombres han preferido un sistema de necesidades culturales, entre otros posibles, y lo adoptan uniformemente con libertad, por motivos pragmáticos. Será más bien indicio de que el hombre va perdiendo su capacidad electiva; de que el trabajo deja de ser cultural en sentido propio, aunque sea productivo; de que la cultura ya no puede diversificar, porque ha de contraerse al servicio de las necesidades no elegibles, o sea las heredadas por naturaleza.⁷⁹

La diversidad de disposiciones vitales radica en la capacidad de enfrentarse de modos diferentes a la realidad, pero no hay tal diversidad si la única «posibilidad» es una reacción inmediata ante la imposición de lo necesario. En los términos que lo vamos exponiendo: inmediatez es posibilidad y posibilidad es libertad. Por otro lado, necesidad es urgencia y urgencia es inmediatez. Otra manera de decirlo es que la necesidad se expresa en la inmediatez que impone la situación; la imposición *totalitaria* de lo necesario es la imposición *totalitaria* de lo inmediato y lo urgente.

Al poner atención en lo que Nicol denomina vocaciones libres, puede observarse que ninguna de ellas tiene por característica la inmediatez como modo de la relación que establece con el mundo, sino que se fundamentan en cierta separación de la actitud normal hacia las cosas. Todas las vocaciones libres establecen una relación con la realidad que es de se-

⁷⁹ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 77.

gundo grado. La actitud que se caracteriza por desligarse de la disposición inmediata tradicionalmente se ha denominado reflexiva, aunque puede ser más compleja de lo que comúnmente se asocia a ese término. La duda, el asombro, la interrogación, la incertidumbre y todas aquellas actitudes que motivan vitalmente a las vocaciones libres son muestras de la mediación que se impone, entre el mundo y las acciones del individuo, como condición de posibilidad para expresar una auténtica vocación. Además, todos estos «motores» vitales de las vocaciones libres tienen en común que se alejan de la actitud pragmática, que en este caso representa la disposición inmediata.

La tendencia al pragmatismo y la imposición de la necesidad como inmediatez de lo urgente implican la decadencia de los «motores» vitales de las vocaciones libres. Un signo inequívoco de la crisis es el desfallecimiento de la efectividad de los indicadores vitales opuestos a la inmediatez: la duda, la capacidad de asombro, la incertidumbre, la expresividad significativa y especialmente la reflexión. El fenómeno de la razón de fuerza mayor es desconcertante porque supone una razón que ya no es reflexiva, es decir, libre. «...esa razón sin reflexión no puede, ni necesita, dar razón del ser; pero ni siquiera puede o debe dar razón de sí misma, como hace la razón pura (...) El dispositivo de la nueva razón es más primitivo, como corresponde a su propósito, que no es concebir la realidad, sino utilizarla;»⁸⁰

No hay manera de explicar coherentemente la imposición *absoluta* de la necesidad si no es identificando cómo es que arraiga en la disposición vital del hombre. Una manera de explicar esta imposición es analizando el fenómeno de la violencia moderna, no sólo en la gravedad y consecuencias que pudiera tener, sino en la forma en que se vuelve estructural como disposición vital. Suponemos que la imposición de la necesidad se verá culminada cuando asuma un modo que se despliegue en todas las relaciones del hombre, de ese modo

⁸⁰ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 276.

podrá extenderse y pasar casi desapercibida por la «normalidad» de su aparición. La inmediatez permitirá hacer pasar por normal la imposición de lo necesario.

La violencia se ha integrado a la vida cotidiana, sin que se advierta que ha pasado de ser una forma límite de las relaciones humanas, a una forma «estructural» de éstas. Sostiene Nicol: «La aberración ha consistido en eliminar de esa esencia la nota de excepcionalidad extrema, convirtiendo a la violencia en algo que ya es inmediato, que ya se acepta como normalidad, y a lo cual se puede recurrir sin necesidad de llegar a una situación límite.»⁸¹ La violencia es en muchos sentidos reprochable, pero lo verdaderamente significativo es que se vuelva continua y cotidiana, que no conceda espacio para abrir posibilidades, ni de tregua en su aparición. Se ha vuelto una pre-disposición, una primera respuesta ante cualquier interacción.

Una forma de vida donde se perpetúa la violencia es incompatible con la disposición vital de la ciencia, pues en último término es incompatible con la libertad de una situación vital. La violencia exterioriza una suerte de urgencia que se vuelve omnipresente por la inmediatez con que aparece, se vuelve entonces una nueva *constante* de las relaciones del hombre. Si bien el elemento de lo violento siempre ha existido, nunca se había perpetuado hasta ahora. Según lo expone Nicol, la violencia se ha prolongado formalmente desde la primera guerra mundial y se ha incorporado en la educación, lo que significa que se ha vuelto general, institucional y cotidiana. Por esa razón pasa desapercibida y no sufre de mayor rechazo, incluso se viste con los ropajes de lo cultural. Hay configurada en nuestro tiempo una «cultura» de la violencia y del odio. Dice Nicol: «La violencia forma cultura cuando todo queda des-templado; cuando deja de ser incidente y se convierte en una predisposición; (...) cuando se preconiza como el único procedimiento eficaz; cuando, en suma, la eficacia se adopta como

⁸¹ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 51.

razón suprema.»⁸² *La crisis vital de la ciencia, y de lo humano en general, se percibe en la adopción cultural de la violencia.*

La violencia «cultural» se extiende y arraiga en la disposición de las personas a través de los criterios de la eficiencia productiva, pues son estos los que dirigen y responden «racionalmente» la urgencia de lo necesario. El verdadero pensamiento se sustituye por el cálculo y la búsqueda de la manipulación técnica. La educación ya no responde a ninguna *paideia*, es decir, a una idea del hombre, sino que difunde los criterios de lo violento y de la competencia exacerbada. En nuestro tiempo nos educan para competir y tener éxito a cualquier costo, para ser *una parte productiva de la sociedad*.

La producción económica puede mecanizarse y uniformarse. En cambio, todos los pedagogos, o casi todos, reconocerán que es imposible formar hombres en masa, uniformar y mecanizar la educación. Sin embargo, esto que se juzga imposible es precisamente lo necesario. Es imposible modelar hombres uniformemente: esto sería un contrasentido. Ser hombre es ser distinto. Luego *es necesario que no haya hombres*: la distinción individual va siendo peligrosa para la especie. Hay que producir productores, y para este fin específico la pedagogía es, más que inútil, contraproducente.⁸³

En la economía y la tecnología *totalitarias*, en tanto que medios unificadores del mundo y sustitutos de una idea auténtica del hombre, se radicaliza la predisposición a lo violento, pues pregonan, no sólo la urgencia y la inmediatez en un nuevo nivel global, sino también la imposición de valores que desembocan en la agresión y el odio. La manera en que se desarrolla la tecnología actualmente se acerca cada vez más a la idea de Francis Bacon de *arrancar los secretos a la naturaleza, torturándola*, pues entre más violencia se hace contra lo natural más control se tiene sobre ella; o por lo menos eso es lo que implícita, y a veces explícitamente, sostienen los «tecnoentusiastas». Por su parte, la economía globalizada o *totalitaria* no sólo produce sistemáticamente desigualdad social, de género, de oportunidades, de distribución de la riqueza, además de la violencia que por sí mismos acarrearán estos

⁸² Op. cit., p. 50.

⁸³ Op. cit., p. 327.

fenómenos; la economía globalizada impone criterios y valores como la competencia, el éxito, la ambición, la satisfacción cuasi-*inmediata* de cualquier deseo a través del consumo, el bien individual, la eficiencia, la eficacia y el progreso como guías para la vida.

Con la suplantación de los valores *desinteresados* por los valores económico-productivos, la cultura cambia de dirección y de fundamento. La confusión que produce tal cambio hace pasar por cultural y libre lo que en realidad resulta opuesto: lo necesario e impuesto.⁸⁴ Se consolida lo que los críticos de la Escuela de Frankfurt denominan la *industria cultural*.

Los interesados en la industria cultural gustan explicarla en términos tecnológicos. La participación en ella de millones de personas impondría el uso de técnicas de reproducción que, a su vez, harían inevitable que, en innumerables lugares, las mismas necesidades sean satisfechas con bienes estándares. (...) La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma. Los automóviles, las bombas y el cine mantienen unido el todo social, hasta que su elemento nivelador muestra su fuerza en la injusticia misma a la que servía. Por el momento, la técnica de la industria cultural ha llevado sólo a la estandarización y producción en serie y ha sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema social. Pero ello no se debe atribuir a una ley de desarrollo de la técnica como tal, sino a su función en la economía actual. La necesidad que podría acaso escapar al control central es reprimida ya por el control de la conciencia individual.⁸⁵

En consecuencia, nuestro mundo, unificado por la economía global y sus valores, es un mundo competitivo y no un mundo cooperativo; el otro no es visto como un prójimo, sino como un competidor, una amenaza actual o potencial a los intereses y el bienestar individual. En un mundo con recursos limitados la competencia y, consecuentemente, la producción desmesurada son las rigen las interacciones significativas entre los individuos y las sociedades.

⁸⁴ Para ilustrar este punto podemos referir la crítica del sociólogo Morris Berman a la cultura contemporánea. «Para aquellos seducidos por el ruido, los juguetes y la tecnología, la transformación actual hacia una economía global no es sino un florecimiento cultural. Para aquellos con otros valores, existe la paradoja de que el propio éxito de McWorld, la transformación que representa, es una oscuridad que en última instancia resulta tan oscura como la Alta Edad Media, sin importar lo que la apariencia superficial pudiera indicar.» Berman, *El crepúsculo de la cultura americana*, p. 45.

⁸⁵ Max Horkheimer y Theodor W Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Valladolid, Trotta, Filosofía, 1998, p. 166.

No hay posibilidad de desarrollar una verdadera cultura sino sobre la base de la paz.⁸⁶ La violencia sistemática y estructural, como expresión de la imposición *totalitaria* de la necesidad, elimina el fundamento y la posibilidad de eso que Nicol llama *obras de paz* y que corresponden a las realizadas por las vocaciones libres. Asimismo, la ausencia del fundamento de paz elimina la posibilidad de la propia comunidad. La preocupación sobre el tema de la comunidad, que es claramente palpable en la filosofía de Nicol, no pasa sólo por la política, sino que arraiga también en la economía. La violencia ya no sólo es ideológica, sino que inunda la *praxis* y sus relaciones. La paz es una condición necesaria para la verdadera cultura, pero también es una condición de la verdadera comunidad. La cultura es obra de paz, pero también obra común. La paz se rompe desde la incesante competencia que impone la necesidad económica. La unificación del mundo que preocupaba al filósofo catalán-mexicano, está en la *unificación* por la tecnología, así como en la *globalización* económica. La razón suprema es operativamente una razón tecnificada, pero motivacionalmente es una razón económica, es decir, es una razón violenta.

b) La racionalización de la violencia

La violencia se mantiene y se hace continua desde la forma de producción, la competencia que ella impone y la forma de vida que organiza a su alrededor. En un mundo de recursos limitados, una población en crecimiento explosivo y cada vez menos posibilidades, tanto fácticas, como estructurales, se compite por todo: los bienes, la educación, el trabajo, transportarse, consumir, etc. La continua guerra económica que se conoce bajo el eufemismo

⁸⁶ Cfr. Nicol, *El porvenir de la filosofía*. § 11. La guerra y la paz, la filosofía afiliada

de competencia y libre mercado es la mayor fuente de violencia en el mundo, y sus armas propagandísticas y de justificación son la también eufemística innovación y el desarrollo.

La investigación tecnocientífica impulsada desde la violencia y la urgencia no puede aportar ningún crecimiento vital al hombre, e incluso se vuelve un síntoma de su decadencia. Resulta significativo que no se haya reparado con suficiente fuerza que en tiempos de gran desarrollo tecnocientífico como el nuestro, en el aspecto vital hay un claro detrimento, y que existe una vinculación directa entre ambos fenómenos. La civilización, en su sentido de lo opuesto a la guerra y la violencia, ya no puede identificarse con claridad, pues al volverse algo cotidiano, la violencia adquiere la fachada de civilidad. «Con esta mutación en la violencia, la paz ya no se distingue de la guerra sino por el concepto. Aunque sea prolongada, la paz no es vivida como normalidad, ni siquiera como un intervalo entre dos guerras. La llamada paz es otra fase de la guerra misma.»⁸⁷

La tecnocracia es violenta de una forma furtiva, pues se encubre por la racionalidad que se asocia a toda forma tecnológica. En la historia existe una tendencia marcada que supone que cualquier cosa relacionada a la racionalidad excluye, por principio, a lo violento. La violencia se ha considerado tradicionalmente una expresión clara de irracionalidad. Sin embargo, junto con la imposición *totalitaria* de la necesidad aparece una razón de fuerza mayor que no es contraria a la violencia. Por primera vez, *razón y violencia conviven sin oposición*.

Afirma Nicol:

A esta violencia, literalmente, "no le vemos el fin", y por esto no le vemos la razón. La razón de fuerza mayor no es razón histórica. Ante ella resultan ineficaces las razones justificantes; lo mismo las pragmáticas que las científicas son como la última resistencia que opone la razón razonable a la normalidad de la violencia.⁸⁸

⁸⁷ Op. cit., p. 51.

⁸⁸ Op. cit., p. 128.

Surge entonces lo que Nicol llama malas razones, las cuales son muestra de que algo en esencia racional, como el diálogo, puede incorporar a su seno la agresión. Dicho de otro modo, la violencia no tiene necesariamente una fisionomía de intimidación física, de exceso, arrebató o furia, sino que encuentra las maneras de aparecer subrepticamente en el discurso y las expresiones propias de la razón de fuerza mayor, eliminando la propia percepción de su condición violenta. Luego, «Iniciar el diálogo es emprender las hostilidades.»⁸⁹ La normalización de la violencia queda velada por la elocuencia del discurso. De ese modo, el temple violento se asimila en lo verbal, y no sólo en lo físico. El discurso resulta una estructura por la que se prolonga la violencia. Lo irracional adquiere la apariencia de lo razonable al valerse de la forma verbal, igual que el cálculo y el control técnico sirven para infringir violencia a la naturaleza y al otro enmascarando su intrusión con valores como el progreso y la eficacia. Lo violento encuentra así la manera de parecer civilizado, pero sobre todo, encuentra la manera de extenderse a ámbitos que le resultaban ajenos por definición.

La inmediatez con que la violencia verbal arraiga en las personas se explica a partir de la fuerza con que se impone en la vida cotidiana. Siendo la relación dialógica el vínculo fundamental entre las personas, la predisposición a la violencia «razonable» se extiende a todos los ámbitos de relación entre los individuos y las sociedades. Como lo menciona Nicol, la violencia se vuelve un *modus vivendi*. «Las condiciones de vida exacerban la predisposición a la violencia que puede haber en cada individuo.»⁹⁰

Al autor de *La reforma de la filosofía* le interesa especialmente la violencia que se vislumbra en el discurso político, pues es el lugar donde se deja ver con más fuerza la pérdida de la argumentación —el ofrecer razones—, en favor de la practicidad de una razón que

⁸⁹ Op. cit., p. 53.

⁹⁰ Op. cit., p. 56.

busca la efectividad del mensaje —el querer tener razón—. No obstante, la violencia verbal se puede rastrear en muchos más ámbitos: en el discurso científico, en el habla normal y cotidiana y, desde luego, en el espacio de lo económico-político. El vocabulario que se emplea en los discursos de muchos campos está plagado de términos relacionados con los valores que impone la tecno-economía globalizada, y que denotan la urgencia que le es inherente. «El discurso (como acto de discurrir públicamente), el debate, la deliberación, son demasiado premiosos. La prisa no es un estado de ánimo, una alternativa de la calma; es la normalidad impuesta por la vida.»⁹¹ El discurso político y científico se empeña en hablar del mundo haciendo continua referencia a términos como competitividad, eficiencia, eficacia, productividad, progreso, gasto, ahorro, rapidez, crecimiento, provecho, utilidad, ganancia, desarrollo, etcétera, los cuales representan fidedignamente la situación de urgencia en la que cobran sentido y a partir de la cual su uso se vuelve continuo y prolongado.

La unificación de la vida a partir de la imposición *totalitaria* de la necesidad se expresa en la violencia verbal moderna, la cual manifiesta una reducción de criterios y valores.⁹² La violencia verbal es reflejo de la urgencia de una vida dedicada por completo a la producción y la competencia, que son los valores detrás de los nuevos términos tecno-económicos. La vida se guía por estos criterios y se aplican en *todo* lo que se dice y *todo* lo que se hace; dominan el lenguaje y las interacciones humanas en sus diversas dimensiones. La uniformidad de la vida se da a partir de que los criterios son los mismos para cualquier actividad, pa-

⁹¹ Op. cit., p. 206.

⁹² Para ilustrar la relación entre el detrimento de la vida por su unificación, la violencia verbal y la forma como ésta puede encubrirse, podemos referir nuevamente algunas palabras de Berman: «Otro aspecto más de nuestro actual colapso espiritual es nuestra creciente incapacidad para relacionarnos unos con otros con un mínimo de cortesía o incluso para darnos cuenta de la presencia del otro. Se ha vuelto algo común ya no responder a ningún tipo de petición si la respuesta es no. (...) La descortesía es aceptable, porque soy el único que habita en mi mundo solipsista.» Berman, *El crepúsculo de la cultura americana*, p. 91.

ra cualquier decir, para cualquier interacción, y se imponen *a priori*, aunque las actividades permanezcan diferenciadas.

c) La violencia dentro del ámbito de la investigación científica; los nuevos valores

En el ámbito de la ciencia, la violencia se deja ver en el exceso de la actitud pragmática que asume, la cual orilla a la investigación a transformarse casi por entero en tecnociencia. El paso de la ciencia a la tecnociencia, que es el paso de la investigación desinteresada de fines pragmáticos a la investigación que tiene por fin la manipulación técnica de alguna dimensión de lo real, es un fenómeno investigado a fondo por Nicol en sus dos dimensiones, la interna y la externa. La tendencia hacia el utilitarismo y pragmatismo en la investigación tiene un aspecto interno que se desarrolla dentro del seno de la comunidad científica, en él se sobrevalora la eficiencia pragmática de las investigaciones, esto es, se impone la utilidad como un criterio de la científicidad. En *Los principios de la ciencia* se trata a detalle cómo el énfasis en lo pragmático es resultado de una crisis de confianza en los principios en que se sustenta cualquier teoría, además de la puesta en duda de la legitimidad de la verdad teórica a raíz de la evidencia de su intrínseca historicidad. Entonces, la *praxis* pragmática se considera como base de la ciencia porque la *episteme* está en crisis. Estos problemas derivan en el pragmatismo interno de la ciencia, en el cual el utilitarismo se pone como fundamento y no como resultado. En palabras de Nicol:

...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". Lo positivo, lo que no ofrece dudas, es el hecho de que la ciencia es útil, que obtie-

ne beneficios tangibles y cambia las formas de vida. Ya no tiene sentido poner la vida al servicio de la ciencia. Es la ciencia la que debe estar siempre al servicio de la vida.⁹³

En la dimensión externa la imposición se refiere a la tecnificación de la vida en general, de la cual la ciencia participa como un catalizador de la imposición técnica en la experiencia cotidiana. Externamente, la transformación de la ciencia en tecnociencia es resultado de la imposición de la necesidad, pues la tecnificación del mundo obliga a la aceleración del progreso tecnológico. La investigación desinteresada de lo real, que era el objeto de cualquier ciencia, se sustituye por la investigación pragmática de lo real, pues «El rasgo saliente del régimen que se anuncia es justamente un progreso acelerado de la tecnología, y su intromisión insoslayable en todos los ámbitos de la vida.»⁹⁴

Con la imposición tecnológica en el mundo, la violencia se instala en el desarrollo normal de la investigación científica gracias a un cambio cualitativo, más que cuantitativo, en sus fines y procedimientos. La tecnificación uniformadora no radica esencialmente en el número creciente de dispositivos e interacciones tecnológicas que se imponen en la vida ordinaria, sino en la disposición vital que acompaña a las relaciones situacionales que se establecen a partir de ese contexto. Así, la investigación se vuelve violenta, no sólo por la manera en que están dispuestos los dispositivos tecnológicos en el mundo, sino porque la aproximación a los objetos de estudio está mediada por la idea de la «apropiación de los secretos naturales» con el fin único y unívoco de la manipulación técnica de las variables. La violencia en la investigación científica aparece cuando la ciencia aplicada deja su lugar a la tecnociencia, es decir, cuando la finalidad de esta última se vale de los medios de la primera. La ciencia ya no conlleva incidentalmente al desarrollo de productos técnicos, sino que es en medio

⁹³ Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 34.

⁹⁴ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 250.

de la búsqueda y diseño de tales productos que se derivan incidentalmente conclusiones teóricas.

