



LA METAFÍSICA DIALÉCTICA DE EDUARDO NICOL



JULIANA GONZÁLEZ

UNAM • FFyL

LA METAFÍSICA
DIALÉCTICA DE
EDUARDO NICOL

JULIANA GONZÁLEZ

LA METAFÍSICA DIALÉCTICA DE EDUARDO NICOL

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

EKATÓ

Primera edición: 1981

Segunda edición: 2024

DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México.

ISBN 978-607-30-9375-0

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización
escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Editado y producido en México

INTRODUCCIÓN

No es posible (desde Hegel) ninguna innovación filosófica que no se desenvuelva como un diálogo.¹

Asumiendo plenamente la conciencia de la *historicidad esencial del pensamiento*, o sea, del hecho de que la razón es histórica (cambiante y relativa), la búsqueda filosófica de Eduardo Nicol no se gesta ni se desarrolla al margen de los pensamientos ajenos, presentes y pasados, sino incorporándolos y confrontándolos críticamente, con plena conciencia del carácter literalmente dialógico del conocimiento. Así resulta que el “sistema” metafísico propuesto por Nicol se va configurando al mismo tiempo en que se va interpretando la “historia” de la filosofía, y, recíprocamente, haciendo “historia”. Nicol va generando su “sistema” de tal modo que la comprensión de éste y sus posibilidades de legitimidad dependen íntimamente de la fidelidad de la interpretación del proceso histórico de la filosofía hasta el presente. Así, dice el propio Nicol:

No pueden ya mantenerse separados el punto de vista histórico y el punto de vista sistemático. La fuerza de los hechos mismos exige una ‘visión binocular’, sin la cual se perdería la perspectiva y el enfoque... no basta ya como antaño mirar las cosas; es necesario además, para ver mejor esas cosas, que la ciencia no se pierda a sí misma. Y esta reversión hacia el interior ha de recaer, no sólo sobre su estructura formal, sino, especialmente, sobre la estructura de su propio desarrollo histórico.”²

¹ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1974, p. 12.

² E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1965, p. 27. Nuestra investigación se centra, preferentemente, en los desarrollos de la *Metafísica de la expresión* y *Los*

De este modo, aun las obras de Nicol que tienen en apariencia más “contenido histórico” (como es el caso de la primera versión de *La idea del hombre*, en que analiza el proceso de la cultura y de la filosofía griegas, o de *Historicismo y existencialismo*, en que sigue el desarrollo de estas dos corrientes de la filosofía contemporánea, por ejemplo), no son meros textos de historia de la filosofía, sino que contienen un cuerpo teórico propio; y en cuanto a las obras más expresamente sistemáticas (*La Metafísica de la expresión* y *Los principios de la ciencia*, principalmente) ellas no dejan de incorporar el método histórico-crítico como parte intrínseca del propio sistema. En realidad, en la filosofía de Nicol, el carácter dialógico y la historicidad del pensamiento son, a la vez, doctrina y método.

De ahí que este estudio de la metafísica de Eduardo Nicol se haya desarrollado siguiendo los que a nuestro juicio son los principales lineamientos del diálogo histórico en que se gesta el pensamiento nicoliano, desde los orígenes presocráticos hasta la confrontación con el marxismo y el existencialismo, enfatizando de manera especial las relaciones, y sobre todo las discrepancias, que su ontología tiene con la de Heidegger.

Partiendo del historicismo (y del existencialismo), la filosofía de Nicol se orienta, desde sus comienzos, hacia una superación de ambas corrientes, lo cual significa que ellas están íntimamente incorporadas en su pensamiento, precisamente como “puntos de partida” hacia una distinta concepción. En este sentido es como cabe comprender las “influencias” que recibe Eduardo Nicol. Su filosofía está inscrita dentro de la compleja situación que presenta la filosofía europea contemporánea en tomo a los grandes y fundamentales problemas metafísicos, centrados en la *temporalidad del ser* y la *historicidad de*

principios de la ciencia, que son las dos principales obras metafísicas de Nicol. Ello no implica, sin embargo, que no estén presentes las ideas y los temas principales que aquí desarrollamos en las otras obras, desde su estado germinal hasta sus formas más acabadas. Quedaría para otra investigación reseguir lo que el propio Nicol llama “la biografía de las ideas”.

El tema de la historicidad es tratado especialmente en el capítulo v “La ciencia y los principios” de este estudio.

la razón. Sus investigaciones se insertan así en lo que suele llamarse “la filosofía universal”, y más precisamente, llevan el intento de una refundamentación de la metafísica, nacido del reconocimiento de la crisis radical en que se encuentra la “filosofía primera” y, por ende, originado por la comprobación del carácter insuficiente, si no es que extremadamente aporético, que presentan las soluciones metafísicas (y anti-metafísicas) de la actualidad.

Desde el historicismo, lo que inicialmente le importa a Nicol superar es la idea de la dis-continuidad temporal que presentaban algunos historicismos, particularmente el “perspectivismo” y el “circunstancialismo”, sostenidos por Ortega y Gasset, que habían adquirido gran auge en la filosofía hispanoamericana.

Pero Nicol intentará la superación del historicismo, paradójicamente, acentuando, extremando incluso, y no evadiendo ni minimizando, la conciencia y el alcance de la historicidad; más bien Nicol incorpora metodológicamente, sin restricciones y como un hecho incuestionable, la historicidad constitutiva no sólo de la filosofía, sino de toda ciencia y de todo pensamiento, y no únicamente de éstos, sino, en última instancia, de todo lo humano y del *ser* mismo del hombre.

En general, el historicismo recae en el hecho de que las creaciones humanas *son expresivas* de su tiempo y de su situación. En este sentido, es falso el supuesto de que hay una verdad, en especial una verdad filosófica, fuera de su situación, abstraída o purificada del tiempo histórico en que es producida. De ahí que cada verdad valga para su tiempo y sólo para él. Si la situación cambia, se altera por tanto la verdad y no es posible seguir pensando en unos conocimientos o en unos valores intemporales, ahistóricos, válidos en cualquier tiempo y lugar. Pero esto parece significar que la verdad filosófica queda comprometida o invalidada como tal, en la medida misma en que se le reconoce su historicidad. En la concepción historicista, la objetividad o la significación se pierden en proporción directa a la expresividad del pensamiento: la expresión remitiría al factor subjetivo (ya sea del sujeto individual que produce el pensamiento, ya del sujeto colectivo de la situación histórica, cada uno de los cuales es único en su propia

identidad). Correlativamente, sólo se salvaguardaría la posibilidad de una verdad objetiva y universal, en la medida en que se abstraen su historicidad y su expresividad; es decir, la verdad sólo se afianzaría, en contra de toda consideración histórica, por las vías abstractas y meramente formales de una pretendida intemporalidad.

El intento de Nicol de superar las consecuencias relativistas y subjetivistas del historicismo no se lleva a cabo negando, sino afirmando plenamente el carácter histórico y expresivo del pensamiento. La falla que él adjudica al historicismo no está en el hallazgo incontrovertible de la historicidad, sino en una incorrecta comprensión de ésta, pues lo que Nicol pone de manifiesto es que la “situación histórica” no consiste en algo puramente subjetivo y actual, sólo presente y singular. Reconoce, con el historicismo de origen diltheyano, que en una situación histórica, siempre única y cambiante, todos sus productos, desde los más concretos hasta los más abstractos, guardan entre sí unas “conexiones de sentido” que unifican racionalmente todo el “momento”. Pero no acepta que la unidad sea sólo “sincrónica”, de tal modo que cada época determinada sea una especie de “sujeto” histórico autosuficiente, cerrado en sí mismo respecto de su pasado y su futuro. No admite, en suma, que el cambio histórico consista en una discontinuidad, ya que ésta implica la desconexión y el aislamiento, el “subjetivismo” de las distintas situaciones.

Y es que “lo expresivo”, para Nicol, no es en esencia “lo subjetivo”, sino precisamente lo opuesto: la comunicación intersubjetiva y en sentido estricto trans-subjetiva. La historia es cambio, diversidad de situaciones, alteración del hombre y de sus creaciones; pero también, fundamentalmente, la historia es “herencia” y “transmisión”, esto es, liga, continuidad, sobrevivencia temporal. La historia tiene una estructura dialéctica por la cual el cambio implica y produce por sí mismo la permanencia, la continuidad, la unidad y la mismidad en el tiempo. Así, las épocas, las edades o los momentos históricos, las situaciones en general, no son “sujetos” aislados y solitarios, sino que se comunican entre sí. La historia, para Nicol, es comunicación y comunidad de los hombres a través del tiempo.

El historicismo, en cambio, conlleva un subjetivismo o un solipismo de los tiempos, según hace ver Nicol. En la medida en que se comprueba que la unidad indestructible del pasado, el presente y el futuro es el ser mismo de la temporalidad real, se ve que la historicidad del pensamiento no excluye, sino que implica y hace posible, la objetividad y la universalidad propias de la verdad. Tema primordial de las investigaciones metafísicas de Nicol será, así, el de la compatibilidad entre la expresión y la verdad, entre la historicidad y la razón. La historia, para Nicol, es la persistencia dinámica de todo cuanto el hombre es y produce. Dicho de otro modo: en la historia no todo es caducidad y evanescencia; por el contrario, el verdadero cambio histórico consiste (heraclitiana, hegelianamente) en cambiar incorporando y transmitiendo, permaneciendo en y por el cambio mismo. En esto se cifra la estructura o el orden unitario de la conjugación de pasado, presente y futuro, de la conservación y la renovación reales.

Y lo que permanece en la historia del pensamiento, para Nicol es, por un lado, precisamente lo básico, la misma realidad y los mismos problemas que presenta esta realidad para los diversos tiempos y para los diversos hombres. Esto es lo que perdura aunque cambien las soluciones, los conocimientos, la comprensión de lo real; y, por el otro, el cambio mismo no consiste, según hacer ver Nicol, en la cancelación; por el contrario, cada novedad se traba intrínsecamente con lo viejo y lo conserva transformándolo, a la vez que genera en el presente las posibilidades del futuro. Así pues, la historia es *unidad* y *mismidad* esenciales y no una supuesta sucesión discontinua de perspectivas subjetivas, aisladas e inconexas. Lo decisivo y fundamental es esta transubjetividad temporal que sirve de fundamento a la ‘posible objetividad y universalidad de las verdades históricas del pensamiento. Éstas no dejan de ser verdades por ser históricas, sino al contrario, la comunicación y la comunidad temporal en que consiste el devenir histórico, para Nicol, hacen posible la verdad buscada por el pensamiento humano, la cual no es inmutable y absoluta, sino justamente, verdad histórica, siempre insuficiente y relativa, aunque no por ello ha de concebirse como una contradictoria “verdad subjetiva”.

Tratándose en particular de la metafísica, la conciencia histórica obliga a planteamientos diferentes. La metafísica no puede ya tomarse al margen del proceso histórico que la constituye, sino que ha de apprehenderse como un fenómeno temporal que tiene una *génesis* concreta, una *evolución* de sistemas diversos que se van conectando teóricamente en una sucesión coherente y *unitaria*, y, asimismo, como un fenómeno siempre perfectible, sujeto a *crítica* y a *transformación*. Ello implica que la crítica misma ha de entenderse de otro modo: no puede consistir en una supuesta cancelación, producto de la mera polémica externa que no alcanza a penetrar ni a comprender aquello que rechaza y que no es capaz de dar razón del pensamiento objetado. “En filosofía y en toda ciencia [afirma Nicol] lo erróneo no es lo ilegítimo. La justificación es inherente a la crítica”.³ La crítica verdadera es crítica *interna*, la que llega, como dice Nicol, “hasta donde hay que llegar para que lo inadmisibles aparezca como comprensible”;⁴ y sólo desde ahí puede engendrarse o producirse la superación.

En realidad, como declara expresamente Nicol, *la metafísica no puede cancelarse*, aunque se tenga que reconocer, con las críticas contemporáneas, que tal y como se ha constituido hasta ahora, la “ciencia del ser” resulta insostenible. Pero la tarea no es, entonces, abolir la metafísica, sino intentar su superación. Y no es cancelable, precisamente porque no se pueden suprimir *los problemas* metafísicos aunque se encuentren insatisfactorias todas *las soluciones* de la metafísica tradicional. La crítica externa y superficial se detiene sólo en la ilegitimidad de las respuestas teóricas del pensamiento metafísico y piensa que desechando los sistemas queda abolido el cuerpo entero de la “filosofía primera”. Pero “los problemas no quedan suprimidos [dice Nicol] cuando un determinado sistema se muestra incapaz de resolverlos, lo mismo en física que en metafísica”;⁵ “los problemas metafísicos

³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁵ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 24.

(ontológicos y epistemológicos) no hay manera de eliminarlos”.⁶ Y es que es imposible cancelar los problemas de la realidad, de la unidad y la diversidad, de la temporalidad, etc. Diríamos que las filosofías que se definen como “antimetafísicas” y expresamente intentan evadir las “cuestiones metafísicas” reduciendo así su campo problemático, discurren, en efecto, dentro de una marcada restricción; pero no es esto lo más grave, sino que siguen sosteniéndose, a pesar suyo, sobre un trasfondo metafísico que, por lo general, es un trasfondo de *prejuicios* metafísicos, tan inconscientes como obsoletos:

La necesidad de una ciencia metafísica, y no sólo su posibilidad [dice Nicol], puede revelarse ante cada cual como se le reveló al personaje de Molière el hecho de que hablaba en prosa. Todos hablamos siempre metafísicamente... nuestros asertos más ordinarios tienen un contenido ontológico. Siempre hablamos del Ser; lo que podemos conocer es siempre el Ser”.⁷

La auténtica crítica de la metafísica impone así, para Nicol, la necesidad de una nueva metafísica; obliga a una revisión interna y radical que logre, en efecto, llegar hasta las raíces y hasta las fallas originarias que dan lugar a esas “especulaciones”, las cuales hoy se tienen que desechar. Pero la interiorización y la radicalización son, ellas mismas, experiencia y actividad metafísicas. Por eso apunta Nicol: “la crítica más profunda ha de venir de una metafísica diferente; penetrar en la razón inicial de su propia crisis es lo mismo que iniciar su renovación”.⁸

Dada pues la historicidad inherente al pensamiento humano, ninguna crítica cancela el pasado en sentido estricto, y sólo lo supera cuando logra renovarlo; en cambio, carga indolente e inconscientemente

⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁷ *Ibid.*, p. 20, nota 5. Cf. E. Nicol, “The return to metaphysics”, en *Philosophy and Phenomenological*, vol. XXII, núm. 1, pp. 26-39. Sobre variantes en el uso de mayúscula o minúscula en la palabra ser, véase la nota 2 del cap. III.

⁸ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 72.

con lo viejo, cuando sólo alcanza a polemizar. La superación, así, se da en proporción directa a la comprensión, y la renovación resulta a su vez proporcional a la conservación. En general, una hipótesis renovadora nacida de esta asunción de la historicidad habrá de traer un cambio, a la vez que hará revivir una tradición; el alcance de su transformación tendrá que medirse por la intensidad con que se “deje atrás” el pasado y al mismo tiempo éste quede revivificado, haciéndose presente y capaz de servir de fundamento para la proyección futura.

Esto por lo que respecta a las implicaciones que la conciencia histórica tiene en el problema de la crisis contemporánea de la metafísica. Pero, retornando al problema de la historicidad en general y de la superación del historicismo, lo fundamental es destacar el hecho de que, para Nicol, la historicidad no es sólo constitutiva del pensamiento metafísico, sino que, en su sistema, el devenir es el ser y, a la vez, el ser es el devenir; particularmente, tratándose del hombre, su historia es su ser mismo y su ser es su propia acción histórica. Nicol considera que de Dilthey ha de incorporarse la idea básica de la racionalidad propia de la historia; pero también afirma que ha de verse, con Heidegger, que la deficiencia de la concepción diltheyana se centra en que Dilthey no aborda ontológicamente el problema de la temporalidad constitutiva de lo humano. Heidegger representaría, así, un nuevo paso irreversible en la comprensión del problema medular de la historicidad del ser y de la razón. No obstante, y aunque la ontología heideggeriana realiza un tratamiento ontológico del tiempo, ella pierde, a juicio de Nicol, el hallazgo pleno de la historicidad propiamente dicha. En Dilthey habría “historia” sin “ontología”, y en Heidegger “ontología” sin “historia”. Por esto Nicol intenta la superación tanto del historicismo como del existencialismo. Sin embargo, ésta no es una mera tarea “eclectica”: tomar parte de uno y parte del otro y luego hacer una especie de *collage* teórico, que es en lo que suelen consistir las combinaciones eclécticas en las cuales lo que falta es la unidad nueva, viva y orgánica de lo que se intenta conjuntar.

Al reconocer los aciertos y a la vez las limitaciones de estas filosofías; al advertir incluso que unas tienen lo que les falta a otras, Nicol

emprende la búsqueda por cuenta propia incorporando los logros, pero replanteando de base los problemas y recorriendo sus propios derroteros.

Dicho de otro modo, lo que Nicol recibe de las filosofías vitalistas, historicistas y existencialistas en general, está centrado en los *problemas*, antes que en las soluciones o en las aportaciones teóricas que presentan unos u otros filósofos. En este sentido, su filosofía tiene con aquéllas una temática y una problemática comunes. En su obra discurren, así, los temas del ser y el tiempo, del tiempo y la razón, del ser y el no ser, del cambio y la contradicción, de la temporalidad propia de lo humano, del carácter expresivo de toda creación, de las relaciones interhumanas, de la individualidad y la comunidad, de la libertad y la necesidad, de la teoría y la praxis, de los principios de la ciencia, etcétera. Por eso dice José Gaos: “los filosofemas que interesan a Nicol son los más importantes en la actualidad”.⁹ Aunque en realidad los principales problemas que se encuentran abiertos en nuestro tiempo son las grandes interrogantes que se ha planteado siempre el pensamiento metafísico, pero que en la actualidad se ofrecen más agudizadas que nunca y en situación tan aporética y crítica que va en ellas la posibilidad o imposibilidad de la filosofía primera. De este modo, en la metafísica de Nicol pueden encontrarse preocupaciones y desarrollos afines a los de otros filósofos, particularmente Schelling y Hegel, Bergson, Dilthey y Sprangler, Kant y Cassier, Sheller y Heidegger, entre los más cercanos quizá. Pero también es significativa su “filiación” con los clásicos griegos, especialmente con los presocráticos (entre los que destaca de manera esencial Heráclito de Efeso) y con Platón, sobre todo en cuanto a la conciencia de la vocación filosófica. En realidad, la obra de Nicol, justamente por esta asunción teórica y metodológica de la historicidad, incorpora medularmente el proceso entero de la filosofía occidental. Y el propio Nicol considera que las influencias más determinantes en su pensamiento son precisamente las de los filósofos con los que más discrepa; dialécticamente, la discrepancia es signo

⁹ José Gaos, “De paso por el historicismo y el existencialismo”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 2, vol. LVI, p. 122. México, marzo-abril, 1951, p. 122.

de concordancia en la base; esto es, en las preocupaciones y en los problemas fundamentales, y en los hechos que se quieren comprender. Por ello mismo, en definitiva, las posibles coincidencias que pueden encontrarse en el pensamiento de Nicol con las soluciones teóricas o las ideas de otros pensadores, o lo son porque revelan la confirmación de hechos comunes, o son meras similitudes extrínsecas que, integradas en su propio contexto teórico, adquieren diferente significación. Pues cuando un pensador asume la búsqueda por cuenta propia, como es el caso de Nicol, su cauce discurre por territorios afines pero por rumbos diferentes y con distintos resultados. Por lo demás, ha de insistirse en que en un sistema científico o filosófico, las hipótesis o las ideas adquieren su verdadera significación dentro del contexto teórico general en que están inscritas; es el sistema integral y el método mediante el cual se han ido adquiriendo y proponiendo los conocimientos, lo que les presta su significado y su posible validez u objetividad. Las “ideas sueltas” sólo pueden presentar coincidencias (o discrepancias) extrínsecas y superficiales si no es dentro de la coherencia integral de su cuerpo sistemático.

De acuerdo con esto, lo que se ha pretendido en este estudio sobre la obra de Nicol es, por una parte, aproximarnos a la comprensión del *propósito* mismo de la nueva instauración de la metafísica que propone Nicol y, por la otra, tratar de aprehender el sistema, la integración dinámica de unos problemas con otros, ver de qué manera unas ideas se fundan y repercuten en otras y sólo adquieren su significación unas por otras.

Desde este marco general de interpretación, lo que se nos ha mostrado, entonces, es “la originalidad” del pensamiento de Nicol. Sólo que ésta, en filosofía y en ciencia en general, no puede entenderse como una nota de la subjetividad. En primer término, “original” es todo filósofo o aprendiz de filosofía “auténtico”. Filosofar es, en efecto, un verbo, una acción y ésta *se origina* siempre en cada hombre que problematiza y reflexiona por sí mismo, y no se da repitiendo ni asumiendo dogmáticamente un “credo” o una doctrina. En este sentido, la originalidad del acto filosófico no la proporciona, en esencia, el pensar o concebir ideas

nuevas sino el asumir y vivir por cuenta propia los problemas, se resuelvan o no de manera distinta. Nicol es original en este primer sentido porque no pertenece a ninguna “escuela” filosófica, ni a ningún “ismo” de la filosofía. Pero además, la metafísica elaborada por Nicol es original en un segundo sentido: el de constituir una propuesta innovadora en metafísica. Y en este sentido, la originalidad filosófica menos aún tiene que ver con la subjetividad, ya que perdería su posibilidad intrínseca de un pensar que pretende ser objetivo y, por ende, extrasubjetivo y común. De lo que se trata entonces es de la diferencia y la novedad que pueda contener tal propuesta y que son, justamente, proporcionales al riesgo que contiene el intento de buscar nuevos caminos, nuevas orientaciones para el quehacer metafísico.

Lo que hemos procurado, así, es destacar el posible cambio o renovación de la filosofía primera que propone Nicol: el viraje que su pensamiento pueda representar frente a los modos tradicionales de la metafísica, que perviven hasta la actualidad. Dicho viraje se centra, en última instancia, en el intento de *que la metafísica se constituya sin “meta-física”*, de que la filosofía primera no desborde el marco de la realidad espacio-temporal, ni por su objeto ni por su método. O sea, que la metafísica se refundamente como legítima ciencia de realidades (racional y empírica, en el sentido más amplio de estos términos) sobre la base de que su objeto (el ser) no se concibe como algo *más allá (metá)* del orden sensible y cambiante y, por ende, su método no va “más allá” de lo dado en la experiencia. Cómo pueda llevarse a cabo tal empresa, es lo que se intenta exponer en este estudio introductorio a la metafísica de Eduardo Nicol.

En él, hemos recaído de manera especial en el sentido que *la dialéctica* cobra en esta metafísica, o más precisamente, en el propósito nicoliano de reformar la dialéctica a partir de Hegel, recuperando el carácter concreto y no especulativo que la comprensión dialéctica de lo real tuvo en sus orígenes heraclitanos. Pues en la filosofía de Nicol se reitera el programa (frecuente en algunos filósofos contemporáneos, desde el propio Hegel) de efectuar una “vuelta a Heráclito”, con la plena conciencia de que esta vuelta ha de darse con asunción de todo el

proceso de la filosofía occidental hasta el presente. En realidad, Nicol busca la reinstauración contemporánea de la metafísica, volviendo a las fuentes originarias de la filosofía, recobrando la que pudo haber sido la primigenia concepción del ser como devenir que tuvieron los primitivos filósofos presocráticos. Heráclito y Hegel constituyen, pues, dos pilares esenciales en la estructuración del sistema de Nicol.

Y correspondiendo a esta búsqueda de una dialéctica concreta, en los desarrollos de Nicol es decisiva la conjunción que se realiza entre *dialéctica* y *fenomenología*. Precisamente, la dialéctica en Nicol logra su concreción en la medida misma en que es fenomenológica; y a la inversa: Nicol intenta también reformar la fenomenología y lo hace incorporando al método fenomenológico la conciencia dialéctica; esto equivale a decir que se reconoce la condición dialógica del conocimiento, a la vez que el carácter dinámico, contradictorio y racional de los fenómenos mismos. Se trata así de un método y un sistema en los que la dialéctica es fenomenología, y la fenomenología, dialéctica.

Así, hemos dividido nuestra investigación en tres partes. La primera, titulada “Tiempo y Presencia”, contiene un desarrollo en el que se va de la dialéctica a la fenomenología, mostrando en cada paso el carácter fenomenológico que adquiere la dialéctica en la filosofía de Nicol. En el primer capítulo, que es el destinado a los orígenes presocráticos, se ha querido ver no sólo cómo convergen dialéctica y fenomenología, sino cómo en Nicol el afán de ir a los orígenes históricos del pensamiento metafísico coincide con el propósito fenomenológico de volver a lo originario, a lo dado inmediatamente a la intuición. En este sentido, la dialéctica, la fenomenología y la hermenéutica histórica se conjugan íntimamente. Asimismo, en este capítulo ponemos de relieve el hecho de que, para Nicol, en los orígenes presocráticos, particularmente en la contraposición que presentan la filosofía de Heráclito y la de Parménides, se encuentran, en Heráclito, los cauces de una primitiva comprensión del ser que hoy cabe recobrar, y en Parménides, los inicios de esa larga tradición metafísica que en el presente llega a su crisis más extrema y decisiva.

En el capítulo II de esta primera parte, dedicada al tema de la temporalidad del ser, se analiza la crítica que Nicol hace de la clásica instau-

ración platónico-aristotélica de la metafísica e intentamos mostrar de qué manera, desde esta crítica, se desprenden las premisas principales del nuevo enfoque de la filosofía del ser que propone Nicol. De hecho, en este capítulo hemos condensado, en un primer planteamiento, las tesis principales de la metafísica nicoliana, centradas en la identificación del Ser y la Realidad cambiante (dialéctica) y visible (fenomenológica). Se destaca aquí, a propósito del dualismo ontológico, epistemológico y antropológico que presentan, cada uno a su modo, los sistemas de Platón y de Aristóteles, el interés de Nicol por recobrar una visión unitaria (dialéctica) de la permanencia y el cambio, de lo uno y lo múltiple, del absoluto y el relativo; del Ser y los entes, del Ser y la Existencia. Porque en el contraste con la metafísica platónico-aristotélica (tomada precisamente en sus aspectos esenciales y comunes), es donde más claramente se advierte algo decisivo: que a la noción de la *intemporalidad* del Ser que se inicia con Parménides, y que tanto Platón como Aristóteles acaban de consolidar, corresponde necesariamente la *invisibilidad* e inespacialidad del Ser; es decir, su carácter ausente, oculto, inaccesible a una experiencia directa y sensible, en suma, no fenoménico. De ahí que, y esto es lo que nos parece más significativo, a la recuperación ontológica del *tiempo*, o sea, al reconocimiento de la condición temporal o dinámica del Ser, corresponde también la necesaria recuperación de la *presencia* o fenomenicidad del Ser. Éste no es sólo temporal, sino espacio-temporal; de ahí que, en la metafísica de Nicol, el Ser “esté a la vista”, sea objeto de una “experiencia sensible” e inmediata. Porque, a nuestro juicio, la idea metafísica central de Nicol es ésta del Ser como presencia, del Ser como fenómeno visible a simple vista, idea según la cual el Ser puede identificarse plena e irrestrictamente con la Realidad presente y cambiante, en contraste con lo que tradicionalmente ha establecido la metafísica, distinguiendo, o más bien separando, de un modo u otro, Ser y Realidad, Ser y Devenir, Ser y Existencia, Ser y Fenómeno.

Sin duda, ésta es la tesis fundamental del sistema propuesto por Nicol y la que ofrece las más grandes dificultades; es, asimismo, la clave de su dialéctica y de su fenomenología y de la cual depende en última instancia la posibilidad de la renovación de la metafísica que

presenta Nicol. Pero así como en el desarrollo y la estructuración del pensamiento metafísico, representado paradigmáticamente por los clásicos sistemas de Platón y de Aristóteles, el problema del *Ser* es inseparable del problema del *conocer* y éste del problema del *hombre*; la reforma ontológica que propone Nicol es indisoluble de su reforma gnoseológica y antropológica. A la posibilidad de reconocer la unidad entre el Ser y la Realidad visible y temporal, corresponde la posibilidad de cambiar la idea del “sujeto” y del “órgano” del conocimiento metafísico. Éstos no son para Nicol, ni un sujeto ni una razón “puros” y solitarios. La recuperación de la temporalidad y fenomenicidad del Ser implica una nueva “crítica de la razón histórica”, como la designa Nicol.

Se necesita modificar la idea del sujeto del conocimiento y Nicol lo hace recobrando simultáneamente dos dimensiones esenciales de éste: su dimensión corporal (sensible, intuitiva) y su dimensión dialógica (comunitaria y comunicativa), ambas interdependientes. El reconocimiento del Ser como fenómeno implica ver la unificación de dos funciones que la tradición teórica de la filosofía ha mantenido desconectadas pero que, de hecho, operan unitaria e integradamente en el acto cognoscitivo: la *áisthesis* (percepción) y el *nous* (pensamiento) que corresponden a las intuiciones primarias e inmediata y a las “razones” derivadas y mediatas con que el hombre intenta explicar lo que aprehende o capta, sean éstas las “razones” de la mera opinión o las razones fundadas de la ciencia, como lo hace ver Nicol. Implica que se advierta, correlativamente, que la ciencia, la teoría, la razón conceptual, el método, no son en verdad autosuficientes, no son básicos y fundantes, sino que están, ellos mismos, fundados en el nivel cognoscitivo que es realmente el originario y fundamentador: el nivel de la intuición primaria y común, pre-teórica y pre-científica. La tesis capital de la “teoría del conocimiento” de Nicol está en esta validez literalmente *principal*, de efectivo comienzo y fundamento, que él reconoce a la aprehensión o intuición primaria y común de lo real.

Así, para Nicol, en el conocimiento metafísico (y científico en general) no opera la razón sin la intuición, la teoría sin la evidencia primaria

(apofántica y apodíctica), como tampoco opera una razón sin *logos*, sin *palabras*, o sin comunicación. El Ser, para Nicol, se revela en la palabra, pues ésta primariamente aprehende y presenta el Ser, y derivadamente lo explica, lo interroga, lo argumenta. Y esto es así porque no hay sujeto sin cuerpo y sin mundo y sin comunidad inter-subjetiva. La teoría del conocimiento depende, a su vez, de una idea del hombre como ser de la expresión, como unidad psicosomática, al mismo tiempo que como el ser de la manifestación y la comunicación.

Pero los desarrollos más amplios de la temática del conocimiento no se presentan en este segundo capítulo de nuestro trabajo, sino más bien se desenvuelven en la segunda parte (titulada “Ser y Palabra”) a partir del capítulo IV, precisamente donde iniciamos la exposición en sentido inverso: de la fenomenología a la dialéctica. Y en cuanto a los desarrollos de la ontología del hombre, éstos se realizan más cabalmente hasta el último capítulo del estudio.

Se ha incluido antes del tema propiamente epistemológico un tercer capítulo, específico de la dialéctica, en el que se aborda el problema central del cambio y la contradicción, atendiendo a otros desarrollos que nos parecen también esenciales en el sistema de Nicol y que corresponden a su propósito de reinstaurar la racionalidad dialéctica del Ser destruyendo la tradición parmenídea, precisamente en lo que se considera lo medular del pensamiento de Parménides: la suposición de que *el cambio implica la Nada*. Éste sería el supuesto parmenídeo que subyace en toda la tradición hasta Heidegger y que Nicol se empeña en abolir. El cambio real, concreto, fenomenológico, no es, para él, cambio del Ser en cuanto Ser (cambio del Absoluto). Por esto, la dialéctica de Nicol afirma paradójicamente que el Ser en tanto que Absoluto no es dialéctico, pues sólo lo relativo implica contradicción. Dicho de otro modo: la dialéctica del Ser no consiste en que el Ser pase a la Nada y la Nada al Ser, o que el Ser se identifique con el que, para Nicol, es el falso, vacío y puramente especulativo e inadmisibles pseudoconcepto de “la Nada”. (En este punto fundamental se centra una de las discrepancias básicas entre Nicol y Hegel, entre Nicol y Heidegger, y no se diga entre Nicol y Sartre). El cambio, el devenir, es para Nicol idéntico al Ser, es

el Ser mismo (y no la supuesta mezcla del Ser y la Nada), precisamente porque el no-ser no es opuesto al Ser, no es el vacío absoluto de ser, sino el no-ser del *ente*, siempre de un ser concreto y determinado, que se remite necesariamente al Ser; en este sentido, el no-ser también es y se funda en el Ser y no en la Nada. No hay más que *un* absoluto y éste es el Ser, que no cambia en tanto que Ser, aunque cambie todo cuanto es. La realidad en cuanto tal es eterna, y es a la vez temporal; es, como era para Heráclito, “este mundo, el mismo para todos” que “no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido y es y será, un fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas”.¹⁰ En la dialéctica de Nicol el Ser, identificado con esta Realidad, es el Absoluto único y positivo que comprende en su seno, en su interioridad, concreta y fenomenológicamente, el paso del ser *esto* al *no-ser-esto*, siempre en el orden relativo y determinado. La dialéctica es la legalidad inherente al orden de la relatividad. Pero ésta se resuelve, a la vez, en la plenitud y totalidad del absoluto positivo que es el Ser presente e intrínsecamente temporal.

Se analizan pues, en este capítulo III, las principales cuestiones relativas al problema del no-ser en la comprensión de la temporalidad destacando cómo, desde la crítica que Nicol hace a Parménides, a Hegel y a Heidegger, se va gestando la reforma de la dialéctica que el autor propone como el método adecuado para la metafísica.

La segunda parte de nuestro estudio, que comprende el capítulo IV, dedicado específicamente a la fenomenología y a la reforma del conocimiento presentada por Nicol, en los términos generales que ya se han señalado, y el capítulo V, centrado en el problema de la ciencia en general y sus principios, constituye pues el planteamiento preferentemente gnoseológico y epistemológico de la metafísica de Nicol. En esta parte, se desarrolla la cuestión de la historicidad de la razón correlativa a la de la temporalidad del Ser. El problema del Ser aparece aquí desde el problema del conocer, así como, en la primera parte, lo

¹⁰ Heráclito, B30; trad. de J. Gaos en *Antología filosófica. La filosofía griega*. México, FCE, 1940.

epistemológico se ve a la luz de lo ontológico. Por esta razón, los temas principales de la primera parte reaparecen en la segunda, sólo que sujetos a un enfoque y a un tratamiento diferentes.

El capítulo V viene a ser no propiamente una ampliación, sino una culminación de las teorías del ser y del conocimiento elaboradas por Nicol, pues su metafísica no se propone únicamente establecer las condiciones de posibilidad de una metafísica científica, sino, con ello, reinstaurarla como ciencia primera capaz de dar razón de la ciencia en general y de encontrar sus principios. Ésta constituye así otra de las tareas primordiales de la filosofía de Nicol y es parte medular de su sistema metafísico, indesclosable de todas las demás. Y lo que en estos análisis intentamos mostrar es cómo resulta distintivo del pensamiento nicoliano su esfuerzo por rescatar, no sólo la constitución *científica* de la filosofía primera, sino el carácter *filosófico* de la ciencia en cuanto tal. Esto significa que se torna determinante la búsqueda de la unidad del conocimiento en general y muy señaladamente *la unidad de la ciencia* (que Nicol persigue, no sólo entre la ciencia “primera” y las ciencias “segundas, sino en el proceso histórico de la ciencia desde sus orígenes griegos hasta la actualidad).

Pero el tema de la ciencia no queda expuesto sólo en este capítulo V, sino que se prolonga en el capítulo VI, con el que ya se inicia la tercera parte, titulada “Razón y Libertad”, en la que nos dedicamos al problema del hombre en general. La causa por la cual en este capítulo se inicia la temática propiamente antropológica es que también es esencial en la filosofía de Nicol, no ya el reestablecimiento de los principios ontológicos y epistemológicos, sino de los principios vitales, existenciales, de la creación científica, tema en el cual la ciencia ya no es vista en abstracto y en su constitución teórica, sino enraizada en su productor, en el hombre mismo y en la significación que ella tiene para su vida y para su propia humanidad. Este capítulo VI trata así de los fundamentos éticos y las finalidades vitales que Nicol encuentra en la producción científica, tanto de las ciencias positivas, como de la metafísica, en lo que ambas tienen en común: el carácter eminentemente teórico, cognoscitivo y no pragmático, que define al conocimiento científico

en cuanto tal. Se destacan, asimismo, las reflexiones que Nicol ha elaborado, principalmente en *El porvenir de la filosofía*, acerca de la crisis de la ciencia contemporánea en su desvirtuación utilitarista y puramente tecnológica, y el peligro histórico que representa para el hombre actual la amenaza de una sociedad tecnocrática.

Nicol encuentra en la expresión el rasgo ontológico fundamental, definitorio del hombre; todas las demás características de su ser se concentran en la expresión y se fundan en ella. Y precisamente la expresión, como intentamos mostrar en el capítulo VII, es la categoría dialéctica por excelencia en la que se sintetiza el carácter unitario del hombre por el cual éste no es ni “alma” ni “cuerpo”, en sentido estricto, ni “espíritu” ni “naturaleza”, sino, justamente, *expresión*. La expresión es también lo *individual* en cuanto tal, y a la vez es lo *común* y la comunicación misma. Y en tanto que expresión, el *ser* del hombre es su propio *hacer*, su acción histórica, en la cual dialécticamente sobrepasa la naturaleza sin salirse de ella y sin romper con ella. La expresión revela, simultáneamente, la insuficiencia ontológica del hombre y el afán de suficiencia en que consiste su vida. La expresión es, en definitiva, por todo lo que ella implica, el fundamento de la manifestación humana del Ser. Por esto la ontología “general” y la ontología del hombre se implican mutuamente.