La tecnología ya no puede concebirse como “ciencia aplicada”, pues esta idea tradicional implicaba una separación abstracta entre una faceta teórica propiamente científica y una faceta práctica que corresponde a la tecnología. La incorporación, y no la mera “aplicación” de conocimientos científicos, es el rasgo distintivo de la tecnología moderna.⁹⁵

La consecuencia más importante del cambio cualitativo de la ciencia en una disciplina intrínsecamente tecnificada es el vacío vital que eso supone, más allá de los problemas que derivan de la decadencia de una vocación humana que ha guiado culturalmente la historia. No hay posibilidad de una construcción positiva del ser hombre a través de la tecnociencia, pues no hay ninguna *praxis*, ni *póiesis* libre que pueda albergar en su seno a la violencia. Lo violento coarta cualquier posibilidad de libertad. Por lo tanto, la violencia inserta dentro de la ciencia lleva necesariamente a la decadencia vital de esta vocación. El pragmatismo tecnocientífico es un signo de detrimento vital.

Poner la vida al servicio de la ciencia es una manera de potenciar la vida misma: no es otra cosa que poner la vida al servicio de la verdad. Esto sólo puede negarlo quien equipara la vida con la utilidad. Por el contrario, quien reconozca que hay niveles vitales superiores al de la utilidad, advertirá enseguida el empobrecimiento, incluso el matiz de barbarie que representa la renuncia a esa tradición de ascética espiritual que es propia de la vocación científica. (...) Lo pragmático es vital; pero la ciencia rebaja su propia vitalidad cuando se hace pragmática.⁹⁶

En comparación con la ciencia desinteresada, la investigación tecnocientífica representa un retroceso en el aspecto vital. Tomando en cuenta las dificultades para proponer un criterio que establezca cuándo una investigación es más importante que otra, es cierto que las investigaciones tecnocientíficas suelen ser menos significativas que las investigaciones tradicionales. Pocas veces éstas pueden interpretar e integrar de una manera general los resultados obtenidos, usualmente se conforman con resolver algún aspecto concreto sobre una

⁹⁵ Linares, *Ética y mundo tecnológico*, p. 367.

⁹⁶ Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 34.

situación específica. La especialización es una consecuencia natural del desarrollo científico. Pero la forma en que se desarrolla en la modernidad, señala cómo se desarraiga paulatinamente del marco general de la cultura. Ser un especialista en algún campo de la ciencia ya no supone un conocimiento suficiente de los aspectos culturales generales, además del conocimiento diestro y entendido de una dimensión cultural específica. Por el contrario, la especialización es una muestra de incultura, una forma en que el conocimiento técnico suplanta y elimina al conocimiento sapiente y pensante.

La incultura de la especialización ya no es un vicio, cuando se generaliza, y hemos de tomarla como señal inequívoca de un extravío en la actitud que va tomando el especialista, *no frente a las realidades ajenas a su ciencia especializada, sino frente a la ciencia misma en cuanto tal*. La deformación no provendría entonces de una pluralidad de especialidades, sino del uso final a que se aplican: de su destino, no de su origen.⁹⁷

La estrecha relación que se ha desarrollado en los últimos años entre las universidades, como representantes de los centros de conocimiento e investigación científica, y las industrias-corporaciones, tiene más aristas que la simple aplicación práctica del conocimiento. En realidad, tal relación ha suscitado que el proceso de investigación sea completamente inverso, pues en busca de lo pragmático es que se desprenden, como algo añadido, conclusiones teóricas, y no al revés. Atrás ha quedado el tiempo en que la investigación teórica tenía primacía sobre las posibles aplicaciones. Con esta manera de operar que adquiere la tecnociencia, se dejar ver la inversión de los valores que impone lo superficial sobre lo significativo, la comodidad de la respuesta aislada sobre el afanoso trabajo de integración sistemática de los resultados. Los logros teóricos sirven sólo de esquemas temporales para futuros desarrollos técnicos, y en el momento en que se ven rebasados por los descubrimientos pragmáticos simplemente se desechan, se cambian, o se agotan, sin reparar mayormente en la significación de ese cambio.

⁹⁷ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 226.

La falta de estabilidad a causa del exceso pragmático es algo que puede percibirse en la investigación científica. Pero lo que de otro modo supone un grave problema teórico, se valora según las pautas del progreso tecnológico como algo positivo. Afirma Nicol:

La gran cantidad de investigación y avance siempre creciente en logros positivos son los rasgos sobresalientes en el rostro que la ciencia ofrece a los profanos; y resulta difícil creer que estos logros no sólo sean compatibles con una crisis fundamental, sino que incluso sean uno de sus síntomas.⁹⁸

Además de lo que ya se ha mencionado, existen otros problemas derivados del pragmatismo tecnocientífico como expresión violenta de la necesidad, algunos de los cuales no los puede atisbar el diagnóstico nicoliano porque son muy recientes. Ahora hay otros indicios que en el tiempo de Nicol no asomaban con la fuerza que lo hacen ahora, y que plantean necesariamente nuevas cuestiones y problemas: la privatización del conocimiento a través de las patentes, la coacción de las industrias sobre las investigaciones científicas «más importantes», el discurso omnipresente sobre la valía de la innovación, así como una buena cantidad de problemas éticos de investigaciones limítrofes, especialmente en biología.

Las universidades, otrora depositarias del conocimiento y defensoras de su universalidad, están actualmente *en guerra* unas con otras para patentar los avances técnicos logrados por sus respectivos equipos de investigación, cuando no es el caso que éstos ya son directamente gestados dentro de alguna industria específica. La universalidad del conocimiento se mantiene como un ideal formal de la investigación, pero ya no significa que éste sea libre y público. Los equipos de investigación cooperan al interior de sí mismos, pero compiten con otros bajo la directriz de *derrotarlos* y ser los primeros en poder hacer usufructo de los *resultados*. La ciencia ha dejado de ser un lugar para la cooperación y se ha vuelto un sitio más donde la violencia, en la forma de la competencia, rige las interacciones.

⁹⁸ Nicol, «El retorno a la metafísica», p. 23.

En las universidades cabe ahora la propiedad, entendida como propiedad intelectual. No sólo se investiga con el afán de llegar a resultados pragmáticos, sino con la clara conciencia de que tales resultados son propiedad del primero que los alcanza. Toda la lógica del producir exacerbado se extiende al ámbito de la ciencia. Las investigaciones son vistas como inversiones y, como a toda inversión, se le demandan ganancias. La productividad es un nuevo criterio que rige gran parte del quehacer científico. Del mismo modo, las investigaciones adoptan a la publicidad y la mercadotecnia para promocionarse socialmente, y se anuncian igual que lo hacen los productos, encumbrando los beneficios que prometen para una mejor vida y mostrándose como los indicadores principales del progreso moderno. Como lo señala Adorno y Horkheimer, la cultura se ha vuelto un producto que se rige por las mismas reglas de la masificación, el consumo y la promoción. «Es el triunfo de la publicidad en la industria cultural, la asimilación forzada de los consumidores a las mercancías culturales, desenmascaradas ya en su significado.»⁹⁹

Las exigencias técnicas del producir, la oferta y la demanda, son nuevos cánones sobre los que se fincan las investigaciones tecnocientíficas. Del mismo modo, se ha acrecentado la dependencia económica de las investigaciones al capital privado o del Estado, lo que ha permitido imponer, sobre lo que tendría que regirse por principios vocacionales y metodológicos, los criterios relacionados al progreso.¹⁰⁰ La violencia se hace sentir sobre la investigación cuando se condiciona el financiamiento a la renuncia de los fines desinteresados y se exige un resultado pragmático. Incluso en las disciplinas donde no se compite por patentes o donde no hay una forma establecida de medir la producción de conocimiento, la exigencia de producir es palpable. Los resultados de cualquier investigación han de poder ser medidos de

⁹⁹ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 212.

¹⁰⁰ Cfr. Javier Echeverría, *La revolución tecnocientífica*, Barcelona, Fondo de Cultura Económica de España, Fondo 20+1, 2003. cap. 2 Caracterización de la tecnociencia, donde se explica claramente la dependencia de la investigación tecnocientífica al capital privado y del Estado a partir del siglo XX.

algún modo, ya sea por número de reseñas, de artículos, de publicaciones, de cátedras, de doctorandos, hasta la invención y estandarización del índice h como supuesto sistema de medición de la productividad de un científico. Por ello es que la cuantificación resulta muy importante para la razón pragmática, pues es uno de esos valores primordiales que se imponen con la necesidad del producir.

Históricamente en las ciencias predominaron los valores epistémicos y académicos. El trabajo era eminentemente intelectual y se regía por el ideal de consolidar el conocimiento verdadero. Cuando con la revolución industrial, los medios masivos de producción se afianzan y expanden, en algún momento los Estados y las nacientes empresas con suficiente poder e influencia empiezan a financiar interesadamente la ciencia y la tecnología, inyectando al mismo tiempo su discurso e intereses al interior de las investigaciones a manera de justificación social. La ciencia se incorpora dentro de lo que se conoce como «el mito del progreso», pero para participar en él con propiedad, ha de comprometerse en ser el fundamento y sostén del desarrollo tecnocientífico. «La sociedad moderna identificó el desarrollo tecnocientífico (...) como el motor principal del *progreso*. El mito del progreso se sostenía en la esperanza de que dicho desarrollo condujera a la humanidad a una sociedad más racional y con más oportunidades de alcanzar el bienestar.»¹⁰¹ Los criterios de ciertas ideologías que sostienen el desarrollo económico como único medio para el bienestar terminan por ser impuestos dentro de la ciencia, especialmente la idea de que son los descubrimientos científicos, transformados en desarrollos técnicos, los que a fin de cuentas fundamentan el mundo productivo en el que habitamos.

La ciencia asume una misión directa con tientes políticos y sociales cuando se ve a sí misma como el origen de la invención y la innovación que sustentan al mundo moderno. La

¹⁰¹ Linares, *Ética y mundo tecnológico*, p. 417.

ciencia se convierte entonces es tecnociencia cuando abraza una buena parte de todos estos valores. En palabras de Edgerton: «El punto de vista de la investigación vinculada a las universidades se centra en lo que se supone que son los aspectos más significativos e innovadores de la ciencia, para después asegurar que los inventos fundamentales que han dado forma a nuestro mundo se derivan de ellos.»¹⁰²

Los valores económico-productivos son los valores por antonomasia de nuestro tiempo, y se imponen en todos los ámbitos posibles de nuestra existencia, o quizá sea más correcto decir que reducen nuestra existencia a esta única dimensión. La vida, su sentido y finalidad, la felicidad, el desarrollo personal y colectivo se ve atravesada «ideológicamente» por la idea de bienestar económico. El paradigma de nuestra época quizá pueda resumirse en que la felicidad se alcanza a través del consumo, pues es éste el que se trasforma en el indicador de bienestar individual y social; pareciera haber un consenso implícito en que conforme a las posibilidades económicas se incrementa en similar proporción el bienestar y, por ende, las posibilidades de ser felices. La falacia en este pensamiento es patente y, sin embargo, sigue siendo una idea casi omnipresente.

Los fenómenos que se describen brevemente en este apartado son significativos, pues, en la obra nicoliana la posibilidad del desinterés pragmático en las investigaciones se retrae por razones externas, pero, ya que está afincada en la disposición vital, podría ser otra vez retomada desde un acto reivindicativo de la conciencia que permita al principio vocacional erigirse como suelo patrio de la ciencia. La intrusión de la necesidad en la investigación científica, a través de aspectos políticos e ideológicos, resulta cada vez más clara, directa e inmediata. Las condiciones mundanas de la ciencia están tan cerca de integrar a la necesidad de manera definitiva que la reivindicación del desinterés y de la libertad se vuelven más

¹⁰² David Edgerton, *Innovación y tradición: historia de la tecnología moderna*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 240.

La inmediatez de la violencia

complejos que el puro acto de asumir una disposición vital determinada, involucra una verdadera lucha, una oposición real que nace en la conciencia pero que se traslada al enfrentamiento activo de las situaciones mundanas.

La deshumanización como consecuencia de la necesidad *totalitaria*

La coincidencia en ciertos puntos del diagnóstico nicoliano con otros filósofos de la segunda mitad del siglo XX, como los de la Escuela de Frankfurt o fenomenólogos como Heidegger o Anders, es algo digno de llamar la atención. Aunque las intenciones son distintas, pues a Nicol le interesa rescatar con énfasis la voluntad de verdad científica y a Horkheimer, por ejemplo, le interesan los fines de la felicidad y la salud psíquica, ambos advierten que la tecnificación del mundo moderno va de la mano con una pérdida de la libertad para ser según los fines propios de la existencia humana. Esto se traduce en la puesta en marcha de un proceso de deshumanización. La forma en que se tecnifica el mundo conlleva a la deshumanización como una consecuencia *inevitable*.

La circunstancia de que el desarrollo ciego de la técnica acentúe la opresión y la explotación social amenaza con invertir, en cada etapa, al progreso en su contrario, la plena barbarie. Tanto la ontología estática como la teoría del progreso —tanto las formas objetivistas como las subjetivistas de la filosofía— olvidan al hombre.¹⁰³

La crítica a la tecnología, aunque sea diversa en las perspectivas desde las que se aborda, es una constante de buena parte de la filosofía del siglo pasado. En cierta medida, Nicol pertenece a lo que se puede caracterizar como la filosofía crítica del mundo moderno, a través del fenómeno de la técnica, lo que después dará pie a la formalización de la *filosofía de la tecnología* como un campo de estudio importante para el pensamiento contemporáneo. Está particularmente emparentado, en cuanto a la crítica a la tecnología, con otros pensadores fenomenológicos, desde Martin Heidegger hasta Günter Anders.

¹⁰³ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, Estudios Alemanes, 1973, p. 143.

Con Heidegger, Nicol comparte el temor por la forma en que la técnica moderna es capaz de *arrancar* a la naturaleza sus secretos más privados, se preocupan de la manera en que la tecnología actual es inherentemente violenta y de ese fenómeno de institucionalización —especialización— de la investigación que la sitúa fuera del ámbito de la sabiduría tradicional o *episteme*.¹⁰⁴ Asimismo, la descripción nicoliana de la razón de fuerza mayor tiene puntos de encuentro con la idea del macroaparato de Anders; mientras Nicol habla del carácter superestructural de la razón de fuerza mayor, lo que significa que en rigor no es dirigida ni impuesta por nadie, Anders reconoce un macroaparato que se distingue por la autonomía de su funcionamiento, así como por su carácter totalitario y absoluto.¹⁰⁵

La discrepancia puntual que puede haber en los conceptos de técnica o tecnología en los diversos pesadores del siglo XX no elimina la coincidencia que señala la imposición tecnocrática moderna. La forma en que se tecnifica el mundo en la actualidad no conoce otra forma que la imposición. Como bien afirma Heidegger:

El desocultar que domina a la técnica moderna tiene el carácter de poner en el sentido de la pro-vocación. Ésta acontece de tal manera que se descubren las energías ocultas en la naturaleza; lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado; lo acumulado, a su vez, repartido y lo repartido se renueva cambiado. (...) Dirección y aseguramiento llegan a ser, incluso, los rasgos capitales del desocultar pro-vacante.¹⁰⁶

Y como también lo reconoce Horkheimer y Adorno:

¹⁰⁴ Cfr. los dos textos clásicos de Heidegger sobre la ciencia y la técnica moderna. Martin Heidegger, «La pregunta por la técnica», en *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago, Editorial Universitaria, 1997. y Martin Heidegger, «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996.

¹⁰⁵ Anders resulta un crítico incisivo de la tecnología y la forma de vida que se ha desarrollado a su alrededor. ilustra con claridad la idea de la globalización económica como elemento unificador y uniformador del mundo — la forma de producción impuesta por una segunda revolución industrial—, en un nivel igual o anterior al de la unificación tecnológica. En consonancia con lo que sostiene Nicol, su crítica a la tecnología le aleja de la falsa apariencia de libertad que suele adjudicársele, evidenciando que las complicadas redes tecnológicas no son susceptibles de ser dirigidas por una finalidad humana. Dice Anders: «La libertad de disponer de la técnica que presupone; su fe en que hay partes de nuestro mundo que no son más que “medios” a los que se podrían adjudicar *ad libitum* “buenas finalidades” es pura ilusión.» Anders, *La obsolescencia del hombre; Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, p. 30.

¹⁰⁶ Heidegger, «La pregunta por la técnica», p. 125.

La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma.¹⁰⁷

Aunque la tecnología puede considerarse históricamente como una forma en que se ha extendido y expresado la cultura, desde la modernidad se percibe que la distancia entre estos términos se hace cada vez más grande. Para Nicol, no hay cultura tecnológica, pues no puede haber cultura de lo necesario; ésta se vincula más bien con la libertad, por ello la crisis de una implica la otra. Nicol afirma: «*La técnica no es una vocación humana. Procede de la necesidad, no de la libertad. Aunque todo género de producción o póiesis es un acto libre, la técnica originariamente es una respuesta del organismo humano ante la presión de las necesidades.*»¹⁰⁸ En el fenómeno de imposición y propagación de la tecnología a todas las dimensiones posibles de la vida pueden entreverse signos muy claros de la disminución del ámbito de lo libre y, por lo tanto, de la propia humanidad. La «civilización» desarrollada a partir de la necesidad y la dependencia tecnológica no crea ni participa de una verdadera cultura, no se afianza en la comunidad ni promueve ninguna idea del hombre; es más bien una expresión destacada de la imposición *totalitaria* de lo necesario en el nivel estructural. Esto se percibe principalmente en el vacío existencial que produce en los individuos la imposición de una de vida uniforme.

Para Nicol la existencia basada en la tecnología no es una forma de vida, sino una condición de vida, pues no se sustenta en ninguna idea del hombre que sea resultado de fines elegidos, ni conlleva esa formación *libre* de sí mismo que resultaría del cultivo de una forma de ser auténtica. Dicho de otro modo, no es una vocación.

La praxis utilitaria no es una *forma* de vida: no lo es en ningún tiempo ni lugar, sino una *condición* de vida. La tecnología pragmática no puede sustituir a ninguna idea del hombre;

¹⁰⁷ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 166.

¹⁰⁸ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 20.

pero puede impedir en todas partes la formación de esa idea, es decir, la formación libre del hombre.¹⁰⁹

Y es que *forma de ser hombre*, para el autor del *Porvenir de la filosofía*, significa siempre ser hombre libre. Humanidad y libertad están indisolublemente ligadas, mantienen un vínculo ontológico. «...*el hombre es libre por necesidad*. Por la misma naturaleza o condición de su ser, está originariamente obligado a existir libremente. Libertad y humanidad son la misma cosa.»¹¹⁰ Aunque el problema no es la necesidad como tal, sino su imposición *totalitaria*, la inferencia sigue siendo clara: la imposición tecnocrática en los diversos espacios existenciales de la vida elimina la libertad para ser, y sin libertad para ser la situación es de inevitable deshumanización.

No hay formas de ser hombre que sean puramente libres y otras que no lo sean. Los procesos de humanización cuentan con mecanismos complejos y diversos que arraigan directamente en las situaciones vitales. Pero la cultura sí va emparejada de ciertas vocaciones que se han desarrollado a lo largo de la historia, pues son éstas donde tienen lugar las *ideas* del hombre. Aunque Nicol habla reiteradamente de vocaciones libres, y vocación significa en último término *forma de ser*, no debe entenderse por ello una radicalización o exclusividad de la libertad para unos modos específicos de ser en el mundo: se trata del desinterés, del no estar atados a la necesidad. La libertad para ser que posee el hombre es estructural y se extiende más allá de unos modos particulares de ser. No obstante, la crisis de esos modos compromete la propia estructura.

La libertad que se vincula a las vocaciones libres, particularmente a la ciencia, es una forma de la autonomía. Algunas vocaciones se dicen libres porque suponen y se empeñan en «trascender» lo dado, en superar la disposición inmediata y «natural» ante las cosas, fijando

¹⁰⁹ Op. cit., p. 39.

¹¹⁰ Nicol, «Vocación y libertad», p. 287.

ellas mismas sus fines y asumiendo una disposición característica hacia la realidad. En otras palabras, son vocaciones libres porque se *cultivan*, porque dedicarse a ellas es su propio fin, y por esa misma razón es que configuran mayormente la *cultura*. La cultura es vocacional porque, además de la transformación de la naturaleza, supone una idea del hombre que la incentiva y dirige, es decir, que determina para el trabajo la misión de transformar y construir simultáneamente al mundo y al hombre. Afirma Nicol: «... la producción de cultura es una manera de estar presente en el mundo; mejor aún, es la manera de *hacerse* presente en el mundo, y esto no es ocuparlo, sino hacerlo. El mundo y el hombre se forman juntos, con el trabajo.»¹¹¹ Sólo el trabajo vocacional, el trabajo libre, puede cumplir con esta doble función.

La tecnología *unificadora* no crea cultura, ni puede decirse libre, pues no permite la superación de la actitud inmediata hacia las cosas que es eminentemente pragmática, por el contrario, la exacerba. En el mundo contemporáneo la tecnología no es libre porque no guarda para sí su razón de ser, porque remite siempre a una finalidad ulterior en la que no tiene capacidad de intervenir, pero también porque ya no participa de ninguna *idea* del hombre. En el desarrollo de la historia, la tecnología pudo participar de manera general en la humanización porque nunca eliminó ni se opuso a ninguna idea del hombre. Por esta razón, rescatar el matiz es nuevamente importante: la tecnocracia o tecnología unificadora no participan de ninguna formación de la cultura, pero históricamente la tecnología, como una forma de praxis, ha intervenido en la configuración del mundo y del hombre. Si bien la tecnología no es una vocación libre, como lo señala Nicol, sí intervino creativamente de los procesos de humanización porque estuvo respaldada por una idea del hombre.

Según Nicol, la técnica no ha humanizado el mundo por su propia acción, sino porque ha estado subordinada a un proyecto o idea del hombre. (...) Lo que ha humanizado a la praxis utilitaria y la ha convertido en un componente del mundo histórico es el proyecto vital que la rige, y que le da sentido. (...) la técnica se convirtió en un componente del

¹¹¹ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 81.

mundo desde que el hombre elaboró una cultura a partir de la base material que le aseguraba la técnica misma. La técnica había sido, pues, el medio para realizar una *idea del hombre*.¹¹²

La tecnología no es formativa del ser del hombre, la ciencia sí lo es. Las formas de vida no pueden confundirse con las condiciones de vida, pues unas tienen la capacidad de humanizar y las otras no, unas pueden llegar a ser vocaciones y las otras son simples actividades. La vocación sólo lo es realmente si *imprime* una forma a la vida, lo cual se logra al establecer ella misma su finalidad y erigirse como un llamado a ser, autónomo y desinteresado, o sea, libre. No toda forma de la *praxis*, ni todo trabajo, puede ser impresor y representativo de una forma de vida, algunos son sólo condiciones sobre las que se edifica la posibilidad de éstas. Aunque el trabajo es libre como capacidad existencial, no todo él desemboca en una creación cultural y, por lo tanto, no todo trabajo es humanizador.

El trabajo cultural no está en el mismo nivel existencial que la *praxis* pragmática; las formas de vida son superiores a las condiciones de vida. Afirma Nicol:

Por encima del orden primario de la subsistencia, en el que ya se ejerce la libertad del trabajo como capacidad existencial, el hombre crea un sistema de necesidades que, por ser ellas mismas culturales, no se imponen, sino que se eligen, y hasta pueden perderse, cuando la existencia se contrae y desciende al nivel de la subsistencia.¹¹³

Desde el punto de vista de las condiciones y formas de vida, la ciencia no posibilita la tecnología, sino que es la tecnología la que posibilita la ciencia; la condición es la que permite la aparición de la forma.

Las ideas del hombre, la historia, la cultura, algunas formas de la *praxis* o cualquier cosa que sea un elemento humanizador son en la filosofía nicoliana resultados de su carácter libre. Pero tal afirmación no debe entenderse en el sentido de que son producto de la *pura* libertad, resultan, más bien, consecuencia de la complejidad situacional. Para Nicol el ele-

¹¹² Linares, *El problema del fin de la filosofía*, p. 48.

¹¹³ Nicol, *La idea del hombre*, p. 34.

mento humanizador es la libertad y, consecuentemente, por momentos su discurso podría parecer ser un tanto reduccionista. No obstante, para solventar esta posible deficiencia de lectura, siempre hay que traer a la memoria el fondo complejo de la dialéctica de las situaciones vitales que justifica en todo momento la identificación de la libertad como el elemento humanizador.

La amenaza de reducción definitiva del espacio para lo libre significa, inmediatamente, una suerte de deshumanización, no porque la libertad por sí misma se baste para humanizar al hombre, sino porque se afecta la relación dialéctica en la que aparece el componente de lo libre como una posibilidad real. «Es el hombre el que está en peligro, por la crisis de la praxis: por la inconcebible ruptura del equilibrio dialéctico entre necesidad y libertad.»¹¹⁴ Lo humano del hombre, valga la expresión, es algo complejo, pues el *elemento* humanizador se da sólo en las situaciones vitales y éstas son siempre relacionales y complejas. Fuera de ese marco no tiene sentido hablar ni de libertad ni de necesidad, pues hombre sólo se puede ser dentro de una situación vital. La humanidad, en tanto comunidad, pero también como singularidad ontológica, se configura en las relaciones que se establecen con lo divino, lo natural y con el otro, además de la configuración dialéctica de lo libre, lo necesario y el azar; de esa complejidad es que aparecen las ideas que se forma el hombre de sí mismo, la historia y todo aquello que humaniza su existencia. Para evitar cualquier suerte de confusión, se debe reiterar que *la libertad va siempre ligada en una relación dialéctica a lo necesario y al azar.*

Dice Nicol:

Que la libertad implica la necesidad no es, pues, una paradoja, sino una avenencia dialéctica: los dos términos opuestos no son incompatibles. La explicación del acto genuinamente humano, o sea el acto libre, envuelve aquello que lo hace posible; algo que, por esto mismo, *no es libertad*, sino condicionamiento previo e insoslayable. El acto puramen-

¹¹⁴ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 27.

te incondicionado, o sea la indeterminación absoluta, sería la pura irracionalidad, mientras que la absoluta determinación sería la negación de la historia.¹¹⁵

Otra perspectiva en la que se puede considerar la libertad como elemento humanizador y, en consecuencia, su vinculación con la situación crítica de una imposición *totalitaria* de la necesidad, es a través de la diferencia precisa entre lo natural y lo humano. La libertad es lo que distingue al hombre de lo meramente natural y denota un desdoblamiento respecto a ello, señala una capacidad para sobreponerse a las determinaciones y necesidades que no posee ningún otro ser vivo.

Relacionarse con la naturaleza significa acceder a un nivel ontológico superior, sin que esto implique un desprendimiento. En suma: la variedad en los modos de estar sometido a la naturaleza es clave del devenir histórico y distingue al hombre de todos los demás entes que están inmersos, como él, en ese mismo orden pero sin la capacidad de crear un régimen especial de inmersión.¹¹⁶

Naturaleza y humanidad no son términos contrapuestos en los que a un ámbito corresponda total y absolutamente lo necesario y al otro únicamente lo libre, sino que, por el contrario, lo importante es su vinculación, la complejidad de las relaciones. Es cierto que en lo natural no hay libertad, ésta es exclusiva del ámbito de lo humano y por ello se vuelve una de sus diferencias ontológicas; pero la relación no es simétrica y lo humano sí está sometido a la necesidad. Por consiguiente, *si cabe hacer una distinción precisa es entre lo natural humano y lo natural no humano*, pues el componente de lo necesario —de lo natural— no deja de estar presente nunca en ninguna de las situaciones vitales del hombre.

Por el otro lado, la libertad sí es exclusiva del hombre y denota su insuficiencia. El hombre no está exclusivamente guiado por la necesidad, como el resto de los entes naturales, pues es el único incompleto e indefinido. En palabras de Nicol: «El hombre es infirme y alterado. Su definición ontológica originaria no es completa; su ser indefinido es a la vez in-

¹¹⁵ Nicol, *La idea del hombre*, p. 47.

¹¹⁶ Op. cit., p. 36.

suficiencia y potencia de ser-más. Esta potencia de ser, que es potencia de hacer, cuando se activa es lo que llamamos libertad.»¹¹⁷ Por lo tanto, la incompleción como condición, y la libertad como acción, proporcionan el diferencial ontológico a una parte de la naturaleza que bien puede llamarse *naturaleza humana*.

Según la definición de libertad a la que nos referimos, ésta involucra dos estados posibles: el de la actualidad y el de la potencialidad. La libertad estructural de las situaciones vitales contempla estos dos modos de ser. «La libertad, en concreto, se encuentra en el acto libre; en abstracto, no es más que la posibilidad de *hacerse* libre.»¹¹⁸ E igual que sucede con estos términos clásicos en la filosofía aristotélica, están ahí para explicar el cambio, cambio por el cual la incompleción del ente indefinido le permite ir conformando su *ser* a través de su *hacer*. El carácter proteico del hombre tiene su mayor ofrecimiento en ese cambio; no sólo es provechoso por la diversidad de formas que supone, sino porque es el fundamento de cualquier operación humanizadora de ese ente natural que es el hombre. Si un cambio resulta importante, sobre todos los demás, es aquel que con su mera posibilidad le otorga su diferencia ontológica al ser humano. Por tal razón, un desequilibrio de los componentes vitales de la acción equivale a una crisis del hombre mismo, pues compromete su configuración ontológica, su capacidad de diferenciarse del resto de los entes naturales sometidos irreductiblemente a la fuerza de la necesidad y la causalidad.

En nuestra época, no sólo presenciamos la pérdida de la libertad actual y presente que pudiera haber logrado el hombre a través de sus *medios* humanizantes en la historia, sino también el retraimiento de la libertad potencial a un estado de opresión que no le permite expandirse y expresarse. La libertad estructural del ser humano, libertad para ser, queda en

¹¹⁷ Op. cit., p. 60.

¹¹⁸ *Ibidem*.

un estado latente. La imposición *totalitaria* de la necesidad elimina el paso de la libertad potencial, favorecida por la ingénita incompleción del hombre, a la libertad actual, que es la formación de sí mismo por el cultivo de una forma de praxis libre. Con ello se desvanece la posibilidad sobre-natural de la humanización, pues no hay espacio posible para ese cambio —en el ser— que diferencia al ser humano del resto de los entes. Incluso, lo que el filósofo catalán-mexicano llama el fin de la historia es justamente el fin del cambio humanizador. Ya no hay posibilidad de una ganancia o aumento de ser a través del hacer. Sin cambio, sin diversidad y sin libertad no puede haber humanización.

La pérdida y la conquista de la libertad es algo patente en la historia, es su fuente de movimiento. El nuevo fenómeno, si llegara a completarse, es la imposición *totalitaria* de la necesidad. La existencia de formas de vida, tanto individual, como colectivamente, donde se percibe un vacío existencial producido por la ausencia del ejercicio de la libertad, no resulta en rigor nada nuevo, sino que la novedad radica en que esa forma y ese padecimiento sean omnipresentes. La novedad es que no haya más posibilidad de un cambio humanizador, sin que ello signifique que históricamente todo individuo y toda sociedad fue tanto como pudo ser. En este sentido, la enajenación es la contraparte de la libertad y ha estado presente también en la historia de modos diversos y arraigados, pero nunca de modo absoluto, como parece ser el caso ahora.

La paradójica enajenación por supresión de lo ajeno es la soledad en compañía; una compañía apretujada, en la que muere Proteo: el ser capaz de revestir múltiples formas. La uniformidad no es la adopción de una forma común, sino la disolución de las formas. Porque la forma no es propia por posesión, sino en tanto que cada cual la gesta para sí mismo, y no puede haber forma sin pluralidad de gestaciones y de resultados formales. La humanidad y la mundanidad quedan amorfas, no unificadas, cuando el ser que actúa pierde su virtud proteica. Pero esta virtud proteica es justamente lo que se llamaba libertad.¹¹⁹

¹¹⁹ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 134.

La reforma de la ciencia y del hombre ha de aferrarse, por lo tanto, a que el cambio es todavía posible, a que el ser se puede acrecentar por alguno de los modos del hacer. Obs- tinarse en aquellos haceres que impactan positivamente el ser del hombre es la esperanza que alberga la reforma.

Con la instauración de una forma de vida unificada y uniforme, a través de la tecno- cracia y de una economía global, la deshumanización es inevitable. La disposición a la vio- lencia, la supresión del diálogo, el vacío existencial del hombre moderno, la pobreza cultural, la imposición de una existencia superficial ocupada únicamente de lo inmediato, la obsesión por el progreso y todos aquellos síntomas que describe Nicol son, sin ninguna duda, proble- mas muy graves que demandan solución con gran urgencia, pero no serían objeto de una reflexión filosófica fundamental, si no fueran signos de un cambio ontológico de la dinámica situacional del hombre. Para el lector de la obra nicoliana puede parecer una contradicción el diagnóstico tan puntual y profundo de tantos problemas, frente a la aparente ausencia de propuestas concretas. Pero aún en esto el filósofo catalán-mexicano es congruente, pues no se puede pro-poner si desde la raíz es imposible dis-poner. Cualquier propuesta concreta so- bre el asunto que sea, está destinada a un fracaso inminente si desde el fundamento no es siquiera posible. No puede haber ningún cambio *humano* si la misma posibilidad del cambio y de la humanización no están aseguradas.

Desequilibrio entre *natura y cultura*; mediatización y trabajo

a) La violencia en la praxis

La imposición *totalitaria* de la necesidad afecta el vínculo entre el hombre y la naturaleza, entre lo histórico y lo cultural, entre la capacidad poética del hombre y el trabajo, lo que significa que es un tema de vital importancia en el diagnóstico que realiza Nicol sobre la crisis.

Existe cierto consenso teórico en identificar el inicio de la historia con el momento en que el hombre es capaz de «trascender» la naturaleza. Con ese logro da inicio la cultura y, por consiguiente, la historia; o también puede verse en el otro sentido, da inicio la historia y, en consecuencia, la cultura. Desde ese instante cultura e historia resultan inseparables. En el tratamiento de los síntomas de la crisis esa misma idea es reiterada por Nicol, quien dice: «El hombre trasciende aquel orden de la naturaleza cuando logra obtener de ella lo que ella no ofrece naturalmente. Siendo productor, el hombre empieza a ser protagonista, sin que por eso la naturaleza sea su antagonista.»¹²⁰

Con la historia empieza otro proceso, distinto al natural, que establece sus propias leyes. En esta nueva dimensión de lo histórico se asume que podemos crear más allá del orden natural, pues el hombre adquiere primordialmente la capacidad *libre* de intervenir en los fines. En el orden de lo natural la necesidad es la única que rige los procesos, por su parte, el orden de lo histórico es dialéctico, es decir, vincula lo necesario con lo libre. La relación histórica del hombre con la naturaleza ya no es, por lo tanto, esencialmente bélica, ni implica sólo

¹²⁰ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 65.

la violencia y urgencia que suelen acompañar al *instinto* de supervivencia. Con lo histórico se supera la supervivencia como fin único de la especie y se da el salto hacia la conformación de la comunidad. Si bien es cierto que lo natural no deja de imponer necesidades sobre el hombre, la relación histórica por la que se vinculan está atravesada ahora por el trabajo como transformación *poiética* de la naturaleza. En palabras de Nicol:

Libertad y necesidad no se disputan el dominio del hombre, sino que se conjugan la una con la otra como factores de la acción. (...) la libertad es causa directiva de los cambios, puesto que es *ella misma cambiante*. Causa directiva pero no independiente. Los cambios de la iniciativa humana se producen siempre en relación con otros factores. (...) La φύσις no impone la ποιησις, pero sin la primera no existe la segunda. La producción es literalmente μετα-φύσις.¹²¹

No obstante, una vez que aparece la imposición *totalitaria* de la necesidad en el mundo moderno, la relación entre la naturaleza y la cultura pierde el equilibrio que había mantenido a lo largo de la historia. Se suscitan entonces dos fenómenos claves para entender el cambio de la relación histórica con la naturaleza: el fenómeno del trabajo violento y enajenado, así como la aparición de un régimen de vida ordenado a partir de una razón de fuerza mayor.¹²²

Con la historia, la violencia había dejado de ser un componente esencial del vínculo entre hombre y naturaleza, dando pie a la aparición de nuevas formas de relación, entre ellas la contemplativa, la mística y la amorosa, las cuales son el fundamento de las vocaciones libres y la base para la aparición de un régimen de la verdad que mostró la presencia de una razón purificada de fines pragmáticos. Con la «trascendencia» de la naturaleza, entendida como la superación de los fines puramente biológicos y la violencia que acompaña el procurarse la supervivencia, apareció la posibilidad del desinterés y el amor en las relaciones. La

¹²¹ Nicol, *La idea del hombre*, p. 36-37.

¹²² El siguiente capítulo se dedica especialmente al fenómeno de la razón de fuerza mayor, por lo que en este apartado todavía no se adelantan todas sus características, ni se describe a detalle, sólo se refiere a esta razón en la medida en que es necesaria para exponer propiamente el problema de la mediatización.

violencia siempre ha estado presente en la historia, pero nunca, desde la primera superación con la que empieza el régimen de lo histórico, fue el único modo posible de las relaciones. La praxis podía ser pragmática sin tener que ser *necesariamente* violenta. Ahora, con la imposición *totalitaria* de la necesidad, la violencia, la urgencia y la inmediatez vuelven a ser las únicas formas de vinculación. En nuestra situación, algo natural como lo es la supervivencia hace violencia a los fines culturales del hombre, pero también es el hombre quien violenta a la naturaleza a través del trabajo, a través de una forma de *praxis* que no participa de ninguna de esas otras características que lo habían humanizado: desinterés y amor. «...el trabajo deja de ser auténticamente cultural cuando agrede a la naturaleza ambiente, y a la vez desnaturaliza al obrero. La historia es lo que ha sido porque jamás hubo pugna entre natura y cultura, sino equilibrio entre las dos.»¹²³

Nicol tiende a conceptualizar el trabajo como cooperación, más que como competencia, por ello, en principio, el trabajo queda fuera del ámbito de lo violento. «La comunidad humana, si bien se formó para satisfacer necesidades *cooperativamente*, sobrepasó el régimen natural de la existencia.»¹²⁴ Incluso, el trabajo se llega a pensar como una manera de hacer frente a la violencia que aparece en la naturaleza. Esta concepción es consecuente con la articulación de otros términos dentro de su sistema, especialmente los de comunidad, racionalidad y cultura. Y aunque quizá el trabajo y la cooperación no fueron siempre de la mano en las diversas épocas históricas, sí puede afirmarse con seguridad que la sola posibilidad de vincular al hombre solidariamente a través de la *praxis* es suficiente para afincar en ésta el régimen de vida cultural. La praxis pragmática podía dar sustento material a la existencia, mientras que la praxis cultural, que es por esencia solidaria, sustentaba la comunidad

¹²³ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 66.

¹²⁴ Op. cit., p. 57. El subrayado es mío.

cultural. En ninguna época, antes de la modernidad, el trabajo hizo violencia *sistemáticamente* sobre la naturaleza, ocasionando que la transformación de la naturaleza que posibilitaba el desarrollo cultural, fuera la causa de su desaparición. Dice Nicol:

La misma necesidad que obliga al trabajo promueve la reciprocidad. La solidaridad ya era algo más que mera cooperación funcional; la reciprocidad forma un muy variado complejo de disposiciones vitales ajenas al régimen de la naturaleza. Y desde luego no es una excepción; no es un rasgo ocasional en algunos individuos, sino que se integra formalmente en el régimen comunitario, sin idea preconcebida de un mérito moral. Cuando desaparece, ocupa su lugar la violencia uniforme.¹²⁵

El trabajo se hace violento cuando se vuelve competitivo, es decir, cuando anula y reprime la solidaridad que hacía posible la comunidad histórica real. Para Nicol, la filosofía de la historia pasó por alto el dato de la solidaridad ontológica entre los individuos, la cual permite encontrar la verdadera comunidad histórica. «Por esto, en suma, el eje de la historia lo constituyen esas líneas horizontales con que se representa la evolución de las obras de paz: las que por su vocación y genuina motivación sólo pueden expresar, en nivel existencial, la ontológica fraternidad universal de los hombres.»¹²⁶ Sólo cuando se pasa por alto la evidencia de la solidaridad ontológica como fundamento de la comunidad histórica, no se advierte que el trabajo enajenado y competitivo compromete el régimen histórico del hombre y, mas aun, que sólo cuando esa solidaridad es puesta en entredicho por *razones de fuerza mayor*, el trabajo puede ser intrínsecamente violento.

El desarrollo histórico de las formas del trabajo muestra que éste ha sido posible tanto en el modo de la cooperación, como en el de la competencia. Esto denota, al mismo tiempo, que la acción pragmática es diversa y cambiante, y que la violencia dentro del trabajo ha sido una posibilidad histórica para el hombre. La comunidad tiene la capacidad para tolerar y con-vivir con el elemento de lo violento en su seno, siempre y cuando se presente de manera

¹²⁵ Op. cit., p. 84.

¹²⁶ Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 293.

esporádica y accidental, es decir, mientras no elimine la posibilidad de la cultura. El trabajo enajenado no es un síntoma exclusivo de la modernidad, pues no toda forma de la *praxis* lleva, por definición, a una liberación existencial. Y si la *praxis* técnica fue la base para la *praxis* cultural, esto es prueba suficiente de que lo libre y lo necesario, la cooperación y la competencia, intervienen como modos del trabajo. El cambio significativo, propio de nuestro tiempo, es que el trabajo moderno se muestre competitivo de manera *absoluta*. Para los propósitos de esta tesis, importa investigar la posibilidad de que cualquier forma de *praxis* se vuelva *absolutamente* violenta. Nuevamente el énfasis ha de ponerse en ese carácter *totalitario* de la cuestión.