Como ya se ha dicho, hemos procurado en este estudio mostrar la estructura, el sistema general del pensamiento de Nicol, en el cual unas ideas y otras se correlacionan y se iluminan recíprocamente. Pero en especial ha sido nuestra intención destacar, en el capítulo relativo al hombre, de qué modo la comprensión ontológica de lo humano depende íntimamente de la concepción general del Ser y del conocimiento. La acción histórica para Nicol se concentra, de modo eminente, en las obras en las que más se realiza la condición libre del hombre, que son las creaciones propiamente culturales. En contraste con los análisis existencialistas, la filosofía de Nicol trae consigo una idea afirmativa de la condición humana que se obtiene, no por preferencias axiológicas, sino mediante rigurosos análisis históricos y fenomenológicos, que dan por resultado la comprensión dialéctica del ser del hombre por la cual

la relatividad y la temporalidad ontológicas fundamentan, en vez de abolir, el sentido de la vida. El hecho que nos parece más significativo es que, correlativamente a la reunificación del Ser y la Realidad, el orden “espiritual” del hombre, con todos sus valores, deja de ser un orden separado, “puro” y autosuficiente, para “encarnarse”, “terrenalizarse” y “mundanizarse”, para temporalizarse, sin que ello implique la pérdida de la excelencia humana ni la desvalorización de la existencia, sino al contrario. En la filosofía de Nicol, hay una redignificación de la vida desde la vida misma sin apelar a ningún orden trascendente, porque es en el seno mismo de la vida donde se halla y de donde nace el afán humano de unión y de incrementar y elevar el propio ser.

Así pues, los desarrollos de la significación de la ciencia para la existencia, de la concepción del hombre como un ser expresivo y libre, del motor y sentido de la historia, constituyen el contenido de los dos últimos capítulos de este estudio destinado a dar una introducción general a las principales ideas metafísicas elaboradas por Eduardo Nicol.

PRIMERA PARTE

TIEMPO Y PRESENCIA

I. LOS ORÍGENES Y LO ORIGINARIO

§ 1. *Heráclito y Parménides*

La hermenéutica que realiza Nicol de la filosofía presocrática, particularmente de la contraposición entre Heráclito y Parménides, constituye una piedra angular de su metafísica. Nicol encuentra que en la oposición que presenta la filosofía del *eléata* frente a la *heraclitiana*, se revela una quiebra fundamental que expresa, no sólo la discrepancia teórica de dos pensamientos diferentes, sino la contraposición de dos maneras esencialmente antagónicas de comprender la ciencia del ser. Una, la que Heráclito iniciaba, abría los caminos de una metafísica dialéctica;¹ la otra, la que comienza con Parménides, es la metafísica que se instaura sobre el supuesto de la irracionalidad del tiempo, y que marcará el rumbo de toda esa tradición que precisamente en la actualidad llega, según Nicol, a su crisis más extrema y decisiva.

La interpretación de Nicol pondrá de relieve que la diferencia esencial entre Heráclito y Parménides estriba en que, para el efesio, el ser es temporal (cambiante) porque el tiempo es racional, mientras que Parménides, desprendiendo la razón de la experiencia, sienta la idea de que el tiempo es contradictorio e irracional, y sostiene, consecuentemente, la noción de un ser puro, intemporal e invisible que se afirma lógicamente por su oposición al no ser absoluto. Y esta concepción parmenídea, “más que iniciar la metafísica [dice Nicol] origina su primera crisis... ésta no fue una crisis momentánea. La metafísica no

¹ Como se irá viendo, el concepto de dialéctica aplicado a Heráclito tiene un sentido específico que *grosso modo*, equivale a la “armonía de contrarios” en que consiste la realidad cambiante, según el efesio.

cierra sino hasta nuestros días el largo periodo de ‘normalidad crítica’ que comienza con Parménides”.²

En la contraposición de Parménides y Heráclito, aparecen a la vez, para Nicol, y por el contraste mismo, tanto una desviación básica del camino de la metafísica, como el estado previo a esta desviación; o sea, el camino original, anterior a Parménides, que se expresa sobre todo en Heráclito y que es, justamente, el de la genuina metafísica *arcaica*; la primigenia y originaria; la de los principios (*ἀρχαί*); la que cuenta con las primeras intuiciones del ser y del devenir, la que puede retornar la búsqueda fenomenológica recobrando precisamente en estas intuiciones primarias lo originario, la fuente básica y revivificante para el pensamiento actual.

La posibilidad de una radical superación de Parménides y, con él, de toda la tradición que con él se inicia es así, para Nicol, concomitante a la posibilidad de alcanzar una verdadera comprensión de Heráclito; éste no ha sido fielmente interpretado porque, de un modo u otro, la auténtica significación de su filosofía ha quedado milenariamente oculta o desvirtuada por los prejuicios que engendró Parménides para la mente occidental. Y a la inversa, la falla parmenídea sólo es esclarecida cuando se rehace la experiencia originaria del ser, cuando reproducimos, desde nosotros mismos, las intuiciones primarias de la realidad. La crítica histórica de la presocrática que va gestando Nicol a lo largo de su obra es una operación doble: recae en la primitiva desviación que inicia una tradición metafísica que ahora se intenta superar y recobra a la vez, en los orígenes pre-parmenídeos, el cauce de una metafísica originaria que aparece como posibilidad vigente para la metafísica contemporánea.

Y es que, para Nicol, una crítica literalmente *radical* de la metafísica, que posibilite la superación de su crisis actual, ha de llegar a las raíces

² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 91. La interpretación nicoliana de Heráclito y Parménides se halla, principalmente, en *la idea del hombre*, 1ª. edición, cap. V, y en *Historicismo y existencialismo*, cap. I, además de los análisis realizados en *Metafísica de la expresión* y *Los principios de la ciencia*. Aunque, de hecho, en casi todas las obras de Nicol hay referencias esenciales a estos filósofos y a los orígenes en general.

mismas, y éstas son las raíces históricas que están en los comienzos del pensamiento metafísico, en donde se encuentra precisamente que la crisis se inició con Parménides de Elea en el siglo VI a. C. Por esto, el empeño actual de una renovación de la ciencia del ser compromete todo el pasado de la metafísica, toda esa tradición de casi tres milenios de pensamiento que quedó prefigurada por un pensador de la presocrática.

La crítica de Nicol se centra en advertir que con Parménides se produjo, en efecto, algo mucho más decisivo y fundamental que una concepción errónea del ser, que pudiera ser fácilmente denunciada y superada; se trata más bien de una alteración esencial del orden natural del pensamiento por la cual se inicia una manera de pensar que determina el rumbo entero de la metafísica. Por vez primera en la historia, con Parménides, la razón humana emprende un camino “puro” y autosuficiente, desprendiéndose de los datos de la experiencia, y proponiendo una “verdad” puramente formal que se contrapone de manera absoluta a las verdades primarias de la experiencia inmediata y común de los hombres. Es decir, se asienta como “evidencia lógica” que “lo que es” es algo idéntico, inmutable e intemporal, en contra de la evidencia básica que todo hombre tiene de la realidad como algo múltiple y cambiante. Y con esto, no sólo se produce el conflicto entre dos evidencias opuestas, sino que la mente filosófica se configura de tal modo que, aunque la verdad de Parménides acerca del ser uno, simple e inmutable haya de ser corregida posteriormente, ya no se altera, en cambio, la convicción de que el conocimiento inmediato y originario no es un conocimiento seguro, ni digno de crédito; no contiene un saber verdadero del ser.

Parménides engendra, así, la creencia universal e incuestionada de que nuestra experiencia primaria y común es completamente equívoca y falaz, por lo que se requiere siempre un “método purificador” para tener acceso al ser y a la verdad y que, por lo tanto, no ha de extrañarnos que los hallazgos de la razón filosófica contravengan nuestro saber básico y primario. La tradición, de este modo, empieza a operar sobre el supuesto inamovible de que la verdad de la ciencia es opuesta a la verdad de la experiencia; ésta, de hecho, pierde toda posibilidad de verdad.

Nicol considera que la crisis de la metafísica contemporánea exige una revisión integral. Y así, se torna para él vigente la *iniciativa* fenomenológica de “desechar los supuestos” (incluyendo los supuestos de la fenomenología clásica), recobrando la conciencia de lo originario y atendiendo de nuevo precisamente a la experiencia inmediata y primaria del hombre. El imperativo fenomenológico de “atenerse a lo dado primariamente en la intuición” obliga a revisar, con nuevos ojos, todo lo que pertenece al nivel de lo que es verdaderamente primario, básico, inmediato, inicial. Nicol adopta y asume este imperativo como el obligado punto de partida metodológico, como el camino legítimo y fecundo del filosofar. Pero, a la vez (como ya se ha señalado), la búsqueda *fenomenológica* de lo dado, de lo inmediato y *originario*, coincide en las investigaciones de Nicol con la crítica *histórica*, particularmente con aquella que atiende a los *orígenes* del pensamiento filosófico. Y es justamente desde una crítica histórica y fenomenológica que no puede aceptarse, sin más, el *supuesto* parmenídeo que desdeña por completo la experiencia inmediata; el método histórico y el método fenomenológico convergen en una misma dirección y la actitud crítica renovada nos pone en situación de traspasar el hábito ancestral que da por descontada la contraposición entre la razón y la evidencia primaria, y nos permite cuestionarla de raíz. Pues ¿cómo es posible, pregunta Nicol, que la *razón* acerca del ser se oponga a nuestra primaria, inmediata, común y evidente *visión* de la realidad? ¿Cómo es posible que “en teoría” las cosas sean lo contrario de lo que nos muestra la experiencia? ¿Es que todo cuanto vemos y sabemos en la evidencia primaria y común de la realidad es puro engaño, espejismo y error absoluto? La verdad, por tanto, sólo se encuentra *más allá* del conocimiento inmediato, tras “suspender” el dato de los sentidos, más allá del mundo *presente* y visible?

Con Parménides, en efecto, se inicia el desdén y el abandono del “hábito” (ἔθος) de la experiencia, que se sirve de “ciegos ojos” y “zumbantes oídos”.³ La “verdad bien redonda”,⁴ la verdad novedosa y excep-

³ Parménides, B7, 3-4 (trad. de J. Gaos, *op. cit.*). Diels, 1ª ed. B1 33-6.

⁴ *Ibid.*, B1, 29.

cional que descubre el pensamiento de Parménides es precisamente tal porque se contrapone al saber primario de todos los hombres y sobre el cual fundan su existencia. La verdad del pensamiento es que “el ser es, y el no ser no es” (ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν).⁵ Por lo tanto, el ser no cambia: es “Uno”, “Idéntico”, “Intemporal”, “Inmóvil”,⁶ etc. *Y por lo tanto*, “son puros nombres (παντ’ ὄνομα ἔσται) todo cuanto los mortales han establecido, persuadidos de que son verdaderos: generarse y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar, mudar de color brillante”.⁷

Purificado de todo testimonio empírico y recorriendo su propio camino mental en el que aparecen los contrarios en perfecta exclusión, el pensamiento, en Parménides, piensa “lo que es” como total universalidad abstracta y formal, y piensa, asimismo, su contrario, “lo que no es”, de manera absoluta y total, y que evidente y necesariamente no es; ni puede ser, ni puede en verdad pensarse ni decirse. “Por lógica”, entonces, la diversidad y el cambio del ser habrían de implicar el paso del ser a la nada, y como la nada no es, el cambio es lógicamente *imposible*: el cambio es irracional y de hecho no existe, según Parménides. ¿Qué es entonces lo que vemos? ¿Qué es lo real? “Puros nombres”, dice el eléata; la razón convierte la realidad visible y cambiante en “meras palabras”. Ha nacido, así, la “meta” física, es decir, la ciencia del ser

⁵ *Ibid.*, B6, 1-2.

⁶ *Ibid.*, B8, 3-6.

⁷ *Ibid.*, B8, 40-41. En general, nuestra exposición de las ideas de otros autores, aunque se basa en principio en la hermenéutica que de ellas hace Nicol, y está destinada a contrastarla con las ideas del propio Nicol, está hecha directamente sobre los textos de dichos autores y, en este sentido, no sigue literalmente la exposición nicoliana. Nuestro método ha procurado en todo momento la apropiación directa de los problemas y de las ideas; de ahí que nos responsabilicemos plenamente de la versión y los análisis hermenéuticos que aquí son dados, no sólo respecto del pensamiento de Nicol, sino de los otros autores comentados. En todo caso, cuando intentamos transmitir lo más fielmente posible las interpretaciones de Nicol, hacernos expresa la glosa o damos la cita o la referencia textual de sus juicios. Esto vale tanto para las exposiciones de la filosofía griega, como para la de los otros filósofos modernos y contemporáneos de los que aquí nos ocupamos.

que, desde entonces, hasta el presente, concibe a su objeto como algo distinto, aparte, separado, “más allá” (*metá*) de esta realidad.

Asimismo, para Parménides, la Verdad se contrapone de manera absoluta al Error; ambos son los caminos separados y recíprocamente excluyentes “del Día y de la Noche”.⁸ En el camino del error está la mayoría de “los mortales”: el hombre pre filosófico (pre-parmenídeo) que vive en la experiencia. Pero también en el error se encuentra el *filósofo* pre-parmenídeo, particularmente Heráclito. Parménides se opone por igual a la experiencia común y a la filosofía que le antecede. Pero ¿qué es en realidad lo que desecha y cancela el pensamiento parmenídeo? ¿Cuál fue la experiencia originaria de lo real?

En los orígenes, la *teoría* fue *visión* (θεωρέω: ver); fue visión de lo visible, de lo corpóreo y cambiante, de lo que aparece y de lo que es inmediatamente manifiesto a la experiencia directa, primaria y común. “El hombre empezó a filosofar [dice Nicol] partiendo del dato de la diversidad y el cambio, y en busca de un principio de unidad... Su actitud no era tan ingenua como puede parecer a la excesiva malicia de los críticos posteriores, cuando llamaba realidad a lo que se presentaba visible y tangible. Tampoco iba muy desencaminado al suponer la existencia de un principio unitario de la pluralidad, y de un principio permanente de lo mutable”. Y no estaría desencaminado porque, según añade Nicol, “junto al dato primario de la diversidad y el cambio hay el dato no menos primario del mundo como mundo, de la realidad como cosmos, o sea como orden... Un cierto orden de la realidad es, pues, tan aparente como lo son su variedad y su cambio. Lo que no es aparente es el principio de este orden”.⁹

La genuina “vuelta a los orígenes” a que invita la filosofía de Nicol implica recobrar o reproducir la experiencia “visual” originaria: producir de nuevo la *teoría* o visión primigenia que tenemos todos en común de esta realidad; abrir los ojos a la experiencia primaria y

⁹ Eduardo Nicol. *Historicismo y existencialismo*, 2ª ed. corregida. Madrid, Editorial Tecnos, 1960; p. 38s. Cf. E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, cap. octavo.

reconocer, con los filósofos milesios o con Heráclito, que esta realidad se nos presenta a la visión primaria como un *orden*, en el sentido básico de una diversidad unificada, de un devenir sometido a firmeza, estabilidad y consistencia.¹⁰ La filosofía nació, como lo hace ver Nicol, cuando el hombre se dispuso ante la realidad en actitud de θεωρία y ἀλήθεια de “visión” y de “verdad”, atenta a lo que son las cosas en sí mismas, con el ánimo, según lo expresa el propio Heráclito, de “hacer experiencia y hablar de las cosas según su naturaleza, explicando cómo son en realidad”.¹¹ Los primitivos filósofos trataron, precisamente, de apresar y expresar su visión efectiva. Lo que Tales *sabe* con certidumbre es que hay una φύσις común. Esto es lo primero y decisivo de su *theoría* (visión): el reconocimiento del *hecho* de la unidad constitutiva e inherente a lo real. Nicol señala así que la verdadera significación de Tales no está en la respuesta concreta de que sea “el agua” esta φύσις unitaria, pues esto resulta secundario, derivado e “hipotético” en la teoría del milesio. Lo fundamental, en cambio, es el problema mismo de “cuál es la *physis* de todas las cosas” que Tales se plantea implícitamente *sobre la base de un dato*: que existe algo *uno*, que origina, fundamenta y hace ser a toda la diversidad cambiante de la realidad. La hipótesis del “agua” como la *physis* es, en efecto, inmediatamente corregida con la nueva hipótesis de Anaximandro, que propone el *ápeiron* como principio de unidad de todas las cosas. Hipótesis que a su vez, será enmendada por la de Anaxímenes: el principio no es el *ápeiron*, sino el *pneuma*. Lo que no se corrige, en cambio, es la *theoría* primaria y principal: la visión originaria y básica de que hay una φύσις, y un principio de unidad (ἀρχή) de todas las cosas. Con los filósofos milesios se inicia así lo que Nicol va a destacar como un hecho esencial: *la comunidad histórica de la verdad*; esta comunidad dialéctica que consiste en el acuerdo que engendra el desacuerdo, y el desacuerdo que se funda en el acuerdo; acuerdo en la base, en lo dado, en los hechos que son objeto de experiencia común; desacuerdo

¹⁰ Cf. Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, nueva versión, México, FCE, 1977.

¹¹ Heráclito, B1, (trad. de J. Gaos, *op. cit.*).

en los siempre limitados y perfectibles intentos humanos de explicar creadoramente el dato.¹²

Pero, sobre todo, Nicol pone de manifiesto que también es un *dato* para el filósofo primitivo el orden inherente al *cambio*. Destaca, así, el significado fundamental que tiene la última parte del fragmento más antiguo de la historia de la filosofía, que es el fragmento B1 de Anaximandro: "...Ahí de donde emergen las cosas que existen, ahí mismo concluyen en su destrucción, de modo necesario; pues se hacen justicia y dan reparación unas a otras de su injusticia *según el orden del tiempo*".¹³ "El tiempo es un orden (τάξις) [como lo enfatiza Nicol] y por ello garantía de la racionalidad del devenir".¹⁴

El hecho decisivo en el que la crítica actual ha de recaer es que para la primitiva teoría el tiempo o el cambio es algo intrínsecamente racional. Lo que el filósofo primitivo veía y sabía era que esta realidad patente, diversa y cambiante es una y permanente, en su propia diversidad y cambio; que la unidad y la estabilidad, la racionalidad, son constitutivas de lo real mismo: el *tiempo* es el orden del mundo. La razón del filósofo primitivo, previa a la purificación metodológica de la razón parmenídea, no se separaba de la realidad visible, sino que, por el contrario, encontraba en los datos de la experiencia una evidente racionalidad, un *logos* inherente a lo real, por el cual todo lo que existe, cambia y se diversifica con *orden*, con regularidad y medidas. Para el primitivo filósofo, en oposición a Parménides, la experiencia de la realidad muestra que el cambio es racional. La originaria aprehensión que se tiene del tiempo es aprehensión de un orden (τάξις), o mejor dicho, del orden de la realidad. Y ésta es la intmción que se expresa, sobre todo, en la filosofía de Heráclito.

"Heráclito enseña [dice Nicol] que la racionalidad del ser consiste en la forma del devenir: la razón es la armonía de los contrarios en la

¹² Véase más adelante, cap. v, "La ciencia y los principios".

¹³ Anaximandro, B1 (trad. de E. Nicol en *Los principios de la ciencia*, p. 467). (El subrayado es nuestro.)

¹⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 85.

unidad del proceso temporal”.¹⁵ Y es que, para Heráclito, la razón y la ciencia no se separan de la experiencia sensible, de la visión y la aprehensión directa de la realidad presente: “De cuanto hay ojos, oídos, ciencia [decía Heráclito] aquello honro yo ante todo”;¹⁶ expresando así que, para él, el conocimiento es integral, sensible y racional a la vez, y versa sobre este “mundo” visible.

La originaria concepción del ser que se encuentra formulada principalmente en los fragmentos de Heráclito, sería así la concepción del ser entendido como la realidad presente y patente a la experiencia, objeto de visión.¹⁷ Este ser visible se manifiesta como pluralidad y

¹⁵ *Ibidem*, p. 84. *La idea del hombre* 1ª ed., cap V, e *Historicismo y existencialismo*, cap. I.

¹⁶ Heráclito, B55 (trad. de J. Gaos, *op. cit.*).

¹⁷ Pudiera resultar sorprendente afirmar que en Heráclito, y aun en los filósofos milesios, se halla una primigenia “ciencia del ser” o metafísica. Pero, justamente, el prejuicio parmenideano que unifica toda la tradición hasta nuestros días, es el que obliga a suponer sin más, que *la* metafísica en cuanto tal nace con Parménides, desconociendo carácter ontológico a las filosofías que se realizaron antes de Parménides: la filosofía prearmenideana sería “física” pero no “metafísica”. Lo importante es ver, sin embargo, qué es esta “física” de los milesios y de Heráclito, porque quizá pudiera resultar que se trata de una genuina metafísica en la que, precisamente, no se va “más allá” (*metá*) de la *physis*, más allá de este mundo, revelando con ello que consiste en una originaria “teoría” del ser en la que, en efecto, “ser” y “realidad”, “ser” y “devenir” son la misma cosa. Lo esencial es que se busca la *φύσις* y el *ἀρχή* de todas las cosas, que éstos no son algo, *aparte* de la realidad visible y que tampoco se reducen a la mera realidad “física”. Este es el pensamiento metafísico que Nicol trata de rescatar para la metafísica actual; en este sentido, la ciencia del ser, como dice el propio Nicol, está más allá de *la* física pero no de *lo* físico. La metafísica no se reduce a ninguna ciencia positiva, pero tampoco se puede confundir con teología. Su objeto y su método, para reinstituirse científicamente tienen que ser fenomenológicos. Las “últimas preguntas”, no las resuelve la ciencia del ser; incluso éstas serían, para Nicol, más que teología, más que cuestión del *logos* o de la razón, cuestión de fe, de la mística abocada a lo que en sí es “misterio”. Y alejada de la teología, la metafísica se aproxima más a las ciencias positivas. De hecho, según Nicol, la diferencia entre éstas y la metafísica estriba en que se trata de dos maneras de conocer *la misma realidad*.

Por lo demás, no sería Nicol, el primero en reconocer el carácter metafísico de la filosofía prearmenideana y presocrática en general. En nuestro tiempo lo hace Heidegger de manera notable y lo había hecho ya el propio Hegel, por no citar a otros.

cambio que llevan, *en sí mismos*, su propia unidad y persistencia, su propio orden o γνώμην, intrínseco: “Hay un designio (γνώμην) que lo gobierna todo a través de todo”,¹⁸ dice Heráclito; “Todo sucede según razón (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον)”,¹⁹ pues el λόγος, del que primariamente habla Heráclito es la racionalidad inherente a lo real: la legalidad objetiva que hace que el cosmos sea un cosmos (orden). Pero ese *logos* universal, propiedad del ser, esa razón del ser, consiste, precisamente, en el cambio de todo lo que es. Y cambio quiere decir lucha, πόλεμος, oposición, alteridad real de unas cosas respecto de otras y de cada cosa respecto de sí misma. Los contrarios concretos y reales, relativos —que no los contrarios abstractos y absolutos en los que piensa el pensamiento “puro”— no se excluyen ni son irracionales: se unifican, son esencialmente compatibles y armonizan en la efectiva y suprema racionalidad o “lógica” de lo real mismo. La realidad cambiante es realidad diversificada en alteridades y es realidad en devenir, en alteración constante. Pero, a la vez, como añade Heráclito, “hemos de saber que la lucha es justicia...”²⁰ y que “lo contrario es conveniente”.²¹ La lucha de los opuestos es, por ella misma, la clave del orden, la razón del ser; pues los contrarios, abriendo las diferencias y las oposiciones, se resuelven a la vez, ellos mismos, en *unidad* y *armonía*, precisamente porque no son contrarios *absolutos*, sino concretos y relativos; prevalece su unidad o mismidad y el hecho de que ambos *son* y mantienen afinidad real entre ellos. La contradicción en Heráclito no es la supuesta contraposición entre el ser puro y absoluto y un absoluto no ser, en el que sólo puede pensar un pensamiento que se ha desprendido de la realidad concreta y patente.

“Armonía de tensiones la del mundo”,²² dice Heráclito. Lo real es racional *porque* es contradictorio (cambiante); o a la inversa: porque

¹⁸ Heráclito, B41.

¹⁹ *Ibid.*, B1 (trad. de E. Nicol en *Los principios de la ciencia*).

²⁰ *Ibid.*, B80 (trad. de J. Gaos, *op. cit.*).

²¹ *Ibid.*, B8.

²² *Ibid.*, B51.

el cambio en sí mismo no es caos ni disolución del ser; por eso, es el principio del orden, de la estabilidad y la consistencia; el ser cambia y el cambio es, sin restricciones: es la plenitud real. La contradicción es racional porque consiste, simultáneamente, en diversificación y unificación; porque el devenir engendra la propia consistencia y permanencia de lo real. “Cambiando, reposa”,²³ dice Heráclito. El cambio real, objeto de una experiencia atenta, alerta, verdadera, es aprehendido como la *razón* y el *ser* en cuanto tal: como lo que es verdaderamente, como lo que está generando la estabilidad dinámica de las cosas que son, como la “unidad de lo diverso” en que consiste este universo patente.²⁴

Nicol destaca así que, en sus orígenes heraclitianos, la concepción dialéctica expresada como “armonía de contrarios” se caracteriza por ser genuinamente *ontológica* y a la vez *concreta*: es dialéctica del *ser*. La filosofía pre-parmenídea, la de los “físicos” milesios y la de Heráclito, sobre todo, es una genuina metafísica: la primigenia ciencia del ser, a la que, como hacer ver Nicol, es necesario volver en nuestros días, cuando la metafísica requiere, para seguir viva, tomar contacto con las fuentes primigenias de la experiencia filosófica. Aunque no lo señale expresamente así, la hermenéutica de Nicol muestra que la primera concepción metafísica fue, en efecto, la de una metafísica “empírica”, positivista, fenomenológica, en el sentido lato y básico de contar con la experiencia primaria de los fenómenos, de lo dado y manifiesto a la intuición y, *por ello mismo*, fue una metafísica *dialéctica*: pues es la realidad fenoménica, visible, la que se revela para el primitivo filósofo como el “orden del tiempo” y la “armonía de contrarios”. Dicho de otro modo: la armonía de los contrarios es un hecho que afecta al ser, pero al ser *visible*, al ser identificado con esta realidad en su *plenum* de concreción. La unión dialéctica primordial es la que se establece entre la *unidad* y la pluralidad, entre la *persistencia* y el cambio. Nicol destaca el hecho de que *dialéctica no es sofística*: Heráclito no es “el filósofo del cambio y la pluralidad”, sino filósofo del ser, como todo filósofo

²³ *Ibid.*, B84a.

²⁴ Cf. E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, cap. octavo § 2.

[dice Nicol]. Se contrapone por igual a Parménides y a Protágoras y en ambos se produce una incomprensión esencial de la “visión” heraclitiana. La concepción dialéctica, cuyo núcleo es el *logos* del *ser*, queda sepultada tras el advenimiento del pensamiento parmenídeo. El equívoco fundamental estriba en suponer que para Heráclito “todo fluye” sin unidad y sin consistencia, cuando el verdadero significado de su filosofía es que todo cambia, en efecto, *menos* las leyes del cambio mismo, como lo pone de relieve Nicol. Lo que le importa a Heráclito es lo que *no cambia*: lo que da estabilidad, orden, regularidad, *firmeza* y cohesión al proceso entero de la realidad: el λόγος que todo lo gobierna: la racionalidad del cambio que es la que explica que el cambio *sea*, que el devenir consista en *ser*. Heráclito no necesita pensar el ser fuera del cambio visible, porque, para él, el cambio es plenamente; porque lo cambiante es el ser mismo y la racionalidad de cuanto es se manifiesta en el propio devenir. Sólo el pensamiento abstracto y meramente “especulativo” que se iniciaba con Parménides podía suponer que cuando Heráclito decía “somos y no somos... nos bañamos y no nos bañamos en los mismos ríos”,²⁵ postulaba la existencia de una nada “pura”. Pero, como advierte Nicol, fue Parménides, y sólo Parménides, quien pensó por vez primera en un no ser absoluto y abstracto que sólo una razón “pura”, abstracta, vaciada de todo contenido empírico, pudo postular, no viéndose ya que la *razón* del filosofar heraclitiano versaba sobre esta realidad; en ella, *las cosas* concretas y relativas (no “El Ser” concebido como una totalidad abstracta y formal) dejan de ser y llegan a ser sin que su cambio aniquile la realidad y el orden, sino al contrario: el devenir de lo que es produce y explica el ser, la consistencia y el orden de todo cuanto existe.

Cuando los sofistas quisieron recobrar el dinamismo concreto de la realidad y recayeron de nuevo en las diversidades y las contradicciones evidentes de la existencia, afirmaron el cambio universal, pero ya de manera opuesta a la heraclitiana: afirmaron una pluralidad inconexa y caótica, sin ley y sin unidad, y un puro devenir sin consistencia, sin

²⁵ Cf. Heráclito, B49a.

continuidad y sin ser: “Jamás es, sino que siempre deviene”, como lo expresa Platón interpretando el movilismo absoluto.²⁶ Y, en este sentido, la sofística, paradójicamente, coincide con Parménides en sostener que el devenir es irracional y no es, propiamente. Una cosa resulta, entonces, la afirmación dialéctica del cambio y otra la afirmación sofística de la pura diversidad inconexa, de la pura contradicción irracional. Cabe añadir que nada estaría más ajeno al pensamiento de Heráclito que la declaración de Protágoras: “Sobre cualquier cosa son posibles dos tesis contrarias entre sí”.²⁷ Pues para Heráclito, del *logos* (y del ser mismo de la realidad o del “mundo”), no se puede afirmar que sea y que no sea: es de manera absoluta y sin contradicción. Puede decirse que el meollo de la dialéctica heraclitiana, de esta dialéctica positiva y concreta, es que en ella *no todo es dialéctico*: no todo implica contradicción. Sobre el *fundamento* del *logos* universal, que no tiene contrario, que es *eterno* e inalterable, se montan las contradicciones concretas de lo que es. En esto se cifra la racionalidad dialéctica: en que los contrarios, la diversidad y el cambio, se resuelven en la unidad y la eternidad absoluta de lo que no cambia: el *logos* mismo según el cual “todo sucede”, todo se diversifica y cambia en la unidad y la persistencia.

Lo peculiar y distintivo de Parménides, en contraste con la filosofía que le antecede, no sería entonces, según hace ver Nicol, que con él se inicie *la ciencia del ser*. Hay una metafísica originaria, previa a Parménides y, por supuesto, muy anterior a la primera gran instauración formal de la “filosofía primera” en Aristóteles. Con Parménides principia sólo *una peculiar manera de conceptuar el ser y de explicarlo*, pero no la única posible. El epíteto que la posteridad le aplica a Parménides como “el filósofo del ser”, contraponiéndolo a Heráclito como “el filósofo del cambio”, no hace sino expresar que esta posteridad es heredera del parmenidismo, de esa particular concepción del ser, entendido como ser puro, idéntico, inmutable e intemporal, opuesto al cambio de la realidad patente.

²⁶ Platón, *Teeteto*, 152c.

²⁷ Protágoras, en Diógenes Laercio, IX, 50. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1007 y 1062b.

Según lo destaca Nicol, no es Parménides el primer filósofo que pensó *la unidad*: “Filosofías de la unidad han sido todas las de la historia, desde Tales de Mileto; en lo que difieren es en la manera de concebir esta unidad”.²⁸ Lo decisivo es que Heráclito pensó la unidad del ser como unidad de los opuestos, como armonía de contrarios: unidad compatible con la diversidad. En Heráclito, dice Nicol, la unidad es un principio “intuido en el ser mismo y establece por ello la condición de posibilidad de todo conocimiento”.²⁹ En Parménides, en cambio, la unidad “es una condición impuesta al ser por la razón; equipara la unidad con la homogeneidad, y hace imposible una ciencia de entes. La unidad era en Heráclito la totalidad de lo múltiple: ἐν πάντα εἶναι. En Parménides esa unidad es singular, por ello excluyente de la multiplicidad: ὁμοῦ πᾶν, ἐν. Al negarse la pluralidad, queda evidentemente suprimida la condición de posibilidad del devenir”.³⁰

Dicho de otro modo: el pensamiento (νοῦς) parmenidiano escinde y contrapone los dos aspectos fundamentales que la experiencia primaria de la realidad mostraba en unión indestructible y manifiesta: la unidad y la pluralidad; la permanencia y el cambio. A la exclusión lógica necesaria de la nada, corresponde la exclusión de la pluralidad y el cambio, porque éstos, según Parménides, implican el no ser absoluto; y, de hecho, no son en absoluto. Tal y como lo piensa el pensamiento “puro”, el ser es entonces *pura* unidad homogénea que elimina la diversidad; *pura* persistencia sin cambio, es decir, pura identidad estática sin tiempo.

Y tampoco es original de Parménides, afirma Nicol, pensar en el necesario atributo de *eternidad* que le corresponde al ser, en oposición a la finitud del ente. “Este mundo —decía Heráclito— el mismo para todos, no lo produjo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido siempre y es y será un fuego siempre vivo, que se enciende según medidas y se apaga según medidas”.³¹ La temporalidad del

²⁸ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 84.

²⁹ *Ibid.*, p. 89.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Heráclito, B30 (trad. de E. Nicol, *Los principios de la ciencia*)

ser, señala Nicol, no implica su finitud (no se engendra ni perece, no hay una nada inicial, ni terminal). Es temporalidad *interna*, dinamismo intrínseco y concreto que afecta como finitud a todas las cosas que son cambiando, y se resuelve siempre en la eternidad absoluta de la realidad unitaria y total que “ha sido siempre, y es, y será”, con pasado, presente y futuro.

“Pero Parménides concibe la eternidad del ser como intemporalidad [dice Nicol]. De hecho, es el primer filósofo que forma la noción abstracta de un orden supratemporal. La eternidad no sería la sucesión temporal ilimitada, sino la ausencia de todo suceder”.³²

La verdadera originalidad de Parménides estriba en que niega la temporalidad y concibe una unidad homogénea, estática e indiferenciada, y una eternidad abstracta, fuera del tiempo y del espacio. Esto es, como lo permite ver la interpretación de Nicol, lo propio y distintivo de la metafísica parmenídea, que niega la existencia, divorciando por primera vez en la historia, el ser y la realidad, el ser y el tiempo, el ser y la existencia. Parménides afirma “un ser que no *existe* y una existencia que no es”.³³

“¿Cómo es posible anular el aspecto dinámico de la realidad, atestiguado por la experiencia inmediata?”, pregunta Nicol, y responde:

Justamente es la misma experiencia la que ha quedado mal-trecha, como consecuencia del advenimiento imperial de una razón que se siente en Parménides, y va a sentirse en el futuro, capaz de imponer sus condiciones al ser mismo. Dicho de otra manera: el *logos* formal se impone a una *teoría* que fue, originalmente, visión. El cambio *no* es porque no es posible, y no es posible porque es contradictorio. O sea, que es la razón la que desde ahora establece las condiciones de posibilidad del ser.³⁴

³² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 89.

³³ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 335.

³⁴ E. Nicol, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, p. 40.

Con Parménides, sigue diciendo Nicol, se inicia un género de proposiciones que se caracterizan por “un exceso en la soberanía de la razón, por la cual ésta se muestra congruente consigo misma, pero disociada de la realidad”.³⁵

Lo propiamente novedoso en la creación de Parménides es, entonces, esto que Nicol llama el “advenimiento imperial de la razón” que le impone sus leyes al ser. Y el meollo de la crítica de Nicol se centra en sacar a la luz que es ésta la desviación básica y fundamental por la cual, como se ha señalado, “Parménides invierte el rumbo natural del pensamiento”.³⁶ En vez de partir de los hechos evidentes y a partir de ellos buscar una comprensión unitaria, la razón descubre que posee su propia legalidad *formal* y procede, apriorísticamente desde ella, descontando y contraviniendo la experiencia. Y lo que es más grave y determinante: se identifican *la ley del pensamiento*, del puro pensar abstracto y formal, y *la racionalidad del ser*: “Ser y pensar son una y la misma cosa”,³⁷ dice Parménides; y como el *pensamiento* se rige por la no contradicción, entonces el ser y todo lo que es y puede ser, es no contradictorio, o sea, no cambiante. Lo racional es lo idéntico y lo estático: el tiempo es irracional. “El equívoco consiste [dice Nicol] en descontar que el principio metodo-lógico (el de la razón) es el mismo que el principio onto-lógico”.³⁸ La racionalidad o legalidad del *pensamiento* puro, formal, que necesita pensar unívocamente y sin contradicción, se identifica con la racionalidad del *ser*. Así ocurre que la realidad habría de comportarse de acuerdo con las exigencias de un pensamiento que comienza por vaciarse de todo contenido. Lo real mismo, según “la lógica”, no puede contener contrarios, pues toda contradicción implicaría, según la razón formal, la contradicción mayor de los dos absolutos abstractos: el ser puro y la nada pura. Luego lo real, lo que es, no puede diversificarse ni alterarse cambiando. Es así como la razón impone su

³⁵ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 84.

³⁶ E. Nicol, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, p. 39.

³⁷ Parménides, B3 (trad. de J. Gaos, *op. cit.*)

³⁸ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 87.

lógica a la realidad, en vez de que la extraiga de ella. El pensamiento, además, concebido como puro *nous* abstracto y especulativo (ajeno a la experiencia) ya no *busca* la razón del ser, sino que *posee a priori* la absoluta identidad con lo real. La verdad, la concordancia o *adaequatio* posible entre el pensamiento y la realidad no sería propósito de la ciencia, no sería posibilidad, sino identidad necesaria entre lo que se piensa y lo que es. Por eso la verdad pannenídea hace imposible el error, como ya lo advertía Platón,³⁹ y cierra con ello todos los caminos de la metafísica y de la ciencia en general. La filosofía de Parménides representa, en realidad, más que el nacimiento de la metafísica, la primera crisis de la ciencia del ser y en ella están los orígenes remotos e inexplorados de ese estado: de “normalidad crítica”, como dice Nicol, en que se ha mantenido la metafísica a lo largo de su historia hasta llegar a la crisis límite del presente, que obliga a una revisión integral.