El carácter *totalitario* de la imposición de la necesidad conduce a un desajuste de la *praxis* como reguladora de las relaciones entre lo necesario y lo libre. Para poder indagar cómo es que la transformación de la naturaleza por el trabajo puede resultar constitutivamente violenta, se debe, al mismo tiempo, investigar cuáles son las propiedades con las que aparece la *praxis* libre el mundo, es decir, cómo aparece la historia y la cultura, y cómo es que se establece el equilibrio entre éstas y lo natural.

Nicol sostiene que la historia ha tenido como rasgo distintivo un equilibrio entre lo natural y lo cultural, siendo el equilibrio un producto propiamente humano, es decir, algo ajustado y construido desde la situación de cada época. Tal equilibrio se lograba a través del trabajo y habría dispuesto la estabilidad necesaria sobre la que se desarrolla la civilización. La tensión entre lo natural y lo cultural se despliega en una continuidad, dando lugar a la diversidad histórica. «La historia era un éxito biológico y cultural a la vez, porque la acción de cultura contiene en sí misma el factor de su propia continuidad. Estabilidad significa evolución: el equilibrio es factura humana.»¹²⁷

¹²⁷ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 68.

A partir de que es posible transformar la naturaleza a través del trabajo, se trascienden las necesidades puramente biológicas y se proyectan otro tipo de «necesidades» resultado del trabajo mismo. Esto es, transformando la naturaleza se abre la dimensión de lo humano, la cual es mucho más compleja que lo meramente natural. La transformación de la naturaleza implica, por ende, la conformación del hombre a través de nuevas «necesidades» culturales. Con la historia, dentro de un movimiento dialéctico, se garantiza la realización de exigencias biológicas para dar cabida a la posibilidad de anhelar y satisfacer aspiraciones sociales, políticas, artísticas, espirituales e intelectuales. Dicho de otro modo, de la necesidad y transformación natural, aparece simultáneamente la posibilidad y necesidad de lo cultural. La filosofía y las vocaciones libres pertenecen a estas nuevas necesidades culturales, pues son menester para mantener el cultivo del ser hombre y su existencia por encima del nivel de la mera subsistencia. Afirma Nicol:

En Grecia se encuentran los orígenes. No solamente los orígenes de una ideación del hombre sobre sí mismo, sino *los orígenes del hombre mismo*: del ser que adquiere en aquel mundo la necesidad de tener una idea de sí mismo para existir. Esta necesidad, que es una forma de libertad, se debe además a otro fenómeno originario: el nacimiento de la filosofía.¹²⁸

La cultura es una posibilidad porque no hay ninguna relación causal que la imponga *necesariamente* desde la trascendencia de lo natural, por ello es diversa y cambiante según la situación y la época y, sin embargo, también es una necesidad, pues una vez que aparece configurando al mundo se integra a la vida de la comunidad como un rasgo esencial. La cultura es libre, diversa y cambiante, pero también forma tradición, lo que la hace, al transcurrir del tiempo, una determinación más. Un ser humano que viene a ser en el mundo, siempre viene a ser a una determinada cultura. Lo referente a la cultura es, en consecuencia, en un sentido libre y en otro necesario; es, en una palabra, dialéctico.

¹²⁸ Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 110.

La posibilidad de satisfacer y asegurar necesidades biológicas a través del trabajo lleva a la aparición de «necesidades» culturales. Sostiene Nicol: «Las necesidades adquiridas por cultura son realmente necesarias: merecen este nombre, aunque no sean todas indispensables.»¹²⁹ Son necesidades para la libertad. Y como si se tratara de la vieja sentencia que afirma que el fuego se combate con fuego, el trabajo se aboca a satisfacer también estas nuevas necesidades creadas por él mismo, es decir, que la cultura implica también al trabajo, no sólo como su antecedente, sino como su forma de ser. El cultivo de sí mismo, y el desarrollo de la cultura en general, conlleva al trabajo como la forma de llevarse a cabo. La *póiesis* es creación a partir de una determinación natural, pero también a partir de una determinación cultural, por ello, al trabajar el mundo se va haciendo el hombre mismo. No se puede ver al trabajo sólo como transformación de la naturaleza, sino además ha de considerarse siempre como transformación del propio ser del hombre.

...el trabajo humaniza al trabajador, y también a la naturaleza, incorporándola al sistema histórico de los medios y los fines. En otras palabras: la cultura o cultivo de la naturaleza física obtiene de ella rendimiento mediante una tecnología; la cual, a su vez, es producto de un cultivo de la naturaleza humana. Ninguna de las dos naturalezas cultivables es un fin, y la libertad productiva del hombre-obrero está asegurada por el equilibrio de los medios.¹³⁰

El trabajo cubre, tanto las necesidades naturales, como las creadas por el avance cultural, constituyéndose en el elemento que permite el espacio para lo libre. Esto es, aquello que permite la trascendencia de lo necesario, tanto en la dimensión de lo natural, como en la dimensión histórica. A través del trabajo es que se pueden trascender tanto las exigencias biológicas, como las determinaciones culturales. Si se dice con verdad que en el hombre concurren libertad y necesidad será cierto porque el hombre es el ser de la *póiesis*, el ser de la transformación dirigida, el ser de la *praxis* y el ser del trabajo. En estos conceptos es don-

¹²⁹ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 76.

¹³⁰ Op. cit., p. 67.

de coinciden lo necesario y lo libre en una relación interactiva y dinámica. Existe, por lo tanto, un equilibrio implícito entre lo natural y lo cultural a través del trabajo, un equilibrio que se vincula al movimiento dialéctico entre lo libre y lo necesario. La posibilidad de lo libre se dona, en gran medida, desde el espacio que se abre por el trabajo. En el cultivo de la naturaleza por el hombre, y también de lo producido a partir de ella, se conforma la cultura, es decir, que se produce también el cultivo de sí mismo. *Hombre y mundo se con-figuran simultáneamente.*

La conclusión más importante respecto al equilibrio entre lo cultural y lo natural, junto con el trabajo como forma de solventar las necesidades naturales y humanas, es que a partir de ahí, el hombre, en tanto que productor, pudo intervenir con potestad sobre los fines de la comunidad. La diversidad de formas de vida, la cual interesa tanto al filósofo catalán-mexicano, aparece cuando se marcan fines diversos, cambiantes y, por tanto, históricos. Además, con la transformación del mundo por el trabajo y el inicio de la historia, se abre la posibilidad para lo que se denominan las vocaciones libres, pues aparece la posibilidad del desinterés. Con la ocasión de «mitigar» la urgencia que plantean las necesidades, el mundo puede ser objeto de contemplación científica, artística o mística.

Aquello que ocasiona el desequilibrio entre *natura* y *cultura* en la situación de crisis, según Nicol, es la mediatización, la cual corresponde a la agresión hacia la naturaleza por la acción cultural, afirma:

Lo más extenso o visible en ella es la agresión de la naturaleza por una acción cultural que la convierte de nuevo en un peligro para la naturaleza humana, y por tanto para la propia acción histórica. Por primera vez fracasa el régimen histórico: hay que volver atrás y confiar en los resortes defensivos de la especie, como entidad natural, porque la actividad cultural ya no asegura el fin mínimo de la sobrevivencia.¹³¹

¹³¹ Op. cit., p. 68.

La mediatización, dentro del contexto de una imposición *totalitaria* de la necesidad, provoca que la cultura sea violenta sobre absolutamente todo, incluida la naturaleza, al valer-se de medios técnicos que operan con criterios tecnocráticos. En consecuencia, el desequilibrio que opera a partir de esa agresión elimina la seguridad que se tenía sobre la supervivencia del individuo y de la comunidad. En aras de asegurar la supervivencia se hace más violencia sobre la naturaleza por medios culturales, lo que incrementa la inseguridad por el porvenir, pues agudiza todavía más el cálculo sobre los recursos naturales; lo que a su vez hace que la violencia hacia lo natural aumente según los criterios de la eficacia y eficiencia técnica, y así sucesivamente. La situación moderna entra en un absurdo círculo vicioso. La mediatización no restablece el equilibrio, sino que lo sostiene e impulsa.

...la praxis utilitaria no ha conseguido lo que se proponía. La gente ha sido advertida: es ya un lugar común, difundido por todos los comentaristas, la convicción de que a medida que han progresado los medios y recursos técnicos suministrados por la inteligencia, en la misma medida han reaparecido las dificultades primarias, para cuya solución la propia inteligencia reemplazó al instinto.¹³²

b) Algunas anotaciones sobre la mediatización y la sobrepoblación

Según el filósofo catalán-mexicano, los resortes de lo natural se activan en el momento en el que lo cultural no puede asegurar la supervivencia de la especie. Pero no es tan sólo que la «cultura» no asegure la supervivencia, sino que es ésta la que se pone en peligro, al imponer la relación violenta hacia la naturaleza a través de medios técnicos. El círculo vicioso que opera a partir del desequilibrio entre lo natural y lo cultural evidencia actitudes contrarias que son reflejo de lo absurdo de la situación.

Por un lado, la comunidad se retraería a la especie porque la cultura es incapaz de asegurar la supervivencia, pero, por el otro, parece que los *verdaderos* resortes defensivos

¹³² Op. cit., p. 62.

de la especie son bloqueados antes que liberados. Ya que la situación está mediatizada, no hay un despertar *natural* de la especie que se ocupe de asegurar la supervivencia, por el contrario, la imposición cultural de la mediatización no permite que esto suceda y exagera paulatinamente la violencia hacia lo natural. Por ende, al mismo tiempo que hay una preocupación por el porvenir, no se repara en que la violencia que se infringe a la naturaleza por medios técnicos acelera el problema antes que solucionarlo; el hombre ve amenazada su continuidad temporal sobre la faz de la tierra, pero al mismo tiempo se cree a sí mismo el amo y señor de la naturaleza, capaz de arrancarle por medios técnicos los secretos que ella inútilmente se empeña en guardarse para sí.

Aunque la finalidad la establece la supervivencia, *el sistema que se ha creado a partir de la razón pragmática opera justamente como si la supervivencia no fuera problema, como si los recursos fueran ilimitados y como si la población, antes de tener que ser reducida, requiriera de más bienes y servicios.* La sobrepoblación es sin duda el problema más urgente para nuestras sociedades actuales y el lugar donde se percibe que la imposición *totalitaria* de la necesidad no concentra sus fuerzas en asegurar la supervivencia, cuyo objetivo principal sería la disminución del número de personas, así como la «disminución» de sus medios de vida. Por el contrario, este sistema sólo se empeña en la persistencia del sistema mismo, es decir, en el producir por el mero producir, en el trabajo y en la transformación incesante de lo natural. Esta cultura, atravesada por la necesidad, no puede asegurar la supervivencia de la especie, pero tampoco permite que la especie se haga cargo del fin biológico, pues la mediatización impone una finalidad natural que no puede llevarse a cabo por medios naturales. La especie queda atrapada entre unos medios que no dirige y una finalidad que con cada esfuerzo mediatizado por cumplirla se aleja más de ser resuelta. La mediatización se vale cual-

quier forma de la praxis para perpetuar el sistema de producción sin preservar necesariamente al productor.

Hay en el mundo moderno una agresión técnica sobre la naturaleza, pero en algún momento ella ya no obedece sólo al fin natural de la supervivencia, sino también al imperativo *inercial*, si se permite el término, de perpetuar el producir. En principio, los medios tecnológicos son agresivos con la naturaleza bajo el imperativo de asegurar la supervivencia de la especie, pero ya que no aseguran nada y, contrariamente, aceleran el proceso de deterioro, en términos reales poco tienen que ver con la preservación de la especie. El desequilibrio se da como mediatización entre lo natural y lo cultural, pero hay un punto en el que ello no implica retraer la causa final a lo natural, sino más bien, debe entenderse como una radicalización en la transformación de la naturaleza a través del trabajo que se emancipa de cualquier fin.

En la actualidad, la tecnología y, consecuentemente, parte importante del trabajo, está encauzada a dos motivos principales: el primero es eficientar los procesos y costos de producción, y el segundo, crear y satisfacer la demanda de productos y servicios. En estos fines se advierte la con-fusión de un fin natural como la supervivencia de la especie con un medio «cultural» como el incremento técnico de la producción. De esta confusión, se desprende que la tecnología está implicada esencialmente en preservar el progreso productivo, asegurando su propia existencia al acelerar la dinámica. Y aunque Nicol quizá no percibe todas las consecuencias de los procesos de praxis tecnológica y su complejidad, sigue teniendo razón en que de ningún modo hay una finalidad propiamente humana detrás de los procesos modernos, sino que son resultado directo de la imposición *totalitaria* de la necesidad.

La sobrepoblación ha encontrado la manera de imponer como una necesidad, además una necesidad *absoluta*, todo lo que está relacionado con la transformación de la natu-

raleza, pero también con la transformación «cultural» desde la cual se promueve el crecimiento, la producción y el consumo como valores supremos. Por eso la tecnificación exacerbada resulta agreste a lo natural y «plausible» a lo cultural, pues mientras la transformación radical de la naturaleza impone la violencia de lo necesario, ideas como el progreso técnico, la eficiencia, la eficacia o la innovación cubren ideológicamente esa violencia. La tecnificación se vuelve entonces el criterio absoluto y el medio único para resolver cualquier problema colectivo significativo.¹³³ Ese es el mecanismo que ha encontrado la razón pragmática para perpetuar de forma necesaria el producir y, por lo tanto, mantener la dictadura de su gobierno en todos los asuntos de la vida.

El imperio de la necesidad trae la uniformidad de la vida y ésta, a su vez, pasa por la univocidad del trabajo exacerbado, el cual impone totalitariamente la dinámica del producir y consumir como la única manera de hacerse partícipe de la comunidad. Quienes en esfuerzos poco más o menos individuales, casi anárquicos, terminan oponiéndose a tal lógica, son estigmatizados y rechazados, se les etiqueta como problemáticos y ajenos al beneficio de la comunidad. «Todos los medios de la cultura de masas sirven para fortalecer las coacciones sociales que pesan sobre la individualidad, al excluir toda posibilidad de que el individuo se mantenga de algún modo en pie frente a la maquinaria atomizadora de la sociedad moderna.»¹³⁴

La política excluye cualquier forma que no haga oda de la productividad y el progreso. Ser bueno para la sociedad pasa ahora por el *ser productivo*, por cooperar en alguno de

¹³³ Resulta sintomático que a problemas derivados de la violencia que impone la tecnología sobre la naturaleza, como es el cambio climático o calentamiento global, se propongan soluciones técnicas que hacen todavía más violencia contra lo natural. La geoingeniería, por ejemplo, tiene por propósito «...to intervene in the climate system by deliberately modifying the Earth's energy balance to reduce increases of temperature and eventually stabilise temperature at a lower level than would otherwise be attained.» *Geoengineering the climate: science, governance and uncertainty*, London, The Royal Society, 2009, p. 1.

¹³⁴ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 166-67.

aquellos ideales impuestos desde la producción, bien sea participar del progreso, favorecer la innovación, incentivar la economía a través del consumo o simplemente contribuir con beneplácito a la propia dinámica impuesta de antemano.

Una asombrosa (y temible) sagacidad para las invenciones materiales absorbe y agota las energías del hombre productor; y su indiferencia para todo lo que no es valorado en términos de provecho y de dominio lo va convirtiendo en una especie de vegetal inteligente. Pero un vegetal muy raro, que actúa como animal de presa. La política era cosa de palabras; ahora el instrumento directo y efectivo es el terrorismo: el de las bandas políticas y el de los Estados.¹³⁵

La violencia, la inmediatez, y todos aquellos signos que identifica Nicol como claves del proceso de imposición de la necesidad, tienen un origen complejo que involucra tanto factores naturales como culturales. Por ejemplo, el egoísmo generalizado, signo inequívoco de defensa de la especie, según lo interpreta el filósofo catalán-mexicano, es también una actitud impuesta desde la competitividad económica, la cual se supone anima tanto a la producción, como al consumo; el egoísmo que se expresa hoy día es una disposición cultural y natural, quizá más cultural —ideológica— que natural —referida a la supervivencia—. «En nuestra época, la de las grandes corporaciones económicas y de la cultura de masas, el principio de la uniformidad se libera de su máscara individualista, es proclamado abiertamente, y elevado a la categoría de ideal autónomo.»¹³⁶ Lo mismo aplica para la violencia, la cual no se percibe precisamente como agresión natural directa, sino que tiene la forma de la competencia.

Tiene razón el filósofo catalán-mexicano en que la naturaleza ya no es ni hábitat, ni objeto de contemplación, pues se entiende mas bien como materia prima, como principio para la explotación. La naturaleza se ha reducido a recurso natural y por ello ya no es el lugar en el que habitamos. Sin embargo, la naturaleza no deja de ser objeto de contemplación por-

¹³⁵ Eduardo Nicol, «Ética y política», en *Ideas de vario linaje*, ed. Enrique Hülsz, *Seminarios de Metafísica*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990, p. 421.

¹³⁶ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 149.

que se convierta en algo que amenaza al hombre, como lo llega a afirmar, sino porque se ve en ella únicamente lo inmediato, lo pragmático, su posibilidad de transformación, su carácter de materia prima, la cual es una visión atravesada por la cultura moderna.

c) La imposición de la necesidad como exceso de cultura; la cultura de lo superficial

Debemos recordar que fuera de la situación de la imposición *totalitaria* de la necesidad, y bajo el supuesto de la diversidad de fines, bien caben tanto los naturales como los culturales, sin que haya un conflicto esencial entre unos y otros. Ese había sido el caso a lo largo de la historia, pues en la comunidad no había contraposición radical entre *cultura* y *natura*, sino un delicado equilibrio. El problema aparece con la mediatización, pues el fin impuesto por la necesidad es natural, pero sólo puede llevarse a cabo por medios culturales, por medios técnicos, lo que provoca que en rigor los fines queden a medio camino entre lo natural y lo cultural. Por lo tanto, la necesidad abarca ambas dimensiones, es tanto natural, como cultural. La con-fusión es fundamental, el proceso que se supone aseguraría la libertad, la compromete de manera más radical.

Es una afirmación del ser en la que cada uno puede insistir cotidianamente; aun a sabiendas de que la distribución de los recursos técnicos y naturales, si se lograra, tal vez implantarla la equidad humana en el nivel de lo necesario, pero elevaría la cuota del exceso, uniformando en el mundo la penuria cultural y natural a la vez, comprimiendo aquella misma libertad que buscaba la equiparación. La libertad (se entiende la libertad de ser) podría salir derrotada por su propio éxito.¹³⁷

En nuestro tiempo, la orientación de la vida es impuesta por la necesidad, eso resulta claro, pero lo paradójico es que la cultura sea quien impone tal necesidad, pues siempre se le ha visto como una conjunción de lo necesario y lo libre, de la capacidad de producir y crear a partir de lo dado interviniendo *dialécticamente* en los fines. La cultura es la capacidad de

¹³⁷ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 75.

ser sobre-natural sin despojarse nunca de la base biológica. La nuestra es la primera época de la historia, donde la cultura, contrario a su esencia, dificulta el paso hacia la libertad y la humanización. Como lo señala Horkheimer: «...la decadencia del pensamiento y de la resistencia individual, tal como la provocan los mecanismos económicos y culturales del industrialismo moderno, dificultarán en medida creciente una evolución hacia lo humano.»¹³⁸

Es por causa de la propia capacidad productiva, atravesada por la necesidad, que la cultura ya no se vincula *necesariamente* con la libertad, por ende, ya no es tampoco el fenómeno humanizador clave. Por el contrario, se trata de la forma más directa de enajenación e imposición de la necesidad. El trabajo, la transformación de la naturaleza, la conformación material del mundo, o la fórmula que se desee aplicar, sigue siendo el punto clave para la humanización como «trascendencia» de lo natural, sin embargo, ya no se puede ver como algo en lo que quepa la libertad. La praxis puede ser operativa sin ningún atisbo de libertad, ni en los fines, ni en los medios.

Nicol, como otros filósofos y pensadores, considera que la creatividad y la productividad, o sea, la capacidad *poiética* del hombre, posee una constitutiva libertad. Es por esa libertad inherente que las creaciones no se remiten de forma directa e inmediata al orden de lo natural, aunque parten de él. Nos dice:

Con la invención de los oficios manuales, el hombre inicia *una metamorfosis de la realidad*. Fabricación es transformación. Esta capacidad prometeica indica al mismo tiempo la elevación del ser libre y su irreparable sumisión. La praxis productiva se llama póiesis: creación. Pero el hombre no puede crear nada, en sentido radical. Sus productos son elaboraciones de los materiales dados.¹³⁹

Nicol supone entonces que la creación participa de la libertad porque configura algo que la naturaleza no puede ofrecer por sí misma, y por ello el rasgo esencial de humanización corresponde a esa libertad que convierte al productor en un ser sobre-natural. El hombre

¹³⁸ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 165.