Puede añadirse que el proceso del pensamiento de Pannénides es circular: en la búsqueda de un camino (*odós*), de un método para la ciencia que supere el saber de mera opinión (*doxa*), Parménides desconoce el valor de la experiencia inmediata y común; sobreviene entonces el hallazgo del pensamiento excepcional: el pensamiento “solo” que piensa el ser y no puede pensar la nada, y establece con evidencia axiomática que el cambio es imposible. El pensamiento, entonces, niega la existencia y, por ende, toda experiencia. ¿se libera alguna vez la metafísica, y la ciencia en general, de este prejuicio parmenídeo de que la realidad cambiante y manifiesta no es la realidad plena y absoluta?

§ 2. *La tradición metafísica*

Con la filosofía de Parménides de Elea, se establecen las bases decisivas del nuevo edificio de la metafísica, que se construye sobre dos grandes supuestos, ambos interdependientes: el primero de ellos es la disociación entre el ser y el tiempo y, por ende, entre el ser y la realidad; el ser no es temporal y la realidad cambiante no es “el verdadero ser”,

³⁹ Cf. Platón, *Sofista*.

como dirá después Platón, porque el cambio implica la irracionalidad del no ser. El segundo convencimiento, que es correlativo a esta gran escisión, es el de que sólo el pensamiento, o el filosofar metodológicamente conducido, tiene acceso al ser y a la verdad; no así el conocimiento primario, inmediato y común. Por esta razón, se considera que el ser está *oculto*, y sólo se revela en una experiencia excepcional, tras de una purificación o una suspensión de la experiencia primaria, de la visión directa y originaria. *El ser es invisible* y lejano; está más allá de la realidad patente. La verdad, y con ella toda posibilidad de un conocimiento cierto y seguro, es la *meta* del camino (método), el remate o la culminación del sistema de pensamiento. Y éstas son las premisas parmenidianas que, incuestionadas, operan en toda la tradición hasta nuestros días. Con Parménides, como se ha dicho, se inicia la concepción literalmente *metafísica* del ser: del ser ausente, *más allá* de la realidad presente.

La crítica histórica de Nicol pone de relieve el hecho de que toda la tradición metafísica que arranca de Parménides, por debajo de las variantes presenta un común denominador, que hace que esta larga tradición hasta el presente sea *una*. Se trata del proceso uniforme y constante de *la ocultación del ser*, que se originó en Parménides como consecuencia del problema central de la racionalidad del tiempo. Todos los sistemas metafísicos hasta la actualidad han coincidido en el carácter trascendente del ser, en su ausencia e invisibilidad, al grado de que se piensa que por necesidad la metafísica implica trascendencia, ya de su objeto, ya de su método: para acceder al ser tiene que ir más allá de la presencia empírica inmediata. De ahí el convencimiento de que la realidad presente y visible, o sea, inmediatamente aprehendida, no sea el ser: éste tendrá que ser revelado por medio de la purificación metódica de la ontología, comoquiera que ésta se conciba, desde Platón hasta Heidegger. Y, en definitiva, como lo resalta Nicol, toda la tradición ha asumido, de un modo u otro, la premisa de Parménides de que el tiempo es la conjugación (irracional e imposible para él) del ser puro y la nada pura. Así, Nicol encuentra primero en las filosofías de Platón y de Aristóteles (como se verá en el siguiente capítulo) el intento de ir más allá de Par-

ménides, precisamente “reconociéndole ser al cambio”, pero, a la vez, reconociéndole validez al principio parmenídeo de no contradicción y derivando de él la necesidad de que el verdadero ser sea invisible e intemporal; tanto Platón como Aristóteles propondrán una concepción dualista del ser, ya sea el dualismo tajante del platonismo, entre la Idea trascendente y la realidad de las sombras o de la “mera apariencia”; ya el dualismo restringido de Aristóteles entre la “substancia” y el “accidente”. Lo esencial es que para ambos el ser en cuanto tal, del que se ocupa la metafísica, es ἀειδής, *invisible*, precisamente porque es “lo que no cambia”; el verdadero ser es idéntico e inmutable, ya se conciba como Idea, ya como substancia. Por su parte, el ser-cambiante es un “medio ser”, algo intermedio entre el ser puro y la nada pura. Y tanto en Platón como en Aristóteles, al dualismo *ontológico* del ser idéntico y el ser temporal, corresponde el dualismo *epistemológico* de la razón y los sentidos, y de la ciencia y la opinión. La razón de *episteme*, fundada en el “principio” de no contradicción, tiene por objeto propio y específico el ser que no cambia. La opinión (*doxa*), fundada en el testimonio de los sentidos, versa sobre el ser cambiante y menguado, ontológicamente precario.

La concepción substancialista es la que resulta más determinante y frecuentada en la historia de la metafísica. Pero lo que a Nicol le importa destacar es que, de un modo u otro, la noción capital de la intemporalidad del ser permanece incuestionada hasta que, en los tiempos modernos, Leibniz introduce la noción de *vis*, de fuerza *dinámica* en el seno mismo de la substancia (mónada), y sobre todo hasta la gran revolución hegeliana en que la metafísica desecha el principio de no contradicción, dando lo que es, para Nicol, el primer gran paso hacia una reinstauración de la metafísica dialéctica.⁴⁰ Pero Nicol encontrará que Hegel mismo, y con él la filosofía que deriva de él, no logra la cabal superación de Parménides, sino que, por el contrario, lo lleva hasta su extremo límite. Pues para Hegel el ser ya ni siquiera es ausente, o

⁴⁰ E. Nicol destaca la importancia de Leibniz como antecesor de Hegel en metafísica, y de Einstein en física. Cf. *Historicismo y existencialismo*, cap. III.

invisible, sino que “no existe”, y el cambio se sigue explicando fundamentalmente como el paso del ser a la nada y de la nada al ser (como se verá en el capítulo tercero).

Esta situación límite representada por Hegel es la que obliga, según Nicol, a una crítica radical y global, a una “destrucción de la historia entera de la ontología”, como lo expresa Heidegger. Y esto es lo que hace que la crítica y la superación de la concepción parmenídea del tiempo que se propone la metafísica de Nicol implique una crítica que abarca tanto a Platón y Aristóteles, como a Hegel y al propio Heidegger, que son las instancias más decisivas en el problema capital de la temporalidad.

II. EL TIEMPO Y EL SER

§ 1. *El dualismo en Platón y en Aristóteles. Recuperación de la unidad dialéctica*

Platón y Aristóteles representan históricamente una posición de “compromiso teórico”, como la conceptúa Nicol,¹ en la que, por un lado, se acepta el supuesto parmenídeo de que la racionalidad es equivalente a inmutabilidad y, por el otro, se tiene que dar razón de la realidad cambiante.

Y sería una solución de compromiso porque ambos filósofos ya no se enfrentan directa y originariamente a la realidad y a partir de ella elaboran sus teorías, sino que la ven a través de ciertos prejuicios, asumidos como verdad incommovible; están comprometidos con la supuesta evidencia de la razón que propuso Parménides. Su solución, entonces, intenta ser conciliatoria, quiere mediar entre la racionalidad formal que se juzga irrefutable, centrada en la exigencia de identidad y no contradicción, y la evidencia primaria e incuestionable de que, diga lo que diga la razón, la realidad es, y es cambiante. Platón y Aristóteles no hacen una metafísica originaria ya que su pensamiento es incomprensible sin el antecedente parmenídeo. Y aunque suele decirse que Platón, incluso por razones extrafilosóficas (místicas o poéticas), es quien origina la metafísica en el sentido metafísico, o sea, quien crea la noción de un “trasmundo” trascendente, el origen de la trascendencia platónica se halla en Parménides y es estrictamente filosófico y hasta exageradamente “racional”. Pues es por razones de la razón, de esa razón puramente lógica y formal que ha inaugurado Parménides,

¹ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 74. Cf. *La idea del hombre*, 1ª versión, caps. VI, VIII y IX.

que la metafísica desemboca en la idea de un ser que está “más allá”, aparte y separado de este mundo espacio-temporal.

Sólo que la filosofía de Parménides era, literalmente, imposible: se cancelaba a *sí* misma desde el momento en que suprimía la realidad del cambio y la pluralidad. Pues ¿qué puede decir ya la filosofía si este mundo visible y tangible es un “mero nombre”? El único camino posible después de Parménides tiene que recobrar la diversidad y el dinamismo. A ello contribuyen precisamente las filosofías “pluralistas” de la presocrática, a partir de Empédocles. Pero es evidente que ellas no fueron suficientes, y de ahí la reacción sofística a los postulados del eleatismo. Los sofistas, como señala Nicol, son, teórica y vitalmente, una consecuencia necesaria de las tesis de Parménides y sus discípulos. Queriendo afirmar el primado de la vida y lo concreto, aquéllos afirman, por consiguiente, la contradicción y el cambio. Pero lo hacen con un extremismo y un “purismo” absolutistas, que son correlativos al absolutismo de Parménides, al sostener la noción de la *pura diversidad* y el *puro cambio* desprovistos de toda unidad, consistencia y orden. Con ello, los sofistas no hacen sino fortalecer y consolidar los prejuicios parmenídeos, contribuyendo de manera decisiva a alejar más y a distorsionar la visión originaria que tuvieron los milesios y Heráclito de la realidad cambiante, cuya racionalidad consistía en el cambio mismo. La sofística, así, no es sino un episodio fundamental para el olvido y la incomprensión de la dialéctica.

Platón y Aristóteles, cada uno a su manera, intentarán superar la crisis de su tiempo recobrando el ser, esto es, la unidad y la persistencia reales, en contra del subjetivismo y el movilismo absoluto de los sofistas. Pero no recobran la intuición inmediata, no recuperan la experiencia primaria de lo real, aquella que encuentra el ser y la racionalidad en el tiempo mismo, sino que heredan la convicción parmenídea (y sofística) de que el cambio *no* es propiamente, ni es racional. Así, dice Platón: “No hay conocimiento si todo se transforma y nada permanece”.² Y Aristóteles repite: “Si todas las cosas cambian o están en movimien-

² Platón, *Cratilo*, 440a. Cf. *Menón*, *Fedón* y *República*.

to, entonces nada será verdad y todo será error”.³ Les parece de este modo que el devenir corroe el ser e imposibilita el conocimiento.

No obstante, ambos filósofos tienen que reconocer también que es imposible el puro monismo y el estatismo de Parménides: “es evidente que tampoco están en la verdad quienes sostienen que todo está en reposo”,⁴ dice Aristóteles, compartiendo la misma opinión con Platón. “Platón y Aristóteles [afirma Nicol] se enfrentan, pues, a quienes hayan negado el cambio y a quienes hayan negado la permanencia. Hay algo que cambia y algo que no cambia. Se trata de una posición teórica que se establece como mediación entre dos posiciones extremas igualmente inaceptables: la de Parménides y la de Protágoras”.⁵

Algo cambia y *algo* no cambia: ésta es la solución mediadora que escinde la realidad, en una “zona” o parte del ser que mantiene los atributos parmenídeos de la intemporalidad y la homogeneidad simple, y otra que constituye el orden ontológico del ser diverso y cambiante. Uno será el ser invisible, αειδής, otro será φαινόμενον: fenómeno, manifestación, “apariencia”. Tratando de superar a Parménides, Platón y Aristóteles coinciden en que “hay que salvar las apariencias” y “hay que conceder el ser a lo que cambia”.⁶

Pero “¿cómo es posible que la metafísica... [pregunta Nicol] se sienta obligada a probar lo que ya es evidencia primaria y común? ¿Se puede dudar un solo instante de la realidad o el ser de lo que cambia?”⁷ La crítica histórico-fenomenológica que emprende Nicol se detiene justamente ante estas posiciones consagradas del pensamiento e intenta cuestionarlas desde un estado ingenuo (rigurosamente fenomenológico) de la conciencia. Y desde éste, cabe advertir que ya en Platón y en Aristóteles la filosofía ha quedado atrapada en sus propias redes. Contraponiéndose a la evidencia primaria y a la primera visión que los

³ Aristóteles, *Metafísica*, 101 2b. Cf. *Física*.

⁴ *Ibid.*

⁵ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 74s.

⁶ Platón, *Sofista*, 1012b.

⁷ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 74.

filósofos habían tenido de la realidad cambiante como plena realidad ordenada, la razón, con Parménides, ha concluido que el cambio *no es*; y ahora, con Platón y Aristóteles, se produce la necesidad de recuperar el ser del cambio. Pero la retractación no es completa ni radical, pues *no se recupera la plenitud ontológica de la realidad cambiante*, testimoniada por la experiencia. El “reconocimiento” del cambio es artificioso y restringido, desde Platón hasta nuestros días, según lo destaca la crítica de Nicol.

Es decir, en Platón y en Aristóteles, la razón “le concede” ser a lo que cambia, precisamente como una “concesión” teórica y sin restablecer completamente la dignidad ontológica del ser cambiante: lo que cambia no es plenamente, es sólo “a medias”. Dicho de otra manera: la metafísica griega instaura la concepción *dualista* del ser que rompe la unidad esencial de la realidad, con el agravante fundamental de que uno de los dos órdenes del ser no es reconocido como plena y absolutamente real: el ser temporal es *menos ser* que el ser intemporal. El dualismo implica una concepción *gradual* del ser en la que el ser cambiante queda ontológicamente *degradado*, como lo pone de relieve Nicol.⁸

⁸ Es evidente que, en otro contexto, Platón y Aristóteles no pueden ser vistos sin destacarse las diferencias esenciales que hay entre ellos. Como se sabe, Aristóteles intenta salvar las dificultades que presenta el tajante dualismo de los “dos mundos” que postulaba la metafísica platónica. Sin embargo y a pesar de todos los esfuerzos y los genuinos avances de Aristóteles para restablecer la unidad, la metafísica aristotélica sigue manteniendo el dualismo en el sentido fundamental, pues sigue considerando que hay dos modos, dos grados o dos órdenes principalísimos de ser, ontológicamente contrapuestos y separables: el de ser en sí, que es plena y propiamente ser (substancia, ser en acto) y el ser que es “a medias” o es menos ser (accidente, ser en potencia). Por mucho que los dos órdenes se hallen unificados en la realidad, se trata de dos sectores del ser, cada uno definido por atributos distintos, opuestos y excluyentes. El “ser en sí”, aunque se encuentre en el ente y no fuera, en un mundo ideal, es él mismo autosuficiente, invisible e intemporal y es objeto propio de la ciencia; y ésta, en definitiva, aprehende su objeto mediante una intuición o “iluminación” pura, puramente noética, más allá de las apariencias sensibles. El ser accidental o potencial es, por el contrario, insuficiente pues requiere del ser idéntico para existir; es el orden de lo visible (fenoménico) y de lo cambiante-temporal; constituye, por ende, el objeto de la mera opinión, la cual, a su vez, se funda en los datos de los sentidos.

Así pues, el compromiso que tanto Platón como Aristóteles tienen con Parménides se expresa en que ambos mantienen la idea de que “el verdadero ser” (τὸ ὄν ὄντως) es el ser intemporal (ya sea concebido como idea, ya como substancia) y la realidad cambiante, reconocida a medias, guarda el resabio de la irracionalidad del tiempo. Lo decisivo es que el ser presente y visible, el *φαινόμενον*, el ser que “aparece”, es ya, para Platón y Aristóteles, la “mera apariencia”, la pseudo realidad, tras la cual se oculta el ser “en sí y por sí”: αὐτὸ καθ’ αὐτό. Y es en verdad altamente significativo este cambio substancial que se produce en la filosofía con el concepto de *φαινόμενον*. El significado original de fenómeno es el de “lo que se muestra”, lo que aparece, está a la vista y a la luz, con plena evidencia: lo que se manifiesta como indudablemente real. Sólo el desarrollo del pensamiento metafísico, a partir de la negación de la existencia que produce Parménides, puede explicar que el *φαινόμενον* llegue a significar, en la obra platónica, exactamente *lo contrario* de lo que tendría que significar originariamente; que ahora el fenómeno, lo que aparece, sea la *mera* apariencia: lo que no es propiamente manifiesto (evidente) ni real. Este cambio implica la alteración fundamental que introduce el pensamiento parmenídeo convirtiendo las realidades patentes en meros nombres.

Pero Nicol considera asimismo que es necesario reconocer que el pensamiento platónico-aristotélico se funda en el *dato* doble con que cuenta, tanto la experiencia, como la razón: el dato del *cambio* y el dato de la *permanencia*. Los metafísicos griegos no inventaron un problema arbitrario o ficticio: “Esta permanencia (o mismidad) [dice Nicol] es el hecho empírico que soslayó Protágoras. *La mutación y la mismidad son datos primarios de la experiencia*. Si parecen incompatibles el uno con el otro frente a la razón, es porque ésta ha quedado conformada por el principio de no contradicción”.⁹ Dicho de otra forma: la necesidad de comprender la realidad en cuanto a su *ser*, en cuanto a su consistencia efectivamente real (objetiva), a su unidad y a su persistencia ra-

⁹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 317. Cf. *Historicismo y existencialismo*, “Introducción” y cap. I.

dicales, es inherente a toda metafísica, precisamente como ciencia primera. Sólo que Platón y Aristóteles, por su dependencia teórica con la filosofía de Parménides, interpretaron este dato doble en términos *dualistas* de “algo” que permanece inmutable (sin cambiar: como ser idéntico) y “algo” que es puro cambio (sin contener en sí mismo y por sí mismo su propia suficiencia ontológica). Pero, dice Nicol, “la necesidad de permanencia, por un lado, y por el otro la evidencia del cambio, imponían esa escisión en el orden unitario del ser?... La afirmación de la permanencia no es gratuita, ¿qué es lo permanente?”¹⁰

Esta es la pregunta fundamental que hay que volver a plantear desde la raíz; y al hacerlo, la metafísica de Nicol *comparte* verdaderamente el *problema* central de los filósofos griegos, reconociendo la perenne vigencia de las cuestiones platónicas y aristotélicas. Sólo que la metafísica en nuestro tiempo necesita corregir desde la base la *solución* dualista de Platón y Aristóteles. Tiene que superar radicalmente, dice Nicol, esta “augusta doctrina metafísica que ha prevalecido durante tantos siglos (hasta el punto de confundirse con la forma esencial del pensamiento metafísico), según la cual el cambio queda adscrito a la apariencia, y detrás de ésta (o más allá: *metá*) se presupone la realidad auténtica”.¹¹

La superación está dada, para Nicol, en los mismos términos que ha revelado la crítica: “El cambio mismo es permanente [dice Nicol]. Y como todo lo que cambia tiene ser, según conceden los propios maestros griegos, acaso podríamos decir que *el ser es permanente en el cambio*. En el cambio mismo, no aparte de él. El problema se reduce al de la ubicación de lo permanente”.¹²

El problema se reduce a la ubicación de lo permanente. La metafísica (y la ciencia en general) se ocupa, en efecto de “lo permanente”, de lo estable, lo firme, lo constante, lo que explica la *mismedad* de lo que es, de la persistencia y la unidad de lo *real*. La metafísica clásica, desde

¹⁰ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 75.

¹¹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, pp. 308s.

¹² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 75.

Platón, siguiendo el camino parmenídeo y fundándose en el axioma de no-contradicción, entiende lo permanente como identidad estática, la cual, por necesidad, tiene que ser “algo” *separado* (χωριστόν) del cambio espacio-temporal, pues en Platón y en Aristóteles, como escribe Nicol, “la permanencia trajo consigo la trascendencia: el ser es ‘eterno, separado y permanente’”.¹³ Lo permanente se “ubica” fuera, aparte, “más allá” de la presencia temporal : ésta, a su vez, queda desprovista de *consistencia* propia, inherente a sí misma.

Pero si la filosofía del ser, como se lo propone la metafísica de Nicol, vuelve a empezar desde la base tomando contacto originario con la realidad patente, puede reconocer que el cambio y la diversidad reales no consisten en la pura fugacidad, evanescencia y dispersión de lo que es, sino que, por el contrario, *hay firmeza en el tiempo mismo*¹⁴ y que el tiempo, como tal, consiste en el orden de lo real, como lo vieron Anaximandro o Heráclito, sin necesidad de suponer la existencia de un ser inmutable: “si el devenir es un hecho, *también es un hecho la estructura racional del devenir cuya objetividad hace posible la ciencia*”.¹⁵ Cabe añadir: lo uno y permanente no es “algo”, no es un ser o un sector del ser aparte de la realidad múltiple y cambiante, no tiene entidad propia desglosable del mundo visible. Por eso dice Nicol que lo que no cambia en Heráclito (el Logos) es la manera de cambiar, la forma o la estructura interna del tiempo, la ley del cambio.

El reconocimiento del cambio universal tiene sentido porque es el reconocimiento de la legalidad y persistencia que implica el cambio mismo. O más precisamente: la comprensión radical del devenir es la comprensión del *ser* del devenir, lo cual equivale a la visión unitaria del cambio como ser, y el ser como cambio. Es necesario recuperar cabalmente, dice Nicol, “una idea que ya germina en Heráclito... Es la idea de que lo permanente en el cambio es, ante todo, la forma o la ley del cambio mismo; no es *otro* ser que se sustraiga al cambio... Lo

¹³ *Ibid.*, p.95.

¹⁴ *Ibid.*, p.97.

¹⁵ Nicol, *Los principios de la ciencia*, pp. 54s.

que dura eternamente es la ley de la duración misma, del venir a ser y dejar de ser, y del cambiar mientras dura la existencia”.¹⁶

Nicol establece una distinción ontológicamente fundamental: la *mismidad* de lo real no consiste en una supuesta *identidad* intemporal.

Por influjo de Parménides, del que no logra desprenderse la filosofía sino hasta nuestros días (y aún en los nuestros persiste), ni Platón ni Aristóteles logran distinguir entre mismidad e identidad. *La mismidad es duración*. No es estabilidad sino persistencia temporal del ente en su propia entidad. O sea que es lo contrario de la identidad. Es el hecho de la mismidad, reconocido por la identificación, el que obliga a afirmar que *la pennancia no implica la inmutabilidad*. La mismidad es un concepto temporal.¹⁷

No hay nada, así, que se sustraiga al cambio como si se tratase de un núcleo estático que permanece inmutable, mientras que la superficie “accidental” cambia. El tiempo no es “accidente” del ser, como establece Aristóteles: algo que ni es, en sentido estricto, ni afecta al *ser mismo*. Si se destruye el proceso constructivo de la razón metafísica que, a partir de la desviación parmenídea, concluye en el dualismo aristotélico, puede reconocerse que el tiempo *afecta* al ser porque el ser mismo es tiempo y, a la inversa (y esto es lo más significativo) porque el tiempo *es el ser* y no una mera apariencia de realidad o un “medio ser”, ni es, como sostendrán después Hegel o Heidegger, una mezcla del Ser y la Nada. Si la metafísica supera verdaderamente el prejuicio parmenídeo tiene que comenzar por reconocer que el tiempo, el cambio, es plenamente real; que el tiempo tiene consistencia, firmeza y plenitud ontológicas; que la realidad visible y cambiante es, plena y cabalmente, sin restricciones. De hecho, como señala Nicol, no hay tiempo “puro”: el tiempo es cambio del *ser*, de lo que es. Tiene que haber un su-

¹⁶ *Ibid.*, p. 317.

¹⁷ *Ibid.*, p. 316.

jeto del cambio, que no se sustrae al devenir, sino que es lo que existe y persiste cambiando: “No existe un puro cambio: el cambio no es más que la forma de ser de lo que cambia. De suerte que la duración temporal no se concibe sin la mismidad”,¹⁸ dice Nicol. Y no hay más permanencia que la permanencia temporal; la que consiste en alterarse permaneciendo y permanecer alterándose. *No existe* el puro cambio, sin ley, sin orden, sin fijeza y regularidad persistente, como no existe la pura identidad fuera del tiempo. “Sin cambio no hay propiamente duración: lo que dura perdura en el tiempo”.¹⁹

Aunque es evidente que en el propio Parménides, declara Nicol, “la atención del pensamiento está concentrada por el anhelo de permanencia y fijeza”.²⁰ De ahí que el eléata reitere la idea de “estabilidad”, “inmovilidad”, “permanencia inmutable”, etcétera. Y es que, en última instancia, todos los empeños de la metafísica —incluyendo el de Parménides— han de quedar comprendidos por este afán justificado de encontrar lo firme y estable. Porque *el hecho* es que, como afirma Nicol, “es evidente, que nada se puede entender si nada tiene firmeza y todo se desvanece. Y la firmeza no atañe sólo al entender, sino al ser, explícitamente: parece que nada puede *ser*, si nada permanece. El ser es esa misma firmeza que requerimos para pensar y conocer”.²¹ Dicho de otro modo: la metafísica, por definición, toda metafísica posible, versa sobre “lo uno” y “permanente”, y, en este sentido, toda metafísica está justificada y legitimada por la *objetividad* del hecho originario que persigue desentrañar.

Además, a este afán objetivo de dar razón de la firmeza se aúna otra necesidad fundamental que Nicol destaca como determinante: la que surge debido a que “la *identificación* es inherente al conocimiento”.²² No sólo el ser ha de ser firme y estable, sino que el conocimiento tiende

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 90.

²⁰ *Ibid.*, p. 92.

²¹ *Ibid.* p. 94.

²² *Ibid.*

a identificar, unificando y estabilizando lo conocido. Sin firmeza, sin “mismidad” no hay ciencia ni existencia. Pero ni tratándose del ser, ni del conocer, como se ha señalado, “podemos confundir la mismidad con la identidad”.²³ Nicol ve que también, desde la necesidad cognoscitiva de *identificar*, el filósofo griego discurrió falazmente hacia la idea de *identidad*, de permanencia *pura*, absoluta, fuera de la temporalidad. Es, en definitiva, el afán de univocidad del pensamiento el que contribuye, de manera determinante, a que los metafísicos infieran que el ser es idéntico e inmutable.

La identidad del ser es el correspondiente ontológico de lo que es en lógica la univocidad del concepto. Dicho de otro modo: se concibió al ser como idéntico porque era necesario pensar unívocamente. Éstos son dos aspectos de una misma contienda contra la temporalidad del ser, y la consiguiente relatividad del conocer.²⁴

La recuperación de la racionalidad del tiempo en que consiste la dialéctica obliga a reconocer que la *mismidad* ontológica es mismidad en el cambio y por el cambio: “cada ente lleva en sí su propio otro, aparte de los otros. Su existencia es un desenvolvimiento, en cada una de cuyas fases el ente es otro, respecto de sí mismo, sin dejar de ser el mismo”.²⁵ La mismidad *reales*, a la vez, mismidad y alteridad, mismidad y alteración; “lo decisivo es el ‘otro’: ésta es una categoría principal de

²³ *Ibid.*, p. 92.

²⁴ *Ibid.*, p. 94. Nicol ve que a esta “contienda contra la temporalidad” contribuyó también otro factor de orden extra-teórico, comprensible, pero ilegítimo: la presunción existencial que tiene todo hombre de que lo que cambia deja de ser y, por ende, no es propiamente; “El conflicto entre el ser y el devenir se gesta en un supuesto vital”. (*Ibidem*)

Paradójicamente ocurrió que, tanto por razones estricta y excesivamente “lógicas”, como es la necesidad intelectual de identificar y de pensar unívocamente, como por razones de orden vital o existencial, el filósofo postuló la necesidad de que el ser en cuanto tal estuviese fuera del tiempo y de la realidad visible.

²⁵ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 508.

la ontología”.²⁶ La cosa es “la misma” porque *no* es la misma: la pura identidad es una mera abstracción incomprensible. La permanencia se gesta en y por la mutación: μεταβολή. Todo cuanto es, es porque *persiste*, pero la persistencia consiste en el dinamismo interno que *altera* lo que está siendo: “la mismidad y la alteridad no son incompatibles la una con la otra, aunque sean dialécticamente opuestas, dice Nicol. La identidad y el cambio sí son incompatibles... *Mismidad e identidad no son términos equivalentes: la mismidad es un dato de la experiencia, la identidad es una hipótesis de teoría*”.²⁷ La alteración (el ser *otro* de lo que se es) no deshace el ser, no destruye la estabilidad, sino al contrario: es la que genera o produce la mismidad y consistencia efectiva de lo que es.

Y en cuanto al conocimiento, como señala Nicol, la identificación también es un fenómeno *temporal* y dialéctico, pues a la temporalidad del ser corresponde necesariamente la temporalidad de la razón. “*La identificación es una distinción e implica la no identidad*”,²⁸ dice Nicol. “*Todo conocimiento es un reconocimiento*”,²⁹ implica la *diversidad*, ya sea la diversidad temporal de momentos en que el ente aparece y reaparece como el mismo porque cambia, ya sea porque la identificación de un ente se produce siempre relacionándolo con lo que él no es, con lo otro: “el ente... tiene una mismidad que se obtiene y se conserva mediante relaciones de alteridad que lo definen respecto de sí mismo y respecto de los otros”.³⁰ “Si el ente fuese el mismo, de manera absoluta, no lo reconoceríamos... *Sólo se identifica lo distinto*. Quiere decirse que la operación de reconocer o identificar se produce, y sólo puede producirse, cuando se comprueba que lo identificado... es el mismo y es otro. *La experiencia rechaza el principio de identidad*”; “*la no identidad es condición de la identificación*”.³¹

²⁶ *Ibid.*, p. 313.

²⁷ *Ibid.*, p. 314.

²⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 308.

²⁹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 110.

³⁰ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 320.

³¹ *Ibid.*, p. 313.

La reinstauración actual de la metafísica depende, pues, de la recuperación del ser, de la firmeza y la mismidad. Pero éstas no se pueden seguir comprendiendo como la eternidad sin tiempo en la que pensó Parménides, y con él Platón y Aristóteles y toda la tradición esencialista que arranca de los griegos. La noción primordial de la metafísica clásica es la de la separación del ser, su ausencia, trascendencia e invisibilidad; su ocultación y su carácter inaccesible, debidos a la intemporalidad. Fundándose en el principio de no contradicción, el pensamiento confunde la mismidad y la identidad, y queda obligado a suponer que el ser mismo es el ser idéntico y éste, por definición, es separado y ausente. “El ser de verdad tiene que ser invisible, si se concibe como absoluto e intemporal”.³² *Intemporalidad y ausencia del ser son interdependientes.*

En efecto, como lo pone de relieve Nicol, correlativamente al dualismo del ser idéntico e invisible (no fenoménico) y el ser temporal y presente, se da en Platón y en Aristóteles el dualismo entre la razón y los sentidos, la intelección y la visión. Para la metafísica clásica, la ciencia versa sobre el ser puro (εἰλικρινῶς), absoluto e idéntico, que es aprehendido a su vez por una facultad (δύναμις) específica: la razón pura, purificada de todo contenido sensible de experiencia. La opinión, por su parte, tiene reservado el otro sector de realidades: el de los hechos múltiples y cambiantes: el mundo fenoménico que es conocido por su respectiva facultad: los puros sentidos. Esta facultad es, como su objeto, *intermedia* (μεταξύ) entre el conocimiento absoluto que versa sobre el ser absoluto, y la ignorancia absoluta, que correspondería al no ser absoluto. El devenir es algo intermedio entre el ser puro y la nada pura.³³ Al reconocérsele algo de ser al cambio, se reconoce y se concede también “algo” de verdad a la *doxa* y con ella, a la experiencia sensible: ya no es el puro error y la pura ignorancia, como eran para Parménides.

³² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 60.

³³ Cf. Platón, *República*, 477a. Así será también, a su modo, para Hegel y para la metafísica contemporánea. Ver cap. III, “El tiempo y el ser”.

Pero lo fundamental es esta correspondencia completa entre el dualismo ontológico y el epistemológico. Sólo la ciencia y la razón tienen acceso al verdadero ser. La opinión, y con ella la visión, discurren entre sombras. El ser no está presente, no se manifiesta de manera inmediata; es ausente, inaccesible a la experiencia común, y se llega a él mediante el largo recorrido de la purificación metodológica, definitoria del conocimiento científico. Lo que se ve, lo que es objeto de experiencia directa, primaria y común, no es, en sentido estricto; es la pura apariencia de la realidad cambiante. El ser es invisible; lo visible no es el ser. Para Platón y para Aristóteles, como para toda la tradición, sólo hay dos posibilidades cognoscitivas: *lo que no es ciencia, es opinión*; y como la ciencia es “pureza”, adecuada al ser “puro”, invisible e intemporal, todo cuanto es visión y experiencia inmediata, intuición de la realidad espacio-temporal, queda asimilado y reducido a la pura opinión, siempre desdeñable, fuente constante del error.

¿Qué implica entonces la recuperación de la unidad efectiva del ser? Si al dualismo ontológico del ser inmutable y el ser cambiante corresponde el dualismo de la ciencia y la opinión, y de la razón y los sentidos, al recobrase la unidad del ser, se ha de recobrar, asimismo, *la unidad del conocimiento*. “La opinión no tiene reservado un campo específico de realidades [dice Nicol]. Todas las formas y modalidades del conocimiento versan sobre la misma realidad, pues no hay más que una para todos, como ya señalaba Heráclito”.³⁴ La distinción entre ciencia y opinión tiene que establecerse entonces sobre bases completamente distintas de las tradicionales.³⁵ El ser no puede ser objeto de una pura intelección racional; los sentidos no pueden recaer sobre algo que no es realmente, sobre una “mera apariencia”. Lo que está a la vista de manera inmediata, el *φαινόμενοι*, la realidad patente y temporal, no puede seguir siendo la pura sombra tras la cual se oculta el ser.

³⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 77.

³⁵ *Vid infra*, caps. IV, V y VI.

§ 2. *La solución dialéctica y fenomenológica frente a la metafísica clásica*

“La verdadera salvación de las apariencias [dice Nicol] no se logra concediéndoles algo de ser después de un regateo, sino reconociendo que en ellas está precisamente el ser: que *el ser es apariencia*, y que detrás de ella no hay nada... Lo que aparece, la presencia constante, es lo que no caduca. No hay un ser visible y degradado, y un ser invisible y de grado superior. El ser está a la vista: no es *αειδής* como la esencia platónica”.³⁶ Y en otro pasaje declara:

El ser permanente es esa misma totalidad unitaria concebida por Parménides, y dividida por Platón y Aristóteles; aunque es una permanencia que manifiestamente no impide el movimiento. En Parménides, el absoluto excluye el relativo. En la tradición que inicia el platonismo, el absoluto se desprende de lo relativo. La fenomenología comprueba que el absoluto está presente en lo relativo. Este es, reducido a sus términos más simples, el punto de partida de la revolución metodológica.³⁷

A la *intemporalidad* del ser correspondía la *ausencia* del ser. El viraje revolucionario que propone Nicol y que altera el rumbo de toda la tradición *metafísica*, consiste en *recobrar el ser como tiempo porque se recobra como presencia*. En este punto, coinciden la “fenomenología” y la “dialéctica”; o como declara el propio Nicol: “la misión de la filosofía consistía en reunir desde la base la fenomenología y la dialéctica”.³⁸ El ser temporal es el ser fenoménico: visible, manifiesto, presente, accesible a la intuición o visión inmediata, primaria y común. La genuina dialéctica, para Nicol, ha de ser fenomenológica. Porque si el ser es temporal, si el devenir es el ser, ya que éste es plenamente en

³⁶ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 79.

³⁷ *Ibid.*, p. 96.

³⁸ *Ibid.*, p. 125.

su unidad y persistencia constante, entonces “*el ser está a la vista*”, “*el ser es fenómeno*”, “*el ser es apariencia*”, como lo expresa Nicol. Lo fenoménico, lo primariamente patente y manifiesto no es “mera apariencia”, sino lo real en cuanto tal. El ser entonces es la presencia eterna y absoluta de la realidad que está a la vista, es “el hecho simple de ser”, accesible de manera directa en la experiencia común. Lo absoluto es, para Nicol, el hecho de que *Hay Ser*.³⁹

Con ello Nicol busca destruir literalmente, desde sus bases mismas, el proceso constructivo que lleva a cabo el pensamiento metafísico a partir de Parménides. El análisis de la metafísica clásica llevado a cabo por Nicol muestra cómo la concepción dualista es insostenible y exige que se recobre la unidad originaria entre el ser y el tiempo. Pero, esto sólo es posible si se recupera la “visibilidad” o la presencia del ser, lo cual a su vez implica una renovación de la dialéctica. Cabe decir: se han de recobrar, simultáneamente, la temporalidad y la “espacialidad” del ser. la meta-física griega postuló la noción del ser absoluto fuera del espacio y del tiempo, ambos indestructiblemente ligados, pues un ser sin tiempo es un ser ausente, fuera de la presencia espacial y de la visión correspondiente. El ser temporal es el ser espacio temporal y éste es el ser que “está a la vista” y que se identifica con la presencia (*παρουσία*).⁴⁰

³⁹ Esta fórmula, “*Hay Ser*”, es la que consolida Nicol en su obra como la más adecuada y decisiva para expresar el absoluto. Y notablemente, el propio Nicol ha advertido que, en una conferencia de 1962, Heidegger emplea la expresión *Es Gibt Sein*, que corresponde a esta categoría central de “*Hay Ser*”, la cual cancela toda idea de ocultación del ser, en la que precisamente Heidegger tanto ha insistido, manteniéndose en los cauces de la vieja metafísica. Tomando rigurosamente su *Es Gibt Sein*, Heidegger tendría que desechar su propia ontología, desde la base. Cf. M. Heidegger, *Zeit und Sein*. Véase más adelante, cap. III, “El tiempo y el no ser”.