¹³⁹ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 307.

configura la historia, la comunidad, la cultura, porque posee la capacidad *libre* de producir al mundo, produciendo al mismo tiempo ideas de sí mismo. *La humanidad nace junto con la libertad inherente a la creación.*

La libertad nunca es sin necesidad, pero sí podemos concebir la necesidad sin libertad alguna, como lo ejemplifica la propia naturaleza. Lo libre, en estas relaciones, parece mas bien advenir a lo necesario gracias a la capacidad productora del hombre. Quizá de ahí la tendencia de remitir lo necesario solamente a lo natural y de identificar la póiesis como signo inequívoco de libertad. Con la aparición del hombre, la libertad interactúa con la necesidad en una relación dialéctica que puede ser bastante compleja, pero que no se confiere a nada más allá de sí mismo; es el único ser sobre-natural. El hombre es el ser de la libertad, como también es el ser de la expresión, el ser de la verdad y el ser de la historia, pero ello no significa que no sea también de la necesidad y la naturaleza.

Con la mediatización y la con-fusión de fines y medios naturales y culturales, el fenómeno que se vislumbra ahora es el de la construcción del mundo sin ninguna libertad humana, es decir, el de la creación absolutamente necesaria. Esto conduce a preguntarse ¿cómo puede la praxis ser despojada por completo de la libertad poiética, cómo puede seguir transformando la naturaleza, sin la libertad que le permitía intervenir en los fines? ¿cómo eso que el hombre produjo, algo que llevaba la semilla de la libertad en tanto que creación suya, puede sostener ahora todo un sistema de vida que priva, justo, de ese carácter libre con que vino a ser? La clave a estas preguntas están en la mediatización y en reconocer que la libertad es reprimida por un exceso de cultura. Afirma Nicol:

Este “exceso de cultura”, piensan algunos que sería la exuberancia confiada, irresponsable e imprevisora, que habría desequilibrado la proporción entre los medios de vida, los naturales y los humanos; (...) Ésta es la falla del exceso: la vitalidad causa una merma vital. El exceso es negativo. El trabajo productivo pierde su ingénito valor cultural, y se

contrae a una finalidad que es vital sólo en sentido biológico. Cuando se trata de la tecnología, exceso de cultura significa menos cultura.¹⁴⁰

Una forma de entender la situación de crisis es, en consecuencia, indagando sobre ese «exceso» de cultura que termina por eliminar la vitalidad libre que le dio origen. El problema se relaciona, por tanto, a la falta de un límite. Y esto hay que pensarlo en términos visuales, casi geométricos. Todo exceso en la generación termina por ser de-generación, pues sin un límite que confiera la forma a algo, lo que hay es una de-formidad. El equilibrio entre lo natural y lo cultural se pierde por exceso, y la libertad que acompaña a la *póiesis* humana se desvanece por la propia degeneración que sufre el proceso productivo. La cultura se degenera cuando el medio, por el exceso mismo, se vuelve el propio fin. La producción, la cual en principio supone una finalidad distinta a sí misma, hace del medio su finalidad, porque el exceso se convierte en su razón de ser. Esa es la manera en que se va más allá del límite que separaba los medios de los fines, borrando la línea del cómo y del para qué de la producción. Ahora, sin esa divisoria, el medio y el fin se *con-funden*. Se produce, porque la producción es al mismo tiempo el medio y el fin.

El exceso de cultura coincide con la aceleración tecnocrática. La necesidad por la que se acelera la tecnificación es una muestra de vitalidad. El «exceso cultural», que desde ahora hay que caracterizar más puntualmente como exceso de producción, junto con las formas de las que se vale —los ideales de innovación, originalidad, perfeccionamiento, mejora, novedad— son lo que impone la necesidad *totalitariamente*, pues son justo lo que se vuelve inmediato y omnipresente. La avidez de novedades de la que habla Heidegger en *Ser y tiempo*, como un distintivo de la cotidianidad, se vuelve radical a partir de la tecnificación de la producción y la globalización del consumo. Pues esa es una forma eminente de hacer del medio productivo, el fin de la vida.

¹⁴⁰ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 73.

El producir ha encontrado la manera de perpetuarse, de volverse un fin en sí mismo, acelerando el proceso técnico que le sustenta modernamente e implantando valores que le apoyan ideológicamente. Imponer la urgencia y la inmediatez en el mundo, es la manera para que, lo que antes era un medio, se vuelva una finalidad. El mundo moderno, el cual está montado sobre intrincados engranajes tecnológicos, depende de la producción acelerada e irrefrenable de todo; no hay nada más urgente, ni siquiera atender el evidente desequilibrio ambiental, ecológico y existencial del hombre, que asegurar la continuidad de la producción y, consecuentemente, del consumo. Esto es lo que Nicol, desde otra perspectiva y apelando al grave problema de la sobrepoblación, identifica como «asegurar el abastecimiento». Lo que se impone con urgencia, además con urgencia absoluta, se convierte en la única finalidad posible. Es entonces que el hombre pierde potestad sobre los fines, y el mundo, el mundo productivo, gana independencia y autonomía respecto a la voluntad humana. Esta es una dinámica que se presenta por la aceleración y complejidad de la producción técnica. Dice Horkheimer:

La transformación total del mundo en un mundo más de medios que de fines es en sí consecuencia del desarrollo histórico de los métodos de producción. Al tornarse más complejas y más reificadas la producción material y la organización social, se hace cada vez más difícil reconocer a los medios como tales, ya que adoptan la apariencia de entidades autónomas.¹⁴¹

En nuestra época es posible encontrar muchos indicios de que el producir, por el producir mismo, se ha vuelto una finalidad *unívoca* y *totalitaria*. No sólo eso, sino que muchos críticos sociales y pensadores han identificado, con muy buenas razones, que el consumo desmedido de nuestras comunidades está íntimamente relacionado con el vacío existencial de las personas, señal inequívoca de un detrimento sobre la libertad. Si lo que hay es la producción por la producción misma, sin ningún fin ulterior que involucre el ser del hombre,

¹⁴¹ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 111.

resulta lógico que uno de los fenómenos derivados sea la pérdida del sentido de la existencia. *La uniformidad de la vida es univocidad de sentido*. La vida es despojada así de gran parte de su significado, pues no se permite fijar alguno más allá del conjunto de criterios ligados a lo necesario: la productividad, la eficiencia, la eficacia, el éxito, la fama, el dinero, el poder, la posesión de bienes, la acumulación del capital. La superficialidad de la vida moderna, superficialidad establecida por la *univocidad* del fin, se vincula directamente con el vacío existencial, con la imposibilidad de afincar la vida en nada estable, en nada significativo.

La misma crítica dentro de la literatura, el cine y el arte en general resulta palpable. El problema del desequilibrio ecológico y algunas propuestas éticas que se formulan al respecto, por ejemplo la de Jorge Riechmann, apuntan a la necesidad de consumir menos y autocontenerse, como una vía posible para atacar los problemas actuales más importantes.¹⁴² El mundo, tal y como lo conocemos hoy día, se ha construido alrededor de la producción y el consumo, además de la cimentación de complejas redes económicas que guían y determinan las posibilidades de cualquier esfuerzo tecnológico. La vitalidad, que antes era propiedad interior del hombre, se le arrebató y se trasladó a la inmediatez del puro producir. Al respecto menciona Berman: «El problema es que como esta vitalidad no celebra nada sustancial más allá de comprar y poseer cosas, es en sí misma el declive cultural del que estoy hablando.»¹⁴³

El exceso de cultura —de tecnificación— conlleva, paradójicamente, a un declive cultural. El exceso del producir, la celeridad, la urgencia por el cambio y la avidez de novedades, son lo que conducen a la superficialidad de la forma de vida contemporánea. Si el producir se vuelve el fin en sí mismo, haciendo del exceso su forma de ser, la vitalidad que manifiesta la

¹⁴² Cfr. Jorge Riechmann, *La habitación de Pascal; ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2009.

¹⁴³ Berman, *El crepúsculo de la cultura americana*, p. 30.

producción y lo que con ella se relaciona es expresión de un cambio constante y acelerado. Existe, por ende, un vínculo entre la apariencia de vitalidad y la avidez por acelerar los cambios, donde pareciera que lo vital es directamente proporcional a la velocidad con que se suceden las cosas. La situación parece más llena de vitalidad entre más cambios se suceden. Por tal razón, otro de los fenómenos modernos que apuntan al vacío existencial es el afán inagotable de prontitud. Parece que cada actividad, cada tarea, debiera completarse en el menor tiempo posible y con la menor cantidad de esfuerzo para seguir con esa cadena inagotable de pendientes. La vida, igual que la producción, está infectada de la impaciencia, del apremio, de la inmediatez.

Del cambio acelerado de todo es que deriva la superficialidad, pues no hay posibilidad de afincarse en nada estable, de fijar algo en la vida que resulte significativo, auténtico. La existencia se vacía de sentido libre, pues se reduce, no sólo a la inserción en un sistema donde los fines están fijados de antemano —lo que Heidegger llama ser arrojado a un mundo dotado de sentido—, sino a la sucesión incesante de novedades que no dan lugar a ninguna suerte de estabilidad, autenticidad o posibilidad para el cultivo de sí mismo. De ahí que se suplante la *posibilidad* de lo significativo, por la *necesidad* de lo superficial. Además de la violencia, la uniformidad, etc., debemos reparar en fenómenos como la sobreproducción o la obsolescencia, que ya no son sólo problemas económicos, sino culturales y existenciales. No se le puede programar una obsolescencia a lo que es significativo, pero sí a lo superficial, por ello, para seguir con la vorágine de cambios, éstos han de procurar ser ligeros y superficiales. El problema alcanza a la creación en el sentido amplio de la *póiesis*, pues en el mundo moderno, cada vez más, junto con cada creación se incluye su obsolescencia programada.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Cfr. Anders, *La obsolescencia del hombre; Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*.

La razón de fuerza mayor

a) El régimen de la verdad y la aparición de la nueva razón.

Con la necesidad *totalitaria*, nos dice Nicol, aparece la razón de fuerza mayor. Esta aparición implica una novedad, la cual radica en que ahora la razón participa o se ve compelida por una fuerza *totalitaria*, por una fuerza *mayor*, siendo que históricamente razón y necesidad, razón y fuerza, se contravienen. «La razón sin libertad es el hecho nuevo. Es una razón forzada y forzosa al mismo tiempo»¹⁴⁵

Si bien es posible hablar de una razón pragmática a lo largo de la historia que no necesariamente se identifica con la libertad, la razón de fuerza mayor es un fenómeno propio de la modernidad. Esto significa que la nueva forma de razón afincada en lo necesario no se identifica exactamente con la razón pragmática habitual, ni puede confundirse con ésta.¹⁴⁶ A pesar de que la razón pragmática no es fruto de la libertad, igual que tampoco lo es la técnica, a fin de cuentas nunca eliminó la posibilidad de que el hombre fijará y participara de los fines, y en cierta medida era libre como cualquier póiesis que se vale de la creación y la inventiva. Esto es, la razón pragmática responde a necesidades específicas y, por lo tanto, se vale de medios técnicos precisos para solventarlas, pero eso significa que es parcial y selectiva. La razón pragmática siempre se ha utilizado *para algo*, en cambio, la razón de fuerza mayor se impone *sobre todo*. Esta última es inevitablemente pragmática, sin identificarse como tal con la razón técnica que se desarrolló a lo largo de la historia. El cambio es cualita-

¹⁴⁵ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 78.

¹⁴⁶ Aunque Nicol en algunas ocasiones, quizá no muchas, utiliza como sinónimo de «razón de fuerza mayor» la fórmula «razón pragmática» conviene mantener la distinción para resaltar así la novedad de la primera.

tivo y cuantitativo. La razón pragmática permitió, por ejemplo, el desarrollo de la ciencia aplicada; la razón de fuerza mayor desemboca inevitablemente en la tecnociencia.

Se percibe entonces que el elemento distintivo de la situación, nuevamente, es el carácter *totalitario* ahora en el ámbito de la razón. No conviene insistir más en esto, anteriormente ya se hizo suficiente énfasis para distinguir que el problema que suscita la crisis no es la necesidad, sino la necesidad *totalitaria*, que no es la tecnología, sino la *tecnocracia*, etc.¹⁴⁷ Este es el mismo caso para la razón de fuerza mayor, donde, en rigor, la novedad no está en la concurrencia de fuerza y razón, sino en el hecho de que esa fuerza sea *mayor*. Afirma Nicol: «Tampoco ha habido esta razón de fuerza mayor en el comportamiento histórico de la humanidad. La razón humana ha sido directiva, y ha dirigido con fuerza, pero la suya no tiene univocidad.»¹⁴⁸ Sin duda, la razón de fuerza mayor es necesaria y tecnológica, pero el problema es más bien que sea *totalitaria* y *tecnocrática*.

Así pues, en relación con el carácter *totalitario* de la necesidad, Nicol identifica las siguientes características de la razón de fuerza mayor: a) no es la razón de la ciencia, b) su fuerza no es política, c) no es autoconsciente ni autocrítica, d) no se ocupa de la verdad, e) no es expresiva ni comunicativa, f) no es una modalidad del pensamiento, g) es intrínsecamente violenta, h) mantiene una neutralidad ética, i) es utilitaria, j) es calculadora y pragmática, k) es uniforme y unívoca, l) es sistemática, m) es poderosa,¹⁴⁹ y n) es ambigua respecto a su dependencia humana.

Ahora bien, si cabe hacer una clasificación de estos atributos, desde la perspectiva de la necesidad *totalitaria*, los últimos cuatro pueden considerarse los más importantes, o

¹⁴⁷ Cfr. El capítulo tercero dedicado a la imposición totalitaria de la necesidad.

¹⁴⁸ Op. cit., p. 76.

¹⁴⁹ Hasta aquí la lista está conformada en base a la guía de los atributos de la razón de fuerza mayor que aparecen en Linares, *El problema del fin de la filosofía*, p. 93-96.

sea, la uniformidad y univocidad, la sistematicidad, el poderío y la ambigüedad de su independencia. Mientras que el hecho de que sea utilitaria, pragmática, calculadora y violenta, junto con la ausencia de autocrítica, de autoconciencia, de pensamiento *verdadero* y de interés por la verdad, son las características más importantes que permiten distinguirla de la razón *pura* y, en consecuencia, de la razón científica. Hay, pues, dos nociones básicas a través de las cuales desarrollar el problema de la razón de fuerza mayor: la forma en que se expresa a través de ella la necesidad *totalitaria* y el cambio que supone respecto a la razón tradicional.

Para Nicol, igual que sucede con otras tantas cosas, la razón sufre una escisión cuando pierde su fundamento comunitario. Por ello su primer acercamiento sistemático a este tema en *El porvenir de la filosofía*, lo hace desde el problema del «todos» y el «cada uno».¹⁵⁰ Con la instauración de la vida auténticamente comunitaria, a través del largo proceso del principio de individuación, habría aparecido un régimen de vida que se sustentaba en el desarrollo de la razón a partir de la evidencia compartida; la comunidad implicaría, pues, la comunicación *verdadera* con palabras de razón. Como lo resume Linares: «La razón se convirtió así en la *única base* de la vida comunitaria porque instaura para *todos* el régimen de la verdad.»¹⁵¹ De ese modo, la comunidad se hace patente, en rigor, cuando se habla con palabras de razón, con palabras *intencionalmente* verdaderas. Según el filósofo catalán-mexicano, esta posibilidad de hablar con razón se vuelve un régimen de vida auténtico porque establece una relación nueva con el ser y, por tanto, incide y reconfigura el marco de las posibles situaciones vitales del hombre. La relación con la naturaleza, la divinidad, pero sobre todo con el otro, que son los términos posibles en una situación vital, se ve trastocada cuando se

¹⁵⁰ Nicol, *El porvenir de la filosofía*. §8

¹⁵¹ Linares, *El problema del fin de la filosofía*, p. 23. el subrayado es nuestro

media intencionalmente con el afán de hablar de las cosas con verdad, de referirse a ellas tal y como son en sí mismas. El régimen de la verdad posibilita la comunidad. En consecuencia, cuando ya no es posible, por razones de fuerza mayor, relacionarse en el modo de la intención de verdad, el fundamento comunitario se ve afectado y aparece una nueva razón desfundada del suelo de lo común.

Ya expuse con anterioridad que para Nicol la afectación de la comunidad tiene que ver con un retraimiento a la especie, junto con las observaciones y cuestionamientos que se le pueden hacer al respecto.¹⁵² Sin embargo, al margen de esta idea de la suplantación de la comunidad por la especie, la razón de fuerza mayor debe analizarse también desde el marco de las situaciones vitales, pues es ahí donde se percibe la escisión que representa para la idea que se tenía de la racionalidad y donde se va a afincar la reforma vocacional.

Más allá de la percepción científicista que, por razón de nuestro contexto y época, pudiera producirnos el reiterar la verdad y su vínculo con la razón científica, la reforma de la ciencia, que es parte de la reforma del hombre, adquiere su verdadero valor y «fuerza» de la base vital en la que opera. Afirmar la búsqueda desinteresada de la verdad y el resurgimiento de las vocaciones libres, como núcleo de la re-forma de la vida contemporánea, no es sólo una propuesta de algunos modos de vida específicos que se contrapongan a los medios que son dominantes hoy en día, sino que es la afirmación de toda una re-estructura de las situaciones vitales que desemboque nuevamente en la diversidad de los modos de vida. Por ello afirma Nicol: «Racionalidad es libertad. (...) Adoptar como base la realidad presentada racionalmente, significa convertirla en el medio más efectivo de comunicación y entendimiento. Este entendimiento cambia la forma de ser de los comunicantes.»¹⁵³

¹⁵² Cfr. Los capítulos tercero y cuarto de este trabajo.

¹⁵³ Eduardo Nicol, «El régimen de la verdad y la razón pragmática», en *Ideas de vario linaje*, ed. Enrique Hülsz, *Seminario de Metafísica*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990, p. 246.

Debemos recordar que para Nicol la filosofía es la última de las vocaciones humanas, la última de las vocaciones libres, lo que significa que es el último de los modos de ser que modifica la base de la comunidad y de las situaciones vitales del hombre. La vocación es un llamado a ser, no se equipara ni confunde con ningún oficio o quehacer, pues trastoca la organización cotidiana al hacer posible la interrogación que se interesa sólo por la verdad. «El hombre resuelto no es el que actúa con decisión, sino el que decide plantear unas cuestiones que se ignoran en la vida cotidiana. La filosofía, que era una especial forma de vida, se expande ahora y se convierte en base de todas las vidas posibles.»¹⁵⁴ La reforma de la filosofía, tal como la concibe Nicol, es fructífera sólo porque la *philo-sophía* está en la base de la comunidad, porque modifica con su sola presencia los modos de relación con la divinidad, el otro y la naturaleza. No es un acto de pedantería, ni de ingenua confianza, pensar que la filosofía al reiterar su fundamento vital puede reformar la situación mundana. Hay evidencia de que el régimen de la verdad modifica las relaciones vitales y eso es suficiente para hacerla depositaria de la esperanza de reforma. Todo esto se tratará a detalle en el siguiente y último capítulo, pero es importante afirmar desde ahora la pertinencia de referir el problema de la razón de fuerza mayor al marco de las situaciones vitales, lo que equivale a tratar el problema desde el fundamento.

Al examinar el modo en que la razón se afincó en la comunidad como régimen de la verdad, se puede advertir el cambio que supone la aparición de la razón de fuerza mayor. La verdad es una forma de vinculación *dia-lógica* que determina la relación vital que se establece con el otro y con la naturaleza. Al mismo tiempo dispone el modo de acercamiento a la realidad, un modo desinteresado que busca dar razón, y la manera de vinculación con el otro, refiriéndose a la realidad común tal como es en sí misma. La razón que aparece en tal

¹⁵⁴ Nicol, *La idea del hombre*, p. 383.

régimen, por ende, es esencialmente vinculatoria y comunicativa, pues esas son características de la comunidad fundada en el régimen de la verdad. Con la imposición *totalitaria* de la necesidad, sin embargo, estas características quedan anuladas y se impone un nuevo régimen que «...*de base tiene que ser indiferente respecto de la verdad. Pero, segundo, que no puede ser indiferente respecto de la razón. Es necesario que conserve alguno de los caracteres que encontramos en la base tradicional, porque el nuevo nace del anterior, aunque lo reemplaza.*»¹⁵⁵

Los atributos de la razón de fuerza mayor que sirven para diferenciar a una razón de la otra, pueden exponerse siguiendo la sustitución del régimen de vida comunitario vinculado a la verdad, por el régimen de la necesidad, de una necesidad *absoluta*. Y aunque este nuevo régimen mantiene algunas características de la razón tradicional, su nota distintiva es que elimina por entero la verdad como un modo de vinculación. En consecuencia, éste elimina directamente la *intencionalidad* que venía ligada a la búsqueda de la verdad y también las condiciones a partir de las cuales sería posible, comienza así el ocaso de la intención de dar razón de las cosas apelando únicamente a lo que son en sí mismas. Al mismo tiempo, el nuevo régimen de la necesidad mantiene sólo la parte operativa y reguladora de la razón, sólo el mínimo necesario para configurar el orden y seguir siendo un régimen en sentido estricto, lo que la hace enteramente pragmática e indiferente a la verdad. Dice Nicol: «El nuevo régimen, si llega a implantarse, conservará la nota de racionalidad del régimen antiguo. No hay vida posible sin un régimen de base; no hay base que pueda establecerse como una sinrazón: sin su propia razón-de-ser.»¹⁵⁶

¹⁵⁵ Nicol, «El régimen de la verdad y la razón pragmática», p. 252.

¹⁵⁶ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 248.

De acuerdo con el filósofo catalán-mexicano, la razón de ser del nuevo régimen, es decir, la razón de ser por la que se impone *la razón de fuerza mayor*, corresponde a que la verdad como base de la existencia ya no es *eficaz* para asegurar la subsistencia. Sobre el tema de la subsistencia no agregaré más de lo que ya he dicho en los capítulos anteriores, empero, resulta importante señalar ahora que el cambio de régimen muestra, entre otras cosas, que la purificación intencional que se recoge en el principio vocacional es verdaderamente fundamental, pues arraiga en la base de la comunidad. Aunque de manera fáctica la razón teórica y la razón práctica han coexistido a lo largo de la historia, la purificación vocacional del desinterés de fines pragmáticos fundó un régimen de vida en el que las relaciones vitales son significativamente diferentes que en el de la mera razón práctica. Esta diferencia es visible, ahora más que nunca, gracias al contraste entre los modos de vida históricos y el modo uniforme que adquiere en la época moderna.

Sin el afán de verdad la razón es ciega, ciega respecto al ser de las cosas e indiferente respecto al quién de la relación. «Trata *con* el ser, y muy eficazmente, pero no trata *del* ser. Por esto es anónima la nueva razón: no importa quién efectúe el cálculo; sólo importa su exactitud...»¹⁵⁷ Mientras que la razón de verdad es común y comunitaria por definición, la razón de fuerza mayor es despersonalizada y desvinculante. De aquí también la uniformidad que le es propia, pues si ya no es significativa la individualidad de aquel que se vincula al ser y al otro a través de la relación lógica o dia-lógica, entonces, éstas se vuelven genéricas e intercambiables, es decir, uniformes. Pero la razón sin verdad también es ciega de otro modo, pues al afirmarse como absolutamente pragmática y no dar razón de lo que hace, entonces es privada del sentido de su acción; es ciega porque no puede pre-ver hacia donde se dirigen las acciones que «conduce». La razón, al operar por fuerza mayor, es despojada de

¹⁵⁷ Nicol, «El régimen de la verdad y la razón pragmática», p. 252.

toda autonomía para participar de los fines, lo que denota que en realidad ya no es proyectiva, se agota en el aquí y en el ahora, en lo que ha de hacerse con urgencia, sí de la manera más eficiente posible —de hay su participación—, pero sin ninguna opción o alternativa propuesta desde sí misma. La razón es ciega cuando se vuelve únicamente operativa, pero además se enajena de sí misma y pierde su capacidad de proyección cuando sólo busca la eficacia para responder a lo urgente. No hay proyección *real* sin posibilidades, la suya es una pseudo-proyección, pues el futuro ya no es posible, sino necesario.

A la pura operatividad de la razón de fuerza mayor viene ligada su eficacia, como si al despojarse de cualquier «distracción» que no refiera al cálculo y la practicidad pudiera concentrar toda su fuerza en ésta. Dice Nicol: «La razón nueva es ciega, porque no da razón. Esta ceguera en cuanto al ser no es defecto en ella, sino condición de su eficacia.»¹⁵⁸ La razón aumentaría su eficacia y eficiencia cuando elimina para sí la necesidad de entender y dar razón de las cosas, concentrándose sólo en las decisiones, en la acción inmediata. Por ello, la eficacia es además, de una razón suprema, la razón de ser de toda acción técnica en el mundo moderno.

El camino del conocimiento y del entendimiento es difícil y sinuoso, en cambio, cuando lo que se demanda con urgencia es practicidad, la única manera posible de hacer frente a la situación es imponer la línea recta. La duda, que es motor del conocimiento, se suplanta por la incógnita, la cual es fácilmente despejada por el cálculo y la medición. Las causas, que en rigor no son sino las razones que se investigan y descubren en los fenómenos, es decir, las razones que se dan para explicar algo, se sustituyen por las variables, las cuales quizá no ofrezcan toda la razón de ser de algo, pero son suficiente para tener *control* sobre los fenómenos. Las causas no permiten cálculos, mediciones o alteraciones programadas, las varia-

¹⁵⁸ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 273.

bles sí. Así, otra diferencia entre las dos razones es que la razón pura o tradicional se enfrenta a las causas, mientras que la razón de fuerza mayor sólo con las variables. Medir y calcular son medios para la eficiencia, no para el conocimiento. «Aunque calcular sea todavía usar de la razón, descubrimos ahora que es posible razonar sin entender, pensar sin expresarse.»¹⁵⁹

La sustitución del régimen de la verdad por el de la necesidad y de la razón pura por la razón de fuerza mayor se relacionan o desembocan en el fenómeno de la tecnocracia. Por lo tanto, es menester afirmar que la razón de fuerza mayor constituye la base sobre la que se asienta, primero, el desarrollo de la tecnología como elemento unificador del mundo y, segundo, la idealización de la utilidad y su confusión como prueba legítima del desarrollo científico. La razón de fuerza mayor es la clave para que aparezca la tecnociencia, al mismo tiempo que denota que la tecnología no es ni puede confundirse de ningún modo con una nueva forma *evolucionada* de la ciencia. Son diferentes *por principio*, esto es, desde la base. La técnica no es científica, aunque pueda valerse del cálculo y la manipulación de variables en los fenómenos naturales. «Así resulta que la fórmula "ciencia tecnificada" es una contradicción en los términos.»¹⁶⁰

El descubrimiento de la razón de fuerza mayor demuestra que la sustitución del afán de explicar por el de medir y calcular en la investigación científica es sintomática y no se debe sólo a su desarrollo «natural», pues si bien la utilidad ha existido siempre, nunca estuvo en la *base* ni de la ciencia ni de la vida. En los inicios del método científico moderno hay sin duda una revaloración de la utilidad que se establece desde la concepción mecánica del mundo que se tenía en esa época y desde la fascinación que produce el descubrimiento de

¹⁵⁹ Nicol, «El régimen de la verdad y la razón pragmática», p. 253.

¹⁶⁰ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 21.

las variables en la experimentación. Como lo señala Azuela: «Los inventos y descubrimientos se acumulan uno tras otro a medida que la comprobación de los hechos dan la tónica de la nueva ciencia. El examen atento de los fenómenos y el control de las variables se vinculan al ejercicio ordenado de la naturaleza.»¹⁶¹ No obstante, la experimentación era considerada como corroboración de hipótesis y en ese sentido de teorías, lo verdaderamente significativo seguía siendo descubrir el orden detrás de esa máquina que era la naturaleza y no su control.

En la actualidad el cambio es significativo, es decir, de fundamento. Es un hecho que las «teorías» actuales suelen confundir el valor de la corroboración empírica de una o algunas variables de los fenómenos con el de sus causas. La ciencia conoce cada vez más y mejor el cómo, pero no el porqué de las cosas, y cuando eso sucede es mucho más fácil resaltar la cuestión utilitaria y pragmática, centrándose así en la eficiencia, la eficacia y la precisión. Pero no habría mayor problema si la situación fuera la de una simple confusión, pues ésta se arregla corrigiendo la perspectiva o diferenciando con más cuidado. La tendencia a la utilidad no es algo que resulte de los métodos, aunque así pudiera parecer, sino que antecede a éstos, pues está en la base. «El descenso de la ciencia, desde el orden libre de las posibilidades de ser, hasta el orden de la acción promovida por la necesidad, se produce insensiblemente, como pura cuestión de hecho, sin la presunta autorización que hubiera podido ofrecerle una reflexión metódica.»¹⁶² La ciencia contemporánea tiende a ser pragmática porque su base vital ha sido trastocada, de ahí su crisis, y no porque su desarrollo histórico —y por ello libre— la haya conducido hacia ese camino. Este es el punto en el que la razón de fuerza mayor explica, con mayor claridad, por qué la ciencia se convierte en tecnociencia,

¹⁶¹ Arturo Azuela, *La ciencia renacentista: El método científico y la concepción mecánica*, México, IPN, 1995, p. 104.

¹⁶² Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 66.

más allá de todas las razones históricas, políticas, sociales o culturales que se puedan aducir.

Los sociólogos de la ciencia, los historiadores e incluso los filósofos de la ciencia, no atinan a explicar la implicación ontológica del cambio que representa la tecnociencia, pues pierden de vista que éste está «esencialmente» en el fundamento y no en los «accidentes» históricos, políticos y sociales. Desde luego, estos estudios no adolecen de razón en lo que afirman, pero quedan incompletos porque no advierten que el cambio es fundamental. Si no se ve con claridad que en la ciencia opera ya otra razón que no es la tradicional, por más explicaciones plausibles de su cambio que se expongan, el diagnóstico queda incompleto y muchas veces tergiversado. Como lo resume Linares: «No es la tecnología la que mecaniza a la sociedad y al individuo, sino que es el nuevo orden mundano de la razón de fuerza mayor lo que favorece el desarrollo de las tecnologías.»¹⁶³

El cambio involucra, como lo demuestra Nicol,¹⁶⁴ una consideración radicalmente diferente de los alcances, medios y *fin*es de la razón y de la investigación científica. Quizá los análisis de la Escuela de Frankfurt sean los más cercanos a esta perspectiva. De cualquier modo, criterios como la eficacia, la eficiencia y la utilidad, denotan en ciencia una razón distinta a aquella que se empeña en *dar razón* de las cosas y no sólo una tendencia que se ha adoptado como el curso natural de su desarrollo. La racionalidad de lo verdadero no es la racionalidad de lo útil. La tecnociencia es *básicamente* distinta porque la razón que despliega no es ya la razón pura, del mismo modo que la tecnología que posibilita tampoco es la misma pues ya no posee una misión histórica; en suma, la realidad de la ciencia es otra *desde la base*. En palabras de Nicol:

¹⁶³ Linares, *El problema del fin de la filosofía*, p. 49-50.

¹⁶⁴ Cfr. Nicol, *Los principios de la ciencia*. En particular el primer capítulo

La ciencia conectada con la técnica no cambia sus procedimientos de trabajo; *lo que cambia es su visión de la realidad*. Aquí reaparece como siempre la cuestión: ¿puede cambiar la ciencia, cambiar de fin y de fondo? Éste es un problema literalmente *básico* de la filosofía.¹⁶⁵

El diagnóstico de Nicol sobre la razón de fuerza mayor y la intromisión del utilitarismo en la ciencia es certero de muchos modos, él mismo intenta en distintos momentos explicar el fenómeno del utilitarismo «científico» desde diversas perspectivas, por ejemplo, desde la filosofía moderna de Descartes y Bacon.¹⁶⁶ Estos análisis son fecundos y aportan luz para entender el cambio *histórico* que representa la filosofía moderna y su relación con el *ideal pragmático*. Pero no tiene que perderse de vista que lo significativo está en la alteración *ontológico-mundana*, es decir, en que el utilitarismo tiene su razón de ser en el cambio de las condiciones mundanas que supone la imposición *totalitaria* de la necesidad. Ni siquiera la filosofía moderna, a pesar de su peso e influencia patentes en nuestro mundo, pudo haber generado, *de la manera en que se da*, el viraje hacia el pragmatismo. Su imposición desde la filosofía hubiera significado algo positivo, pues denotaría en última instancia que era todavía un acto de libertad, respondería, como lo hace en el caso de Descartes y Bacon, todavía, a una idea del hombre.

En cambio, la sobrepoblación, el cálculo desalentador sobre los recursos naturales y en general la urgencia de asegurar la subsistencia, no mantienen relación causal con ninguna tesis filosófica. El pragmatismo fundamental al que se refiere la crisis lo han impuesto las condiciones mundanas modernas y no alguna ideología, organización política, régimen económico, tesis filosófica o modo de producción. Todos estos son fenómenos en los que se expresa la crisis, pero ninguno de ellos es, en rigor, la causa. Ésta se mantiene en el anonimato, en la despersonalización y atomización del problema. Por ello, ninguna enmienda política,

¹⁶⁵ Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 227. El primer énfasis es nuestro.

¹⁶⁶ Cfr. Nicol, *La reforma de la filosofía*. cap. 3 que se titula «Filosofía y proyecto de vida: el ideal pragmático»

económica o ideológica puede subsanar la crisis, aunque «...abundan las deliberaciones sobre medidas protectoras que debieran tomarse ante el peligro que se presiente oscuramente, y no llega a conceptuarse como un cambio de base.»¹⁶⁷ Es el filósofo catalán-mexicano quien se ha encargado de afirmar una y otra vez que el problema es fundamental y no corresponde a ninguna elucubración teórica, sino a un peligro real que es *absolutamente indiferente* de toda expresión política, social o económica. Nicol se preocupa de mostrar que la nueva razón es indiferente al hombre y a la verdad, pues son las cualidades que interesan más para la argumentación. Pero podemos complementar este diagnóstico diciendo que es indiferente a todo, a la política, a la economía, a la filosofía y a la ideología, a la individualidad, etc. Por ejemplo, cuando Nicol habla de la pérdida del mundo, esto no significa sino la *total* indiferencia. La uniformidad de la vida actual, que tanto preocupa al filósofo catalán-mexicano, es la indiferencia vital hacia *todo*.

b) Algunas anotaciones sobre la autonomía de la razón de fuerza mayor

Entre todas las características o atributos de la razón de fuerza mayor que se pueden señalar, destaca la autonomía de sus fines, pues es quizá la que más relación mantiene con el proceso de deshumanización. En íntima relación con la indiferencia vital del régimen de la necesidad, la razón de fuerza mayor es una «voluntad» deshumanizada y deshumanizadora, puesto que no depende de nada ni de nadie, más bien se trata de una hiperestructura que se sobrepone a todo. Nicol afirma que la fuerza del nuevo régimen le viene dada por el fin bajo el cual se organiza, esto es, asegurar la supervivencia de la especie. «Cada instinto tiene un fin pre-establecido e invariable. La razón de fuerza mayor tiene su propio fin necesario, que

¹⁶⁷ Op. cit., p. 270.

es biológico, como el de todos los instintos;»¹⁶⁸ Pero quizá es que este fin también se va siendo algo paulatinamente indiferente por la complejidad de las relaciones del nuevo régimen, haciendo que la autonomía de la razón de fuerza mayor llegue hasta los fines. El fin puede seguir siendo independiente del hombre sin tener que ser biológico, mas aun, puede seguir siendo necesario sin ser último o final. Quizá la razón de fuerza mayor puede operar sin un fin último que le de motivo, es decir, sin razón de ser.

Afirma Nicol que: «...la razón de fuerza mayor, tiene, como vimos, su razón de ser, y también ésta es una razón humana, puesto que concierne al hombre, y a nada más. Pero ella eclipsa su libertad.»¹⁶⁹ Empero, aunque es claro que el nuevo régimen sigue siendo un orden de la necesidad, cada vez es menos evidente que sea el afán de supervivencia de la especie el que le brinda su fuerza. La indiferencia hacia lo humano como individualidad, que es una de las características principales de la razón de fuerza mayor, parece extenderse hacia la preservación de la especie como finalidad. Quizá el régimen de lo necesario, entendido como un verdadero sistema, ya no tiene *nada* que ver con el hombre; el mecanomorfismo del que habla Nicol ha degenerado en un verdadero mecanicismo y la razón de fuerza mayor es ahora *absolutamente* independiente del hombre, incluyendo el fin que la motivaba en principio. Ya no se trata sólo de que el hombre adquiriera una forma maquinal para «adaptarse» a los nuevos procesos, sino cada vez participa menos de éstos. La automatización, no sólo en los medios de producción, sino en todos los ámbitos de la vida hace del hombre algo más que intercambiable, lo hace dispensable. Cada cosa que puede hacer un hombre, así fuera de manera despersonalizada e intercambiable, la puede hacer ahora una máquina. El hombre ya no es necesario para mantener el sistema de la necesidad.

¹⁶⁸ Op. cit., p. 277.

¹⁶⁹ Op. cit., p. 281.

En las últimas observaciones y meditaciones de Nicol, antes de su muerte a principios de los noventas, no podía advertir el cambio y el nivel de *automatización* del mundo que iba a mostrar veinte años después. Los nuevos fenómenos de violencia, maquinación y enajenación muestran un cambio no sólo cuantitativo, sino que quizá tienen a la base una variación cualitativa. De cualquier modo, cabe dejar abierta esa posibilidad y preguntarnos si en el nuevo régimen de la necesidad el fin es todavía que la especie «humana» sobreviva, o más bien ahora sólo mantiene la inercia y vigencia del propio régimen sin ninguna dirección, sin ningún fin al cual atender.

Nicol acierta al afirmar que la nueva razón tiene la *fuerza* para imponer un régimen de vida único y uniforme bajo la premisa de asegurar la subsistencia colectiva de la especie. Pero identifica también aquellos que pueden ser los elementos diluyentes de tal finalidad: la indiferencia y la autonomía operativa. La razón de fuerza mayor no puede ni debe dar razón, ni del ser ni de sí misma, por ello es que mantiene en el anonimato su fuerza al operar fuera de la deliberación humana y de manera uniforme. Esa uniformidad y autonomía con que opera conduce a la indiferencia de la individualidad y de cualquier particularidad étnica, cultural o social, pero también ocasiona que los procesos se atomicen y que en rigor la finalidad se diluya. Las complejas relaciones a través de las cuales el régimen de la necesidad se impone, terminan por anular la efectividad de su supuesto fin y por ello, el fin en sí mismo. En nuestro mundo cada uno hace *lo que tiene que hacer*, luego, la complejidad del sistema priva al individuo y al proceso en que participa de la posibilidad de percibir la finalidad del todo, pero esto no sucede quizá porque así lo determine el sistema mismo, sino porque en realidad ya no tiene una finalidad que lo dirija. Sucede como en la novela de Kafka, *El proceso*,¹⁷⁰ donde no sólo la complejidad del sistema judicial encubre la causa por la que ha de ser procesado el

¹⁷⁰ Franz Kafka, *El proceso*, Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca de bolsillo, 2004.

protagonista, sino que literalmente la diluye, la desaparece. El acusado nunca puede enterarse de la razón de su proceso, no porque el sistema se lo impida poniéndole trabas preconcebidas desde una finalidad específica, sino simplemente porque entre la interacción compleja del todo la causa desapareció.

De ese modo, la supervivencia de la especie puede parecer todavía el motivo de la razón de fuerza mayor, pero mirando un poco más de cerca se puede ver que, cada vez más, opera desde la inercia que conlleva la complejidad de sus procesos. Es curioso que la razón de fuerza mayor sea intrínsecamente eficaz, eficiente y efectiva, menos para aquello según lo cual tiene razón de ser, a saber, la supervivencia de la especie. Si en algo ha fallado, a pesar de ser eficaz, eficiente y efectiva en los procesos, es en asegurar el fin de la supervivencia, por el contrario, el peligro aumenta paulatinamente. Y es que cada proceso genera nuevas necesidades «locales», postergando y desviando de ese modo la acción de una finalidad última. Los procesos y acciones técnicas que aparecen ya sólo tienen el alcance suficiente para cubrir una necesidad generada desde otro proceso. Como lo menciona Anders: «Cada aparato particular es, a su vez, sólo una *pieza* del aparato, sólo un tornillo, sólo un fragmento en el sistema de los aparatos; un trozo, que, en parte, satisface las necesidades de otros aparatos y, en parte, con su propia existencia, impone necesidades a otros aparatos.»¹⁷¹ Quizá estamos ya en el tiempo de la verdadera obsolescencia del hombre.

En rigor, una vez que está echada a andar la maquinaria, ya ni siquiera tiene que encubrir por cortesía la imposición de su fuerza aludiendo a un fin, incluyendo el de asegurar la supervivencia, sino que le basta la inercia de su influjo. La manera como la razón de fuerza mayor se vuelve cada vez más despreocupada de su anonimato es un fenómeno que debe de estudiarse y al que, por cuestiones históricas, Nicol no tuvo acceso. Él identifica con clari-

¹⁷¹ Anders, *La obsolescencia del hombre; Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, p. 20.

dad que la razón, el lenguaje y la cultura se van haciendo *inmediata y totalitariamente* violentas, pero siempre señala que eso ha sido posible porque han encontrado la manera de que esa violencia pase desapercibida y se asuma con normalidad.¹⁷² No obstante, sería el tema de toda una investigación saber si la violencia a finales del siglo XX y principios del XXI todavía se preocupa por pasar desapercibida o es que cada vez se vuelve más directa y abierta.