⁴⁰ Desde su primera obra, *Psicología de las situaciones vitales*, Nicol intenta superar a Bergson, destacando, precisamente, la unidad del “aquí” y el “ahora”, del espacio-tiempo, en referencia al ser del hombre; y pone de relieve, asimismo, el carácter también esencialmente *cualitativo* (como el tiempo) que tiene el espacio para el hombre. Cf. E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, cap. I. (Todas las citas en este trabajo corresponden a la segunda edición). *Vid infra*, cap. VII, nota 27. Cf. Louis Lavelle, *La présence totale, la dialectique de l'éternel présent*.

Lo fundamental de la metafísica dialéctica de Nicol es que ella se instaure sobre la base de que la realidad cambiante y visible, aparente, es el ser mismo, el absoluto: “en la apariencia está todo el Ser”.⁴¹ El ser no es algo aparte y separado de la existencia tangible, sino que está presente en esta misma realidad temporal. “Era necesario afirmar la temporalidad integral del Ser; había que prescindir de la funesta distinción entre el Ser y la existencia real”.⁴² Sólo así se logra consumar el necesario “parricidio” del “padre” Parménides, del que hablaba Platón en el *Sofista*, como recuerda Nicol.⁴³ La realidad visible y cambiante no es la mera apariencia caótica, desprovista de orden, de unidad y consistencia intrínseca: “El Ser es la realidad”.⁴⁴ El absoluto no excluye la diversidad y el movimiento: es unidad e integración concreta de lo visible, y es persistencia temporal.

La metafísica es, en su definición misma, conocimiento del absoluto: de lo universal e inalterable, del ser “en total” y del ser como ser. El conocimiento metafísico es a la vez universal y radical. O como lo precisa Nicol: su universalidad no es extensiva, sino intensiva. Y esto quiere decir que la totalidad metafísica se alcanza, no por vía de una exterioridad y superficialidad cuantitativa, sino por la vía de la profundidad, por las raíces o los *fundamentos*. El absoluto metafísico es la totalidad fundante y, por ello, “el ser es la *base*”, como dice Nicol, el fundamento universal e inalterable.

Pero el *ser*, entonces, se distingue necesariamente del *ente*; en esto han coincidido y tienen que coincidir todas las metafísicas: los atributos del ser no son los atributos del ente. El ente es relativo; el ser, absoluto; el ente es limitado, finito, contingente; el ser es ilimitado, eterno, necesario. El problema central de la metafísica es el de esta distinción esencial entre el ser y el ente, el absoluto y el relativo.

⁴¹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 321.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Sobre la concepción dialéctica de Platón en el *Sofista*, *vid infra*, cap. III. “El tiempo y el no ser”.

⁴⁴ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 363.

Ante la evidente contingencia de todos los entes, frente al hecho de que todo lo que es, por ser temporal, es relativo, insuficiente y finito, la tradición metafísica concluyó que el ser absoluto tendría que estar *fuera* de la realidad entitativa, fuera de la temporalidad y la contingencia: “Se creyó implícitamente [escribe Nicol] que el Absoluto, comoquiera que se concibiese, debía de estar aparte del existente concreto, pues éste sólo presenta el dato de la privación. Y si no estuviese aparte consistiría en la totalidad del Uno, que tampoco es asequible a la experiencia”.⁴⁵ “El ente es contingente. Parecería un contrasentido buscar en él la razón del ser. El ser es absoluto: esto no lo negaría ninguna metafísica. Pero la griega infiere de ahí que el ser es separado, χωριστόν, o sea, trascendente. La trascendencia es la propiedad opuesta a la presencia real: es la ἀπουσία, que significa ausencia. La realidad es visible; luego el ser era invisible”.⁴⁶

Pero la *distinción* del ser respecto del ente, afirma Nicol, no implica su *separación*, porque “¿en dónde está el ser sino en el ente?”.⁴⁷ El absoluto entonces está en el relativo, la unidad en la pluralidad, la permanencia en el cambio. *Lo que no cambia es la presencia absoluta de la realidad cambiante*; el ser permanente está presente en el movimiento. “Ese absoluto manifiesto, en el cual se ofrece la comunidad de lo real, no está comprometido por la diversidad en las formas de ser. El hecho de que *hay ser* es lo inalterable, aunque sean cambiantes todos los entes. Lo inalterable no es una parte del ser; además de la presencia, es inalterable la cohesión integral, o sea el gobierno de todo lo cambiante”.⁴⁸

Podría decirse que la tradición metafísica ha hecho de la distinción entre ser y ente una diferencia *real*, ontológica, como si lo absoluto y lo relativo, el ser y los entes, fuesen dos realidades o dos órdenes de la realidad efectivamente distinguidos y separados cuando en verdad, dice Nicol, no son sino *dos maneras de abordar la misma realidad*:

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 23

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 76.

una en cuanto al *ser*, otra en cuanto al *ser esto*, en que consiste el ente. El ser es tan visible como el ente, pues la realidad muestra, tanto su eternidad y su cohesión integral, como su diversificación y su cambio entitativos. La concepción dialéctica permite ver *la compatibilidad de la contingencia y la relatividad de los entes con la necesidad absoluta del ser*, recobrándose así la unidad efectiva de lo absoluto y lo relativo en la *presencia* integral de la realidad. En la metafísica de Nicol, el ser *está* en el ente, no como el aspecto invisible y oculto de él que hay que descubrir y *hacer* manifiesto tras de los entes. El ser es la patencia misma, inmediata: es aspecto visible del ente, porque el ente revela, no sólo su entidad particular, finita y contingente, sino que revela también que es sin restricciones y que se halla integrado a una realidad total, continua, plena y eterna en su diversidad y en su cambio.

En contra de lo que creyeron Platón y Aristóteles, Nicol afirma que “todas las formas de existencia tienen la misma fuerza de ser... no hay ninguna cosa que sea más que otra cosa, ningún aspecto del ser que sea más que otro aspecto. *El hecho simple de ser* es ya un absoluto, dentro del cual no caben gradaciones”.⁴⁹ Cabe decir: “todo” el ser está dado en cada cosa que es; cada cosa es absoluta por el simple hecho de ser; su realidad no es restringida, es plena y total, en tanto que es. El ser temporal, cambiante y finito, es, completa y absolutamente, y no porque cambie y muera es “menos ser” o menos real.

Asimismo, la limitación de los entes, su relatividad, su contingencia, su fugacidad, no alteran la presencia constante, infinita, absoluta del ser. Por esto dice Nicol: “El ser no queda mermado con la desaparición de ningún ente; el absoluto no es calculable, como la suma de los entes.”⁵⁰ “Lo que cambia es el ente: el ser está siempre ahí”.⁵¹ O bien: “Nada puede pasar a ser algo distinto sin mantenerse en el Ser. Ni tampoco puede el Ser perder su carácter absoluto cuando un ente sufre esta mutación decisiva que consiste en dejar de ser. Porque el Ser no es la suma de los

⁴⁹ *Ibid.*, p. 75s.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁵¹ *Ibid.*, p. 94.

existentes. Nunca hay más Ser ni menos Ser. El criterio cuantitativo del más y del menos no se aplica al Ser. Por esto el Ser no es el Uno ni es el todo: todo lo que existe es Ser, pero el Ser no es la totalidad; y la totalidad es unitaria en su diversidad, pero el Ser no es Uno. Bastaría la existencia de un ente para que el Ser quedara afirmado como el absoluto”.⁵²

De este modo, el ser no es para Nicol algo aparte ni distinto de la realidad temporal y visible porque la realidad es eterna e “inagotable”, sin principio ni fin, y sin posibilidad de concebirse su inexistencia. Es imposible que deje de haber ser, aunque se destruyan éstos o los otros entes singulares, éstos o los otros “mundos”; siempre habrá ente, por necesidad. El hecho de ser es eterno y necesario. Esta realidad es el absoluto porque no hay más que ser por todas partes, como algo pleno, continuo, total, unitario, y como cohesión e integración absoluta y ordenada de todo lo que es.

Y en tanto que *presencia*, el ser es algo muy simple, lo más simple y manifiesto, lo más visible y evidente, lo más obvio y primario: es “el hecho simple de ser”, que *aparece “a primera vista”* en todo lo que es. “Si el absoluto es propiedad común [dice Nicol], ha de encontrarse en lo que todos perciben: está en el ente mismo, aunque no consista en su entidad individual. La existencia de entes es un absoluto, aunque cada existente sea contingente. Si es posible decir que el Ser y la existencia no se identifican, esta afirmación sólo puede tener sentido en tanto que el Ser no se identifica con una existencia particular... Lo absoluto es el hecho de que hay Ser, no son las formas de ser o los modos de existir. El Ser es el dato de toda experiencia posible, incluso de aquella en que se perciba lo fugaz y lo relativo”.⁵³

Declarar que el absoluto es *un hecho* implica, así, romper con la convicción tradicional de que el absoluto trasciende lo fáctico y que todos los hechos de experiencia son, justamente, hechos contingentes, singulares, relativos. Por el contrario, la metafísica de Nicol se establece sobre la base de reconocer que no todo lo que es *hecho*, objeto de

⁵² E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 364.

⁵³ *Ibid.*, p.363.

experiencia inmediata, es puro cambio y pura diversidad entitativa. También la unidad y la persistencia son dato. “Hay hechos y razones técnicas que autorizan la búsqueda de ese algo fijo y estable: es un hecho de experiencia que en el universo hay permanencia y regularidad”.⁵⁴ También el ser, el absoluto, es dato de experiencia inmediata y común. En este sentido, la visión originaria de la realidad es visión *ontológica*, porque la realidad patente no es la pura apariencia, la pura dispersión inconsistente y fugaz de entes aislados; no es la pura masa abigarrada de fenómenos, carentes en sí mismos de forma, de orden y de consistencia, como eran para Kant,⁵⁵ quien hereda, a su vez, la vieja concepción que desglosa el ser y la realidad manifiesta. Pero es que Kant, como advierte Nicol, “no ha destruido este esquema de la metafísica tradicional; nunca ha pretendido que no hubiera sido certera y legítimamente establecida la distinción entre el fenómeno y lo que él habrá de llamar la cosa en sí. *La verdadera revolución habría consistido en mostrar que el ser mismo es fenómeno*”.⁵⁶

La reinstauración de la metafísica como legítima ciencia primera del ser consiste así, para Nicol:

en desechar de una vez el prejuicio, común a la filosofía y a los presentimientos vulgares, de que el ser es inaccesible, de que no se muestra ‘a primera vista’. La verdadera fenomenología abandona la idea misma de aquel camino de acceso, y se constituye como un método eficaz de trabajo a partir de esta evidencia: *el ser es fenómeno*. Su presencia, irreductible a cualquier duda metódica, es anterior a toda indagación sobre los entes y su forma de ser.⁵⁷

⁵⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 96s. Cf. Nicol, “El problema de los principios de la ciencia”.

⁵⁵ Cf. E. Kant, *Crítica de la razón pura*: “Estética trascendental” y “Análítica trascendental”.

⁵⁶ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 43.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 96. *Vid infra*, cap. IV. “El fenómeno y el logos” Cf. Nicol, “The return to metaphysics”.

La intuición verdaderamente *primaria*, originaria, es, por lo tanto, la visión inmediata de la realidad como un todo integrado, conexo: es la captación de un *plenum* absoluto de realidad, sin mengua ni restricciones. Lo primero que se aprehende es, según Nicol, la presencia eterna, continua, permanente y necesaria de la realidad como ser, sin posibilidad de concebirse lo contrario. Del erte mismo, originariamente, dice Nicol, se capta su ser, el hecho de que *es*; se atestigua su realidad, previamente a saber *qué es*, o en qué consiste su entidad: “el simple reconocimiento del ente como una existencia real sí es absoluto, porque nos asegura simplemente que *es*”.⁵⁸ Lo que se ve de manera inmediata es ser y nada más que ser; el ser está en todo y “por todas partes”, siempre, necesariamente, como algo absoluto e “inagotable”.

Con el reconocimiento de la presencia absoluta del ser se recobra la experiencia de lo que es efectivamente *originario* y primario, lo que se da en la base de nuestra relación con el mundo “la más primitiva y consabida de todas las verdades: Hay Ser”.⁵⁹ Es en este nivel básico donde se produce la aprehensión inmediata de la realidad como “ser en cuanto ser”. Y esto es lo que Nicol conceptúa como “*la apófansis del ser*”: la mera *presentación* de la presencia absoluta.⁶⁰

Esta intuición primaria y común es precisamente la que Parménides descontó y la que después el metafísico “da por descontada”, ya sea porque no la vuelve a recuperar plenamente, o porque la da por supuesta o consabida, o bien porque la considera como “un mero supuesto”, inseguro e incierto en el que no nos podemos basar. Para toda la tradición, el ser no se alcanza de inmediato, sino que, por el contrario, es lo más remoto en el orden del conocimiento, como observa Nicol.⁶¹

Pero la instauración rigurosamente fenomenológica de la metafísica que persigue Nicol consiste en el cumplimiento estricto del imperativo capital de “partir sin supuestos”, de retomar a lo originario, a lo que

⁵⁸ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 76.

⁵⁹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 302.

⁶⁰ *Vid infra*, cap. IV, “El fenómeno dy el logos”.

⁶¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 76.

se *da* en el comienzo, advirtiendo que justamente ahí se encuentra el verdadero fundamento: la evidencia apodíctica de la existencia.⁶²

Y así ocurre que lo constantemente desdeñado y asumido como “mero supuesto”, como un puro “punto de partida” inconsistente o indigno de crédito, o sea, la experiencia inmediata, primaria y común de la realidad, es recuperada y reconocida en la fenomenología de Nicol como el “momento” fundamental que permite renovar la metafísica sobre la base original. Lo primero y lo previo no es lo accidental y meramente aparente, sino el ser mismo. Lo originario no es simplemente lo que se da al comienzo, pero que carece de significación y ha de rebasarse como una plataforma que se abandona sin más. Lo *primario* es, justamente, lo *principal*: la originaria intuición del hecho absoluto de ser. Este es *el hecho* que la metafísica pierde desde Parménides, y que Platón y Aristóteles no vuelven a recuperar.

Aristóteles, en efecto, instaura la ciencia primera y principal como la ciencia de *los principios*, de los fundamentos y, como dice el propio Aristóteles, lo que es principio (ἀρχή), es “lo más conocido”, ha de regir para todo lo que es y no debe contener supuestos: “no es hipótesis” (οὐχ ὑπόθεσις).⁶³ Pero para Aristóteles, el más cierto de todos los principios, y en el cual se funda la metafísica, y con ella toda ciencia y toda existencia, es, precisamente, el principio de no contradicción, que Aristóteles formula así en el libro IV de su *Metafísica*: “Es imposible que un mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo a la misma cosa en el mismo sentido”.⁶⁴ Y en el libro XI: “Es imposible que una y la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo”.⁶⁵

La crítica de Nicol recae primero en el hecho de que el principio aristotélico no se refiere ya, como en Parménides, a la contradicción entre el puro ser y la nada pura. “Para eludir las aporías de la Nada

⁶² Vid *infra*, cap. IV.

⁶³ Aristóteles, *Metafísica*, 1005b.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, 1061bs.

[dice Nicol] Aristóteles rebaja el principio de no contradicción del nivel absoluto y totalitario del Ser al nivel de lo determinado, que es el ente”.⁶⁶ Pero, precisamente por ello, el principio aristotélico contiene un supuesto: que hay ser.

Muchas de las dificultades de la metafísica antigua [dice Nicol] provienen de que el principio en que esta ciencia había de fundarse *da por supuesto el ser* que constituye su objeto. Y además presupone la insuficiencia del conocimiento que tenemos de él antes de construir una ontología. Dificultades análogas se encuentran en toda metafísica que suspende la evidencia apodíctica de nuestra inmediata aprehensión del ser.⁶⁷

“El supuesto es ilegítimo como tal supuesto: porque no se invoca como evidencia universal y primaria”.⁶⁸

Desdeñado, en efecto, el carácter evidente y fundamental que tiene nuestra primaria intuición del ser, Aristóteles busca la certidumbre absoluta en el orden de una evidencia lógico-formal, proporcionada por el principio de no contradicción, el cual no sólo presupone la existencia, sino que, según lo destaca Nicol, presupone tres “mismidades”: la *de la cosa* y sus atributos, que es preconcebida como “identidad substancial”; la *del mismo tiempo* que, o bien es un concepto oscuro y confuso, o bien refuerza la noción de identidad paralizando el movimiento; y la mismidad *del sentido*, o sea, la univocidad del pensamiento, que también es un supuesto de la metafísica clásica.

El principio de no contradicción no es auténtico principio, como lo señala la crítica nicoliana, porque no es originario y porque tampoco es universal: no rige para el ser cambiante o accidental: “¿Cómo se compagina el ser del cambio [pregunta Nicol] con el principio del ser, que es el axioma de no contradicción? Lo que cambia es

⁶⁶ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 304.

⁶⁷ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 81.

⁶⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 302.

y no es. Su existencia infringe el principio que se supone regulador del ser mismo”.⁶⁹ “El fundamento de la metafísica [concluye Nicol] no podrá establecerse con la debida firmeza sino cuando esta ciencia se atreva a desdeñar los supuestos”.⁷⁰ O sea, cuando la metafísica se torne genuinamente fenomenológica (y por ello dialéctica); cuando parta sin supuestos y se fundamente en lo dado primariamente a la intuición, reconociendo precisamente que el fenómeno, la apariencia visible, es el ser mismo.

Asimismo, desde Aristóteles, la metafísica quedó formalmente instaurada como la ciencia del “ser en tanto que ser” (τὸ ὄν ἢ ὄν), entendiéndose, con ello, que la πρώτη σοφία habría de responder a “la pregunta que interroga por el ser” (como dice Heidegger), habría de poder decir qué es ser o en qué consiste ser.

Pero ya desde sus primeras obras, Nicol advierte que, de hecho, la metafísica nunca ha contestado a esta pregunta, ni puede en realidad contestarla: “*Acaso sea imposible dar una respuesta a esta pregunta que interroga por el ser... no sabemos qué sea, τί ἔστιν*, en qué consiste esto de ser. Para saberlo finalmente debiéramos conocer su origen y develar el secreto de una nada original”. Y enseguida afirma: “el problema del ser no tiene solución”.⁷¹

Y a medida que Nicol va desenvolviendo su crítica de la metafísica, irá poniendo de manifiesto que el simple propósito de querer *dar razón del ser*, de explicar *qué es ser*, se funda en los falsos supuestos sobre los que se monta la ciencia primera, que obligan a ésta a dirigir su indagación por derroteros que, tarde o temprano, se toman aporéticos. En efecto, “los intentos por hallar una respuesta decisiva a la pregunta que interroga por el ser, o bien han conducido (como era inevitable y ya fue previsto por Aristóteles) a la cuestión del principio y la causa primera de todo lo existente, y hoy sabemos demasiado que esta cuestión rebasa los alcances del conocimiento en el sentido de la

⁶⁹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 80. Cf. *Los principios...*, cap. V, pp. 300 ss.

⁷⁰ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 82.

⁷¹ E. Nicol, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, pp. 19s.

episteme; o bien han derivado hacia un examen de la constitución interna de los entes, y este examen ha pasado a ser, cada vez más seguramente, competencia de las ciencias positivas. ¿Qué le queda entonces a la metafísica?"⁷²

Y parece cierto que, como advierte Nicol, por ninguna de estas dos vías la metafísica responde a la pregunta por el ser. En un caso, la pregunta condujo, en la metafísica clásica, al territorio teológico, que hoy se revela como imposible para la *ciencia* primera, y donde no se contesta tampoco qué es el ser, sino cuál es el *ente* absoluto, perfecto y trascendente, que da razón de la contingencia. En el otro, no busca ya *el* ser en cuanto ser (pues éste resulta indefinible por su misma universalidad), sino que, recayendo en la multivocidad "análoga" del ser, deriva su indagación hacia un territorio más asequible: hacia el *ser de los entes*. La propia metafísica de Aristóteles presenta esta ambigüedad: o es teología, la ciencia particular de *un* ser que tiene los caracteres de la causa primera, la substancia simple, el acto puro, el primer motor inmóvil, etc., o bien es ontología de los *modos* diversos del ser: teoría de las categorías. Incluso, Aristóteles "progres" en su desenvolvimiento filosófico hacia una investigación cada vez más concreta y positiva, que tiende a asimilarse a las ciencias "segundas".

Sin embargo, también Nicol reconoce que la metafísica en su historia ha intentado recobrar la genuina universalidad de su objeto, manteniéndose como rigurosa ciencia del ser "en total y en cuanto tal". Pero precisamente, cuando trata de atender al ser "puro", tampoco dirá en qué consiste ser, sino que desembocará en una universalidad abstracta y formal que hace de *el* ser una pura in-determinación vacía idéntica a la nada como ocurre con Hegel (y con Heidegger).⁷³

La comprensión y la formulación más acabadas que ha logrado Nicol del intento de la metafísica de dar razón del ser, se expresan a nuestro modo de ver en este pasaje esencial de su *Metafísica de la expresión*:

⁷² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 21.

⁷³ Sobre la irracionalidad de los dos absolutos véase cap. III, "El ser y el no ser".

La hondura de la transformación que ha de sufrir la metafísica puede apreciarse por el tenor casi paradójico de esta afirmación: *el ser no tiene razón de ser*. Sólo podemos interrogar sobre la razón de ser de algo que no posea intrínseca necesidad. El absoluto no demanda ni admite justificaciones; no tiene causa, ni origen, ni fin: su razón de ser está en su misma presencia eterna, en la imposibilidad de una alternativa que sería el no ser absoluto. Pero como el ser y la realidad son una misma cosa, cabe decir que *la razón del ser está en el ente*. Con lo cual sólo se reafirma la unidad y comunidad del ser, y no se concentra la razón de ser en la eminencia de un solo ente desprendido de la realidad, o en una forma de ser desprendida del tiempo.⁷⁴

Cuando Nicol recobra la dignidad congnoscitiva que tiene la intuición primaria del *hecho de ser*, reconoce con ello que éste es el verdadero absoluto que siempre ha buscado la metafísica. Y si el absoluto es el hecho primario de la presencia eterna de la realidad, entonces “la pregunta que interroga por el ser” no tiene sentido. En verdad no tiene sentido pedir “la razón de ser” del absoluto; lo que es absoluto es aquello que, precisamente por serlo, “no tiene causa, ni origen, ni fin”. Si el ser es absoluto, “el ser no tiene razón de ser”. La “razón de ser”, la justificación, la tiene el ente, precisamente por su relatividad y contingencia: el ente demanda siempre una justificación porque no se explica por sí mismo, porque su existencia relativa depende siempre de otra cosa. Pero el ser en cuanto tal, el ser absoluto, se distingue y contrapone al ente, precisamente porque es suficiente en sí mismo y no requiere ninguna justificación. Y si se reconoce al fin que el ser es el hecho absoluto de que Hay Ser, no tiene sentido buscar la razón de ser de este absoluto, no tiene sentido preguntar por qué hay ser o cuál es el origen de la existencia, porque la simple presencia de la realidad es suficiente, y la razón humana no ha de remontarse por encima —o por debajo— del hecho de ser, demandando o proponiendo justificaciones.

⁷⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 23.

Por esto, para Nicol, *la razón no puede ni necesita justificar el ser*. Basta reconocerlo como un hecho absoluto para que quede eliminada toda intención y toda necesidad de querer explicar “en qué consiste ser”.

El ser consiste en “el hecho simple de ser”. De ahí la “aparente paradoja” de la que habla Nicol: “El ser no tiene razón de ser” porque “la razón del ser está en el ente”. El absoluto (la realidad) no tiene su razón de ser fuera de sí misma; en este sentido, no tiene “razón de ser”. Pero la realidad contiene en sí misma su *racionalidad* intrínseca que se hace presente en la manifestación efectiva del ente. La razón del ser está en la unidad y comunidad del ser patente en cada ente y en la totalidad concreta de los entes.

Así, dice también Nicol en *Los principios de la ciencia*: “Todas las investigaciones posibles, sean de ontología o de ciencia segunda, se apoyan en la evidencia originaria y común del Ser, y versan sobre la forma de ser de los entes; es decir, responden a la pregunta: ¿cómo es el Ser?, pero en modo alguno resuelven esa pretendida cuestión final de ‘qué es Ser’, o ‘por qué hay Ser’. Para decir qué es el Ser tenemos que señalar el ente real. Y como el hecho primario de que hay Ser es una evidencia universal que no requiere fundamentaciones, y sin la cual no es posible hacer ni decir nada, el Ser tiene que darse por supuesto cuando se inicia el camino de una ciencia. Pero el Ser mismo no es un supuesto: en sentido estricto el Ser es un acto de presencia. No es algo de lo cual deba dar cuenta la razón. El Ser es lo que está ahí, es el auténtico *Da Sein*. La razón sólo da cuenta de los modos de éste *Da*, de las formas de esta determinación ... [La razón humana] tiene que aceptar sin más *el hecho de que hay Ser*, y proceder a partir de ahí”.⁷⁵

En el ente radica la razón del ser porque “la existencia de un ente [afirma Nicol] implica la del universo: cada singularidad contingente requiere la totalidad entendida como lo absoluto del ser. En verdad, un solo ente basta para atestiguar la presencia absoluta, porque la contiene en su misma contingencia. El ser no es abstracto: es un concreto de entes. Lo abstracto, o sea *χωριστόν* será más bien el ente solo, separa-

⁷⁵ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 302.

do de su contexto real...”⁷⁶ “El ser es concreto en sentido etimológico *Concretus* es lo que ha com-puesto... Y como el ser es dato, o sea que está puesto ahí, com-puesto totalmente, esa totalidad de su presencia es su concreción... la concreción del ser denota además la cohesión e interdependencia de todos los existentes. El ser-en-acto de cada uno jamás le da suficiencia ni lo aísla: lo aislamos nosotros para conocer su mismidad. Pero los entes son lo que son porque “crecen juntos”, que es lo que significa el verbo *concrecer*... El ser es un *plenum*: es plenitud actual”.⁷⁷

Así, el ser está presente en la simple existencia de un ente, no sólo porque éste es absoluto por el solo hecho de ser, sino porque, además, el ser es lo común, total y necesario que une y abarca la totalidad de lo que es, y que está, de hecho, presente en cada ente; pues cada cosa singular remite por ella misma al contexto universal, e implica en ella misma la existencia en general. O, como lo precisa Nicol: “cuando se consideran los entes en conjunto (aunque, insistimos, el conjunto no se abarque empíricamente en totalidad), el contexto real de sus múltiples relaciones sugiere esta pregunta decisiva: ¿es que los entes no revelan sino su privación de absoluto? La carencia de absoluto es ciertamente constitutiva de *cada uno*. Pero la existencia de todos ellos, y hasta la existencia de cada uno, es reveladora de algo más. Cada uno existe como contingente y relativo; pero el hecho solo de *la* existencia presenta caracteres absolutos y necesarios. Esta existencia ‘en general’ no es abstracta o desprendida artificialmente de los existentes concretos, sino real y concreta ella misma. El presunto misterio del absoluto se desvanece en la contemplación del más efímero de los fenómenos reales: en la flor, en el crepúsculo, en la vida de un hombre cualquiera... Este es el absoluto que se busca, y que no hay que buscar, porque está justamente manifiesto en la carencia misma de absoluto que se

⁷⁶ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, pp. 23s.

⁷⁷ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, en *Diánoia*, Anuario de Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, FCE, México, 1973, pp. 55-56.

descubre en cada ente individual”.⁷⁸ Dicho de otro modo: la relatividad misma de los entes, el hecho de que cada uno sea insuficiente y esté en relación con lo que no es él mismo, revela la cohesión, la plenitud integral, el absoluto del ser. La universalidad de *el* ser no es, entonces, la unidad o universalidad “lógica”, abstracta, formal y vacía. Es “*la unidad y comunidad de lo real*” manifiesta como el hecho absoluto de ser, que está presente en *todos* y *cada uno* de los entes.

El ser no puede, en efecto, confundirse con el ente, siempre *determinado*; pero el ser no será *in-determinado*, sino, cabe decir, *sobre-determinado*: es indeterminable por exceso, no por carencia de determinaciones; es “inagotable”, dice Nicol. Es indefinible porque es “infinito” u omni-*presente*, porque es la presencia unitaria, eterna y continua. “Una de las vías más fértiles de la metafísica [dice Nicol] es todavía hoy la exploración de los atributos universales del ser”.⁷⁹ Pero estos atributos (que fueron llamados “trascendentales” en el Medioevo) no pueden ser abstractos y formales, sino concretos y fenomenológicos: han de descubrirse en la presencia efectiva y absoluta del ser temporal. La unidad, la inagotabilidad, la infinitud, la eternidad, el carácter absoluto del ser son, en efecto, atributos dados y visibles, no deducidos especulativamente. Ni el ser, ni sus principios, ni sus atributos son para Nicol un resultado teórico adquirido tras la purificación metodológica y como una consecuencia de la construcción científica. No es la razón la que descubre, justifica y demuestra el ser: ella se funda previamente en su evidencia absoluta.

“No es tarea de la ciencia ‘hacer patente el ser’ [dice Nicol]. El ser ya está presente: es la patencia misma. Pero la ciencia del ser tiene que hacer explícito lo consabido”.⁸⁰ La científicidad de la metafísica no consiste en proponer constructivamente una demostración teórica del ser, sino en poner al descubierto el carácter evidente que tiene el hecho simple y absoluto del ser que está en la base, como fundamento de

⁷⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 363.

⁷⁹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 25.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 82.

toda explicación y demostración racional. La metafísica es, así, rigurosa ciencia fenomenológica: su *logos*, su razón, consiste en. recaer expresamente en lo que es manifiesto, *dado* en la base y como base originaria. La metafísica es, por tanto, la más “positiva” de todas las ciencias, la más evidente y la menos “poética” o constructiva: la que cuenta con las evidencias primarias, previas a toda construcción de la razón; la razón metafísica es la razón autoconsciente que recae en sus propios fundamentos. Por ello, es la ciencia *primera*, de lo primero y principal y la que puede establecer los fundamentos universales e inalterables de la ciencia en general. “la ciencia del ser es *positiva* (ciencia de lo que se da); es *objetiva* (de lo puesto y compuesto delante); *fenomenológica* (de lo que aparece y se capta primariamente). Es, en suma, ciencia que propone, con las proposiciones del *logos*, lo que ya está propuesto o puesto delante de todos, íntegra y finalmente”.⁸¹ Y puede añadirse que, en este sentido, el conocimiento metafísico es el conocimiento filosófico por excelencia: el que consiste en el *asombro* ante lo patente, que no da nada por consabido y recae sobre lo inmediatamente obvio y evidente: la presencia absoluta del ser.

El reconocimiento del ser absoluto como la presencia inmediata que propone la metafísica de Nicol implica así, una transformación esencial en el modo habitual como ha funcionado la filosofía desde Parménides. la pervivencia de la estructuración y conformación parmenídea del pensamiento se revelaría entonces, no sólo en la dificultad de asimilar plenamente la armonía o unidad racional de los contrarios, sino, sobre todo, en la resistencia mental que se tiene para recobrar íntegramente el ser como devenir y el ser como presencia. Pero es esto lo que implica la reinstauración de la metafísica, propuesta por Nicol: recobrar la unidad *del ser y el tiempo*, que es necesariamente correlativa a la unidad *del ser y la presencia*. La vuelta a Heráclito implica un trastorno completo que destruye un hábito ancestral del pensamiento, acostum-

⁸¹ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, en Diánoia. Anuario de Filosofía, p. 56.

brado a poner el ser y el absoluto en el remate de las “demostraciones” e intelecciones de la ciencia primera.

Justamente, la crisis actual de la metafísica se centra en esa impotencia manifiesta que tiene la razón de alcanzar y “probar” el absoluto: ese absoluto que siempre, desde Parménides, se ha creído “oculto” por su intemporalidad y su ausencia. La crisis de la metafísica es la crisis de la *ciencia* del ser, que hasta ahora ha sido la ciencia del absoluto ausente. Y las críticas habituales a la metafísica coinciden, todas ellas, en aceptar la premisa metafísica de la inaccesibilidad del ser y concluyen, sobre el mismo supuesto, que el absoluto no existe. Esto conduce, por necesidad, a permanecer inmerso en el prejuicio de que la realidad cambiante y manifiesta no es “el verdadero ser”, pues carece en sí misma de importe ontológico, de orden, de mismidad, de unidad y consistencia.

El intento de Nicol de superar la crisis de la metafísica no estriba en proponer una nueva vía teórica de acceso al ser trascendente, sino en la inversión radical que implica reconocer que el ser no requiere un camino de acceso porque no es inaccesible; porque no está oculto, sino presente; es el tiempo y la presencia, y está *dado* a una intuición primaria y común pre-científica y pre-opinante. El ser está *en la base*, no en la cúspide del pensamiento, y no consiste sino en “el hecho simple de ser”.

“Hay que devolverle al ser la realidad”.⁸² En esto radica la posibilidad de re-instaurar y renovar por cauces fecundos la metafísica en nuestros días. Por ello dice Nicol: “o bien no es posible una metafísica como ciencia, o sólo habrá de ser posible si restablece el valor de la aprehensión inmediata y común del ser”.⁸³ Sólo cabe una metafísica “científica”, si el ser se reconoce como *fenómeno*, como realidad “positiva”, objeto de experiencia primaria y común. La ausencia del ser, su trascendencia, su ocultación, hasta llegar a su inexistencia, conducen a la crisis límite y definitiva de la pretensión científica de la metafísica.

⁸² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 27.

⁸³ *Ibid.*, p. 97.

Pero la crisis no se resuelve tampoco proponiéndose una metafísica metacientífica, con tal de seguir manteniendo la ocultación del ser. Es la situación radicalmente límite a la que llega la metafísica en nuestro tiempo, la que, según hace ver Nicol, obliga a esa revisión histórica integral, que conduce, justamente, a replantear desde los orígenes radicales el problema del ser y el tiempo, y la presunción atávica de que el ser está ausente.

La revisión crítica de la filosofía de Parménides, y de Platón y Aristóteles, llevada a cabo por Nicol, produce el primer resultado fecundo: la ausencia del ser, su carácter *metá* (más allá), corresponde a la presunta necesidad que tuvo la metafísica griega de que el ser fuese idéntico e intemporal, basándose, a su vez, en la supuesta evidencia de que la racionalidad implica la inmutabilidad. La crítica de Nicol deshace el encadenamiento de prejuicios, y recobrando la experiencia originaria de la realidad cambiante, expresada ya en la filosofía pre-parmenídea, reconoce el tiempo como *orden*; y entonces recupera la visión dialéctica, unitaria, del ser; esto es, la unidad efectiva de la permanencia y el émbio, de lo uno y lo múltiple, del absoluto y lo relativo. Ello trae como consecuencia el reconocimiento de que el ser no está ausente, sino presente: se manifiesta en la experiencia primaria, precisamente como la presencia eterna y absoluta del ser, que está en la base de toda creación de ciencia.

Y la superación de la metafísica platónico-aristotélica implica la superación de toda la tradición, en tanto que ésta coincide con Platón y Aristóteles en el carácter oculto del ser. Así, dice Nicol: “Es reveladora la uniformidad con que la metafísica ha sustraído el ser a la experiencia común, y ha reservado para una experiencia privilegiada (previa una suspensión o superación de lo primariamente patente) la entrada en contacto con el ser propio y auténtico. Lo mismo en Platón que en Aristóteles, en Descartes, Husserl o Heidegger, el ser no es fenómeno. La idea de que la existencia humana discurre entre las sombras del ser, como en el mito de la caverna, no es exclusiva de Platón. La degradación ontológica de cuanto nos rodea corresponde a la degradación de todo conocimiento que no logre atravesar de algún modo el ámbito de las

sombras. Las sombras son los fenómenos, y en ese 'modo' es lo que se llama método. Los 'discursos del método' en metafísica presentan siempre esa peculiaridad: son caminos para llegar al ser".⁸⁴

Con el reconocimiento del ser como el tiempo y la presencia terminaría así la milenaria tradición de la metafísica occidental que pone el ser fuera de este mundo, dinámico y visible. Y con ello se cumpliría el afán teórico y existencial de alcanzar una genuina vuelta a lo concreto, a la realidad presente. Acabaría, efectivamente, la vigencia del mito de la caverna de Platón, no porque el hombre se conforme con vivir en una realidad de pura contingencia, caducidad y sinsentido, en un mundo de sombras, sino porque recobra la conciencia originaria de la plenitud ontológica de la realidad temporal. Así es como la metafísica de Nicol intenta retomar al cauce primigenio que inició la arcaica metafísica de los milesios y Heráclito.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 95s.

III. EL TIEMPO Y EL NO SER

§1. *La Nada negada*

*“Heráclito es el filósofo del ser; Parménides es el filósofo del no-ser”.*¹

La posibilidad de superar la tradición parmenídea se centra en definitiva, para Nicol, en el análisis crítico a la alusión al no-Ser absoluto que es puesto por Parménides como la *alternativa* del Ser,² aunque sea para negarlo. Nicol recuerda que Parménides se pregunta: “¿es, o no es?”, (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν); y que luego declara: “es necesario que sea totalmente, o que no sea”.³ “En esa alternativa [dice Nicol] radica la falla principal... *sólo tiene alternativas lo contingente*”.⁴

De lo que Parménides habla, en efecto, es del Ser absoluto y de la Nada absoluta. Ello se confirma por lo que se predica de “lo que es” y de “lo que no es” y por la oposición misma de los opuestos excluyentes; o como precisa Nicol: “El Ser es necesario (χρεών) íntegramente (πάμπαν) o sea sin mezcla de no-ser... Respecto del carácter absoluto de la Nada en Parménides no ha de caber la menor duda, pues lo revela el carácter absoluto del Ser que se equipara en la oposición contraria.

¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 85.