La razón de fuerza mayor no es movida por nada, sino que se mueve a sí misma; es capaz de generar y satisfacer necesidades con independencia de cualquier intervención humana. El régimen de vida impuesto desde la necesidad instaura un *orden de cosas* en el que el hombre no se destaca de ningún modo, y en el que la articulación sistemática denota que es una parte intercambiable y ahora desechable. Nicol tienen todo el mérito de intentar dar razón de la razón de fuerza mayor, sin embargo, tenemos que volver a atenernos a los fenómenos, a los signos y las señales que denotan que puede haber más posibilidades para explicar la *operatividad* de la nueva razón sin tener que *postular* una razón final para su movimiento. En algún momento de su argumentación llega a decir que «...la forzosidad de la nueva razón, aunque parezca desastrosa, no es la de una causa natural. Es una forzosidad *teleológica*.»¹⁷³ Nicol acierta en que «al principio» la razón de fuerza mayor tienen por fin la supervivencia de la especie, pero ahora debemos agregar señales como la atomización de los procesos y la configuración de complejas redes en que opera toda razón de fuerza mayor, para tratar de ver así cuál es el papel de una finalidad biológica en este asunto y, en su caso, desechar la idea de la forzosidad teleológica.

¹⁷² Cfr. el quinto capítulo de esta tesis.

¹⁷³ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 284.

La reforma de la ciencia; la razón pura y el principio vocacional

La reforma de la ciencia que busca Nicol es en el fondo una reforma del ser humano de nuestro tiempo. Al ubicar el peligro en las condiciones mundanas y poner en duda la posibilidad de actualizar la *libertad para ser* del hombre, lo que se juega en la reforma no es sólo el porvenir de la filosofía y la ciencia, sino de cualquier vocación libre y, en último término, de la propia *idea del hombre*. Con el proyecto de reforma se busca reiterar la vinculación de las ciencias, la filosofía y el resto de las vocaciones libres a la idea del hombre y la situación histórica. El tema de la crisis y la reforma de la ciencia resulta importante, por ende, más allá del ámbito particular de esa vocación. El proyecto de reforma de la ciencia está vinculado a algo más universal, a saber, al proyecto de un nuevo humanismo. *La reforma busca la paideia*; por lo tanto, corresponde en el fondo a la propuesta por una situación distinta para el hombre contemporáneo, situación a partir de la cual ha de ser posible un resurgimiento de las formas de vida libres y con base en las ideas del hombre. La reforma pretende que a través de un acto poiético originario, del acto de pensar el fundamento de la libertad, el hombre vuelva a ganarse a sí mismo. Por ello afirma Nicol que «La póiesis es la salvación ontológica del hombre; la de su ser *entero*. (...) La filosofía es *vocación de la vida*. La palabra de razón, como logos poiético y erótico, es una razón vital.»¹⁷⁴

La reforma, para llevarse a cabo, recorre un doble camino: aquel que reitera la razón que da razón, o sea, la razón libre y el que lleva a confirmar el principio vocacional. Adentrándose en estas dos cuestiones se advierte que el fundamento de la ciencia es vital y que

¹⁷⁴ Nicol, *La idea del hombre*, p. 414.

la vinculación entre vocación y razón es indisoluble. En rigor, «La vocación da sentido al quehacer de la razón.»¹⁷⁵

En el capítulo anterior se delineó que, para Nicol, la comunidad tienen por base un régimen de vida afincado en la posibilidad de la verdad. La actitud característica del régimen de la verdad es distinta, por definición, a la actitud pragmática y por ello permite una vinculación diversa con cada uno de los factores de las situaciones vitales. Sin embargo, reconoce el filósofo catalán-mexicano, esta nueva forma de relación que aparece en el régimen de la verdad no es ella misma «libre», sino que mantiene «compromisos»: aquel de dar razón de las cosas de manera fiel. Esta obligación se volvió la base para la razón pura y el compromiso vital sobre el que se asentó la comunidad. «La razón pura y la verdad nacen juntas.»¹⁷⁶ La razón y la palabra que se califican como verdaderas, aquellas propias de la ciencia y la filosofía, lo hacen desde el compromiso de decir lo que la realidad es en sí misma. La verdad, por lo tanto, es una pre-disposición a hablar con palabras de razón.

Sin embargo, la pre-disposición a hablar y vincularse con verdad que aparece desde entonces no es una disposición inmediata, sino algo que se elige y se cultiva. Visto con cuidado, lo que afirma Nicol es que la verdad es base para la vida, formando así un régimen, pues «La razón, la base y la verdad quedaron asociadas; vinieron de este modo a formar una unidad vital que ha regulado perdurablemente la existencia humana...»¹⁷⁷ Sin embargo, para que quedaran establecidas en la base, la verdad y la razón pura no tuvieron que volverse omnipresentes ni omnipotentes, sino sólo posibilidades para cualquiera, posibilidades que se eligen y cuidan, pero que no se imponen. Como posibilidades auténticas, desde ese momento quedaron también ligadas a la libertad.

¹⁷⁵ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 312.

¹⁷⁶ Op. cit., p. 298.

¹⁷⁷ Nicol, «El régimen de la verdad y la razón pragmática», p. 248.

El régimen de la verdad no eliminó la relación pragmática con las cosas. Así, se puede hablar de dos disposiciones fundamentales que co-existieron en el mundo: la de la verdad y la de lo útil; la del «ser en sí» y la del «ser para mí». Ambas disposiciones determinan las dos formas principales en que se establecen las relaciones vitales. No obstante, una puede decirse más espontánea y usual que la otra. De manera contraria a la disposición desinteresada, la visión útil de las cosas es la aproximación más inmediata y común y, en consecuencia, la que determina la mayoría de las relaciones vitales del hombre. Por esa razón, considerando la actitud pragmática como la más común, la disposición des-interesada es en un sentido *lógico* posterior a la interesada; si la verdad requiere de una purificación vital, aquella de aproximarse a las cosas tal como son en sí mismas, en un sentido *lógico* es porque lo inmediato es el interés. El recorrido va de la *doxa* a la *episteme*, pues la primera es un antecedente *lógico* necesario de la segunda. Igual que sucede con la necesidad y la libertad.

Ahora bien, dice Nicol que «La verdad no tiene sentido sino como entrega.»¹⁷⁸ Esto quiere decir que la razón, la cual es una forma de posesión del ser, por naturaleza busca ofrecerlo y fortalecer así la comunidad al referirse en primera instancia a lo común. Tal ofrecimiento es gratuito y no obedece a ninguna necesidad. *La razón y su dádiva son libres porque son innecesarias*. En consecuencia, la razón que se da es la de la cosa, que es lo que puede ser objeto de comunidad, no es la razón de quien la da, no es su opinión ni su parecer. La razón va directamente a la comunidad, al fundamento, al *ethos*. Por tal motivo, dar razón y «hacer» comunidad están vinculados necesariamente.

Por el lado del principio vocacional, siendo la vocación algo que se encuentra en el fundamento, para la ciencia el principio bajo el cual se cualifica la intención desinteresada de fines pragmáticos y el afán de dar razón de las cosas tal como son en sí mismas es factor de

¹⁷⁸ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 315.

unidad. *La unidad de la ciencia se establece a través del principio vocacional.* Nicol descubre, de ese modo, que la comunidad y unidad que proporcionaban los principios de la ciencia —unidad y comunidad de lo real, unidad y comunidad de la razón, racionalidad de lo real y temporalidad de lo real—, necesitaban completarse con el principio *genético* con que la ciencia vino a ser. Esto es, se tiene que dar razón conjuntamente del principio y del nacimiento de la ciencia. Sólo de ese modo se explica con suficiencia la diversidad de teorías y objetos de la investigación a lo largo de su historia. El principio tiene, al mismo tiempo, que delinear las condiciones objetivas para la investigación de la realidad y diferenciar la vocación científica de cualquier otra por el carácter distintivo con que vino a ser. En palabras de Nicol: «La ciencia es una vocación humana, y por esto posee un ethos específico. El ethos es constitutivo.»¹⁷⁹

La descripción nicoliana de la ciencia muestra que es tan fundamental para ella operar bajo el principio de unidad y comunidad de lo real, como atender a las condiciones de su *ethos* característico, pues para cualquier investigación es igual de importante apelar a lo común, a la realidad, como *depurar* la intención de todo aquello ajeno al afán de verdad. *Sin razón pura no se puede hacer ciencia, y sin vocación no hay purificación de la razón.* En consecuencia, la ciencia queda cualificada doblemente desde su intención y desde su finalidad. No se puede intentar dar razón de las cosas como son en sí mismas sin que la verdad sea la única finalidad, de ese modo, la depuración se muestra necesaria. Pero además, con la idea de la depuración vocacional se señala que el ser del hombre de ciencia queda comprometido con su hacer desde la intención y la finalidad, y no desde algunos preceptos «metodológicos» que son únicamente operativos. Justo, la razón de fuerza mayor es la muestra de que se pueden prolongar los preceptos operativos del cálculo y la predicción de los fenó-

¹⁷⁹ Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 141.

menos sin que ello signifique que se está haciendo *verdadera* ciencia. La razón de fuerza mayor, aunque es operativamente similar a la razón tradicional, no puede ser la razón de la ciencia porque no es de ningún modo vocacional. «El fundamento último del logos no es lógico, sino vocacional. El ethos decide el para qué de la verdad, antes de conseguir una verdad cualquiera.»¹⁸⁰

La ciencia es un modo particular de hacer porque implica un modo particular de ser. En ella quedan relacionados indisolublemente lo que se hace con lo que se es, lo que quiere decir que la vocación científica es auténticamente formativa del ser del hombre. Y como lo ha dicho muchas veces el filósofo catalán-mexicano, desde el marco de la situaciones vitales, es evidente que la formación del hombre no puede ser sino desde la libertad. Por lo tanto, el ethos de la ciencia es la libertad; el fundamento es la libertad para ser.

El ethos es la formalidad vital de la vocación. La libertad es la primera nota que se inscribe en su concepto. No podemos decir que hay un pensamiento científico libre, y otro su-peditado a unos poderes humanos, o divinos, o al poder anónimo y más apremiante aún de las necesidades. El pensamiento racional es libre, o no es científico. La ciencia es vocación de libertad: la libertad es su ethos.¹⁸¹

En el ámbito de la ciencia, la imposición *totalitaria* de la necesidad significa un desequilibrio entre la *teoría* y el *ethos*. La imposición sobre el dispositivo vital de la ciencia se expresa como desequilibrio. La crisis ha mostrado que una insuficiencia ética o vital compromete la posibilidad de la teoría, es decir, que ésta última no sólo tiene condiciones formales, metodológicas y epistemológicas, sino también una base ética; dicho de otro modo, las condiciones asociadas tradicionalmente a la teoría no son sino la expresión formal de la *disposición vital* que asume el científico. Sin duda, uno de los mayores méritos de Nicol es reconocer que las condiciones vitales están en relación y preceden a las formales. Nos dice: «Los fundamentos primeros de la ciencia son vitales. De ellos depende cualquier organiza-

¹⁸⁰ Op. cit., p. 149.

¹⁸¹ Op. cit., p. 146.

ción formal de ese conocimiento.»¹⁸² Contrario a la tendencia científicista que suele centrarse en las condiciones formales, metodológicas o epistemológicas, Nicol sostiene la preeminencia de lo vital. Las condiciones reales para la filosofía y la ciencia son mundanas, comunitarias, situacionales, *intencionales* y no pueden reducirse a los meros requisitos formales e intelectuales.

Ahora bien, Nicol señala que la relación entre lo vital y lo formal en la ciencia permaneció velada durante mucho tiempo, desde poco después que sus bases fueron establecidas en su nacimiento por los griegos, pues no sufrió mayor desequilibrio a lo largo de su historia. De ahí que su carácter oculto condujo a la falsa confianza de que la ciencia podía efectivamente sustraerse del contexto, enfocándose tan sólo en lo epistemológico y formal. La ciencia se reducía entonces a dos relaciones básicas, la lógica-formal y la epistemológica. «Si se quiere utilizar la terminología académica, puede decirse que la verdad tiene dos aspectos: un aspecto material (la referencia a las cosas), y un aspecto formal (la coherencia interna)»¹⁸³ Estas relaciones motivaban un énfasis muy marcado en considerar que lo significativo y, por ende, lo más fundamental de la científicidad, eran las condiciones que aseguraran el carácter objetivo, metódico, sistemático y verificable de la investigación; así quedó vinculado y reducido el concepto de verdad a estas características y por mucho tiempo se pensó como adecuación. No sólo era posible, sino un requisito formal necesario, la independencia de la investigación respecto al contexto, esto era lo que le permitía a la ciencia descubrir leyes generales.

No fue sino hasta muy entrada la modernidad, y con la evidencia del cambio científico, que este esquema entra en crisis, desvelando la existencia de relaciones que no se ha-

¹⁸² Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 17.

¹⁸³ Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 47.

bían tenido en cuenta y que permanecían latentes e implícitas. Ni siquiera en tiempos de plenitud historicista se le exigía un fundamento mundano o contextual a la investigación científica. Nos recuerda Nicol: «...los mismos filósofos del historicismo, incluso Marx, incluso Dilthey, otorgaron a la ciencia natural una carta de excepción. De manera implícita quedaba establecido que la ciencia natural no puede ser histórica, en tanto que su objeto propio, que es la naturaleza, carece también de historia.»¹⁸⁴ La independencia de la investigación respecto al contexto significaba, aunque fuera implícitamente, una separación o independencia entre lo interno y lo externo. Este problema lo ataca Nicol eliminando tal distancia y haciendo depender las condiciones formales de las vitales. El esquema de conocimiento de la ciencia se completa entonces, como lo expone en *Los principios de la ciencia*, con la relación histórica y la relación dialógica-expresiva, además de las ya consabidas relaciones lógica-formal y epistemológica.¹⁸⁵ El filósofo catalán-mexicano señala enfáticamente la relación entre lo interno y lo externo y con ella la vinculación necesaria entre la *theoría* y el *ethos*, demostrando, también, el doble carácter de la crisis —interna y externa— y, sobre todo, su intrínseca vinculación.

Por mucho tiempo se pudo pensar que la ciencia había sido una ocupación que se sustrae sin mayores problemas al ámbito de lo cotidiano, gracias a la disposición que adopta. Esa disposición era, al mismo tiempo, una purificación formal y metódica. Ahora, lo que hace evidente la argumentación de Nicol es que esa purificación formal y metódica obedece en primera instancia a una purificación vital, es decir, que la actitud *teorética* se fundamenta en una disposición *ética*, lo que significa que tiene sus condiciones de posibilidad afincadas directamente en el mundo. En ciencia, lo externo incide y modifica las condiciones para lo in-

¹⁸⁴ Op. cit., p. 31.

¹⁸⁵ Op. cit. cap. 2

terno; la disposición que se adopta ante la realidad depende de las condiciones históricas y mundanas. Dicho de otro modo, la purificación formal y metódica que asegura, entre otras cosas, la objetividad de la investigación, es sólo la expresión *formal* de la purificación *intencional* con que se enfrenta el científico al ser de los fenómenos: el desinterés de fines pragmáticos y la intención de dar razón verdadera de las cosas. «La ciencia es investigación desinteresada de lo real.»¹⁸⁶ Por ese motivo es que la libertad es el suelo patrio de la ciencia, pues para Nicol, libertad significa, en el contexto de las vocaciones, desinterés pragmático y vinculación *philia* o *erótica*.

La purificación que supone el principio vocacional es una nueva forma de vinculación con el ser de las cosas y con el otro, por ello incide en la base de la comunidad humana y determina el carácter sobre-humano de la *praxis*, erigiéndose como una posibilidad *intencional* destacada de las relaciones dentro del marco de las situaciones vitales. La verdad, más precisamente la intención de hablar con verdad, introduce en el mundo un modo *sui generis* en que son posibles las relaciones vitales del hombre; introduce el desinterés y la aproximación *philia* a las cosas como los modos de la *praxis* que a fin de cuentas han sido los elementos de humanización por *antonomasia* a lo largo de la historia. Por esa razón afirma: «Que nadie es extraño a la verdad significa que ningún hombre se sustrae a la potencia del logos y de la *philia*, porque esta es una potencia de su propio ser.»¹⁸⁷

Debemos recordar que, para Nicol, la diferencia ontológica del hombre yace en su ingénita incompleción o insuficiencia, la cual tiene por contraparte a la necesidad *gratuita* e *inagotable* de buscar completar su ser. Consecuentemente, en ese afán está la verdadera humanización, la más radical de todas, aquella que va a determinar cuáles formas de la *pra-*

¹⁸⁶ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 27.

¹⁸⁷ Nicol, *La idea del hombre*, p. 400.

xis conducen a la humanización y cuáles no. Cada hombre va a ser resultado de su *póiesis*. La vocación en general y la vocación científica en particular están vinculadas directamente con la humanización. «Toda vocación revela una carencia. (...) La vocación apunta hacia algo deseable y que no se posee; es el reconocimiento de una diferencia existencial que el vocado pretende remediar. Pero el deseo es insaciable: la vocación no termina con ningún acto aislado.»¹⁸⁸ Lo que se desea en la vocación científica es la *sophía*, y la forma del deseo es la *philía*. La philo-sophía es una búsqueda, que no va a lograrse nunca por completo, de subsanar una carencia ontológica, búsqueda que en el proceso produce una metamorfosis en el hombre y por la cual adquiere su razón de ser. «Adquirir sapiencia es adquirir más ser, transformando el ser que se tiene.»¹⁸⁹

Abusando de los términos, si tuviéramos que preguntarnos ¿para qué *sirve* la ciencia? sabiendo de antemano que es inútil y desinteresada desde su purificación intencional, la respuesta que tenemos que dar es que sirve para ser más hombre, más libre. Se busca la verdad para ser más.

A fin de cuentas, al utilitarismo y al pragmatismo contemporáneos no se le hace frente, desde la reforma, afirmando una tesis de filosofía, sino investigando su relación con el fundamento en la situaciones vitales, dicho de otro modo, afirmando el principio vocacional que es pre-teórico, pero vital. El régimen de la verdad, al cual se aludía en el capítulo anterior, es la base de la comunidad porque permitió una nueva forma de relación, dentro del marco de las situaciones vitales, con el otro, la naturaleza y la divinidad. Pero esto significa que es la *philo-sophía* la que se encuentra en la base de la comunidad, pues es ella la que da origen al régimen de la verdad. Luego, la reforma de la ciencia puede verdaderamente ser

¹⁸⁸ Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 303.

¹⁸⁹ Op. cit., p. 308.

principio para la reforma del hombre de nuestro tiempo y no sólo referirse a una disciplina. Un nuevo humanismo, una nueva idea del hombre, la capacidad de vinculación filial y erótica, en suma, la libertad, no son cosas fuera del alcance de la reforma. Todas ellas pueden comenzar a cambiar, a despertar de su letargo, desde una afirmación vital del desinterés y de la «necesidad» de dar razón de las cosas, del mundo, pero sobre todo, de nosotros mismos. Cabe citar las palabras con que Nicol da por concluida la reforma: «Acaso la tarea de reforma no habría sido vana por completo, si logra en alguna medida contribuir a que el hombre siga siendo dueño de sí mismo, siquiera en su propia morada interior.»¹⁹⁰

¹⁹⁰ Op. cit., p. 325.

Conclusiones

1. *La crisis existencial de la ciencia es expresión de la crisis del hombre moderno.* La situación difícil por la que atraviesan las vocaciones libres es sólo muestra de una circunstancia más general y compleja, de la crisis del hombre moderno respecto a la libertad para ser. En último término, lo que está en crisis es la idea del hombre que persiste desde los griegos y la posibilidad de dirigir la vida al participar activamente en los fines históricos y sociales.

2. *La crisis es un proceso; está dotada de vida y movimiento, es decir, se va desenvolviendo.* Los signos de la crisis son actuales y, por lo tanto, reales. Pero el temor refiere más bien al porvenir. Aunque la situación está sujeta al cambio, tiene una direccionalidad marcada hacia la decadencia de la libertad que para Nicol justifica el temor. Por ende, para reflejar el cambio de una crisis en proceso, el análisis tiene que ser, además de fenomenológico, histórico; debe referir a las transformaciones sociales, económicas, culturales e incluso biológicas —como la sobrepoblación— que acontecen con la evolución de la modernidad. La crisis y, en consecuencia, el verdadero cambio científico, más allá de la dinamicidad de sus teorías, está en el cambio de su situación histórica. La ciencia, como auténtica expresión de un modo destacado de ser hombre, es siempre representativa de su época, por ende, la ciencia contemporánea es fiel reflejo del hombre de nuestro tiempo.

3. *La unidad y comunidad del fundamento desmiente la tesis moderna de la emancipación de la ciencia respecto de la filosofía y vincula los proyectos de reforma de la ciencia y*

revolución en filosofía. La ciencia y la filosofía comparten un mismo principio vocacional, es decir, comparten la misma finalidad y la misma motivación. Cualquier ciencia es literalmente *philo-sophía* porque supone una disposición desinteresada de fines pragmáticos, o sea, una motivación *philia* por la *sophía*. Por el otro lado, la filosofía es ciencia porque se lleva a cabo atendiendo a los mismos principios del ser y el conocer que cualquier otra disciplina, además de que responde a las mismas exigencias formales de la objetividad, el método, el rigor y la sistematicidad.