² Por el contexto de este capítulo, empleamos las mayúsculas al referirnos al Ser absoluto y al no-Ser absoluto, o a la Nada, para distinguirlos gráficamente del ser relativo y el no-ser relativo. (Eso mismo hace Nicol en *Los principios de la ciencia* y en “El absoluto negativo”, a diferencia de sus otras obras; de ahí que en las citas, cuando son de *Los principios de la ciencia*, o de “El absoluto negativo” Ser, Nada, Absoluto, etcétera vayan con mayúsculas, y no así en las citas de los otros textos.)

³ Parménides, B8, 11 y 16 (trad. de E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 303).

⁴ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 303.

Sólo un absoluto negativo puede formalmente ser contrario del absoluto positivo”.⁵

El pensamiento parmenídeo, abstracto y formal, pensando el Ser como el absoluto necesario y total, *piensa* también la alternativa lógica del Ser puro que sería el no-Ser absoluto; con ello se produce el que es, en la crítica de Nicol, el error capital: la consideración de *dos absolutos*, que es puramente lógica y especulativa.

“Somos y no somos”, decía la visión heraclitiana. Heráclito pensó el devenir pero, como advierte Nicol, *Heráclito no pensó jamás en la Nada*. Su razón operaba siempre sobre la evidencia de esta realidad y versaba sobre el devenir real, concreto y *relativo*; implícitamente, entonces, el no-ser de la intuición heraclitiana era comprendido dentro de la plenitud de un solo Ser total, de este “mundo” unitario y eterno en su devenir constante e infinito.

Nicol encuentra que Platón, en el *Sofista*, cuando se propone precisamente el “parricidio”, es quien inicia el camino de una verdadera reforma dialéctica, aunque de hecho no logró consumarla.⁶ Y el “parricidio” consiste justamente en advertir que *el no ser no es la Nada*, como declara el propio Platón.

“La nada no es; pero el no ser es” [dice Nicol].⁷ *Son dos cosas distintas el “no-ser” y la “Nada”*; el no-ser es siempre *relativo* y se predica del ente concreto: es *no-ser-esto*, algo determinado o determinable, algo que es. La Nada, en cambio, hace referencia al no-Ser *absoluto*, o sea, a la negación total y absoluta del Ser. El no-ser relativo no es el contrario del Ser, sino modo de *ser* que se resuelve siempre dentro del seno del Ser. “Si el no ser se concibe como el contrario del ser, entonces es la pura

⁵ *Ibid.*, p. 322.

⁶ Platón piensa sólo en el no-ser de la *alteridad*, de que una cosa no es la otra, y que lleva, por ende, el no-ser en su propia determinación. Pero Platón no reconoce aún el no-ser inherente a lo que es, el no-ser de la *alteración* de las cosas en sí mismas. Por ello, dice Nicol, la dialéctica del *Sofista* es una dialéctica estática y no cabal. Cf. Nicol, *Historicismo y existencialismo, Metafísica de la expresión, Los principios de la ciencia y “Fenomenología y dialéctica”*.

⁷ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 88.

nada, y resulta manifiesto que no es en modo alguno [dice Nicol]... Pero comprobamos que el no ser no es el contrario del ser absoluto: es un no ser determinado que contribuye a la misma determinación del ente”.⁸

La clave está, en que, como lo declara categóricamente Nicol, *el Ser no tiene contrario*, y por eso es absoluto. Es *irracional* la proposición de dos absolutos; es irracional la simple alusión formal o “lógica” a la Nada, aunque sea para negarla, como en Parménides, o para afirmar-la (y con ello poder afirmar el devenir), como en Hegel y en Heidegger.

Parménides ve la necesidad de que el Ser sea uno y total, absoluto: sólo hay Ser y sólo puede haber Ser. Pero esta certidumbre sólo la adquiere *tras* el rodeo lógico en que se propone la alternativa (que en principio sería superflua) de una Nada absoluta, según lo pone de manifiesto la hermenéutica de Nicol. El Ser es Ser, *porque* la Nada no es. O sea: el Ser queda afirmado *porque* se niega su contrario, la afirmación del Ser; entonces, es *consecuencia* de una negación. Y algo grave y decisivo ocurre en este rodeo mental, pues el carácter absoluto y necesario del Ser se obtiene como un resultado de la no contradicción lógico formal, y el Ser acaba afirmándose, por ende, como la pura *identidad* simple y estática: Ser = Ser.

La identidad del Ser, como observa Nicol, es, en efecto consecuencia de la no contradicción. “Será y ha sido un error común pensar que la identidad es principio originario, y que como tal precede a la no contradicción. Es a la inversa. Es la idea de la identidad la que surge como una consecuencia teórica de la relación lógica y ontológica del Ser con la Nada”.⁹

Esta es la cuestión esencial pues de ella se desprenden los efectos teóricos fundamentales que produce la simple alusión a la Nada “negada” (tan graves como los de la Nada afirmada). Pues advertir que la no contradicción tiene prioridad sobre la identidad implica ver que es *precisamente la apelación a la Nada la que origina en Parménides la intemporalidad del Ser* y por ende su carácter ausente e invisible. O

8

⁹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 333.

como señala Nicol: “Para Parménides, los atributos del Ser *dependen* de la Nada. Por ser la Nada lo que es (el absoluto no Ser), por esto su contrario tiene que ser absoluto en sus propiedades”.¹⁰

Este Ser puro, abstracta identidad formal, es concebido entonces por Parménides como pura necesidad que excluye la posibilidad y la contingencia, negando con ello la existencia: “*el ente es literalmente imposible porque el Ser es necesario*”; la ontología de Parménides es, por tanto, ontología de la pura necesidad, y no deja lugar para la contingencia, la posibilidad, la mutación, la singularidad, la parcialidad y la relación. Es la más pobre de las ontologías [añade Nicol] (y la que mayor influencia ha ejercido).¹¹

Referirse entonces al contrario del Ser, aunque sea para negarlo, ocasiona que, por una parte, el Ser mismo quede comprendido y afirmado de una manera falseada. Es decir, si se define en oposición con la Nada, el Ser absoluto es un absoluto “puro”, abstracto y vacío; es un puro concepto formal, cuya “*racionalidad*” se ha puesto en la superflua exclusión del no-Ser y la consecuente identidad consigo mismo; afirmado como consecuencia de la negación de la Nada, el Ser consiste en la pura identidad estática y homogénea. La comprensión parmenídea del Ser, así, se centra en dos “relaciones”: la relación *exterior* de exclusión de su contrario y la relación *interior* del Ser consigo mismo; y ésta no puede ser ya otra cosa que la pseudo-relación de identidad: el Ser es el Ser, en la total univocidad e inmovilidad.

Por otra parte, como advierte también Nicol, suponer que el Ser tiene un contrario implica necesariamente, creer que todas las modalidades concretas del no-ser relativo están subordinadas, lógicamente y ontológicamente, a este no-Ser absoluto; y entonces, la negación de éste trae consigo la negación de toda modalidad concreta del no-ser del ente, o sea, la anulación del cambio y la pluralidad. Por esto, como dice Nicol:

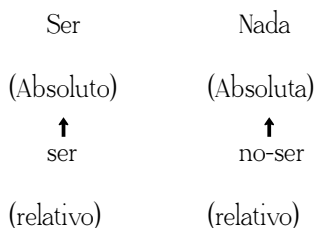
¹⁰ E. Nicol, “El absoluto negativo”, en *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, año V, núms. 11-12, abril-septiembre, México, 1968, p. 70.

¹¹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 323.

la Nada no consigue, claro está, negar el Ser; pero consigue negar el ente. Para nosotros, y para cuantos procedan fenomenológicamente, la evidencia de la pluralidad y diversidad del Ser arrastra consigo la evidencia del no ser... Como relación de alteridad o como alteración temporal de sí mismo, el ente entraña el no ser en su misma entidad. Esta evidencia del no ser la desdeña Parménides porque, de manera implícita, el no ser sería para él un subordinado lógico de la Nada. Si el Ser negó la Nada universal, negó también *a fortiori* esa forma particular de Nada que sería el no ser. Pero al negar el no ser queda negado también el ente... en Parménides, *es el Ser el que está negando al ente, al afirmarse a sí mismo*.¹²

Esto es lo fundamental: si se piensa que el Ser pueda tener un contrario, si se alude a la Nada, entonces el no-ser relativo es comprendido en relación a esta Nada. Las negatividades reales, concretas, postularían la necesidad de un absoluto negativo.

Nicol insiste reiteradamente en este esquema falaz que dejó consagrado Parménides:



El Ser y la Nada serían contrarios; el ser relativo sería contradictorio de la Nada, y el no-ser, contradictorio del Ser. El ser y el no-ser relativos serían subordinados al Ser y a la Nada, respectivamente.

En Parménides la postulación del absoluto negativo origina, tanto la negación del no-ser, como la del ser relativo, o sea, la negación

¹² *Ibid.*, pp. 324s.

de la existencia dentro de una concepción meramente especulativa del Ser.

Pero Nicol encuentra que, no sólo fenomenológica sino también lógicamente es necesario *descartar de una vez por todas que haya un absoluto negativo*, que el Ser tenga un contrario, o, lo que es lo mismo, que el no-ser sea la Nada, el contrario del Ser.

“El no ser no es contradictorio del Ser porque el Ser no tiene *un contrario* [declara Nicol]. Sólo hay un absoluto. La negación lógica, por consiguiente, en tanto que expresa la forma particular o contingente de toda existencia, no tiene como fundamento a la Nada Universal. Diríamos que el ‘término universal’ en que se funda el no ser es el propio Ser. *El no ser no ha de cobrar entidad*; sólo tiene entidad el ente, y siempre hablamos del ente, positivamente, aunque las fórmulas que empleamos hayan de ser *verbalmente negativas* cuando pensamos en su finitud o limitación, en sus relaciones y en sus mutaciones. Toda posible negación es una afirmación. O en otras palabras: *la negación lógica tiene siempre una base ontológicamente positiva*, pues implica el Ser, aunque en ella se niegue algo de la existencia”.¹³

El ser y el no-ser son ambos alternativa de lo relativo y contingente (del ente), y ambos se resuelven en el absoluto Ser, como implícitamente era para Heráclito. La finitud, la limitación y la contradicción son del ente, no del Ser: éste es eterno y por ello uno y absoluto. *El Ser no tiene alternativa*, no tiene contrario: la contradicción opera como lucha y armonía de los contrarios *relativos* y determinados, y el “saldo” final es la unidad y la persistencia total y necesaria del Ser en su conjunto y en su plenitud *real*. Este “mundo”, esta realidad total, unay eterna, “fuego siempre vivo”, como decía Heráclito, abarca *internamente* las oposiciones concretas que dan lugar al devenir *persistente* y a la pluralidad *unificada*.

La verdadera recuperación de la dialéctica, no consiste entonces, para Nicol, en suponer la contradicción de los absolutos, que sólo surgieron tras la postulación abstracta y formal del puro pensamien-

¹³ *Ibid.*, pp. 324s.

to inaugurado por Parménides, sino en recobrar la *contradicción de los relativos*, ser y no-ser, dentro de la unidad absoluta del Ser. La contradicción es interna, *no externa*, es concreta y *no abstracta*: cambian a su contrario todas las cosas que *son* dentro de la plenitud de la realidad: el no-ser no niega ni suprime el Ser: el no-ser es modo de ser y sólo hay Ser.

Esencialmente, la contraposición entre Heráclito y Parménides se centraría, entonces, en el modo como ambos entendieron el no-ser. Para Heráclito, el juego dialéctico de ser y no-ser manifiesto en la realidad *conocida*, se resolvía dentro del *Logos* supremo del Ser eterno y temporal. Para Parménides, en cambio, el no ser es *pensado*, en plena abstracción, como no-Ser absoluto, como la nihilidad completa que, como tal, paradójicamente, no es pensable ni puede ser; y por eso el cambio y la pluralidad no son pensables (rationales) ni pueden ser. Para Parménides, el tiempo y la diversidad no son racionales y en definitiva *no son*, porque *él piensa* que consistirían en la Nada. El error básico introducido por Parménides, la causa de donde derivan las grandes aporías de la metafísica, se halla así, en última instancia, en pensar la alternativa del Ser, en esta alusión a la Nada y en el supuesto de que el no-ser inherente al cambio implica el no-Ser absoluto. *Si el no-ser es la Nada, el cambio es irracional*. Si el no-ser es la Nada, la realidad cambiante no es el Ser; es “mera palabra”, como en Parménides; es ser *a medias*, mera apariencia, como en Platón y en Aristóteles. Por esto para Nicol sólo se reivindica la total racionalidad del tiempo cuando el no-ser se comprende en referencia al Ser, y sólo al Ser, restableciéndose, entonces, la completa equivalencia entre la racionalidad y el devenir y entre el Ser y la realidad.

§ 2. *La Nada en Hegel y la reforma de la dialéctica*

“La dialéctica, con la cual se abre la vía de la solución del problema de la temporalidad del ser [afirma Nicol], nace en Hegel con ese vicio original que es el artificio máximo de la especulación: la dualidad de

los absolutos. ¿Puede ser absoluto lo que no es suficiente, y requiere otro absoluto para dar razón de la contingencia? Si el no ser es, como constituyente de la unidad entitativa, tiene que referirse al ser, y no a la nada. El ser es principio de lo que es y de lo que no es, de la afirmación y de la negación. La negación no tiene un principio aparte. Lo que se niega, se niega siempre de lo que es”.¹⁴

Nicol reconoce que la gran revolución hegeliana se centra en la ruptura con toda esa tradición que funda la racionalidad en el principio de no contradicción. Hegel re-inicia el camino heraclitiano admitiendo que *la contradicción* (y con ella el devenir) *no es irracional*, sino que contiene su propia lógica: *la lógica dialéctica*, que se constituye en auténtica lógica del *Ser*. Y como la filosofía de Hegel es una rigurosa y cabal *ontología*, su preocupación básica se pone en el problema central del *absoluto* y del *fundamento* de la ciencia y de la existencia. Es la metafísica la ciencia que ha de dar razón de lo que es *principio*, fundamento absoluto, como ya lo establecía, por su parte, Aristóteles: aquello en lo que todo se basa y que, por ello mismo, es infundado, evidente y sin supuestos. También la reinstauración revolucionaria de Hegel busca el *Prinzip* absoluto de la ciencia y la existencia. Pero, además, como lo destaca Nicol, Hegel recae en el hecho de que este *Prinzip* ha de ser a su vez *Anfang*: comienzo, punto de partida.¹⁵

Los dos grandes hallazgos hegelianos que Nicol pone de relieve, en tanto que sientan las bases decisivas e insoslayables para “toda metafísica futura”, son precisamente estos dos: la nueva lógica de la razón dialéctica, que es “la vía para la solución del problema de la temporalidad del ser”, y el reconocimiento hegeliano de que el principio debe ser, a su vez, el *comienzo*. Por su reencuentro con la

¹⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 98. Este es el sentido en el que, en un contexto metafísico, se habla de “lógica dialéctica”. Sea cual sea la posibilidad en *lógica* de una lógica dialéctica, lo que en *ontología* importa es el hecho de la racionalidad de los contrarios reales.

¹⁵ Cf. Hegel, *Ciencia de la lógica*, 2ª ed., trad. de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968; libro primero: “¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?”, pp. 63ss.

dialéctica y por su conciencia de que el *Prinzip* y *Anfang* coinciden, Hegel es, para Nicol, el estadio necesario y fundamental en la evolución del pensamiento metafísico que obliga a que la metafísica presente tenga que *partir de él*, lo cual significa incorporarlo y a la vez *superarlo*. Superarlo precisamente porque es la concepción apriorista y especulativa de la dialéctica hegeliana fundada en la noción del doble absoluto abstracto, vacío e indeterminado, el último episodio de esa larga tradición que inició Parménides y que hoy se hace urgente terminar. En este sentido, como lo destaca Nicol, Hegel es la última fase, la que culmina y lleva hasta sus consecuencias más extremas esa tradición. Pero, por haber iniciado el retorno a la dialéctica, Hegel es el obligado punto de partida, que da pie a la renovación y desde el cual se ha de “volver a empezar”.

El “principio” (y “comienzo”) es, en efecto, para Hegel, puramente “especulativo”, abstracto y formal; en él están, precisamente, el Ser puro y la Nada pura, ambos como dos absolutos contrarios. El Ser, que justo por su carácter absoluto es para Hegel “puro”, es por ello pura indeterminación; sólo el ente o la existencia tiene determinaciones (*Dasein*), luego el Ser puro e in-determinado “*no existe*”. Su opuesto, por su parte, la Nada pura, consiste, a su vez, en la pura indeterminación, en el vacío total también inexistente:

Ser, puro ser — sin ninguna otra determinación— ... Es la pura indeterminación y el puro vacío [dice Hegel]. No hay *nada* en él que uno pueda intuir, si puede aquí hablarse de intuir... Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien éste es igualmente sólo un pensar vacío... *Nada, la pura nada*... el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma... es el intuir y pensar vacíos mismos...¹⁶

Luego, el Ser puro es idéntico a la Nada pura: “El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada...”

¹⁶ *Ibid.*, cap. I, p. 77.

La nada es... la misma cosa que es el puro ser... *El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa*”,¹⁷ dice Hegel.

La nueva *razón* “especulativa” (como la llama el propio Hegel, y que está por encima del *entendimiento* regido por la no contradicción) ha de reconocer, en contra de Parménides (y más allá de las antinomias kantianas) que hay una *lógica* superior por la cual los contrarios se resuelven racionalmente en unidad; los contrarios absolutos, no sólo son compatibles, sino que se identifican; “la operación que lleva a cabo Hegel [dice Nicol] no consiste sólo en revivir el concepto de la Nada consiste en alterar la relación entre estos dos conceptos de tal manera que, sin dejar de ser contrarios, resultan compatibles”.¹⁸ Contrarios y a la vez idénticos, los dos absolutos se convierten, “pasan”, recíprocamente a su contrario y de esta conversión *lógica* surge un tercer momento sintético: el Devenir, y con él, la existencia y la determinación.

Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el ser (traspasado) en la nada y la nada (traspasada) en el ser. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que ellos *no son lo mismo*, sino que son *absolutamente diferentes*, pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente

¹⁷ *Ibid.*, El sistema entero de Hegel se funda en este *Prinzip* y *Anfang* de la gran *Lógica*, como el propio Hegel lo explica (Cf. *Enciclopedia de las ciencias del espíritu*). En otros textos, particularmente en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel puede invertir el proceso explicativo y dialéctico y “comenzar” por el punto inverso: la certeza sensible ante la absoluta singularidad del “esto” y, desde ahí, recorrer el proceso hacia la universalidad. En la *Fenomenología*, así, el juego de contrarios es concreto y relativo (entre ser y no-ser “esto”) y no el paso principal y fundamental del Ser y la Nada. Pero la *Fenomenología* es sólo una instancia, un “momento” dentro del sistema total y no se puede prescindir del contexto teórico general en que queda comprendida. Lo que resulta metafísicamente decisivo es pues tener presente que, para Hegel, el verdadero comienzo y fundamento, y la clave lógica y ontológica que explica la racionalidad del devenir, es este *Prinzip* de la *Lógica*, o sea la contradicción de los dos absolutos: el Ser puro y la Nada pura.

¹⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 339.

cada uno desaparece en su opuesto. Su verdad, pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir*.¹⁹

Nicol hace notar que con esto Hegel da un paso adelante respecto de Parménides, pues era incongruente que el eléata considerase el Ser como puro e idéntico, como la mera tautología Ser = Ser, y a la vez le predicase atributos determinados. En sentido estricto, como afirma Hegel, el Ser idéntico es indeterminado. Pero entonces, es esta misma indeterminación lo que le hace ser el puro vacío inexistente y por eso equiparable a la Nada y, más aún, idéntico a ella.

Cabe precisar que la lógica dialéctica descubre que los contrarios, para ser tales, necesitan tener “algo en común” y por eso pueden equipararse como contrarios, uno *del* otro; la contraposición, entonces, es *relación* de opuestos, y, por ello mismo, unifica. La legalidad o racionalidad que pone de manifiesto la dialéctica es que los contrarios son contrarios, precisamente porque se requieren uno al otro y se implican recíprocamente, al grado de convertirse uno en el otro. Pero la unificación de los contrarios Hegel la interpreta como “identidad”.²⁰ Los contrarios absolutos, el Ser y la Nada, son contrarios y son a la vez “lo mismo”, y la tensión entre la oposición y la identificación es lo que genera y explica el movimiento: el Ser puro, idéntico a sí mismo y opuesto a la Nada pura, idéntica a sí misma y opuesta al Ser, son a la vez idénticos, uno al otro, y uno se traspasa en el otro, dando lugar al dinamismo en que consiste el devenir.

Y es indispensable advertir que el absoluto hegeliano sigue siendo el mismo Ser *puro*, abstracto y “pensado” de Parménides, *idéntico* a sí mismo: Ser es Ser. Y al igual que en Parménides, el absoluto puro

¹⁹ Hegel, *op. cit.*, pp. 77-78.

²⁰ Hegel no distingue entre “mismidad” e “identidad”, como lo destaca Nicol. (Cf. *Los principios de la ciencia*, p. 356, nota 29). Su lógica dialéctica no altera el principio de identidad. Son los absolutos “idénticos” a sí mismos, y por ello “puros” los que, a su vez, se identifican entre sí en el nivel especulativo. *Vid supra*, cap. II.

mantiene su identidad mediante el contraste lógico con su opuesto absoluto. Sólo que la lógica hegeliana, en oposición a la parmenídea, encuentra que la equiparación misma de los contrarios implica lógicamente su identificación. El Ser puro, entonces, no se mantiene en su inmutable identidad como en Parménides, sino que “pasa” a su contrario, como pasa también a su contrario la Nada pura, y *lo que existe* es el devenir. Con ello, en la filosofía de Hegel, queda garantizada la total y racional temporalidad de la existencia. Todo lo que existe es temporal y no hay nada que, sustrayéndose al cambio, permanezca como un ser inmutable e intemporal. Y lo que es más significativo aún: el cambio en cuanto tal es *racional* porque está sometido a la legalidad intrínseca de la contradicción y unificación de los contrarios. Nada permanece idéntico a sí mismo (tesis), sino que *por necesidad*, ha de negarse y pasar a su contrario (antítesis); y éste a su vez, necesariamente, ha de ser negado, (negación de la negación: síntesis) para dar lugar a la “totalidad” como *proceso* racional, sometido precisamente a las leyes dialécticas. “Ya estaba revelada la gran verdad [comenta Nicol], a saber, que la contradicción no es irracional”.²¹

Empero, Nicol recae sobre todo en el hecho de que Hegel piensa que, metafísicamente, la suprema y básica racionalidad ha de estar dada en la contradicción del *principio* y el *comienzo*: la contradicción de los dos absolutos. El ser temporal es racional porque es racional el paso *principal* del Ser absoluto a la Nada absoluta. La racionalidad del devenir queda comprendida y *fundada* en la razón especulativa de los dos absolutos abstractos e inexistentes. Si Parménides negó el devenir y la racionalidad del cambio porque el Ser puro *excluía* absolutamente la Nada, Hegel podrá afirmar el devenir racional, porque el Ser no excluye, sino que *implica* la Nada.

Parecería entonces que Hegel recobrara plenamente la racionalidad dialéctica y se reiniciase cabalmente con él la genuina comprensión

²¹ E. Nicol “El absoluto negativo”, p. 71. Cf. Hegel, *Fenomenología del espíritu. Lecciones de filosofía de la historia. Lecciones sobre la historia de la filosofía*.

del ser temporal. Sin embargo, Nicol piensa que “Hegel está inmerso todavía en el curso de la tradición que él mismo trata de desviar”.²²

Lo que la crítica de Nicol intenta poner de manifiesto es, por así decirlo, el carácter parcial de la revolución hegeliana y cómo Hegel, en realidad, no sólo está anclado todavía a los supuestos básicos de Parménides, comunes a toda la tradición, sino que, incluso, como advierte Nicol, en el sistema hegeliano son llevadas hasta sus últimas consecuencias, tanto la noción fundamental de la ausencia del Ser, que ahora es formulada como su inexistencia, como la correlativa necesidad de que la razón metafísica haya de proceder *a priori* imponiéndole sus leyes al Ser; este apriorismo culmina en Hegel precisamente con la razón “especulativa” que se desenvuelve a partir de la suprema abstracción de los dos absolutos puramente “lógicos” e inexistentes.

Nicol señala que en el sistema hegeliano el Ser, *uniéndose dialécticamente a la Nada*, acaba *separándose* más que nunca de la realidad; es pura indeterminación vacía o inexistente. “La distinción entre Ser y realidad, que Hegel hereda de la metafísica tradicional, él la lleva hasta sus últimas consecuencias. El Ser no existe porque la existencia es determinación”, dice Nicol, y añade después: “Pues esa paradoja de la inexistencia del Ser no es sino la contraparte de la otra paradoja eleática, que era la negación de la existencia por el Ser”.²³

Todo ello por la inclusión del absoluto negativo. En Parménides, el Ser, excluyendo la Nada y afirmándose a sí mismo como la pura identidad estática, niega la existencia cambiante. Y Hegel a la inversa: intenta recobrar la racionalidad ontológica de la existencia, la cual, por necesidad, implica la contradicción, el paso del ser al no-ser y del no-ser al ser; *lógicamente*, entonces, la contradicción se interpreta como contradicción de los absolutos pues se piensa que para que la contradicción *real* sea racional, tiene entonces que ser racional la contradicción *Lógico-formal* de los dos absolutos que están en el *Prinzip* y el *Anfang* puros y especulativos. El devenir (relativo) se funda en el absoluto; la

²² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, 1ª ed., México, FCE 1957, p. 71.

²³ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 357.

racionalidad de los contrarios relativos depende de la racionalidad de los contrarios absolutos, y ésta sólo se produce si el Ser puro se identifica con la Nada pura, para oponerse a ella y a la vez “traspasarse” en ella. Pero el Ser sólo se conjuga dialécticamente con la Nada porque el Ser queda vaciado de toda determinación y privado de la existencia. Ahí aparece la paradoja: el Ser puede afirmar la existencia porque *no existe*, lo cual es, en efecto, la contraparte del esquema de Parménides, para quien el Ser existe porque no existe la realidad. En Parménides se afirma el Ser, negándose la existencia; en Hegel se afirma la existencia determinada, negándose la existencia del Ser.

Y es que Hegel hereda, sin cuestionarse, el supuesto de Parménides de que el no-ser habría de implicar el no-Ser absoluto. Esto es lo que limita el alcance revolucionario de la dialéctica hegeliana.

Hegel no vuelve a Heráclito [dice Nicol], cosa que hubiera producido una dialéctica positiva. Supera a Parménides, en tanto que restablece la racionalidad del devenir; pero acepta los mismos términos en que planteó el eléata la cuestión ontológica principal. En Heráclito no hay dos contrarios: no hay más absoluto que el Ser.²⁴

La dialéctica hegeliana es deficiente, así, porque la crítica de Hegel al principio de no contradicción y de identidad “implica una afirmación de la Nada”,²⁵ dice Nicol; con ello revela su dependencia a los supuestos establecidos por Parménides.

La restauración de la Nada que lleva a cabo Hegel empaña así el valor de su gran innovación; porque parece desprenderse del sistema hegeliano la convicción de que la unidad de los opuestos en el tiempo depende de la previa afirmación de la Nada en el orden intemporal. La presencia de la Nada en esta

²⁴ *Ibid.*, p. 344.

²⁵ *Ibid.*, p. 339.

dialéctica es el vestigio de la lógica de Parménides que el propio Hegel trata de desvirtuar.²⁶

Hegel sigue inmerso en el cauce de la misma tradición que él empieza a quebrantar, precisamente porque no sólo no altera el procedimiento apriorístico de la metafísica que quedó inaugurado con Parménides, sino que lo lleva a su extremo máximo de mera especulación: “La lógica del Ser de Hegel [afirma Nicol] no puede comprenderse a fondo si no se advierte que en ella no se alteró aquel plan primitivo. El punto de partida, como afirma el propio Hegel, seguía siendo el de la razón “especulativa”: de los principios abstractos había que descender a las existencias concretas”.²⁷

Cabe añadir que el propio Hegel se percató de la “inversión” que representa su sistema: la existencia se funda en la inexistencia, la realidad en la pura “idealidad” lógica, como si se tratase de una “pirámide invertida”. Del principio y comienzo absoluto y abstracto, puramente “ideal” e inexistente, surge o se deriva *lógicamente* la determinación y la existencia en el proceso dinámico de progresiva y literal realización. La realidad concreta se monta sobre los dos absolutos inexistentes, el Ser y la Nada, y, como dice el propio Hegel, “en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, hay algo que no contenga en sí a ambos, el ser y la nada”.²⁸

“La lógica del Ser de Hegel [comenta Nicol] no es, pues, inadmisibles porque choque con el sentido común... Éstas no son cuestiones del sentido común sino de ciencia. Desde luego, Hegel no pretende que el Ser y la Nada, que carecen de existencia, sean principios *genéticos* de la existencia... Sin embargo, aunque el principio no sea genético, tiene que ser de algún modo operativo, y por eso es perturbador que sea puramente vacío: que la razón última de la existencia haya de ser una razón pura especulativa, y que la realidad dependa de lo irreal.

²⁶ *Ibid.*, p. 340.

²⁷ *Ibid.*, p. 339.

²⁸ Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 79.

¿Puede la ciencia primera, en tanto que ciencia de principios, fundarse en algo que ella misma afirma que no existe?”²⁹

La reforma de la dialéctica que intenta llevar a cabo Nicol consiste, así, siguiendo la imagen del propio Hegel, en la re-inversión metafísica de la pirámide invertida, que en realidad no es exclusiva de Hegel, sino de toda la tradición metafísica.³⁰ Nicol ve que es el proceso histórico entero y su culminación en Hegel, con la idea de la inexistencia del Ser en su identidad con la Nada, el que marca el paso forzoso y racional que ha de dar la metafísica para mantener su propia vida cerrando el ciclo, e iniciando el camino sobre otras bases. “Al llegar la metafísica a su punto culminante se crean las primeras condiciones de la reforma... La dualidad de los absolutos lo mismo que la inexistencia del ser, son lo inaudito de esta solución especulativa, el *nec plus ultra* que obliga a una revisión total”.³¹ “Después de Hegel, la única posibilidad que se abre para la metafísica es la que consiste en reestablecer el absoluto en el nivel de la concreción existencial”.³²

Con Hegel, en efecto, (y con las aporías de la Nada, heideggerianas y sartrianas) la historia de la metafísica llegaría a una situación límite que obligaría al cambio radical que Nicol ve centrado en la necesidad de suprimir de una vez por todas el falso concepto de la Nada, y recobrar el absoluto *único y positivo*. *Positivo* en los dos sentidos del término: porque se trata del absoluto *afirmativo*, el Ser, y porque éste consiste precisamente en *lo positivo*, lo dado, lo empíricamente manifiesto en una intuición apodíctica. La eliminación del absoluto negativo es correlativa a la eliminación del apriorismo y la “especulación” metafísica, es un viraje “positivista”: hacia los hechos primarios,

²⁹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 357.

³⁰ También Marx se propone la re-inversión del hegelianismo poniendo la pirámide sobre su *base*. Pero el alcance de la revolución marxista no está puesto en la revolución de la metafísica. El anti-hegelianismo de Marx lo llevó a una posición anti-metafísica.

³¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, nueva versión, p. 25. De aquí en adelante, las citas de esta obra corresponden a la nueva versión.

³² *Ibid.*, p. 79.

comprendidos, justamente (en contra de los positivismos tradicionales), como hechos metafísicos.

El *Dasein*, el ser-ahí, el ente temporal [dice Nicol comentando a Hegel] es un compuesto entitativo de ser y no-ser. Y piensa Hegel (como pensará también Heidegger en un contexto similar) que cada uno de los elementos de esa composición requiere su correspondiente fundamento absoluto. De suerte que la parte positiva, por así decirlo, que hay en el ente concreto, ha de referirse al puro Ser, lo cual se comprende, aunque no se admita esa noción de pureza; mientras que la parte de no-ser que hay en el ente tiene que referirse, de parecido modo, al absoluto negativo que es la Nada, lo cual ni se comprende ni se admite³³

Y no se comprende ni se admite, fundamentalmente porque, como observa Nicol, “decir que el no-ser es un componente del ser no es sino una manera de hablar. En rigor, no hay composición, porque ésta implicaría que el no-ser posee de algún modo una suficiencia equiparable a la del otro componente, de donde la equiparación de la Nada con el Ser”.³⁴ O como ya se ha señalado: “*el no ser no ha de cobrar entidad*”:

Diríamos que la gran falla del racionalismo metafísico estriba en esta especie de “hipóstasis” que hace del no-ser, suponiéndolo, maniqueamente, como “algo” negativo, distinto y contrapuesto al Ser, con una “entidad” comparable a la del Ser. Esto es lo que implica identificarlo o concebirlo como una negatividad *absoluta* que se equipara y contrapone al absoluto Ser. Nicol advierte la necesidad de ver que este “no ser” no es algo distinto y opuesto del Ser, sino que es *forma de ser* y también se comprende por el Ser.

Siendo así, la “Nada” es un pseudoconcepto, una ficción teórica que no hace sino expresar un error básico en la comprensión del cambio efectivo, una deficiencia originaria en el mudo de entender la contra-

³³ E. Nicol, “El absoluto negativo”, p. 74.

³⁴ *Ibid.*

dicción *real* que, en última instancia, se debe al vicio apriorista de la metafísica que comienza por descontar la experiencia primaria efectiva que se tiene de la presencia cambiante y no procede fenomenológicamente desde lo dado. “*La Nada es irracional porque el Ser no es abstracto* [declara Nicol]. La Nada no sólo no puede conciliarse con el Ser, ni puede dar razón del ente; no puede siquiera explicar el no ser. La Nada no explica nada: no niega ni afirma nada, no es componente de nada, ni fundamento de ninguna negación”.³⁵

En la crítica de Nicol, la abolición del concepto de la Nada es correlativa al reconocimiento del carácter concreto y fenomenológico del Ser absoluto y, como consecuencia suya, a la refundamentación de la dialéctica. “La prueba definitiva de la irracionalidad de la Nada es la absoluta superfluidad del Ser llamado puro”.³⁶ De hecho, la Nada ha de cancelarse, precisamente, para lograr una cabal recuperación de la concepción dialéctica del Ser. Sólo en apariencia, la fundamentación racional de la dialéctica estaría puesta en la suprema unidad de los contrarios absolutos, en el *Prinzip* y *Anfang* metafísicos. Ésta es la

³⁵ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 344. Nicol recuerda en este punto el mérito de Bergson de haber advertido con toda precisión que la Nada (*le Néant*) es un simple *flatus vocis* y que la famosa “pregunta que interroga por el ser” no tiene sentido, justamente porque desemboca en la falsa alusión a la Nada. (*Vid supra*, cap. 11 § 3). Pero Nicol señala también que la crítica bergsoniana es, a su vez, esencialmente limitada por no advertir el hallazgo positivo e indeclinable de la filosofía de Hegel: la *racionalidad* dialéctica inherente al cambio. Bergson pasa por alto la crítica renovadora de la razón que introduce Hegel y por la cual, el devenir, y la genuina *durée* pueden ser comprendidos *racionalmente* por la lógica dialéctica. Después de Hegel, el rescate de la temporalidad no podía intentarse por una vía meramente intuicionista e irracionalista, pues se había recobrado la posibilidad de dar cuenta del tiempo racional. Cf. Bergson, *La pensée et le mouvant*, III; citado por Nicol en *Los principios de la ciencia*, p. 345 y 361. *Vid infra*, caps. V, VI y VII.

Y puede añadirse que también fue acérrima la crítica de Feuerbach al concepto hegeliano de la Nada (y del Ser puro, puramente especulativo). Pero Feuerbach mismo no alcanza ni una crítica verdaderamente sistemática, ni logra reformar la dialéctica y la ontología. Cf. Ludwig Feuerbach, *Aportes para la crítica de Hegel; passim*.

³⁶ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 365.

impresión que da la lógica hegeliana. Sin embargo, lo que Nicol quiere mostrar es que esta dialéctica, puesta en el fundamento de los dos absolutos, es todavía insuficiente, es un residuo de la lógica parmenídea, que *la dialéctica cabal ha de ser fenomenológica y concreta*; “la propia dialéctica da el paso decisivo cuando supera su fase especulativa, y se constituye como ciencia fenomenológica, fundada en la evidencia de ese absoluto singular, positivo y fenoménico”.³⁷ Y es que en la metafísica de Nicol la recuperación plena de la racionalidad del tiempo se alcanza cuando se reconoce asimismo la presencia o fenomenicidad del Ser.

La dialéctica de los dos absolutos abstractos o “dialéctica negativa”, como la llama Nicol, sería una dialéctica a medias porque la dialéctica completa y radical implica el pleno reconocimiento de la *realidad* de los contrarios. Esto no se alcanza en Hegel porque, por una parte, los contrarios fundamentales (el Ser y la Nada) son irreales e inexistentes, puramente lógicos o especulativos. Y, por otra parte, las contradicciones reales, y con ellas la existencia, siguen sin tener plenitud ontológica, en tanto que necesitan de un absoluto que está mas allá en su pureza e inexistencia. En Hegel el Ser en cuanto tal sigue siendo in temporal (puro, idéntico, inexistente) y la existencia temporal y contradictoria sigue sin reconocerse como el verdadero Ser.

Cabe decir que Parménides privó de *razón* y de *ser* al devenir, a la existencia múltiple y cambiante por su contradicción y que Hegel le restituye su *razón*, pero no el *ser*. El Ser no existe, la existencia no es el Ser, luego ésta no es plena y cabalmente: se tiene que fundar en un absoluto ausente y conlleva su propia nihilidad. Persiste la idea capital, común a la tradición metafísica y al prejuicio vulgar, de que la temporalidad implica la carencia de *ser*, de consistencia y suficiencia ontológica y por eso está “fundada” en la Nada y en un absoluto puro. El tiempo no es ya para Hegel la pura irracionalidad que hay que desechar para ir en pos de una racionalidad inmutable, porque Hegel reencuentra la racionalidad inherente a la contradicción. Pero no reconoce la plenitud ontológica, es decir, la *plena realidad*

³⁷ *Ibid.*, p. 366.

de la contradicción. Ello hubiera implicado admitir que la existencia temporal es y sólo es, sin implicar la Nada; que el no-ser de las cosas, principio de la diversidad y el cambio es, tanto como es la unidad y la permanencia reales. La dialéctica fenomenológica ve que la existencia es el Ser y que el Ser es la existencia, que el Ser *existe*, es, en la realidad cambiante y no está *fuera* de ella como algo “puro” que se identifica con la Nada.

Por eso, para Nicol, sólo se recobra el *ser* de los contrarios si ambos se reconocen plenamente como ingredientes del *Ser*; pero entonces no hay más que *un* absoluto (lo cual concuerda con la lógica y con la experiencia) y este absoluto es el absoluto positivo y *concreto*. Está *presente* en la existencia en el devenir; no se desglosa del ente, ni es inexistente. Porque el Ser sigue separado de la existencia, ésta, que es contradicción, sigue careciendo de consistencia, de unidad y de racionalidad. La cabal racionalidad ontológica del devenir y la condición se logra si la razón y el Ser están en el devenir mismo, si se reintegran plenamente a él, si la racionalidad no es especulativa sino efectivamente *real*, y si el Ser *existe* y se identifica plenamente con la realidad: “el absoluto es único, positivo y fenomenológico. La dualidad de absolutos no es dialéctica, sino irracional. La Nada no es principio. Pero la eliminación de la Nada produce la eliminación del Ser puro: ya no podemos concebir al existente como ‘el Ser mediatizado’...”³⁸

La dialéctica de Hegel es insuficiente por ser primero “lógica” que ontológica. Su “idealidad” es el signo de su precariedad y de su deficiencia, aunque Hegel insista (como Parménides) en la identidad de lo ideal y lo real, del pensamiento y el ser. El idealismo de la filosofía hegeliana es el signo de su compromiso con Parménides. de que el pensamiento puro quiere, como en Platón y Aristóteles. “concederle” teóricamente ser al cambio, “salvar las apariencias”, porque implícitamente se supone que éstas no tienen en *sí mismas* su propia dignidad. El devenir sigue estando fundado en algo que está *más allá*, aunque la trascendencia en Hegel sea más sutil y elaborada, pues separa al Ser

³⁸ *Ibid.*, p. 365.

y luego lo une teórica o abstractamente; el Ser se sigue concibiendo como intemporal pero luego se resuelve lógicamente en la temporalidad. Es la clásica operación doble de la metafísica: desunir el Ser y la realidad y luego intentar su reunión por la vía puramente especulativa; la supuesta unidad pende de un puro hilo lógico y, en definitiva, como lo destaca Nicol, sigue persistiendo el viejo dualismo metafísico entre el Ser y el Devenir.

“El problema con el cual tendrá que bregar la dialéctica posterior es justamente el de esta dualidad del Ser y el Devenir: ¿Por qué no pueden unificarse estos dos términos? ¿Por qué tiene la ontología que apelar a otro término, que ha de ser necesariamente abstracto, para explicar el Devenir? La nueva dialéctica tiene que explicar el Devenir por el Devenir mismo, lo cual equivale a decir: el Devenir por el Ser y no por el Ser y la Nada”.³⁹ La abstracción y el apriorismo en ontología implican siempre trascender el orden de la realidad temporal; implican el vicio original de la “metafísica” que, como tal, tiene cuestionado su carácter científico. Porque, como reconoce Nicol, desde la *Crítica de la razón pura* de Kant, la ciencia no puede ser tal si no versa sobre lo dado, sobre la realidad fenoménica espaciotemporal. Empero la crítica kantiana de la metafísica, como advierte también Nicol, no fue radical. Le negó legitimidad científica a la metafísica, pero consideró inalterable su constitución tradicional y dejó abierta la posibilidad de que ella reviviera justamente por la vía “pura” o especulativa, como de hecho ocurrió. En efecto: el ejercicio “puro” de la razón es, en última instancia, inválido y estéril para Kant por su carácter antinómico, por desembocar en una producción de ideas contradictorias que jamás se podrán conciliar. El paso que habría de dar entonces Hegel, respecto de Kant, se da precisamente, como lo recuerda Nicol, a partir de la “Dialéctica trascendental”, y habrá de consistir en el descubrimiento de la *unidad* de los contrarios “puros”, en superar el límite kantiano mostrando que las antinomias se resuelven en la razón superior de la *lógica dialéctica*. Con ello se reinstaura la metafísica en Hegel, fundándose justamente

³⁹ *Ibid.*, p. 365.

en la razón *pura* y especulativa, concebida ahora como *razón pura dialéctica*. El re-nacimiento de la dialéctica con Hegel tiene el origen más alejado y opuesto de lo que fue la dialéctica primitiva de Heráclito. Renace en una tradición de estirpe parmenídea.⁴⁰

Y ésta es, en esencia, la gran deficiencia de la dialéctica hegeliana que encuentra Nicol y que cree que es urgente superar: el hecho de que sea ‘pura’ y por ello “negativa”. De ahí que el paso necesario que ha de dar la dialéctica después de Hegel sea eliminar la pureza y el apriorismo, eliminando a la vez el pseudoconcepto de la Nada. Y a la inversa: la persistencia de la Nada en ontología revela la sobrevivencia del parmenidismo y, con él, del apriorismo metafísico. “Mientras no se denuncien todos los contrasentidos inherentes a la Nada no podrá la dialéctica dar el paso adelante que de ella se requiere desde Hegel”.⁴¹

Y este paso sólo es posible darlo si se reconoce, en contra de Hegel, que el *comienzo* ontológico, en sentido estricto, no puede ser meramente “lógico”. El comienzo, dice Nicol, tiene que ser *real* y en verdad *originario*, punto de partida inicial. “*La lógica no es ciencia principal*”.⁴² El genuino comienzo es pre-lógico en el sentido de anterior a la lógica; es el *φαίνόμενον*, lo dado y manifiesto en el origen, y esto es el Ser. “El ser es lo primero... en el sentido más abierto y literal... es lo primero que se presenta. Lo que ha caducado en metafísica es la ocultación del ser, que identificaba lo primario con lo remoto, porque lo que de veras es primario parecía irracional”.⁴³

La dialéctica tiene que reconocer que *el Ser* (el Ser solo, como el único absoluto) *es el tiempo*; pero entonces tendrá que reconocer que *el Ser es la realidad*, la existencia y la presencia, *dato* de una experiencia originaria que se halla en el extremo opuesto de toda abstracción lógica

⁴⁰ Este encadenamiento que destaca Nicol entre la dialéctica trascendental kantiana y la dialéctica de Hegel hace más bien referencia a un enlace teórico, antes que al desarrollo genético de la dialéctica hegeliana que puede tener otras fuentes. Y obedecer a otro proceso, quizá no propiamente apriorista, en la evolución del pensamiento hegeliano.

⁴¹ *Ibid.*, p. 347.

⁴² *Ibid.*, p. 366.

⁴³ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, p. 59.

o especulación. El absoluto único y positivo realmente originario, el verdadero *Anfang* inmediato es la intuición primaria y común del hecho absoluto de que “hay Ser”. El Ser está en el ente y no hay que buscarlo fuera de la presencia. Pero entonces, en sentido estricto, como declara Nicol, “*el Ser no es principio*. Atribuirle este carácter implica considerarlo aparte de lo principiado o fundado por él, bien sea genéticamente o teoréticamente. El Ser absoluto está en lo relativo y sólo ahí”⁴⁴

En Hegel sigue operando, dice Nicol, “*el supuesto de que el ente necesita una fundamentación*, por el hecho de ser determinado o limitado, y de incluir el no ser. Pero éste es un supuesto falso. El ente no necesita fundamentaciones. El ente no se fundamenta en el Ser (y mucho menos en la Nada). Forzando un poco los términos, cabría decir incluso que, por el contrario, es el ente el que ‘fundamenta’ al Ser... sólo podemos ver el Ser en lo que existe. No hay Ser fuera del ente, aparte de él, en ninguna zona abstracta que se instituyera teoréticamente como fundadora de la existencia real”.⁴⁵

La certera advertencia hegeliana de que el *Prinzip* y el *Anfang* habrían de coincidir, conduce entonces, según Nicol, a dos reconocimientos esenciales que invalidan, por sí mismos, los principios del sistema hegeliano: primero, que si el principio es el comienzo, éste no puede ser “puro” o meramente lógico: el pensamiento no es originario, sino derivado; el comienzo tiene que ser verdaderamente *inicial*, o sea concreto y real, y éste es en Nicol la evidencia *primaria* y común del Ser como presencia. Segundo, que si el principio es el comienzo, y éste es el Ser *concreto*, patente en los entes, el comienzo no es el “principio”, en el sentido de que no es el fundamento separable de la realidad, ni siquiera pensable aparte de ella. El Ser es base, es punto de partida absoluto, es la posición universal desde la cual se inicia la indagación de ciencia y en la cual estamos siempre, dice Nicol, y de manera irrenunciable. Pero, entonces, el Ser no está más allá: no es ese fundamento puro que se sustrae a la existencia y, por ende, a la presencia.

⁴⁴ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 365.

⁴⁵ *Ibid.*

Asimismo, en contra de la dialéctica hegeliana, la dialéctica fenomenológica ha de establecer que “el Ser no es dialéctico”,⁴⁶ como afirma Nicol. No lo es en el sentido ya señalado de que el Ser no tiene un contrario y no se conjuga con él para dar lugar al devenir. La dialéctica rige para el *ente*, para el ser-esto y el no-ser-esto, no para el Ser. Por eso, además, la dialéctica no es propiamente punto de partida metodológico: el comienzo es el absoluto fenomenológico. La dialéctica es requerida después para dar razón de los entes, de su relatividad y su transformación y se va descubriendo *a posteriori*, nunca *a priori*. Fenomenológicamente, además, el cambio y la pluralidad son siempre “contigüidad”, “paso” de *ser* a *ser*: todo cambio implica la conjugación del ser y el no-ser, pero éste es siempre otro “ser”: el no-ser no es la Nada, no es algo “otro” del Ser; el no-ser siempre es *ser*. Luego, el Ser no es la pura identidad abstracta y en sí paralizada, sino la realidad en devenir, oponiéndose *internamente* en alteridades que dan origen a la diversidad, y en alteraciones que producen el movimiento. Pero el Ser no cambia en tanto que Ser.⁴⁷

En este sentido, podría decirse que la dialéctica consiste en que *la contradicción se monta sobre una base no contradictoria*, o que ésta incorpora internamente la contradicción. Por eso, el devenir es el Ser y el Ser es el devenir; el cambio es su propia persistencia o firmeza, el “reposo” consiste en el cambio mismo. Dialécticamente, la *temporalidad* del Ser consiste en que el Ser es, a la vez, temporal e “intemporal”: cambia internamente *todo lo que es*, pero *no cambia el Ser en tanto que Ser*. El Ser no tiene alternativa ni posibilidad de ser otra cosa que el Ser: es absoluto y eterno. Pero su eternidad es *eternidad temporal*, como ya había visto Heráclito. La dialéctica, entonces, no puede ser abstracta, pura y *priori*, sino que es, para Nicol, “el régimen mismo de la realidad”, que la ciencia ha de ir encontrando y sistematizando fenomenológicamente, dando razón de las contradicciones de *los entes*, no del Ser. En la metafísica de Nicol es el Ser mismo el que se

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Vid supra*, cap. I, “Los orígenes y lo originario”.

temporaliza (el que es tiempo) y por eso el Ser existe y está presente como realidad. El Ser no necesita de esa suprema abstracción que es la supuesta negación absoluta de sí mismo en la Nada para convertirse en el devenir; no tiene que negar la existencia su vez negarse a sí mismo (como Ser, traspasándose a la Nada) para existir como *realidad* temporal y manifiesta. *El tiempo no está penetrado de Nada, ni fundado en la Nada*: es plenamente real: el tiempo es el Ser, sin restricciones. Lo que no existe para Nicol es la identidad: ésta sí es, en efecto, la “mera especulación metafísica”, la “quimera” kantiana. Pero sí existe el Ser absoluto, porque éste es la mismidad, la totalidad, la eternidad del hecho de Ser. La metafísica sólo es posible para Nicol si elimina los “principios” y “comienzos” abstractos y *formales*; sólo es posible como ciencia *positiva*, es decir, rigurosamente fenomenológica, si desecha los “supuestos” de la razón pura y se fundamenta en la experiencia originaria y común que todo hombre tiene del Ser, previa, y por ello fundamental, a toda teoría del Ser.

Es pues la comprensión radical de lo que implica el límite hegeliano de la especulación metafísica lo que para Nicol obliga a reconocer que tiene que empezar una nueva manera de hacer metafísica. Y es Hegel mismo el que señala esta exigencia, porque es Hegel el que comenzó el camino de la recuperación dialéctica. Es “por razones hegelianas”, es decir, por razones estrictamente dialécticas, que se hace urgente superar a Hegel, y la vía de la superación está a su vez, dialéctica e históricamente condicionada en términos de un viraje “antitético” respecto de Hegel; o más bien, parodiando a Hegel, la ciencia del ser tiene que pasar a la “síntesis” y ello consiste, literalmente, en la “negación de la negación”, o sea, en cancelar el absoluto negativo y producir el viraje opuesto hacia el reconocimiento del *absoluto concreto y positivo*. Con ello terminaría el gran ciclo histórico que se inició con Parménides y empezaría un literal re-nacimiento de la metafísica dialéctica que se dio en los orígenes mismos de la filosofía occidental.

Dicho de otro modo: la renovación metafísica propuesta por Nicol está centrada en lo que él mismo llama *la conciencia de la situación*. El

nuevo paso que propone entonces Nicol no es emprendido como una tarea de innovación personal, sino que se desprende como algo *objetivo*, requerido por el movimiento mismo del proceso, por la necesidad interna de la evolución del pensamiento histórico. Es el proceso racional de la historia de la metafísica el que, llegado el momento hegeliano, presenta la necesidad de esa transformación radical, que compromete a toda la tradición, en el reconocimiento de que el Ser es el *tiempo* y la *presencia*. La posible legitimidad de la metafísica de Nicol depende, así, de la adecuación de sus análisis de la situación teórica, de la objetividad con que su filosofía logre desentrañar el sentido del proceso histórico de la metafísica, a partir de la apropiación de los hechos y problemas fundamentales que ha tenido siempre presente la filosofía primera.

Sin embargo, Nicol ve también que éste es el paso que *no* da la creación metafísica más significativa del siglo XX: la de Martín Heidegger, a pesar de su incuestionable originalidad. Heidegger mismo prolonga el principio hegeliano (el Ser y la Nada como fundamento de la temporalidad), y si su metafísica está más allá de Hegel, es porque está más allá de la razón, y al margen del gran hallazgo hegeliano: *la dialéctica*.

§ 3. *La Nada en la metafísica heideggeriana.* *El no-ser y la Nada*

La metafísica de Heidegger, dice Nicol, representa “la última posición posible” en torno a la cuestión de la Nada.⁴⁸ El absoluto negativo sólo se mantiene vigente si se prescinde de su carácter racional. La novedad de Heidegger frente a Hegel estriba en afirmar que la Nada es irracional e inconceptuable; es metalógica y meta-científica: “¿Qué puede ser la nada para la ciencia, sino abominación y fantasmagoría?”, dice en efecto el propio Heidegger;⁴⁹ y en otro pasaje declara: “La nada sigue

⁴⁸ Cf. E. Nicol, “El absoluto negativo”, *passim*.

⁴⁹ M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, trad. de X. Zubiri, México, Ed. Séneca, 1941; §

siendo, por principio, inaccesible a toda ciencia. En verdad, quien pretenda hablar de ella no podrá ser, necesariamente, un científico”.⁵⁰ El entendimiento fracasa cuando pretende asir la Nada; la razón y la ciencia se ocupan “del ente mismo — y de nada más—”. “La ciencia no quiere saber nada de la nada”.⁵¹ Pensar es siempre pensar algo que es; la Nada, por definición, es impensable y desborda toda posibilidad lógica o conceptual porque “la nada es la *negación* de la omnitud del ente, es sencillamente, el no ente”.⁵²

Sin embargo, cree Heidegger que no podemos prescindir de la Nada; una de las razones fundamentales de ello es que la negación lógica, necesaria para la razón y la ciencia, depende de la negación ontológica, y ésta es, según Heidegger, precisamente la Nada: “*La nada es más originaria que el no y que la negación...* el entendimiento mismo depende en alguna manera de la *nada*”.⁵³ La lógica y la ciencia, entonces, no serían la forma suprema y rectora del conocimiento, sino que, más allá de ellas, estaría precisamente la *metafísica*, la cual encuentra como vía de acceso extra-racional a la Nada, una experiencia o vivencia excepcional y anómala, particularmente *la angustia*, por la cual el hombre siente que se le escapa o se le desvanece “el ente en total”: “La nada se descubre en la angustia”.⁵⁴

El contraste con la metafísica de Hegel no podría ser, en este punto, más tajante y decisivo. Pero también lo es con la metafísica de Nicol, pues ésta no sólo no abandona la necesidad de que la metafísica se constituya como ciencia, y como ciencia primera, sino que considera que en ello se centra la genuina posibilidad de reinstauración de la metafísica en nuestros días. Pero esto implica, precisamente, para Nicol,

1, p. 22.

⁵⁰ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, trad. de E. Estiú, Buenos Aires, Ed. Nova, 1969, p. 63.

⁵¹ M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, § 1, pp. 20ss.

⁵² *Ibid.*, p. 25.

⁵³ *Ibid.*, pp. 26s.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 33 s. Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *passim*; *Introducción a la metafísica*, *passim*.

admitir que “la solución a las aporías del Ser no consiste en prescindir de la razón, sino prescindir de la Nada”.⁵⁵

Cabe decir que en Heidegger, la Nada aparece en dos referencias distintas, aunque interdependientes: cuando la metafísica se aboca al problema del Ser, “en total y en cuanto tal”, y cuando la analítica existencial recae en la temporalidad constitutiva del ser del hombre (*Dasein*). En uno y en otro caso, a pesar de la notable originalidad del filosofar heideggeriano, se habrán de mantener vigentes los rasgos esenciales que configuran a la metafísica, a partir de Parménides.

La metafísica de Heidegger se instituye reinstaurando “la pregunta que interroga por el Ser”, o sea, proponiéndose abordar la cuestión sobre “el sentido del Ser”, averiguando en qué consiste Ser y planteando lo que para el propio Heidegger es el problema fundamental: “¿por qué hay ente y no más bien nada?”.⁵⁶ La Nada surge aquí, justamente, como consecuencia inevitable del restablecimiento de esta pregunta por el Ser, o sea, de seguir suponiendo que la metafísica ha de dar razón del Ser, ha de explicar *qué es el Ser y por qué hay Ser*, aunque su “explicación” desborde la ciencia. Pero — como ya se ha visto— para Nicol éste es un falso derrotero de la metafísica que queda eliminado si se comienza por no descontar el valor *absoluto* que tiene la experiencia inmediata del Ser, entendido como el hecho de que “Hay Ser”. Sobre esta base, la pregunta heideggeriana de “por qué hay ente y no más bien nada” *no tiene sentido* ya que contamos con la evidencia de la presencia absoluta y total del Ser, sin posibilidad de concebir su contrario: “la pregunta ‘¿por qué hay Ser?’ [afirma Nicol] presupone implícitamente la Nada, como alternativa *posible* del Ser, lo cual es

⁵⁵ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 327.

⁵⁶ M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, § 3, p. 59; *Introducción a la metafísica*, cap. I, *passim*. La breve exposición que aquí se hace de algunas ideas heideggerianas, no corresponde propiamente a los desarrollos hermenéuticos de Nicol, aunque parte de ellos y tiende a contrastar las ideas de éste con las de Heidegger; véase antes, nota 7 del cap. I.

irracional”.⁵⁷ La suposición de la alternativa (“no más bien Nada”) sólo cabe a nivel de la pura elucubración teórica que desconoce y descuenta el *dato apodíctico*, universal y necesario de la presencia eterna y absoluta de la realidad.

Pero Heidegger, efectivamente, comienza por no reconocer la aprehensión inmediata y común de la realidad. Según él, existe una “comprensión pre-ontológica del ser” que está siempre en la base y que es el “punto de partida” efectivo para toda *ontología*, es decir, para toda indagación filosófica acerca del Ser; pero ésta ha de remontar precisamente el nivel pre-ontológico en pos de la verdadera revelación del Ser, que estará en el término de la búsqueda metafísica. Esta “comprensión pre-ontológica” es para Heidegger, así, aquello con lo que contamos originariamente, pero que no puede ser reconocido como un saber digno de crédito pues se trata de un conocimiento “vago” y de “término medio”. Lo cual es cierto, como admite Nicol, pues la “comprensión pre-ontológica del Ser puede ser en efecto “vaga y de término medio” *en tanto que corresponde a la δόξα, a la opinión* común que los hombres pueden formarse acerca del Ser. Pero lo decisivo es cuestionarse si esta “comprensión preontológica” es efectivamente *originaria y primaria*, o si más bien ocurre que, *antes* de que el hombre opine y busque una *comprensión* acerca de lo que sea el Ser, cuenta ya con la *aprehensión* inmediata y común, absolutamente cierta, apodíctica, de la existencia de la realidad como un absoluto. Lo originario, para Nicol, no es ninguna “comprensión”, sino la simple *presentación* (*apóphansis*) de lo real como real, y ésta es la genuina *apódeixis*: la evidencia primaria e incuestionable que no se puede descartar ni desdeñar, pues en ella, precisamente, se da el Ser.

Por ello, para Nicol la metafísica de Heidegger se inicia y se constituye sobre el mismo supuesto tradicional que justamente da por supuesto el Ser, y niega que el absoluto se haga patente como realidad presente, visible a una primera intuición, manifiesto “a primera vista”. Por el contrario, para Heidegger — como para toda la metafísica desde

⁵⁷ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 303, nota 12.

Parménides— el Ser es invisible y oculto o, lo que quiere decir que no es fenómeno en sentido estricto.

La paradoja de la metafísica heideggeriana es que ella se instituye con método *fenomenológico* y precisamente concibe al *Ser* como “fenómeno”. Pero, como advierte Nicol, lo hace sobre la base de un artificio previo que consiste en negarle “fenomenicidad” al “fenómeno”. En un pasaje fundamental de *El ser y el tiempo*,⁵⁸ Heidegger recuerda, en efecto, la etimología del concepto de *φαινόμενον* como “lo que se muestra en sí mismo” y “lo patente”, y recuerda que también para los propios filósofos griegos, el *φαινόμενον* fue la “simple apariencia” tras la cual se escondía el verdadero Ser. Y luego, el propio Heidegger da su versión de lo que es “el fenómeno de la fenomenología”: con evidencia éste es — dice —, “aquello que inmediata y regularmente justo *no* se muestra, aquello que... está oculto...”⁵⁹ Lo cual significa que en realidad el fenómeno no es fenómeno; lo visible y manifiesto, no es visible y manifiesto, y lo “presente” está “ausente”: “Considera lo ausente (*ἀπέοντα*) como presente (*παρόντα*)”,⁶⁰ decía ya Parménides. Se requiere, entonces, un método o camino de “desvelamiento” para poner a la luz el Ser. La ontología es para Heidegger fenomenología, no porque reconozca que el Ser es fenómeno en sentido estricto, sino porque el metafísico *lo hace* fenómeno. Por eso dice Nicol:

en Heidegger el ser no se muestra, sino que permanece velado, y es misión de la filosofía revelarlo. Pero, con el fin de que esta filosofía pueda seguir considerándose fenomenológica, a pesar de que pretende ir más allá del fenómeno, se llama entonces fenómeno justo a lo que no se muestra. Han cambiado los términos, pero la posición es la misma. Lo decisivo sigue siendo la idea de esa ocultación del ser: la idea de que el ser está ausente

⁵⁸ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, prólogo y trad. de J. Gaos, México, FCE, 1951; Introd., § 7, pp. 31 ss.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁰ Parménides, B4, 1 (trad. de J. Gaos, *op. cit.*).

de la realidad presente, y que es necesario arbitrar un método para descubrirlo y presentarlo.⁶¹

La metafísica heideggeriana da un paso irreversible frente al tradicional dualismo que concibe el Ser como algo *aparte* o *separado* de los entes; para Heidegger, y esto es en verdad decisivo, “ser quiere decir ser de los entes”, “ser es en todo caso ser de un ente”.⁶² Por ello, la metafísica heideggeriana invalida la búsqueda de *un* ser o de *el* Ser como algo *fuera* o más allá de esta realidad, como si se tratase de una *supra* realidad. Sin embargo (y en esto se revela que Heidegger sigue anclado a la tradición metafísica) aunque el Ser no está más allá de los entes o no es χωριστόν, no se manifiesta de manera inmediata en la simple presencia inmediata; aunque el Ser es “fenómeno”, no es rigurosamente fenoménico; en realidad no se muestra ni es patente. Por el contrario, expresamente para Heidegger el Ser está “*oculto*”, “*encubierto*”, “*desfigurado*”, “*enterrado*”, etc.⁶³ Con giros distintos, y con grandes sutilezas y originalidades, la metafísica heideggeriana mantiene vigente la idea que Nicol destaca como la central y fundamental en toda la tradición: *la ocultación del ser*, su carácter, de un modo u otro, trascendente, meta-físico. “*El ser es lo transcendens pura y simplemente*”,⁶⁴ dice el propio Heidegger. La metafísica, entonces, buscará el Ser más allá de los entes, más allá de la presencia inmediata, justo llegando a esa vivencia existencial de angustia por la cual “el ente en total” se desvanece, para que, tras de esta “nada de ente”, sobrevenga la revelación del Ser.

De este modo y a pesar del enorme contraste con Hegel, la metafísica heideggeriana coincide en esencia con el esquema básico de Hegel (y de Parménides). El Ser en cuanto Ser, verdadero objeto de la metafísica, es rigurosamente, según Heidegger, el Ser “en total” y “en cuanto tal”,

⁶¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 118

⁶² Heidegger, *El ser y el tiempo*, pp. 8 y 11.

⁶³ *Ibid.* § 7, pp. 44 ss.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 44.

y no ningún ente o ser particular, por eminente y absoluto que sea: la metafísica no puede ser teología (ésta confundiría el problema del *Ser* con el del *ente* perfecto). Pero, precisamente por tratarse del fundamento universal, el *Ser* no es determinado como lo es el ente sino que es (como establece Hegel) la total in-determinación; luego es el vacío total; es el no-ente o “la negación de la omnitud del ente”, como dice Heidegger, y, *por ende*, “idéntico a la Nada”. “El *Ser* puro y la pura Nada son lo mismo. Esta frase de Hegel... es justa”,⁶⁵ declara el propio Heidegger.

No siendo el concreto total y absoluto que se hace presente de manera primaria y común, el *Ser* absoluto se sigue concibiendo como la total y literal indeterminación: la negación de todo ente y sólo se revela tras el “desvanecimiento total” del ente, es decir, en contraste con la propia Nada. La Nada haría posible la manifestación del *Ser*, pues éste “aparece”, se “hace” fenómeno, en la vivencia de la negación absoluta de todo cuanto es (ente). Diferenciándose de Hegel, el *Ser* indeterminado e idéntico a la Nada de Heidegger no es el *Ser* puramente “lógico” e inexistente; el fundamento (*Grund*) no se acepta como principio formal meramente teórico o especulativo, sino que ha de ser rigurosamente *ontológico* y el modo de acceso a él es, correlativamente, un modo de acceso *real*, concreto, existencial, y no intelectual.

Para Heidegger, en efecto, el *Ser* puro e indeterminado, y su equivalente la Nada absoluta, *son* a nivel ontológico y se tiene de ellos una *experiencia existencial*, meta-lógica o irracional porque, en definitiva, la Nada es irracional (y con ella también el *Ser*, su idéntico que sólo es accesible mediante la experiencia inefable de la Nada). La “indeterminación” deja de ser en Heidegger un puro concepto especulativo y se vuelve “objeto” de una vivencia existencial: la angustia, que es siempre angustia ante lo indeterminado, ante la Nada. En la angustia se efectúa el desvanecimiento integral de cuanto es y sobreviene la Nada que “anonada” al existente y en cuyo trasfondo aparece el *Ser*, para dar lugar a la pregunta “fundamental” de la metafísica: “por qué hay ente y no más bien nada”; pregunta en la cual, piensa Heidegger,

⁶⁵ M. Heidegger, ¿*Qué es metafísico?*, pp. 52 s.

la angustia metafísica ha de permanecer como experiencia radical, que no se puede evadir ni tampoco se puede responder apelando a ningún ente trascendente. La experiencia fundamental de la metafísica es esta experiencia *límite* del fundamento infundado o abismal: el *Grund* que es *Abgrund*, el Ser que es finito y colinda con la Nada, y se sostiene en la Nada. Es en el nivel existencial, y no en el orden lógico o teórico, donde para Heidegger, se produce el encuentro con la Nada (y con el Ser).

Esto en cuanto a la metafísica general, ya que, por otra parte, los análisis existenciales del “ser ahí” ponen de manifiesto cómo la temporalidad constitutiva del hombre revela, según Heidegger, que “existir... significa: *estar sosteniéndose dentro de la nada*”.⁶⁶ El *ser* del hombre es tiempo y el tiempo implica la Nada (como lo viene sosteniendo la metafísica desde Parménides). La originalidad de Heidegger en este punto, está en la afirmación de que el hombre es, *en su ser mismo*, su propia temporalidad y no hay ninguna “esencia” o “substancia” invisible que se sustraiga al tiempo. Por ello *ser-hombre* es “estar siendo”, existir como autor del propio ser, “siendo-se”; “existir es “ser-se” o “pre-ser-se” en “el horizonte del tiempo”.⁶⁷ Pero este reconocimiento del hecho incuestionable de la temporalidad constitutiva del hombre, lleva a Heidegger a reiterar y consagrar, por su parte, la vieja convicción de que el *no-ser*, inherente a la temporalidad, implica la *Nada* absoluta, contrapuesta al Ser.

La temporalidad del existente remite por necesidad a su contingencia y finitud que han de ser ahora reconocidos como caracteres insuperables del “ser-ahí”: por necesidad ontológica, el hombre es un ser limitado en su propia singularidad, “echado-ahí-en-el-mundo”, “con-los otros”, sin razón de su origen y condenado a un fin, que es su muerte y ésta es la Nada: “en la angustia... se encuentra el ‘ser ahí’ *ante la nada* de la posible imposibilidad de su existencia”.⁶⁸

⁶⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁷ Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *passim*.

⁶⁸ *Ibidem*, §53, p. 305.

La duración existencial se caracteriza en su esencia misma como “estado de abierto”, y en definitiva, como la “cura” o cuidado constante del propio ser que es *ser-posible* y por ello libre e indeterminado, cuya última y radical posibilidad (la única cierta, fatal y la más “propia”), es la eliminación de todas las posibilidades en que la muerte consiste.

Sobre la base de esta estructura esencial, la existencia humana puede discurrir en dos fundamentales direcciones: la banalidad o inautenticidad en la que el existente cree evadir su propia condición temporal, y la “existencia auténtica”, en la cual el hombre asume su ser *autós*, su ser propio y verdadero; éste se manifiesta, precisamente, en el reconocimiento de la Nada que penetra en su existencia temporal: Nada en el origen, Nada en el fin, Nada por fuera de la finitud individual y Nada en el propio discurrir del ente temporal, y por ello posible e indeterminado, que “corre al encuentro de su propia muerte”. Temporalidad es nihilidad; libertad es libertad para la muerte.

El existente auténtico, cuando asume su temporalidad, asume su individualidad, “reivindica su singularidad” y ésta es, en definitiva, radicalmente “solipsista”, como lo declara el propio Heidegger. Pues aunque el “ser ahí” no deje de ser-con y ser-en mientras existe, la autenticidad consiste en asumir el ser “propio”, en ser “sí mismo”, radicalmente individual (y no el inauténtico “uno” — *Das Man* — con los otros); el auténtico asume la posibilidad más propia, la que es absolutamente única, personal e intransferible y ésta es, precisamente, su muerte, la que saca al existente de la realidad, de todo ser-en y ser-con: “En su muerte tiene el ‘Ser ahí’ que retirarse absolutamente” dice Heidegger,⁶⁹ La muerte revela a la vez la nihilidad del existente y la nihilidad del mundo y de la existencia vinculada. El individuo auténtico, en efecto, es el que experimenta que su ser-en-el mundo y su ser-con-los-otros es un espejismo de “ser”, de unidad de consistencia. La experiencia auténtica rompe el modo de relación banal y revela que el “mundo” en su totalidad es indiferente y que todo ser-con los otros es una fuga o evasión, también banal, por la cual el hombre “cae” de sí mismo eludiendo su

⁶⁹ *Ibid.*, p. 217.

existencia “propia”. Al asumir la autenticidad que es asunción de la soledad y la muerte, se produce la gran *epojé* o suspensión existencial: el mundo pierde sentido, “el Ser se desvanece”, se nos va o se nos escapa y sobreviene la angustia ante la Nada.

Pero *el Ser no se nos va nunca*, dice Nicol, pues es “posesión irrenunciable”. Las descripciones de la metafísica heideggeriana estarían para Nicol falseando los hechos, violando las experiencias primarias y comunes que, en el mejor de los casos, harían referencia a ciertas experiencias anómalas, radicalmente excepcionales, subjetivas e irracionales que no pueden constituir la base de una genuina *onto-logía*. Porque según Nicol, ni a nivel de pensamiento, ni de experiencia, ni de imaginación, la Nada como tal, se hace presente; en ninguna forma el hombre puede experimentar “la negación de la omnitudo del ente”. La metafísica heideggeriana seguiría siendo *meta-física* y culminaría otra vez en “meras especulaciones” o artificios teóricos que desbordan la φύσις o naturaleza efectiva de lo dado. Nicol afirma que no podemos prescindir de la realidad; éste es el dato indeclinable con el que tiene que contar la ontología. Tampoco por vía extralógica o irracional se hace patente la Nada como trasfondo ontológico abismal del Ser absoluto. Una adecuada analítica de la existencia temporal no da por resultado el supuesto de *que* la Nada absoluta sea inherente a la temporalidad humana. La crítica de Nicol haría ver que la tradición anti-dialéctica y anti-fenomenológica sigue pesando en la concepción heideggeriana, a pesar de las novedades (en este sentido, más a nivel de forma que de fondo que introduce Heidegger.

Al situar su referencia a la Nada más allá de la lógica y la razón, Heidegger, dice Nicol, elude las aporías de seguir manteniendo teórica y rigurosamente el pseudo-concepto de la Nada como opuesto del Ser absoluto. Pero entonces, toda la vigencia que pueda seguir teniendo la Nada en la metafísica heideggeriana se traslada al nivel de sus análisis existenciales. Sin embargo, Nicol encuentra que, por su parte, la analítica existencial de Heidegger tiene, ante todo, una validez histórica y circunstancial. De ahí que diga que si la Nada “persiste con actualidad temática en la filosofía contemporánea, no es por razones racionales

les, ontológicas, sino en el fondo por razones existenciales subjetivas, situacionales”.⁷⁰

Toda filosofía expresa su situación, pero no toda filosofía es sólo expresión de su situación. En el caso de la metafísica heideggeriana, el estado de crisis existencial del sentido sería un factor determinante que presta apariencia de verdad a muchos de sus análisis (y no se diga a los de Sartre). Pero una cosa son los rasgos distintivos y universales de *un* tiempo histórico y otra los caracteres constitutivos de *la* condición temporal del hombre que han de ser válidos para todo tiempo y toda situación, pues son inherentes a la temporalidad en cuanto tal. Son éstos los que Heidegger busca y así los hace aparecer; sin embargo, a pesar suyo, sus “caracteres constitutivos” del ser-temporal tienen más bien una significación parcial y circunstancial. O como pregunta Nicol: “¿es la angustia la que produce esa aniquilación, esa anulación total del sentido de los fines? O inversamente: ¿no será la crisis histórica del sentido la que haya motivado ese concepto de la angustia existencial?”⁷¹

En todo caso, Nicol admite que es cierto que la temporalidad de la existencia implica la insuperabilidad de la muerte. Pero también destaca como un hecho ineludible el que “la razón humana, por su constitución espacio-temporal, se ve tan privada de elaborar por sí sola conceptos positivos sobre lo que está más allá de la existencia, como para elaborar sobre ello conceptos negativos. El más allá es problema... y si no cabe en términos de razón teórica proyectar fuera del límite de la muerte nuestro concepto de ser, tampoco es legítimo que se proyecte el concepto de la nada”.⁷² Fenómeno-lógicamente, la muerte, como hace ver Nicol, se conjuga dialécticamente con la vida. Más precisamente: “*La existencia en sí misma es una negación de la muerte... La vida niega la muerte precisamente porque la contiene.* La vida y la muerte son términos dialécticos de la existencia... *Cada acto*

⁷⁰ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 327.

⁷¹ E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, p. 399.