A pesar de que la reforma de la ciencia y la revolución en filosofía tienen intenciones y objetos distintos, denotan su carácter complementario al vincular los problemas de teoría con los fundamentos vocacionales. Esto señala que los aspectos formales y existenciales están relacionados *por principio*. *El método, el rigor, la objetividad y la sistematicidad son la expresión formal de la disposición vital que caracteriza a la teoría.* Las exigencias formales de cada disciplina las determina su objeto de estudio particular, pero todas ellas comparten la misma base vocacional y la misma disposición existencial: tratar con el ser tal como es en sí mismo.

4. *La unidad y comunidad del fundamento desmiente la tesis de que había un supuesto fin de la filosofía.* Marx, Heidegger y los positivistas yerran al suponer que mientras la filosofía avanza hacia su ocaso, la ciencia puede prosperar. La comunidad y unidad del fundamento establece que no hay ciencia sin filosofía. Si la filosofía está en peligro de muerte, también lo está la ciencia; la situación crítica atañe a ambas y se extiende hacia todas las vocaciones libres por eso que tienen en común: la libertad. La razón por la que filosofía se ve amenazada corresponde a la configuración de los factores externos, y no a que en el desarrollo de su labor se descubra predestinada a morir y ser superada, mucho menos si su lugar

lo ha de ocupar la ciencia, que es otra vocación libre con la que comparte el mismo suelo existencial.

5. *Si la crisis puede resumirse en la imposición totalitaria de la necesidad, entonces puede reconocerse en cualquiera de las dimensiones de lo humano, pues la afectación es estructural y llega por igual a todas sus expresiones; la imposición totalitaria de la necesidad no puede referirse sólo a un fenómeno particular, sino que interviene en todos ellos.* La crisis, en tanto que *totalitaria* y fundamental, es una condición referida al ser del hombre en general, una afectación que enraíza directamente en la configuración que tiene el mundo en la época moderna, por lo tanto, los síntomas que la caracterizan —el afán de utilidad, la violencia y el interés— son visibles en todas las dimensiones de lo humano.

El problema no puede identificarse directamente con la necesidad, la utilidad, la violencia, el interés o cualquier otro signo que señala el diagnóstico nicoliano, sino a su intromisión en cualquier experiencia posible. La vida se vuelve unívoca y uniforme desde la imposición *universal* de los criterios pragmático-utilitarios que se aplican a cualquier situación vital, por ello es que el énfasis debe ponerse en el carácter *totalitario* de la necesidad.

Para Nicol, el problema de la crisis no puede identificarse con ninguna ideología económica o postura social, tampoco puede referirse a la necesidad en sí misma, sino a su imposición *totalitaria*. La tecnificación del mundo es el hilo conductor a través del cual se extiende la necesidad a todos los ámbitos de lo humano, sin embargo, el desarrollo tecnológico, por sí mismo, no es el fundamento de la crisis, sino su intromisión violenta en todas las dimensiones humanas. El problema no es la tecnología, sino la tecnocracia, la cual reduce cualquier experiencia a una relación definida por el interés pragmático. No obstante, aunque Nicol tiene razón en todo esto, desde nuestra perspectiva creo que se puede complementar

el diagnóstico con la economía, pues ésta se ha mostrado como el otro *elemento unificador del mundo*. Las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI dejan constancia de que el mundo se ha unificado tanto por la imposición tecnológica, como por las interacciones económicas *globales*. La necesidad no se ha impuesto únicamente exacerbando el carácter pragmático que permite la tecnología, sino también a través de la necesidad económica global, la cual determina el curso de las acciones más importantes. La economía uniforma la vida, tanto como lo hace la tecnología.

6. *En el caso de la ciencia, la imposición totalitaria de la necesidad se percibe en la inmediatez de la disposición utilitaria que adopta, así como en los criterios pragmáticos bajo los que se justifica cualquier investigación.* Con el utilitarismo como criterio, la ciencia suplantó el diálogo con el discurso, la cooperación con la competencia y destierra la posibilidad del desinterés de la vida intelectual. La ciencia carga con la nueva misión de ser la rectora de la transformación pragmática y material del mundo, lo que determina la imposición ajena de una nueva finalidad contraria a su fundamento vocacional. Desde la convergencia de los ideales modernos y las potencialidades de la revolución industrial, la ciencia es la encargada de eficientar y desarrollar la producción y el consumo, para asegurar así el abastecimiento básico a una población creciente. Por ende, también es la base de la estabilidad económica. Las relaciones mercantiles se rigen por los cambios introducidos tecnocientíficamente en la producción, la distribución y el consumo. En nuestro tiempo, hablar de una investigación desinteresada es un contrasentido según los criterios pragmáticos que la rigen institucional y socialmente.

La búsqueda implacable por aplicar lo más pronto posible los descubrimientos teóricos, e incluso la inversión de la relación básica entre la teoría y la práctica, donde los resul-

tados teóricos son derivados de la investigación pragmática y no al revés, conllevan a la cuantificación y la mecanización como los nuevos valores de la investigación científica. A su vez, esto deriva en unos falsos criterios de cientificidad que equiparan la ciencia con la utilidad, el cálculo y la capacidad de manipular las variables de los diversos fenómenos. La cientificidad se confunde con el determinismo y, en consecuencia, la validez de las disciplinas se mide contra el parámetro de la manipulación técnica y la predicción de que son capaces.

7. La ciencia y la filosofía son libres —autónomas y desinteresadas—, lo que quiere decir que no aceptan que su finalidad sea impuesta desde fuera. La filosofía, con la reflexión continua y desde diversas perspectivas sobre su propio quehacer, es quien fija la finalidad vital de la investigación. La persistencia en buscar una justificación para sí misma y para la ciencia en general no es un empecinamiento insensato de la filosofía, sino una de sus características principales que señala hacia la libertad como su base vital. La filosofía se rehusa a ser medio para algo más, por lo que tradicionalmente ha afirmado su valor intrínseco. El problema aparece cuando el criterio cambia hacia la utilidad, pues entonces esas características de autonomía y desinterés se muestran contrarias a la inercia del mundo moderno.

La forma en que la ciencia y la filosofía afirman su libertad y autonomía es con la idea de inutilidad. El desinterés como disposición existencial de la ciencia señala hacia la autonomía, pues al rechazar toda forma de utilitarismo mantiene para sí misma la justificación de su quehacer.

8. La tesis de la supervivencia de la especie explica la reducción de los fines históricos y culturales a un fin único que impone la uniformidad y univocidad en la vida, sin embargo, cabe la posibilidad de pensar este fin único como algo complejo. Para Nicol, la reducción

de los fines culturales e históricos a una finalidad única es un dato irrefutable, empero, desde el análisis que expuse en el texto, la imposición *totalitaria* de la necesidad no se identifica *completamente* con el fin biológico de la supervivencia de la especie, sino que se trata de un fin complejo.

Según el filósofo catalán-mexicano, la base que posibilita cualquier desarrollo cultural e histórico corresponde al aseguramiento de las necesidades biológicas más básicas, tal fundamento, posibilitó, al mismo tiempo, el progreso de la praxis técnica y la aparición de actividades desinteresadas o praxis libre. En la situación de crisis, al no estar seguro ese fundamento biológico, los esfuerzos se dirigen a asegurar la base. Sin embargo, como lo traté de mostrar en el capítulo cuarto, la reducción de los fines históricos y culturales que supone dicho re-encause de los fines no es total ni reside por completo en la dimensión biológica del hombre. De otro modo, la posibilidad de la reforma o cualquier cambio verdaderamente humano es imposible. El fin natural de la supervivencia de la especie como única razón de la imposición *totalitaria* de lo necesario significaría, en rigor, la desvinculación ontológica entre el yo y el otro-yo. La regresión hacia la especie es sólo parcial e imperfecta. La comunidad es reprimida pero no aniquilada.

La exclusión de las decisiones humanas de los procesos, otrora culturales, no aparece sólo por el retroceso a una condición natural, sino que también es posible por la *inercia* de los procesos mismos, y por la complejidad de sus interacciones. La economía, la política y el desarrollo tecnológico no se sitúan fuera de las decisiones humanas únicamente porque se ocupan de asegurar el abastecimiento a una población que crece a pasos agigantados, sino por la inercia y complejidad de los propios procesos. *El fin, para ser necesario, no tiene únicamente que ser natural.* En contraste con lo piensa Nicol, el ser del hombre en nuestro tiempo, si bien no es libre, no deja de ser sobre-natural.

Pienso que existen fenómenos que denotan el rechazo vital de la imposición *totalitaria* de lo necesario, demandas vitales que van más allá de la simple e inmediata reacción biológica. Fenómenos como el aumento en el número de suicidios en varios países, así como diversos medios de protesta y organización social, señalan a que sigue vivo el principio de solidaridad *ontológica* sobre la que se basa cualquier forma de la comunidad. Dicho de otro modo, hay indicios de resistencia vital y comunitaria del hombre que muestran que no toda la existencia se retrae a un fin biológico. Aunque la protesta no sea guiada libremente y se exprese como angustia, enfermedad o frustración, ésta demuestra que el ser humano sigue aspirando a una idea noble de sí. Aún se conserva un recurso de humanidad en los signos de rechazo.

9. *La violencia, el pragmatismo y el interés son asimilados por el hombre moderno gracias a que arraigan en la pre-disposición vital de una forma «natural» y sin causar mayor rechazo.* La violencia se ha integrado a la vida cotidiana sin que se advierta que se ha asimilado en la «estructura» de las relaciones humanas un modo de vinculación que por definición debiera ser limítrofe. Estos tres signos de la crisis se han vuelto pre-disposiciones, respuestas inmediatas ante cualquier interacción, por ende, aparecen como *constantes* de las relaciones del hombre. La violencia, el pragmatismo y el interés, al hacerse sistemáticos y estructurales, producen al mismo tiempo un fenómeno de racionalización que vela el sentido negativo de la asimilación de estos criterios en la vida cotidiana. La violencia, por ejemplo, con esta asimilación sistemática no sólo presenta una fisionomía de intimidación física, de exceso, arrebato o furia, sino que encuentra las maneras de aparecer subrepticamente, eliminando la propia percepción de su condición violenta. Lo mismo sucede con el pragmatismo y el interés.

10. *La violencia estructural, trasladada al quehacer cotidiano de la ciencia, tiene por consecuencia una inversión de la jerarquía entre los valores teóricos y pragmáticos, así como la aparición de fenómenos nuevos que representan un aspecto problemático para la investigación científica contemporánea.* La racionalización de la violencia y la imposición de los valores pragmático-económicos, ha llevado a sustentar la investigación en la búsqueda de avances técnicos, antes que en el desarrollo teórico o conceptual. Esto tiene por consecuencia un desequilibrio entre la capacidad tecnológica y el conocimiento que posee el hombre, entre la manipulación de la naturaleza y el enriquecimiento cultural que suponía. Ahora se puede ser experto en alguna especialidad sin conocer los fundamentos, la historia y el significado ético y social de la actividad que se desarrolla. Incluso los centros de conocimiento como las universidades participan de esta nueva dinámica. Desde finales del siglo XX y principios del XXI, las universidades se enfrentan a situaciones como la privatización del conocimiento a través de las patentes, la coacción de las industrias sobre las investigaciones científicas, el discurso omnipresente sobre la valía de la innovación, además de los problemas éticos de las investigaciones de punta en campos como la biología.

11. *La tecnocracia imperante en el mundo moderno va de la mano con una pérdida de la libertad para ser, es decir, que tiene por consecuencia la deshumanización.* La forma en que se tecnifica el mundo en la actualidad no conoce otra forma que la imposición. Por ello no puede ser origen de ninguna cultura auténtica, no se afianza en la comunidad ni promueve ninguna idea del hombre. La imposición tecnocrática elimina la libertad para ser, y sin libertad para ser el proceso de deshumanización es inevitable.

12. *El desequilibrio entre natura y cultura, es decir, emplear medios culturales para un fin natural, desemboca en la enajenación y violencia de la praxis.* El carácter *totalitario* de la necesidad lleva a la violencia sistemática en la transformación de la naturaleza, lo que a su vez conduce a un desajuste de la *praxis* como reguladora de las relaciones entre lo necesario y lo libre. El hombre violenta a la naturaleza a través del trabajo y por ello deja de ser un medio de humanización auténtico. Al mismo tiempo, el trabajo guiado desde la necesidad no permite que el ser del productor se realice junto con la transformación material de la naturaleza que realiza; deja de ser entonces cooperativo y se vuelve competitivo, lo que elimina cualquier posibilidad de vinculación auténtica. Si en un principio el hombre, en tanto que productor, pudo intervenir con potestad sobre los fines de la comunidad, lo hizo sobre la base del trabajo. Éste permitía, al mismo tiempo, satisfacer necesidades naturales y fijar con autonomía nuevas necesidades culturales. Ahora el desequilibrio elimina la posibilidad de cualquier intervención cultural y de la diversidad de modos de ser hombre.

13. *La razón de fuerza mayor debe analizarse desde el marco de las situaciones vitales, pues es ahí donde se percibe su novedad y desde el cual se emprende la reforma vocacional.* El régimen de la verdad al que suplanta la razón de fuerza mayor inauguró una forma nueva en que son posibles las relaciones vitales del hombre, por ello, es la condición de posibilidad de la comunidad. Asimismo, la comunidad se ve trastornada en su fundamento cuando la necesidad se impone *totalitariamente*, lo cual denota al mismo tiempo que la comunidad tiene su fundamento en la libertad y en la vinculación que ésta permite. La insuficiencia ontológica del hombre y la conformación de la historia que ésta posibilita, se puede trazar en paralelo a la historicidad de la ciencia, la cual también aparece desde la insuficiencia o imposibilidad de dar con una verdad última y absoluta. Así como la capacidad *poiética*

se juega en una tensión dialéctica entre la libertad, la necesidad y el azar en el caso del hombre, así sucede también para la ciencia. La crisis existencial que padece está implicada en el desequilibrio vital de los factores de la acción y, consecuentemente, denota el desequilibrio de las situaciones vitales del hombre moderno. Lo que sucede al fundamento vital y vocacional de la ciencia es un signo más del proceso de deshumanización que vive el hombre de nuestro tiempo.

14. *La razón de fuerza mayor permite explicar el paso de la ciencia a la tecnociencia desde el fundamento y no sólo desde la historia, la política o la cultura.* El cambio sustancial se encuentra, pues, en que la tecnociencia, a diferencia de la ciencia, opera bajo una razón diferente. La racionalidad de lo verdadero no es la misma que la racionalidad de lo útil.

15. *El régimen de lo necesario ya no tiene nada que ver con el hombre.* Contrario a lo que plantea Nicol, creo que el fin de la razón de fuerza mayor puede ser independiente del hombre sin tener que ser biológico. En rigor, puede operar sin ningún fin ni motivo, es decir, sin razón de ser. La finalidad se puede diluir desde la indiferencia y la autonomía operativa de la razón de fuerza mayor. La complejidad de las relaciones técnicas del mundo contemporáneo pueden fácilmente desaparecer la finalidad que le dio movimiento en primer lugar.

16. *La propuesta de reforma de la ciencia es, en el fondo, una apuesta esperanzada por una reconfiguración existencial que abra posibilidades vitales auténticas.* El proyecto de reforma de la ciencia está vinculado a algo más universal: el proyecto de un nuevo humanismo. La propuesta de reforma de la ciencia apuesta por una situación distinta para el hombre contemporáneo, situación a partir de la cual ha de ser posible un resurgimiento de las formas

de vida libres y desinteresadas, un resurgimiento de la capacidad de generar ideas del hombre y de la capacidad de construir el propio ser con libertad. La reforma tiene la esperanza de cambiar las condiciones mundanas que suscitan la crisis con arreglo a la evidencia de que la philo-sophía está en la base de la comunidad.

17. *El principio vocacional muestra que teoría y ethos están vinculados fundamentalmente.* Las condiciones primeras para la ciencia son las vitales y sólo de forma derivada de éstas aparecen las formales, metodológicas y epistemológicas. En ese sentido es que la condición principal que se señala con el principio vocacional es el desinterés de fines pragmáticos. Cualquier purificación formal o metódica lleva a la base una purificación vital y vocacional.

18. *La libertad, aunque es un constitutivo ontológico del hombre, tiene condiciones históricas y situacionales de posibilidad, es decir, depende de la forma en que se configuran los factores mundanos.* En nuestra época, no sólo presenciamos la pérdida de la libertad actual y presente que pudiera haber logrado el hombre a través de sus *medios* humanizadores en la historia, sino también el retraimiento de la libertad potencial a un estado de opresión que no le permite expandirse y expresarse. La libertad estructural del ser humano, libertad para ser, queda en un estado peligrosamente latente. Cualidad que tiene un doble sentido, pues por un lado no lleva a la desconfianza del hombre contemporáneo, pero por el otro, supone que algo puede despertar y cambiar su situación. La libertad estructural del hombre ha pasado de ser potencial a latente, esto significa que mientras era potencia siempre estaba presente y se apreciaba con facilidad, en cambio, cuando se vuelve latente parece no estar y permanece dormida. La reforma mantiene su esperanza en esa latencia de la libertad, en

esos signos de vida *verdaderamente* humana que causan el rechazo directo a la imposición de la vida uniforme y absolutamente necesaria, en suma, en que algo ha de despertar en el hombre que pueda cambiar la situación del mundo.

Bibliografía

(WHO), World Health Organization. "Prevención del suicidio (SUPRE)."

http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/suicideprevent/es/index.html.

Anders, Günther. *La obsolescencia del hombre; Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Vol. I. Valencia, Pre-textos.

Azuela, Arturo. *La ciencia renacentista: El método científico y la concepción mecánica*. México, IPN, 1995.

Berman, Morris. *El crepúsculo de la cultura americana*, traducción Eduardo Rabasa. México, Sexto Piso, 2002.

Camus, Albert. *El mito de Sísifo*, traducción Luis Echavarrí. 4^{ta} Ed., Biblioteca Camus. Madrid, Alianza Editorial, 1951.

Echeverría, Javier. *La revolución tecnocientífica*, Fondo 20+1. Barcelona, Fondo de Cultura Económica de España, 2003.

Edgerton, David. *Innovación y tradición: historia de la tecnología moderna*, traducción David León Gómez. Barcelona, Crítica, 2007.

Geoengineering the climate: science, governance and uncertainty. London, The Royal Society, 2009.

González, Juliana. «La ciencia-filosofía en Eduardo Nicol.» *Arbor. Revista de ciencia, pensamiento y cultura*, no. 734 (2008), p. 1075-1084.

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, traducción José Gaos. 2^{da} Ed. México, FCE, 1971.

— — —. «La época de la imagen del mundo.» en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996. p. 63-90.

— — —. «La pregunta por la técnica.» en *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago, Editorial Universitaria, 1997. p. 111-148.

Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*, traducción H.A. Murena y D.J. Vogelmann. 2^{da} Ed., Estudios Alemanes. Buenos Aires, Sur, 1973.

Horkheimer, Max, y Theodor W Adorno. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, traducción Juan José Sánchez. 3^{ra} Ed., Valladolid, Trotta, 1998.

- Kafka, Franz. *El proceso*, traducción Miguel Sáenz, Biblioteca de bolsillo. Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- Linares, Jorge. *El problema del fin de la filosofía y la negación de la historia en Eduardo Nicol*, Seminario de Metafísica. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1999.
- — —. *Ética y mundo tecnológico*, Sección de obras de filosofía. México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Nicol, Eduardo. *Crítica de la razón simbólica: La revolución en la filosofía*, Sección de Obras de Filosofía. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- — —. *El porvenir de la filosofía*, Sección de Obras de Filosofía. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- — —. «El porvenir de la filosofía.» en *Ideas de vario linaje*, ed. Enrique Hülsz, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990. p. 313-26.
- — —. «El principio de individuación.» en *Ideas de vario linaje*, ed. Enrique Hülsz, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990. p. 61-86.
- — —. «El régimen de la verdad y la razón pragmática.» en *Ideas de vario linaje*, ed. Enrique Hülsz, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990. p. 245-55.
- — —. «El retorno a la metafísica.» en *Ideas de vario linaje*, ed. Enrique Hülsz, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990. p. 23-37.
- — —. «Ética y política.» en *Ideas de vario linaje*, ed. Enrique Hülsz, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990. p. 417-21.
- — —. *La agonía de Proteo*, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filológicas. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1981.
- — —. «La filosofía en el siglo XX.» en *Ideas de vario linaje*, ed. Enrique Hülsz, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990. p. 433-46.
- — —. *La idea del hombre*. 2^{da} Ed., Sección de Obras de Filosofía. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- — —. *La reforma de la filosofía*, Sección de Obras de Filosofía. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- — —. *Los principios de la ciencia*, Sección de Obras de Filosofía. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- — —. «Vocación y libertad.» en *Ideas de vario linaje*, ed. Enrique Hülsz, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990. p. 281-98.

Riechmann, Jorge. *La habitación de Pascal; ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención*. Madrid, Los libros de la Catarata, 2009.

Sagols, Lizbeth. «Eduardo Nicol y el porvenir de la filosofía.» *Revista Anthropos: Eduardo Nicol, La filosofía como razón simbólica*, no. Extraordinario 3 (1998): 86-90.