⁷² *Ibid.*, p. 413.

de vida es una victoria contra la muerte... La autenticidad de la muerte depende de la plenitud de la vida”.⁷³

Podría decirse que la concepción heideggeriana de la muerte absolutiza el hecho interpretándolo precisamente en términos del absoluto negativo y éste impide que se logre ver la implicación recíproca de vida y muerte que se da en el existente; e impide ver cómo, en definitiva, la existencia, y sobre todo la existencia “auténtica”, consiste en la acción constante de sobrepasar a la muerte en la creación del sentido y de los vínculos positivos con los otros y con la realidad. Para Heidegger, toda acción vital positiva sería inautenticidad y banalidad, y la vida no tiene otro sentido propio que el de su autonegación. Proyectándose hacia la vida, o sea hacia el ser-en-el-mundo y con-los-otros, el existente se pierde en una realidad de entes, o vive la existencia indiferenciada e irresponsable del “Uno”: no tiene acceso al Ser ni logra realizar su ser: el Ser sólo se da en la experiencia angustiosa de la Nada, que para el ser-ahí consiste en “correr al encuentro de la muerte”. “Cuando la existencia toda [dice Nicol] se proyecta sobre el fondo de la nada queda ella misma nulificada, la nada es la gran anuladora, el gran principio de indiferencia”.⁷⁴

Es cierto también que la temporalidad del hombre remite a la finitud o limitación del ente en su determinación singular, y cierto también que la autenticidad existencial implica la individuación. Pero para Heidegger el “yo” sólo se alcanza, de un modo u otro, en la exclusión del “no yo”, esto es, del ser-en-el mundo y el ser-con-los-otros. A pesar de que Heidegger establece que el *Dasein* es, *constitutivamente*, en su ser mismo, *ser-en* y *ser-con*, el existente alcanza su autenticidad justamente en la medida en que cancela todo sentido positivo de vinculación existencial. La autenticidad, la individualidad, se obtiene, según Heidegger, cuando todo ser-en-el-mundo y con-los-otros se torna indiferente, “inhóspito” y caduco, se sume en la nulidad y en

⁷³ *Ibid.*, p. 417. Vid E. Nicol, *La vocación humana*, México, El Colegio de México, FCE, 1953; cap. I, §1.

⁷⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 399.

el sin-sentido para que sobrevenga la angustia “muda” ante la Nada . El hombre auténtico alcanza su propiedad existencial en la vivencia de desvinculación, precisamente porque la autenticidad es muerte. “A pesar de su mundanidad y de su ‘ser con’ [dice Nicol] el *Dasein* es una mónada con las ventanas más cerradas aún que en Leibniz”.⁷⁵

Uno de los puntos cruciales que revela la discrepancia fundamental de la metafísica de Nicol con la de Heidegger está, precisamente, en que para el autor de la *Metafísica de la expresión*, por un lado, la individualidad (y con ella toda forma de autenticidad) no sólo no se define aparte de la comunidad, sino que ambas son para Nicol, *dialéctica e intrínsecamente* complementarias. El yo determinado y por ende finito y limitado implica, como toda determinación, una *negación*. Pero el no-yo, en particular el no-yo que son “los otros”, es constitutivo del yo, del “sí mismo”. El no-ser, en relación con el cual se determina el ser individual, no es la Nada, sino el *ser* de los otros y el *ser* de lo otro, parte *positivamente* constitutiva del ser-sí-mismo. Y por otro lado, el ser-individuo no es, para Nicol, un “estado” que se defina uniformemente, en todo tiempo igual o de la misma manera. En sentido estricto, no cabe hablar de “individualidad” según Nicol, sino de “individuación”, de un *proceso* relativo (a la comunidad) e *histórico*. La historicidad no es un rasgo más del hombre que se añada a otros: todo lo humano es histórico; la temporalidad propia, distintiva del hombre es la historicidad y “el hombre es histórico en su *ser* mismo”, dirá Nicol; lo cual implica que la individuación sea incomprensible al margen de la comunidad histórica *concreta* en la que el hombre se individualiza de distintos modos y en distintos grados.⁷⁶ De cualquier forma, el hombre y lo humano son comprendidos en la metafísica de Nicol con categorías dialécticas que dan razón de la implicación recíproca, de la unidad esencial, de lo mismo y lo otro, del yo y el no-yo, del ser y no-ser (no del Ser y la Nada), fenomenológicamente constitutivos del ente finito y temporal.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 420.

⁷⁶ *Vid infra*, cap. VII.

Nicol acepta, en todos sentidos, que la negación *lógica*, como ve Heidegger, se funda en la negación ontológica; pero lo que no puede admitir es que las negaciones reales, a nivel de rigurosa ontología, o de análisis existenciales, se crean fundadas en el supuesto de un absoluto negativo. Las negaciones, como se ha dicho, se fundan también en el absoluto único y positivo que es el Ser.

Para Nicol, el “no-ser” es *siempre* “no-ser” del ente, y en el ente; jamás se refiere al Ser “en total y en cuanto tal”. El no-ser es siempre *determinado*: es un no-ser *esto*, y nunca es “in-determinación” absoluta. “nada de realidad”, como dice Heidegger. Éstas son vacías “especulaciones”, que no tienen validez teórica ni existencial. El fundamento de la negación, de toda negación lógica u ontológica, es el Ser y no la Nada, como lo reitera incansablemente Nicol. Por eso se produce en los hechos mismos *la conjugación dialéctica del ser y el no-ser*; de lo mismo y lo otro; del yo y el no-yo; del pasado, el presente y el futuro; de la vida y la muerte; del individuo y la comunidad. En la metafísica heideggeriana la intromisión de la Nada impide la comprensión dialéctica de la temporalidad porque el no-ser, visto como un absoluto, paraliza la existencia, como la paraliza la angustia. La metafísica de Heidegger confirma implícitamente que la Nada impide el dinamismo dialéctico y que, en definitiva, la Nada logra anular el sentido del tiempo.

Se requiere entonces una genuina *fenomenología* y una auténtica comprensión *dialéctica* de las formas del no-ser. Y esto es lo que lleva a cabo Nicol sobre la base del reconocimiento del absoluto único y positivo que se da de manera inmediata como la realidad eterna y temporal.

Sistematizadas, las principales formas de no-ser que Nicol destaca y enumera en *Los principios de la ciencia*⁷⁷ son seis, todas ellas como formas de *ser*:

En primer lugar, dice Nicol, “*el no ser es el ser* (mejor dicho, el ente) *que no es aún*”.

⁷⁷ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, cap. quinto, 8, pp. 348 ss.

El no-ser es, en efecto, el *ser-posible* o el “ser en *potencia*”, en el que ya había recaído Aristóteles quien, siguiendo el *Sofista* de Platón, partía de la certidumbre de que el no-ser es modo de *ser*, y no la Nada.

Es dato de experiencia que *lo que es* puede ser en el modo de algo real, “actual” (“ser en-acto”), o bien puede ser como mera posibilidad o potencia. Este ser posible aún *no es* pero *puede* llegar a ser, lo cual significa que no es la pura “nada de realidad”, ni la pura in-determinación. Lo posible es algo determinado, es poder ser *esto* y se produce siempre como posibilidad de *algo* real y determinado. Todo ser en potencia lo es de un ser en acto, decía Aristóteles con justa razón; o como afirma por su parte Nicol: “toda realidad surge de la realidad”.⁷⁸ Lo posible proviene de lo real y sólo de lo real, y la posibilidad misma es algo que posee “realidad” y determinación, precisamente como *ser* posible. Lo que *es*, es en modos diversos porque el Ser no es puro, simple y homogéneo: *es*, como realidad actual, y *es* como algo que aún *no-es* pero puede ser. El no-ser de la posibilidad o de la potencia no es la pura Nada indeterminada y angustiosa de que habla el existencialismo. Su no-actualidad, su no plenitud de existencia, su carácter futuro o posible no es el puro vacío de ser, sino otro modo de ser que también es y se refiere al Ser. Si el Ser es la realidad, y no la pura identidad abstracta y pensada, el Ser es concreto y ha de verse presente y manifiesto en los modos *relativos* de ser y no-ser *esto*; ambos referidos al *absoluto* Ser. El Ser es tiempo precisamente porque el Ser es ser y no-ser a la vez; porque el ser-posible y el ser futuro es *ser*, él mismo. Porque el tiempo es la conjugación, la *unidad* dialéctica de ser y no-ser dentro del continuo Ser.

En segundo término, “*el no ser es el ser... que ya no es*”, dice Nicol.

El no-ser es el modo de ser *pasado*. Lo que fue o ya no-es, no consiste tampoco en la pura indeterminación o la Nada: “mantiene todas las determinaciones positivas y negativas que poseyó en su existencia efectiva”.⁷⁹ Los entes que fueron y ya no son, lo que dejó de ser, sigue

⁷⁸ *Ibid.*, p. 348.

⁷⁹ *Ibid.*

siendo “algo” aunque en el modo de la inexistencia actual; lo inactual también es, en este peculiar modo de no-ser-ya. De lo que se trata es de advertir la riqueza y variedad en los modos de ser. La teoría del Ser tiene que dar razón de la contradicción inherente a lo que es, de los “estados” contrarios de ser y no-ser *relativos*, en que consiste lo que es; tiene que explicar cómo el ser y el no-ser se implican recíprocamente, porque ambos son *ser*. Lo que ya no es, no deja de ser “ser”, en la modalidad del no-ser. Pues si el no-ser-ya fuese la pura Nada no habría problema, ni teórico, ni existencial. La ausencia remite necesariamente a una presencia determinada; la inexistencia y la irrealidad de lo que “ya no es” importan por lo que *son* en el modo de “dejar de ser”. Por eso, para Nicol sólo el *Ser* explica el no-ser. La Nada no explica nada.

Precisamente porque el no-ser en *potencia* y el no-ser como *pasado* no son la Nada; por eso *el tiempo es el Ser*, lo cual quiere decir que el cambio temporal implica unidad, permanencia, continuidad real. Es el no-ser, como modo de ser, el que da razón de la dialéctica de la temporalidad.

Tercero: “*el no ser de un ente es el ser de cualquier otro ente*”. El no-ser es, asimismo, la *alteridad* en la que había recaído el *Sofista* de Platón. “Toda determinación es negación”; todo lo que es, es “esto”, algo determinado que precisamente se determina en la negación de lo otro. La mesa es mesa porque *no es* todo lo otro. El ser determinado, definido, diferenciado en su identidad, implica el no-ser. Pero, “el no ser de lo definido [declara Nicol] es factor de la definición misma”.⁸⁰ “El ‘otro’ es una forma de ser, determinante del ser de cada ente”.⁸¹ Este no-ser de la alteridad, una vez más, no es la Nada como ya lo advirtió el propio Platón. La delimitación del ser-determinado no es limitación con la Nada, pues lo que el ente *no-es*, es todo lo que es: la otreidad o alteridad del ente es ser y sólo ser. La multiplicidad o diversidad de lo que es implica la conjugación interna de ser y no-ser, que, en definitiva, es la conjugación de “lo mismo” y “lo otro”; ambos, manifestaciones del

⁸⁰ *Ibid.*, p. 349.

⁸¹ *Ibid.*

Ser. “Lo otro” es un no-ser que es, decía Platón. El ente determinado, no está *separado*, atomizado en su entidad: “colinda” con el no-ser que es porque la realidad es efectivamente unitaria y continua; la singularidad entitativa de todo “esto” se *une* de hecho con lo otro, en el contexto de lo real. La implicación dialéctica del ser y no-ser, de “ser esto” porque no-es “lo otro” implica que el “esto” esté ontológica y realmente *unido* a lo otro en la *comunidad del ser*: la realidad diversa es *una* en su diversidad y diversa en su unidad. Lo “mismo” y “lo otro” son ser y no-ser, ambos modos del Ser.

En cuarto lugar: “*el no ser lo produce la mutación del ser* (del ente)”.

Se trata del cambio o la *alteración* que sufre el ente en sí mismo mientras es. No se hace referencia aquí a la generación o al nacimiento de un ente posible que llega a ser, como en el primer caso del no-ser-aún; tampoco se trata de la “corrupción” del ente, que deja de ser y no-es-ya, a que se refiere el segundo modo del no-ser. También existe el no-ser intrínseco al ente que deviene y sufre la mutación durante su existencia. En este otro sentido, *cada ente contiene en sí mismo su propio no-ser*; es cambiando, dejando de ser esto y llegando a ser lo otro. Se trata del cambio en las determinaciones concretas de cada ente, de la mutación interna en que consiste su existencia. Lo decisivo aquí es el hecho de la persistencia en el cambio y por el cambio mismo: dejando de ser y llegando a ser, el ente es lo que es. Su “mismidad” entitativa en el tiempo se produce como resultado de su propia μεταβολή, de su *mutación* o alteración interna: todo lo que es, es cambiando y su cambio implica, ontológicamente, el ser y no-ser a la vez. El no-ser de la *alteración* es constitutivo de la *mismidad* o persistencia entitativa, precisamente porque este “no ser ya de este modo” y “no ser aún de otro modo” es algo que es, y no la Nada.

Estos cuatro modos principales del no-ser (que pudieran precisarse como *generación*, *destrucción*, *alteridad* y *alteración*) se dan en todos los entes y son manifestación de la contingencia y relatividad constitutiva de todo lo que es, en tanto que ente. En todos los casos, *el no-ser es modo de ser* y se refiere al Ser y no a la Nada. Por ello, en todos los casos hay una *implicación recíproca de ser y no-ser*, porque ambos son

ser. Y de ahí que la contingencia y finitud del ente no altere la presencia eterna del Ser, ni el hecho de que todos y cada uno de los entes, siendo relativos en tanto que “entes”, sean, no obstante, absolutos por el hecho de ser. Éste es absoluto y se manifiesta de manera evidente en todos y cada uno de los entes, en su ser y en su no-ser. En este sentido, el no-ser inherente al ente es también revelador del Ser.

Pero Nicol ha visto asimismo que, tratándose del *ente humano*, se dan otras dos modalidades específicas del no-ser y una peculiar manera de producirse la implicación del ser y el no-ser. Así, hay una quinta forma del no-ser, propia del ser-hombre, que consiste en “una alternativa abandonada por el ser”.

Este modo de no-ser conecta con el anterior: con la mutación o *alteración* interna que sufre todo ente que *deja de ser* algo y *pasa a ser* otra cosa. Sólo que, tratándose del hombre, la mutación temporal tiene una variante esencial, pues cuando un hombre deja de ser algo para ser otra cosa, el ser desechado, o sea este no-ser de la alternativa que se abandona, no es una posibilidad que se elimina sin más y que ya no sigue operando en el ser actual por el que se ha optado. Como lo ejemplifica Nicol: un trozo de hierro “puede ser” un escudo o una espada; si se determina como “espada”, *no-es* escudo, y éste “no-ser-escudo” no es ya efectivamente operante en la constitución actual de “ser-es-pada”. En cambio, en el hombre se mantiene siempre viva y vigente la *posibilidad*, precisamente porque ésta persiste como posibilidad. Ello origina que la determinación presente no sea nunca fatal o inevitable, sino que sigue siendo *posible*: se mantiene viva la alternativa. En el ser del hombre, el no-ser de lo que “pudo haber sido y no fue” es un no-ser que es y sigue siendo de un modo decisivo para la determinación de lo que efectivamente se es. Las posibilidades desechadas no se “van”, por así decirlo, no quedan en una relación extrínseca con lo que se es, sino que se incorporan en lo que se está siendo y mantienen siempre el carácter de algo posible. El no-ser de lo que no-fue sigue siendo siempre algo posible para el hombre. Es el pasado *incorporado* verdaderamente en el presente, el no-ser entrañado en el ser. (Ésta es la que Nicol llama “condición *fáustica*” del hombre, categorizando el

símbolo literario del Fausto, pues en éste se expresa, precisamente, esa condición temporal y libre, privativa del hombre, por la que la vida es renuncia, pero aquello a que se renuncia, las alternativas abandonadas, nunca “mueren” definitivamente para el hombre, sino que siempre están ahí como la posibilidad “tentadora” de querer vivir la vida no vivida).⁸² Ser y no-ser, realidad y posibilidad en el hombre mantienen una implicación *intrínseca*, no meramente externa, que explica, precisamente, la dialéctica del ser libre.⁸³

Y finalmente, el sexto modo del no-ser que destaca Nicol es “el no-ser de la *alteridad* específica del ente humano”.

El “mismo” y el “otro” se implican en todos los entes: lo que la mesa no-es, es definitorio de lo que es, y este no-ser de la alteridad es siempre ser, como se vio en el tercer modo del no-ser. Pero en los entes no humanos, dice Nicol, esta relación dialéctica entre mismidad y alteridad es una relación de *exterioridad*. No así tratándose del hombre; para éste “lo otro” no define extrínsecamente “lo propio”. Sobre todo cuando se trata de la relación del “yo” y los *otros* hombres, pues “el otro” es para el “yo” una peculiar alteridad un “no-ser-yo” que, siendo otro y “ajeno”, es *a la vez* “propio”: *el no-ser de los otros forma parte constitutiva, intrínseca, del propio “yo”*. La dialéctica del “yo-mismo” y “los otros hombres”, de mi ser y de mi no-ser, es dialéctica *interna* por la cual el no-ser queda *radicalmente* incorporado en el ser. Siempre el ser y el no-ser se implican recíprocamente; pero en el hombre esta implicación es a tal grado intrínseca y decisiva que resulta imposible hablar del ser sin el no-ser. Pero, una vez más, se trata de un no-ser que no es la Nada y por eso es definitorio del ser.

El yo no existe en-si-mismado frente a la nihilidad en que supuestamente se le puede tomar el mundo y los otros, ni la autenticidad

⁸² En todas sus obras, Nicol hace referencia expresa a la condición fáustica del hombre; también hay desarrollos específicos del tema en *La vocación humana*, cap. I, §2: “El mito Cáustico”, y en “El hombre y la duda”, en *Atlántida*, núm. 42, vol. VII, Madrid, nov.-dic., 1969. *Vid infra*, cap. VII, § 3.

⁸³ *Vid infra*, cap. VII.

está en asumir la Nada inherente a la temporalidad. El ser del “yo” sólo existe incorporando en sí mismo el ser del no-ser de los otros: la comunidad ontológica inter-humana y, por ende, la comunicación, es el hecho fundamental que ha de destacar el análisis fenomenológico y dialéctico del ser-hombre. Con la persistencia de la Nada en metafísica, persiste para Nicol, el otro prejuicio fundamental que ha marcado el rumbo de toda la tradición desde Parménides, y que es correlativo al error capital que supone la ausencia, o la ocultación del Ser: el prejuicio de *la soledad del yo*, como quiera que ésta se conciba.

A partir de Descartes, sobre todo, se ve con claridad que la duda metódica, el poner entre paréntesis la realidad del “mundo circundante”, es una operación del *cogito* solitario que, en definitiva, sólo puede estar cierto de su propia subjetividad solipsista. La “suspensión” de la realidad, el “desvanecimiento” del Ser, su ocultación, la Nada con la que se encuentra el yo “auténtico”, son correlativas siempre a una concepción antidialéctica del “yo”; responden al prejuicio de que el “sujeto” del conocimiento y de la existencia es un “yo mismo” que se constituye independientemente de los otros y lo otro. Nicol intenta transformar la metafísica fundándola precisamente como metafísica de la *expresión* porque es, en definitiva, la expresión, o sea la *comunicación*, el hecho en verdad fundamental por el cual cabe la recuperación del Ser.

SEGUNDA PARTE

SER Y PALABRA

IV. EL FENÓMENO Y EL LOGOS

§ 1. *La fenomenología cartesiana*

“La fenomenología no puede ser cartesiana”, dice Nicol. “Es el imperativo de atenemos a la realidad misma de las cosas el que nos impide dejar en suspenso ni por un solo momento esta realidad”.¹

Con Descartes, observa Nicol, “la metafísica se instaure expresamente en una intuición existencial y no en un principio *a priori*”.² Pues aunque Descartes mantiene vigente la noción de substancia y sigue adoptando la no contradicción y la identidad como leyes del ser y de la razón, su metafísica busca fundarse más sólidamente en *la evidencia de una existencia*, en la aprehensión inequívoca de algo efectivamente real que se dé con certidumbre absoluta.

Sin embargo, “cabe sospechar [dice Nicol] que lo decisivo en la metafísica cartesiana no sea la evidencia ontológica, sino la *duda* ontológica”.³

Nicol ve que la situación histórico-teórica imponía a Descartes (como a todo filósofo revolucionario) la necesidad de “deshacerse de las opiniones recibidas” y “empezar de nuevo desde los cimientos”.⁴ Pero Descartes no desecha solamente las “opiniones” recibidas, sino que lo verdaderamente decisivo de su filosofía es “deshacerse” de *la realidad* sobre la cual versan esas opiniones; o sea, la duda del ser. Éste será según lo destaca Nicol, el sentido radical del “discurso del método”:

¹ Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 101. Cf. del mismo autor: “L’opération cartésienne et la présence dialogique de l’être”.

² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 100.

³ *Ibid.*

⁴ Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, I; citado por Nicol en *Metafísica de la expresión*, p. 101.

se busca un camino cierto que asegure la existencia de algo que indudablemente sea, sobre la base de que no contamos con ninguna certidumbre inmediata anterior al método. La búsqueda de la “seguridad” metodológica se origina en la inseguridad primaria, previa al hallazgo del método. Lo verdaderamente originario y fundamental en Descartes, no es, pues, el encuentro de la evidencia del *cogito*, sino la pérdida, la duda anterior a la certidumbre.

En este sentido, Descartes se integra también en la misma tradición, unificada por el supuesto común de la *ocultación del ser*. Pues igualmente para Descartes, el ser no estaría patente en la experiencia primaria de lo real y sólo el método (la ciencia) puede tener acceso a una realidad indubitable, con lo cual coincide básicamente con Platón y Aristóteles, quienes a su vez, como dice Nicol, habían ya realizado, a su manera, sus respectivos “discursos del método” (y lo mismo cabría decir del propio Parménides). La metafísica idealista, desde Descartes hasta Husserl, no hace, en este sentido, sino tomar más expresa y formalizada la previa y básica operación suspensiva de la realidad, para luego intentar su recuperación por la vía metodológica. Así, sin disponer de la certidumbre del mundo objetivo, y estando cierto solamente de su propio ser, el *ego cogito* no puede permanecer en su aislamiento y soledad. Recupera primero a Dios, pero, como lo destaca Nicol, no ya por la vía apofántica de una intuición existencial, sino por *el camino de la deducción apriorística*, a partir de las ideas innatas. Y una vez que se tiene esta “certidumbre” *a priori* de la existencia de Dios, se deduce, asimismo, la comunidad de los entendimientos (la comunicación inter-humana) y de ahí se infiere que hay un mundo objetivo y que no todo es “un sueño coherente” o un engaño del “genio maligno”;⁵ aunque, en realidad, ni siquiera se recobra *todo* lo que se perdió con la duda metódica: el ser del hombre es solamente para Descartes “*une chose qui pense*”, y el mundo queda reducido a *res extensa*.⁶

⁵ Cf. Descartes, *Discours de la méthode y Meditationes de prima philosophia*.

⁶ *Ibid.*

E instaurando en nuestro siglo la fenomenología, Edmund Husserl se hace conscientemente heredero y restaurador de “la situación cartesiana”, como la designa Nicol, distinguiéndola de la “operación” cartesiana. La situación hace referencia a la crisis histórico-teórica por la cual Descartes se siente impelido a “romper con el pasado”, mientras que la operación, sería la propia duda metódica acerca de lo real llevada a cabo por Descartes. Y es manifiesto que la crisis de la época contemporánea presenta grandes similitudes con la situación revolucionaria de Descartes, y así lo reconoce Husserl. Pero Nicol se pregunta si la situación cartesiana impone por necesidad la “operación” teórica de Descartes; porque una cosa es que la situación reclame “volver a empezar” y otra es que la reforma implique la suspensión de la realidad. Husserl asume la coincidencia situacional con Descartes pero también reproduce la operación teórica suspensiva.

Así, en primer término, la fenomenología surge con Husserl como el intento radical de “partir de lo dado”, de los fenómenos, de los hechos originariamente manifiestos, de “las cosas mismas” y proceder desde ahí sin supuestos y sin pre-juicios. Asimismo, para establecerse como “ciencia rigurosa”, la “filosofía primera”, que es la que busca Husserl, necesita contar con la “evidencia *apodictica*” de algo que *es*, y no puede concebirse que no sea.⁷ “Una *evidencia apodictica* [dice Husserl] tiene esta particularidad de no ser solamente, de una manera general, certidumbre de la existencia de cosas o de ‘hechos’ evidentes; ella se revela al mismo tiempo a la reflexión crítica como imposibilidad absoluta de su no-existencia y, por ello, excluye en principio toda duda imaginable como desprovista de sentido”.⁸ Y sobre esta base, Husserl recae primariamente en “la evidencia de la existencia de un mundo”, con la que cuenta de manera inmediata todo hombre. Sólo que, significativamente, esta “evidencia”, nacida de la “experiencia natural”, no tiene según Husserl el carácter de una genuina evidencia

⁷ Cf. E. Husserl, *Investigaciones lógicas y Méditations cartésiennes*.

⁸ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. de G. Peiffer y E. Levinas, París, J. Vrin, 1966; I, 6, p. 13.

apodíctica, sino que “puede tornarse más tarde dudosa”; la existencia del mundo tiene la posibilidad de su no existencia, dice Husserl y, con Descartes, asume entonces la convicción básica de que “nosotros no tenemos ahora ni una ciencia válida, ni un mundo existente. En lugar de existir simplemente... el mundo no es para nosotros más que un simple fenómeno con pretensión de existencia”.⁹ La fenomenología se instituye, así, sobre la previa suspensión o *epojé* de la realidad, para ir en busca de la evidencia apodíctica (del ser). Si lo primero y verdaderamente básico en Descartes no es la certidumbre, sino la duda, no es el hallazgo de algo inequívocamente real, sino la pérdida previa de toda seguridad en la realidad, igualmente, en la fenomenología husserliana lo primero y originario no es lo lado fenoménicamente como evidencia primaria, sino la suspensión de la evidencia del fenómeno, de la realidad patente de manera directa.

Y así ocurre con Husserl que la evidencia apodíctica aparece en la *culminación* del proceso metodológico de sucesivas suspensiones y reducciones, hasta llegar, cartesianamente, a la única evidencia absoluta que es la del “monádico” y solipsista *ego puro*. Y a partir de éste, Husserl tiene también que reinvertir el proceso, intentando la recuperación de todo lo perdido, ahora por la vía del gran artificio teórico de las sucesivas “constituciones” del mundo por el yo. Y no pudiendo ya apelar a Dios para garantizar la comunidad de los entendimientos, en Husserl la comunicación inter-humana se convierte en un *problema*, en verdad insoluble,¹⁰ para que, en definitiva, como lo pone de relieve la crítica de Nicol, la filosofía husserliana se revele como el último y el más aporético episodio del idealismo.

⁹ *Ibid.*, I, 8. Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*.

¹⁰ Cf. *Méditations cartésiennes*, v. y Nicol, *Metafísica de la expresión*, cap. IV. y “El falso problema de la intercomunicación”.

§ 2. *La reforma de la fenomenología*

Tanto la exigencia cartesiana de fundar la metafísica en una intuición existencial, como el imperativo fenomenológico de “partir de lo dado” y de contar con la evidencia de algo que es, sin posibilidad de duda, implican esencialmente para Nicol un hallazgo decisivo que se contraponen a todo apriorismo y a todo procedimiento “especulativo” que parte de supuestos o de evidencias meramente lógicas o formales para de ahí explicar la existencia.

Tras el límite hegeliano, se le hace patente a Nicol la necesidad de que la ciencia del ser proceda fenomenológicamente, a partir de lo dado. Habrá que reconocer con Descartes que los principios o fundamentos de la metafísica tienen que ser reales, no formales, y con Husserl, que la ciencia primera sólo puede ser tal si cuenta con “evidencias apodícticas”, y que éstas han de ser, dice Nicol, el genuino *Prinzip* y *Anfang* que buscaba Hegel. Esto hace que la metafísica no sólo sea “ciencia rigurosa”, sino que se reinstituya como ciencia primera y *principal*, pues es aquella que cuenta con el conocimiento evidente y absoluto, que sirve de principio o fundamento para las ciencias “segundas” y para la existencia.

Es así como Nicol ha comprendido la necesidad de una metafísica rigurosamente fenomenológica. Pero Nicol encuentra que es la exigencia fenomenológica, precisamente, la que impide que se puedan aceptar los desarrollos de la fenomenología husserliana. De ahí que se torne inminente la tarea de una *reforma radical de la fenomenología*.

Esta reforma se centra esencialmente, para Nicol, en proponerse partir verdaderamente de lo dado y atender a los fenómenos sin presupuestos teóricos, iniciando de nuevo la búsqueda de la evidencia apodíctica. Y lo que Nicol encuentra, en contra de la fenomenología husserliana es, justamente, que la evidencia apodíctica está en lo que en verdad es *dado originariamente*: en la intuición primaria y común de la realidad. En ésta se produce la verdadera ἀπόφασις y ἀπόδειξις del ser, con carácter de certidumbre absoluta, pues, a diferencia de lo que establece Descartes, y a su vez Husserl, es justo en el nivel pre-científico

y pre-metodo lógico donde se produce la evidencia del ser y la “imposibilidad absoluta de concebir su no ser”.¹¹ Como ya se ha señalado, el absoluto (el ser en cuanto tal) “está a la vista” porque disponemos de una visión originaria, inmediata y común de él; porque la experiencia primaria de la realidad es, en efecto, *evidente*, y absolutamente cierta. El nuevo análisis fenomenológico llevado a cabo por Nicol revela que el nivel verdaderamente *primario* y básico del conocimiento está en la primigenia intuición *apodíctica* de lo real como real.

La fenomenología husserliana (o la heideggeriana) descarta la experiencia primaria y común porque no alcanza a ver en ella lo verdaderamente *originario*, que es, según intenta mostrar Nicol, la simple y primaria aprehensión o intuición del *hecho de ser*: “no se requiere de método alguno para alcanzar el ser: *el ser está a la vista*”.¹²

El procedimiento fenomenológico comienza por advertir que lo dado originariamente es la experiencia inmediata *íntegra* que capta la presencia total en una aprehensión absolutamente cierta. La incertidumbre, la duda, la inseguridad cognoscitivas, la posibilidad de error, vienen *después* de la simple y primera intuición del ser. La duda es un estado *derivado*: cuando el hombre “toma posición” ante lo que sabe con toda evidencia que es; cuando intenta explicar *qué es* o *cómo* es lo que existe; cuando recae en los entes y quiere averiguar en qué consisten. Pero lo fundamental es advertir que estas “posiciones” cognoscitivas *sólo se producen* sobre la base de la apófansis originaria, de la certidumbre primaria de que aquello que se indaga es.

Como ya se apuntaba, la fenomenología de Nicol pone de manifiesto que toda la tradición, incluyendo ahora la fenomenológica, ha confundido y asimilado el nivel de la *opinión* y el nivel de la simple

¹¹ Nicol insiste reiteradamente en que la *apódeixis* (lo apodíctico) no significa originariamente de-mostración teórica, sino simple *mostración*. Además, dice: “It must be rememebered that ἀποδείξεις and ἀπόφασις have basically the same meaning. More presentation of a real thing is apodictical” (“The return to metaphysics”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 7, vol. XXII, 7, sept., 1961, p. 35). Cf. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 104 y *La vocación humana*, II, 19, “El ser y el conocer”.

¹² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 102.

aprehensión de la realidad. Siempre se ha visto en la *doxa* el nivel primario del conocimiento, sin advertir que éste es en realidad *secundario* y *derivado*; que lo efectivamente *primero* se da *antes* de esta toma de posición, siempre insegura, incierta y relativa, que representa la opinión. “El conocimiento primario [dice así Nicol] no es una *doxa*, aunque ambos estén situados en el nivel precientífico. Aprehensión y opinión son dos operaciones diferentes”.¹³ La opinión es “una posición frente a la realidad, un *parecer* sobre la cosa, cuya formulación presupone el *aparecer* de la cosa”.¹⁴ “El error básico de Husserl ha derivado... de su mala interpretación de la *doxa*. Según él, y en verdad según la mayoría de los filósofos, la *doxa* es toda forma de conocimiento precientífico, o sea, carente de método. Pero la *doxa*, aunque no tiene método, no es *conocimiento* precientífico, sino *pensamiento*. El conocimiento primario es otra cosa: es *aprehensión* del objeto, no es interpretación, y puede tener los caracteres de evidencia apodíctica que no se encuentran, como es natural, en las meras opiniones. Por eso, la superación de la *doxa* no requiere en modo alguno la suspensión de los datos primarios de la experiencia, que sirven de base lo mismo para la *doxa*, que para la *episteme*”.¹⁵

Lo primordial que establece la fenomenología de Nicol en este punto es que hay *tres niveles* principales del conocimiento y no sólo dos, como se ha supuesto siempre: el *primero*, literalmente fundamental, es el nivel de la ἀπόφασις el de la simple captación de la presencia: la *aprehensión* inmediata del hecho de ser, que se da con el carácter inequívoco de la genuina evidencia apodíctica. *El segundo* nivel, ya *derivado*, es el de la *opinión* (*doxa*) que, sobre la base de la *aprehensión*, implica un primer intento de explicación de lo dado, basándose en la mera impresión que los hechos producen en el sujeto, condicionada por su propia subjetividad, de ahí que sea un conocimiento insuficiente e infundado, y por ello arbitrario. La *doxa* es, en efecto, siempre dudosa,

¹³ *Ibid.*, p. 101.

¹⁴ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 45-46.

pero no lo es la aprehensión originaria con la que se cuenta en la base. Y el *tercer* nivel es el de la ciencia (*episteme*) que, precisamente, intenta corregir y superar la deficiencia de la mera opinión, y que, legítimamente, suspende las opiniones pero no por ello las intuiciones. Y, como ve Nicol, la ciencia es también, como la *doxa*, una toma de posición ante lo originariamente aprehendido, ante lo dado; sólo que, a diferencia de la mera opinión, la ciencia intenta proporcionar un saber adecuado, objetivamente fundado, y para ello se constituye con *método*. Pero *la ciencia no alcanza la apodicticidad* ni logra conocimientos absolutos; por ello es constitutivamente *histórica*.¹⁶ *El único conocimiento absoluto* está en la base apofántica. “La ciencia [dice Nicol] no es más que opinión: opinión objetiva y bien fundada, pero no necesariamente apodíctica, definitiva, y completa”.¹⁷ Se distingue de la *doxa* porque ésta es subjetiva y arbitraria. Pero entre *doxa* y *episteme* hay, en este sentido, menos diferencia que entre ambas y la *apófansis*, pues ésta tiene carácter absoluto y aquéllas, relativo.

O sea que si la evidencia consiste, como piensa el propio Husserl, en la auténtica aprehensión de una existencia con la plena certeza de su ser, la evidencia se halla ya en la primaria captación de lo real; primero, porque lo que originariamente se aprehende es el ser, la realidad en total, no los modos entitativos de ser; y segundo, porque se trata de la simple captación de la existencia, del simple hecho de ser. Resulta entonces que es de la existencia de la “realidad de un mundo objetivo”, precisamente, de lo único que tenemos un saber apodíctico. Lo que no sabemos, ni sabremos quizá de manera definitiva, es la constitución particular o “esencial” de los entes. Podemos dudar de nuestros *juicios* y de nuestra *ciencia* acerca de lo real; podemos dudar — y dudamos siempre— de que tengamos un saber adecuado de cómo son las realidades, pero *no podemos dudar de la realidad o de la existencia misma*. “Desconcierta la idea [dice Nicol comentando a Husserl] de que el ser pueda tomarse dudoso, de que la inseguridad penetre en la

¹⁶ *Vid infra*, cap. V.

¹⁷ Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 104. Cf. “The return to metaphysics”.

evidencia. La falsa evidencia es precisamente falsa: no es una categoría inferior de la evidencia. Esa ‘posibilidad abierta de no ser,’ de que habla Husserl concierne al ente, no al ser; la posibilidad de error concierne a la esencia, no a la presencia, la cual no depende de *un* ente”.¹⁸ Se produce también en Husserl, añade Nicol, la frecuente confusión entre el ser y la esencia, que implica la confusión entre el *hecho* universal de ser y el saber qué es o cómo está constituido el *ser de los entes*. “Sin duda, lo que se llama esencia es algo que suele estar velado [declara Nicol]. Pero el ser no es la esencia: el ser no tiene velos”.¹⁹

*“La misión de la ciencia no es descubrir el ser, sino investigar lo que ya hizo patente el conocimiento precientífico”.*²⁰

Es claro que el saber inmediato y apodíctico del ser no implica que con la simple *apófansis* o presentación ya sepamos todo del ser. Diríamos que el conocimiento apofántico es *absoluto* en cuanto a la certidumbre apodíctica de la simple presencia. Sólo que este saber incuestionable de la realidad en total como un hecho absoluto es, justamente, *la base* para que la ciencia lance su “segunda mirada” sobre el ser, como dice Nicol, buscando la comprensión y la explicación adecuada de lo que es, más no la evidencia de su existencia. La evidencia y el saber absoluto son anteriores al método y a la ciencia. La existencia es la base primaria y absoluta; la ciencia es derivada y relativa.

La unidad del ser y la unidad del conocimiento sólo se explican si *“el ser está a la vista”*: si es el ser, como genuino absoluto, unitario y sin grados, el que se hace presente *siempre*, de inmediato y *para todos*, y no en una experiencia derivada, privilegiada y excepcional. El objeto de la metafísica es *esta misma realidad* del conocimiento primario y común: “no hay más que una realidad. La ciencia y el conocimiento precientífico no difieren por su objeto, porque miren hacia dos cosas diferentes: difieren sólo por la manera de mirar. El ser del que trata la ciencia metafísica es este mismo ser que nos rodea en todas

¹⁸ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 103.

¹⁹ *Ibid.*, p. 116.

²⁰ *Ibid.*, pp. 105-106.

las situaciones vitales cotidianas”.²¹ El conocimiento vulgar y de opinión versa sobre el ser, tanto como versa la ciencia. La deficiencia de las opiniones no se debe a que sea deficiente *el ser* conocido por ellas o a que ellas se refieran a algo que *no es* propiamente. Como tampoco, correlativamente, la superioridad y eminencia incuestionable del conocimiento científico están cifradas en el supuesto de que *sólo* la ciencia tenga acceso a la realidad verdadera. El ser está presente tanto para la *episteme* como para la *doxa* porque de él se tiene una aprehensión originaria y absoluta (sin grados) que es condición o fundamento para toda opinión y para toda ciencia.²²

Pero ha de admitirse, entonces, como consecuencia de lo anterior, que “la ciencia no se funda a sí misma, sea ciencia natural o ciencia metafísica: la ciencia se funda en el ser ya aprehendido, aunque deficientemente conocido, y en el ser mismo del ente que conoce, dado ya íntegramente en el acto más primario de conocer”.²³ La fenomenología desarrollada por Nicol establece que toda indagación metódica y científica no es autosuficiente, sino que se funda en un estrato primario del conocimiento que tiene justamente el carácter del saber absoluto. “La condición de posibilidad de una ciencia en general está ya dada en el conocimiento precientífico: es la *apodíctica* aprehensión del ser en la experiencia común y cotidiana”.²⁴

Pero entonces, y por ello mismo, *la ciencia no puede poner en entredicho el ser*, como dice Nicol; el método no puede suspender, ni “poner entre paréntesis” la realidad: “*la posesión del ser es irrenunciable, y anterior a toda posible operación metodológica*”.²⁵ “*El discurso del método no puede poner en suspenso el ser*”,²⁶ y por ello *la fenomenología no*

²¹ *Ibid.*, p. 105.

²² Por eso tampoco, como lo señala reiteradamente Nicol, el método puede establecerse *a priori*: son la realidad y el modo de ser de lo real los que condicionan la forma de acceso cognoscitivo.

²³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 102.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, pp. 106 y 101.

²⁶ *Ibid.*, p. 106.

puede ser cartesiana, lo cual significa reconocer lo que Nicol designa como la “inherencia” de la conciencia al ser, la interdependencia del yo y el no-yo, del “sujeto” y la realidad. Lo *dado* fenomenológicamente es la implicación recíproca del yo y el mundo. Luego, el sujeto no puede ni por un momento suspender el ser, condición *sine qua non* de su propia actividad pensante.

La fenomenología revela entonces para Nicol la necesidad de proceder a la manera inversa que Descartes y que Husserl; es la fenomenología misma (el atenerse a los hechos y partir de lo *dado* desechando los supuestos aprioristas) la que obliga a descartar el método fenomenológico de la *epojé*. “El yo no puede desconectarse de la realidad en que se halla inmerso. Esta realidad lo constituye como ser (condición ontológica), y es el fundamento de toda posibilidad de conocer y pensar (condición epistemológica). El ser que yo soy sólo puede existir integrándose con lo que él *no* es. Es imposible que no exista más que yo... En el *cogito* se incluye el orbe entero del ser... *pienso, luego hay ser ajeno* al mío... Suspender la realidad del no-yo es suspender la realidad del yo”,²⁷ lo cual implica, además, confirmar que el *fenómeno* del conocimiento posee en sí mismo una estructura *dialéctica*. La reforma de la fenomenología conduce a que ésta se constituya precisamente como *fenomenología dialéctica*.

§ 3. *El logos como diá-logo*

A la ocultación del ser corresponde la soledad del yo.

La intuición primaria es la intuición *común*; el conocimiento originario de la *apófansis* es absoluto, como ve Nicol, porque no es la abstracta captación de un supuesto sujeto solitario, sino la co-aprehensión originaria que se realiza fundamentalmente con el λόγος; en el diá-logo, en *la palabra*: “*la verdad está en la palabra*”.²⁸ “La palabra es

²⁷ *Ibid.*, pp. 107-108.

²⁸ *Ibid.*, p. 185.

apofántica: presenta o hace presente el ser”.²⁹ “*El logos común manifiesta el ser con absoluta garantía*”, dice Nicol.³⁰

El ser es presencia, pero la presencia implica un “ante quién”, como afirma Nicol. El ser está presente *ante el hombre*, y es éste el que lo aprehende en la acción originariamente apofántica o manifestadora de la palabra dialógica. La *fenomeno-logía* “descubre la virtud apofántica del logos, por la cual el ser se hace manifiesto en la palabra dialogada...”³¹

El conocimiento es, en efecto, un literal re-conocimiento. Este es el hecho, genuinamente originario y básico, en el que ha de recaer el análisis fenomenológico. En primer lugar, como ya se dijo,³² la aprehensión originaria de lo real, de lo que es, no consiste en un acto singular y aislado: las cosas que aparecen, re-aparecen, dice Nicol, manteniendo su mismidad temporal. El hombre reconoce lo que aparece y re-aparece como algo que es real, que posee una existencia objetiva, precisamente porque confronta las dos o más apariciones y las diversas aprehensiones que tiene de ello. “Se requieren... *dos* aprehensiones de la cosa que fijen su mismidad”.³³ El entendimiento, presente ya en la primaria visión de lo real, es proceso temporal, diversidad unitaria: es la *diá-noia* (como dice Nicol, recordando a Platón) o sea, la confrontación temporal del pensamiento consigo mismo, el “diálogo silencioso” que está en la base de todo conocimiento como literal re-conocimiento, como correlación de diversas aprehensiones. Conocer es re-conocer, además, porque conocer es relacionar, conectar lo nuevo con lo viejo, lo desconocido con lo ya conocido. En este sentido, conocer es “recordar”, es acto temporal. Lo que aparece es siempre visto y conocido en el contexto integral de lo que es. Lo “nuevo” aparece como “mismo” porque

²⁹ *Ibid.*, p. 114.

³⁰ *Ibid.*, p. 110. Es de advertirse que la metafísica de *la expresión* de Nicol coincide con algunas tendencias de la filosofía contemporánea que recaen también en *el lenguaje* como el hecho primordial. Pero lo distintivo de la metafísica nicoliana es que el lenguaje precisamente, no elude ni oculta la realidad sino que revela el ser.

³¹ *Ibid.*, p. 103.

³² *Vid supra*, cap. II.

³³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 111.

reaparece manteniendo su consistencia entitativa (y objetiva) y porque guarda siempre conexión *real* con lo otro, porque mantiene una “mis-midad” básica con lo que no es ello mismo. No hay absoluta novedad.

Pero el conocimiento es re-conocimiento ante todo porque el *logos*, según lo hace ver Nicol, es en su origen mismo, *dia-logos*, porque el hombre conoce “en común” y no como un acto solitario del yo. De hecho, dice Nicol, “ninguna ‘cosa ante mí’ puede lograr jamás ese carácter de realidad, fuera de toda duda posible, si no interviene aún otro factor en la relación constitutiva del conocimiento... Todo pensamiento es diálogo, toda *diánoia* requiere el *logos*... El objeto no se constituye como real, no adquiere para mí su auténtica objetividad, con una certidumbre que no depende de mí solo, sino con la palabra”.³⁴

La aprehensión originaria del ser no es solitaria ni muda, sino dialógica. Las apariciones de lo real se confrontan no solamente en las diversas aprehensiones del sujeto solo, sino en la diversidad de las aprehensiones de los distintos sujetos que están implícitos desde el más primario entendimiento verbal. Es el hecho del *habla* el que en definitiva revela la presencia absoluta e irrenunciable del ser.

“Puede alegarse [dice Nicol] que el sujeto solo, situado frente a un objeto al que conoce y reconoce, no dispone de medios suficientes para garantizar apodícticamente su realidad, pues, en definitiva, sólo puede recurrir al testimonio de su propia conciencia. Pero es un hecho que el sujeto no está solo”.³⁵ Éste es el dato definitivo que supera el idealismo y con base en el cual cabe reinstaurar de modo nuevo la teoría del ser y la teoría del conocimiento: no existe el sujeto solitario; éste es una pura abstracción teórica. *La intuición primaria es apodíctica porque es intuición común*, com-partida inter-subjetivamente en la comunicación originaria, constitutiva del acto de conocimiento, que se manifiesta en la palabra (λόγος).

Conviene recordar aquí la riqueza de significación que tiene la palabra λόγος en la filosofía griega, y que, en términos generales, puede

³⁴ *Ibid.*, p. 112, Cf. E. Nicol, “Connaissance et reconnaissance”.

³⁵ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 112.

reducirse a tres sentidos primordiales: en primer lugar, y originariamente, *logos* significa, en efecto, palabra, discurso, y hace referencia a la *comunicación* verbal interhumana. En segundo lugar, la propia filosofía en sus inicios establece que la palabra por excelencia es la palabra de razón y así el *logos* significa la *razón* humana, la facultad privativa del hombre de razonar y dar razón (λόγος διάνοια). Y en tercer término, como lo destaca también Nicol, es la filosofía misma en sus orígenes presocráticos, la que transfiere el concepto de *logos* a la realidad objetiva: el *logos* pasa a ser aquello “según lo cual todo sucede”, como dice Heráclito; *la racionalidad de lo real*.³⁶

Y Nicol ha visto, asimismo, que fue la necesidad científica de alcanzar un *logos* (una razón o entendimiento verdadero) adecuado al *logos* del ser (a la racionalidad objetiva) lo que hizo que el *logos* fuera perdiendo, ya desde la filosofía griega, el sentido día-lógico, comunicativo, como *palabra*. Con ello el *logos* perdió su carácter expresivo, no porque el pensamiento se haya dejado de expresar con palabras (lo cual es imposible), sino porque se creyó ver en *la expresión* o en la comunicación *una función derivada y accesoria* del acto cognoscitivo, el cual quedaría concebido como la pura relación del *logos* (la razón del pensador) con el *logos* (la racionalidad del ser).

Pero esto es, precisamente, lo que tiene que cuestionar y replantear la crítica fenomenológica: si la palabra (y con ella la comunicación) es aleatoria al acto cognoscitivo; si la manifestación o la expresión del pensamiento es derivada y eventual, de tal modo que, *conocer* sea una cosa y *expresar*, otra. La teoría del conocimiento queda revolucionada, desde sus fundamentos, en el momento mismo en que se recupera el hecho de la unidad originaria y esencial del *logos*, como razón y palabra, indestructiblemente ligadas. Ello implica recobrar el sentido esencialmente comunicativo (e histórico) del conocimiento, y de éste, a su vez, depende básicamente la recuperación del ser, o sea la refundamentación de la metafísica y de la ciencia en general.

³⁶ Cf. E. Nicol, *La idea del hombre*, nueva versión, México, FCE, 1977.

“La palabra [afirma Nicol] no se aplica como una etiqueta a la cosa conocida y, por tanto, ya constituida como objeto: la palabra no se dirige a la cosa o al objeto, sino que se dirige al otro sujeto. La palabra es esencialmente dialógica; tiene un contenido significativo, pero tiene también una intencionalidad comunicativa”.³⁷

Fenomenológicamente, observa Nicol, la palabra está presente en el acto mismo de conocer y de pensar: *se piensa y se conoce con palabras* y las palabras mismas tienen una función cognoscitiva. Hablar o expresar, desde los niveles más primarios del lenguaje, es ya conocer; no se conoce y se piensa primero, y *luego* se expresa en palabras el saber, como una función derivada y adventicia. *Se conoce hablando y se habla conociendo*. Pero no hablamos a las cosas; la palabra, intrínseca al acto mismo de conocer, revela que lo que éste tiene entrañado en realidad es la función comunicativa: que *conocer es comunicar, y comunicar, conocer*. El conocimiento no es función solitaria, sino esencialmente comunitaria: es *acción común*, no subjetiva, sino *intersubjetiva*, como declara Nicol.

En el nivel primario del conocimiento, en el nivel precientífico, la palabra es, así, el “órgano” de la aprehensión *común* y cierta de la realidad; y es en el lenguaje primario donde ya se hace presente y patente el ser. Por eso dice Nicol: “Comunicar no es transmitir el mensaje de un pensamiento personal; es hacerle presente al interlocutor la cosa que se encuentra ante mí y que yo he aprehendido. Si el interlocutor me entiende, esto asegura que la cosa está presente de manera igual ante él, y que él también la aprehende (aunque luego podamos discrepar sobre ella). La cosa, entonces, es real sin duda alguna; existe independientemente de mí, como sujeto consciente, pues la palabra común atestigua que el objeto es una realidad común también”.³⁸ Es el carácter apofántico y dialógico del *logos* el que asegura que en la palabra, y en el nivel más primario y común, se hace patente el ser con evidencia absoluta: “Gozamos plenamente de la posesión segura e indudable del ser, antes

³⁷ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 112.

³⁸ *Ibid.*

de adoptar frente a él esa disposición existencial que es la característica del saber de *episteme*. La palabra atestigua la existencia de lo real. *Hay diálogo: luego hay seguridad en el ser*. (Así puede superarse el idealismo... la evidencia del ser no reside en la conciencia, sino en el logos).³⁹

“La verdad no es tanto lógica como *día-lógica*; pensamos verbalmente”,⁴⁰ declara Nicol. Si atendemos a lo efectivamente *dado* de manera originaria y eliminamos los pre-supuestos, puede advertirse que, en contra de lo establecido, la relación cognoscitiva no se establece entre dos términos, “sujeto” y “objeto”, sino que, como ve Nicol, “la relación de conocimiento está constituida por estos tres términos: los dos sujetos dialogantes y el ente al cual reconocen como realidad común”.⁴¹

Lo cual significa que la referencia al otro sujeto es *intrínseca* al acto cognoscitivo: “la existencia de *un otro* en general es condición de posibilidad del pensamiento”.⁴² La comunicación inter-subjetiva no es algo derivado o accidental: está operando siempre aunque sea de modo implícito y no puede prescindirse de ella en la comprensión del conocimiento: ni del conocimiento pre-científico, ni del conocimiento de ciencia.

La fenomenología de Nicol pone al descubierto que hay una *doble intencionalidad* de la conciencia: hacia el *objeto* conocido y hacia el *otro sujeto*: “la intencionalidad comunicativa no es derivada, sino primaria y constituyente del acto de conocer, ni es algo ajeno a la motivación radical del pensamiento”.⁴³

³⁹ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁰ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 62.

⁴¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 116.

⁴² E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 62.

⁴³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 161. Las consecuencias de este hallazgo decisivo de la estructura *triple*, o de la doble intencionalidad de la relación cognoscitiva, son en verdad fundamentales, pues, por una parte, permiten reconocer el carácter apodictico de la primaria aprehensión de lo real en la simple manifestación de la palabra, y, por otra, posibilitan asimismo recobrar el fundamento ético-existencial de la verdad de ciencia, permitiendo, a la vez, fundamentar el hecho de la historicidad de la verdad.

Vid infra, cap. VI.

Así, en la “visión” o intuición originaria de la realidad está presente el *logos* no sólo porque el entendimiento (la razón) opera ya en la simple “percepción”, sino porque el hombre, por así decirlo, aprehende la realidad con palabras, lo cual significa que no la capta a solas y que esta comunicación originaria es el fundamento de la *objetivación*. “La idea misma de una pura percepción sensible — dice Nicol — es una idea abstracta, porque el entendimiento está presente y activo ya en la experiencia perceptiva. La αἴσθησις implica el νοῦς y no consiste en la pura función de unos órganos sensoriales. A su vez, *toda actividad dianoética es dialógica*... La percepción sensible no podría proporcionar una evidencia del ser invulnerable a toda crítica; pero esta evidencia apodíctica reside en el *logos* dialógico, expresivo o comunicativo”.⁴⁴

En efecto, la visión originaria de la presencia no es una mera “sensación” corpórea, carente de *logos*. “Ciertamente la intuición apodíctica, la que es de veras invulnerable, no se da en la experiencia sensible. La auténtica aprehensión de los objetos sensibles se obtiene con los sentidos y con el *logos*, que es pensamiento y palabra”.⁴⁵ La idea de la escisión entre “sentidos puros” y “razón pura” es uno más de los graves y atávicos prejuicios con que viene cargando la metafísica, en correspondencia con la escisión entre el alma y el cuerpo, entre la *episteme* y la *doxa*, y entre el ser puro y la realidad aparente. Pero también uno de los más grandes supuestos, que precisamente la fenomenología tiene que invalidar, es el de la separación y suficiencia del “yo pensante”, como “sujeto” del conocimiento.

“*Sin intersubjetividad no hay objetividad*”,⁴⁶ dice Nicol. El sujeto adquiere certidumbre de la realidad, certidumbre de que es, precisamente en la inteligibilidad primaria del lenguaje: “la palabra no puede ser vehículo de entendimiento si no designa realidades”.⁴⁷ Es el fenó-

⁴⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 143.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁶ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 75.

⁴⁷ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 113.

meno elemental de que los hombres se entienden lo que revela que, en la base, aprehenden una realidad *común* y es esta comunidad de “lo mentado”, lo que manifiesta su carácter transubjetivo y por ende *real*, existente. Pero no se trata de una comunidad o acuerdo de “opiniones”. Las opiniones pueden ser discrepantes (y de hecho lo son, sobre todo si son meras opiniones). Pero la discrepancia misma de los distintos “puntos de vista” de los opinantes se funda en el acuerdo básico de la aprehensión originaria de la realidad, de aquello sobre lo cual se discrepa; de lo contrario, no habría siquiera inteligibilidad ni la comprensión básica que se requiere para discrepar.

Cabe decir que nuestra idea de lo que es el conocimiento o la verdad, está tan desvirtuada que olvidamos que *saber* verdaderamente algo, es primariamente poseer la certidumbre de su existencia, tener la evidencia de su ser. La verdad es ante todo la posesión del ser, no la explicación o la comprensión que podamos eventualmente adquirir de lo que es. Nicol recae en el hecho fundamental de que hay dos niveles distintos de “objetividad” y “verdad”: uno será *absoluto* precisamente porque es el nivel primario, in-mediató (pre-opinante y pre-científico) que asegura *con evidencia* la objetividad o realidad (el ser efectivo) de lo que es. Otra sería la objetividad y verdad que se alcanza en el nivel de la ciencia y que *no asegura* el ser, sino que intenta aproximarse a un entendimiento “objetivo” de lo que ya se sabe que es.

Pero es precisamente este *saber* primario del ser el que se hace patente en la palabra significativa. La significación primaria, o sea, la simple remisión a los hechos por la palabra, es ya la manifestación o presentación efectiva del ser, precisamente porque en la palabra se produce la co-presentación de la presencia. Ésta se sabe tal porque se comprueba o se corrobora en el entendimiento interhumano que produce el lenguaje. Es la palabra la que patentiza el ser. El ser está presente porque se hace presente de inmediato en la acción manifestante del *logos*; el ser está a la vista porque el “ver”, el intuir, no es una simple operación de los sentidos “solos” ni de un sujeto “solo”. La intuición primaria revela apodícticamente el ser porque es intuición *lógica*: se produce en, y con, y por, la palabra.

Pero la palabra es justamente *expresión*. Lo que la tradición ha perdido es el carácter expresivo del *logos*: con ello pierde el carácter constitutivamente dialógico del pensamiento, la comunicación intersubjetiva, que es base de la efectiva *objetivación*. Y con ello pierde, asimismo, el carácter fenomenológico del *logos*: su capacidad de poner de manifiesto, con evidencia, lo presente en la simple aprehensión dialógica. De ahí que la metafísica de Nicol se constituya como metafísica de la *expresión*, pues es la expresión el hecho fundamental en que aparece el ser.

§ 4. *La expresión, fundamento de la metafísica*

“Si hay algo que no requiere exploraciones ulteriores, algo que *se da* con plenitud y autenticidad a la primera inspección, algo en suma que es esencialmente fenómeno, esto es precisamente el ser. El ente es el dato del ser”.⁴⁸ Por ello, el ser no ha de revelarse *tras* de una suspensión metodológica de la presencia inmediata: ni tras la *epojé* fenomenológica de Husserl, ni tras “la negación de la omnitudo del ente”, como en Heidegger. La reforma de la fenomenología está en recobrar el significado *absoluto*, el significado estrictamente metafísico, que tiene la simple *presencia* del ser asegurado en la palabra.

Pero en el nivel mismo de la evidencia primaria y común, que es en el que recae la fenomenología de Nicol, se produce, junto con la certidumbre apodíctica de la presencia del ser, otro *dato* fundamental: la evidencia de una *distinción*, dada también de *inmediato*, entre *dos* formas de ser: *el ser de lo humano y el ser de lo no humano*. “El hombre [dice Nicol], expresando con ello una de sus ideas principales es el único ser del universo frente al cual no sólo tenemos la intuición inmediata de una existencia real, como la tenemos de cualquier otro ente; su mera presencia nos revela ya su forma de ser. El hombre lleva las categorías de su ser a flor de piel”.⁴⁹

⁴⁸ *Ibid.*, p. 118. Para un desarrollo más completo del tema de la expresión, véase más adelante, cap. VII, “El hombre y la expresión”, § 1 y 2.

⁴⁹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 119.

En el nivel primario y común, cuando se produce la originaria aprehensión de la realidad, es dada a la vez una doble forma de presencia: la de los entes que son, sin más, y la de los entes que *hablan*. El hombre aparece ante el hombre manifestando, a la vista, su forma distintiva de ser. El “tú” se hace presente en la intuición inmediata y común como el “otro”, como aquél que en su simple presencia revela que es (como cualquier otro ente) pero revela, asimismo, *qué es o cómo es*. En los demás entes la presencia no revela la “esencia”, la forma distintiva y constitutiva de su ser.⁵⁰ En cambio, la presencia humana es reveladora también de su ser propio porque la forma esencial o constitutiva del hombre es precisamente, como lo establece Nicol, la expresión: “*el hombre es el ser de la expresión*”.

La expresión es justamente lo fenoménico del hombre: es su manifestación visible, patente; pero lo que el hombre manifiesta o saca a la luz, comunicando, lo que el hombre ex-pone o ex-presa, no es simple “apariencia”, tras la cual se esconde o permanece oculto “el verdadero ser”. Por el contrario, *la apariencia humana es el ser mismo del hombre*: su ser y su “esencia”. Por ello, la simple presencia “física” del hombre, y la simple y primaria aprehensión de la presencia humana, nos da la evidencia apodíctica de su existencia y de su *ser-hombre*. “La captación del ser en el ente, que es universal y directa, en el ente humano viene cualificada categorialmente: la aprehensión y la identificación distintiva, se dan conjunta y simultáneamente... sin vacilación ninguna... lo que el hombre revela con su acto de presencia es la revelación misma: es el acto distintivo del ser de la expresión. La presencia humana es una revelación expresa”.⁵¹ O sea: contamos con el dato inmediato de que el hombre expresa. Pero este dato no es uno más entre otros. Expresando, comunicando, el hombre manifiesta el ser y *su ser consiste en el*

⁵⁰ En una ontología dialéctica y fenomenológica como la que propone Nicol, no puede seguirse manteniendo en sentido estricto el concepto tradicional de “esencia”, pues esta noción implica la concepción del ser del ente fuera del tiempo y del espacio, accesibles a una mera intuición intelectual. *Vid infra*, cap. VII.

⁵¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 119.

acto mismo de expresar. La expresión no es algo que se sobreañada al ser del hombre. La expresión es el ser-hombre. El hombre consiste en “hacerse presente”, en manifestarse, en darse o ex-ponerse. Pero a la vez el hombre aparece, se muestra a sí mismo, y su ser consiste en mostrarse, *mostrando el ser que no es él mismo*. En la expresión el hombre manifiesta su ser manifestando el ser.

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

Contrariamente a lo que señala la fenomenología clásica, “el otro”, entonces, no aparece en la experiencia primaria del “yo” como “una cosa más entre otras”; es falso que no se tenga certidumbre inmediata de su existencia y de su ser-hombre. Lo que la fenomenología de Nicol revela es que al *tú* se le aprehende en una intuición inmediata como tal “*tu*”, o sea como hombre, como “otro yo”. Lo decisivo fenomenológicamente es que el otro no aparece de manera inmediata como “*cuerpo*”, sino como expresión.⁵²

Nada, por tanto, más contrapuesto a esto que las descripciones sartrianas, por ejemplo. La “ontología fenomenológica” de Sartre, tal como él mismo lo declara, sigue aceptando el principio cartesiano del *cogito*.⁵³ Y como consecuencia inevitable de ello, en la ontología sartriana (como ya lo era en la quinta meditación de Husserl) se torna problema insalvable la comunicación interhumana. Cuando el yo, previamente desprendido de su mundo y de su vinculación con el otro, se encuentra, según Sartre, ante otro hombre, percibe primariamente de él su *cuerpo*: la intuición que se tiene del otro es de un objeto más de la

⁵² Vid E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, §16 y 20. Vid *infra*, cap. VII, “El hombre y la expresión”.

⁵³ Cf. Sartre, *L'être et le néant*, Introd. y 2a parte.

realidad externa al yo. Éste no tiene ninguna certidumbre de que se trate de otro hombre; sólo aprehende un cuerpo más, el cual, ontológicamente, es un objeto o una cosa como cualquier silla o cualquier árbol. El cuerpo es una dimensión del “ser-en-sí”, equiparable a la naturaleza (o al pasado), según Sartre. Y el “ser-en-sí” es contrario y excluyente, por definición, del “ser-para-sí” o la libertad. Por esto, para que el yo pueda tener certidumbre de otro-yo, necesita de todo un proceso *mediato*, para que, en definitiva, prevalezca en Sartre la idea de que el yo está, originariamente y en su ser mismo, separado del otro por un abismo o “una nada” infranqueable.⁵⁴ La ontología sartriana no puede dar cuenta de la comunidad ontológica ni de la comunicación inter-humana.

Pero *la comunicación es un hecho, no un problema*, asevera Nicol.⁵⁵ Y es el hecho originario y fundamental sobre el cual se montan la existencia y la ciencia.

Fenomenológicamente, como algo *dado* originariamente, el hombre aprehende al hombre como un “semejante”, como el ser ontológicamente próximo con el cual se establece de manera inmediata la comunicación. El otro, con su simple presencia, aparece como aquel que es portador de un mensaje, y a la vez como interlocutor: esto es *lo primario*. La identificación del otro como el ser que expresa es inmediata y es inmediata la certidumbre de que el otro es otro-yo; o sea, el ser con el cual me comunico, el que aparece a la vista como un *complemento ontológico* de mi propio ser: lo primario es la afinidad ontológica entre hombre y hombre.⁵⁶

La comunicación inter-humana es pues el fenómeno o el dato originario sobre el cual se instaura la metafísica fenomenológica de Nicol: la expresión es lo dado en la base, y es justamente en ella donde se

⁵⁴ *Ibid.*, 3 parte.

⁵⁵ Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, § 20: “El falso problema de la intercomunicación”.

⁵⁶ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, cap. IX. Cf., también cap. VIII. Para un desarrollo más amplio de los caracteres constitutivos del ser del hombre (la expresión, el sentido, la complementariedad interhumana, etcétera). *Vid infra*. cap. VII.

produce el *fenómeno* del ser: el ser aparece, se hace visible y manifiesto, en la expresión, en la primaria comunicación: “Cuando hablamos de la presencia del ser en la expresión [dice Nicol] ¿nos referimos al ser de quien expresa, o al ser que se hace común en el acto comunicativo de la expresión? Nos referimos a las dos cosas, con lo cual la metafísica de la expresión sería al mismo tiempo una ontología de lo humano y una fundamentación de la ciencia del ser y el conocer”.⁵⁷ En este sentido, la metafísica queda, en efecto, reinstaurada como literal y radical *fenomeno-logía*: es el *logos*, la palabra, la que revela el *fenómeno* del ser, pues es el *logos* la primaria y principal modalidad de la expresión. Y en la expresión, justamente, se hace patente, a la vez, el ser del que expresa y el ser de lo expresado.

En el primer capítulo de su *Metafísica de la expresión*, Nicol pone de relieve el hecho de que la metafísica no se ha ocupado de la expresión. El fenómeno expresivo se ha desdeñado en toda la tradición, pues desde Parménides se desecha precisamente lo fenoménico, la apariencia primaria y común, la primitiva manifestación del ser y el carácter “expresivo” o comunicativo del *logos*. La metafísica de la *expresión* viene a ser, entonces, el intento de una nueva fundamentación de la filosofía primera, cuya novedad estriba en esta recuperación del fenómeno expresivo como el fenómeno *fundamental*, desde el cual se produce el viraje completo de toda pasada forma de proceder en metafísica. Por esto dice Nicol que la metafísica de la expresión “no se limita a incorporar un sector nuevo al dominio de la metafísica, sin alterar su estructura tradicional. Al contrario: es más bien el acto de la expresión el que puede darnos la clave de una ciencia metafísica legítimamente constituida. En el fenómeno de la expresión se encuentran esas evidencias fundamentales que siempre ha buscado la ciencia primera, para establecer sobre ellas la construcción de la ciencia en general”.⁵⁸ Es en el dato primario y universal de la expresión donde aparece el ser con carácter apodíctico: “La evidencia apodíctica, en efecto, no es

⁵⁷ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 29. Cf. “The return to metaphysics”.

⁵⁸ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 13.

un contenido, ni una forma, ni es una norma ni axioma: es un acto comunicativo. *La apodicticidad es inherente a la primaria declaración de la presencia del ser*".⁵⁹

Tras de la crisis del presente, la metafísica sólo puede reinstaurarse como ciencia legítima y como ciencia primera si recobra el ser en una evidencia inapelable, lo cual es equivalente a decir que sólo cabe una metafísica científica si ella; como venimos viendo, deja de ser *meta-física*, si su objeto, el ser, deja de ser trascendente, algo que está más allá de la experiencia, más allá de los fenómenos, de las realidades espacio-temporales que son objeto de experiencia común. La reinstauración contemporánea de la metafísica exige que ésta se instituya al fin como ciencia *fenomenológica*, que trate justamente con los "hechos positivos" que están en la base común y no con "quimeras" especulativas.

"... no es desmedido preconizar en filosofía [dice Nicol] un retorno a la simplicidad, a las evidencias primarias, a las estructuras básicas".⁶⁰ "Lo primario tiene que ser lo primero en el orden real de la experiencia, no sólo en el orden abstracto de la fundamentación. La evidencia fundadora no es otra teoría; ha de ser inmediata y común".⁶¹ Por esto los fundamentos de una metafísica radicalmente fenomenológica no son "puestos" o pro-puestos por Nicol: son reconocidos como tales fundamentos, no como innovación teórica, sino como mero reconocimiento por el cual se toma conciencia de *un hecho* que siempre ha estado ahí operando como fundamento, aunque la ciencia lo haya eliminado o desdeñado: "Más que establecer una base nueva con el pensamiento — dice el propio Nicol — hemos restablecido la conciencia de lo efectivamente básico".⁶²

Es en este sentido que la fenomenología de Nicol resulta en verdad *radical*. Es decir, aparece como una fenomenología congruente consigo

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 136.

⁶¹ *Ibid.*, p. 145.

⁶² *Ibid.*, p. 126.

misma. En ella, el “partir de lo dado” es literal. Los otros procedimientos fenomenológicos, en cambio, cancelan en su inicio mismo el propósito original y resulta que “lo dado originariamente”, ni es “*dado*”, ni es originario, ni es inmediato, ni es objeto de una primaria aprehensión. Ellas comienzan, justamente, por suspender o desacreditar lo dado y se proponen “encontrar” el fenómeno, lo “primariamente manifiesto”, como algo que está más allá de lo patente. Por ello dice Nicol que visto el proceso unitario de la historia desde Parménides se llega al resultado negativo de que hasta ahora “*la filosofía no ha logrado convertirse en una auténtica fenomenología*”⁶³

“*Expresar es comunicar el ser*”.⁶⁴ Por el fenómeno de la expresión el *ser* se hace *fenómeno*. Comunicando, hablando, el hombre patentiza el ser: su ser comunicante y el ser comunicado; en la palabra se produce la *apófansis* o presentación del ser y ésta se da, originariamente, con carácter *apódíctico*. El diálogo interhumano es la fuente primaria de donde se produce la certidumbre absoluta de la realidad existente. Y a la inversa: la existencia no es “mera pretensión de realidad” porque de la realidad tenemos certidumbre apodíctica en el *logos* dialógico, en la expresión. La realidad no es la mera apariencia. La realidad es el ser, porque ella se hace absolutamente patente en la expresión. En la primaria y común manifestación expresiva está el fundamento de la metafísica.

De esto se deriva la necesidad de reconocer la preeminencia ontológica del hombre. Pero puede advertirse que en la metafísica de Nicol, esta preeminencia se debe a razones muy distintas de las heideggerianas. Según Heidegger, “la pregunta que interroga por el ser” conduce primariamente a preguntarse por el ser del hombre, pues es éste el que interroga y es justamente su capacidad de preguntarse por el ser un rasgo constitutivo y definitorio del ser hombre. De ahí que la metafísica “general” se desarrolle primariamente como una “ontología fundamen-

⁶³ *Ibid.*, p. 124.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 32.

tal”, o sea como ontología del *Dasein*. El hombre es, para Heidegger, el “ser ontológico”, en el sentido del ser capaz de hacer onto-logía.

La metafísica de Nicol encuentra también que es fundamental este carácter *onto-lógico* del hombre, pero en un sentido distinto al de Heidegger. El hombre es onto-lógico, no porque se pregunte por el ser y porque haga ontología (teoría del ser), sino porque el *logos* humano patentiza el ser en la originaria, común y pre-científica (pre-ontológica) manifestación de la presencia. “El hombre no es un ser ontológico porque tenga la capacidad específica de elaborar teorías sobre el ser, sino porque *habla* de lo que conoce, y aquello que conoce es justamente siempre el ser”.⁶⁵ El ser aparece en la *palabra*, pero aparece de manera inmediata y común porque la palabra es esencialmente comunicación. Luego, el verdadero y radical fundamento es la presencia del ser como realidad visible, manifestada apodícticamente en la visión del *logos* común. “La palabra es visionaria, no sólo expositora de lo visto”.⁶⁶

Lo decisivo en la metafísica de Nicol es el reconocimiento de que la palabra primaria y cotidiana es ontológica. El *logos* que revela el ser es, por una parte, el *logos* común, no la palabra elaborada de la ontología; el ser queda manifiesto de manera absoluta en la experiencia dialógica originaria y ordinaria de todos los hombres, antes de la ciencia y antes de la filosofía. Y por otra parte, lo central es advertir aquí, como en toda ocasión, el carácter *dialéctico* de la ontología fenomenológica de Nicol, por el cual ésta supera todo “realismo” o todo “idealismo”.

Puede afirmarse [dice Nicol] que el ser es indiferente: que estuvo presente antes de la presencia humana, y que está presente ahora sin cuidarse de ella. Pero, en rigor extremo, el ser no existía antes del hombre en el modo de la presencia, la cual implica un ante quién. Sin el hombre el ser no está completo por efímera que sea su existencia.⁶⁷

⁶⁵ E. Nicol, *La vocación humana*, §19: “El ser y el conocer,” p. 324.

⁶⁶ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 127.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 129.

El ser es “dado” y no creado, ni “constituido”, ni sacado de su ocultamiento por el hombre, porque el ser no está oculto, sino presente y patente en todo lo que es, a primera vista. Es lo dado en cuanto tal en la experiencia primaria; pero es “*dado*”, justamente en el acto de *don*, de entrega o manifestación que realiza la expresión, la palabra apofántica. Es la acción presentadora de la palabra, el “receptáculo” originario de la presencia, por así decirlo. De ahí que Nicol hable de una dialéctica básica del conocimiento por la cual la *posesión* sólo es tal en la *donación* y viceversa: “la comunicación es el único medio de que dispone el hombre para la posesión del ser no humano... Poseerlo es manifestarlo, que significa ofrecerlo. Y ésta es la dialéctica de la función expresiva: sólo se posee lo que se da, y sólo se da lo que es común... Sólo se posee de verdad lo común”.⁶⁸ “La estructura dialéctica del *logos* ofrece la complementariedad funcional de dos opuestos: el dar y el poseer”.⁶⁹

Dicho en otros términos: el ser es “objetivo”, está ahí, hay Ser, independientemente del hombre; y sin embargo la objetividad de lo real sólo se alcanza por medio del diá-logo intersubjetivo; y éste se funda, precisamente, en la objetividad del ser. La *presencia*, la realidad del ser “en sí y por sí”, se alcanza en la *acción presentadora* de la palabra. Pero ésta es acción receptora y donadora al mismo tiempo; más aún, *recibe* porque *da* y puede *dar* porque *recibe*. La objetividad, lo común, se logra en la comunicación inter-subjetiva, y ésta, a su vez, sólo es posible porque se refiere a lo común, porque mienta realidades. O como lo precisa Nicol: “El ser se presenta a sí mismo en la relación dialógica. Pero esta relación dialógica es dialéctica. Sin duda, el conocedor se distingue de lo conocido en la actualidad de la relación... Pero el acto mismo de la distinción efectúa la reunión. Objetivar es desprenderse; al mismo tiempo es mantenerse prendido”.⁷⁰

⁶⁸ *Ibid.*, p. 123.

⁶⁹ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, p. 63.

⁷⁰ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 129.

*“Es la palabra el nexo de comunidad ontológica entre los dos órdenes del ser”.*⁷¹ En la palabra se produce simultáneamente la *distinción* entre el ser que comunica y el ser comunicado (entre el hombre y el “mundo”, entre lo “ideal” y lo real), y la *unificación* de estos dos órdenes.

El hombre manifiesta su ser en la expresión y aprehende el ser dado mediante la manifestación. Pero es el ser mismo, humano y no-humano, el que se hace presente mediante la palabra: en el acto primario de la expresión se produce la unión dialéctica del *logos* y el *ontos*. “En el hombre [afirma Nicol], el ser se hace logos, el logos se hace ser”.⁷²

Recupérandose el carácter *expresivo* (manifestador y comunicante) del *logos*, se recobra la unidad entre el orden “lógico” o “ideal” de la “conciencia”, y el orden real del mundo “externo” a la conciencia. La fenomenología *dialéctica* parte del *dato* de la doble forma de ser: el ser que habla y el ser que no habla. Pero el fenómeno mismo de la distinción se revela, a la vez, como reunión dialéctica en la palabra. En la palabra (en el hombre), se resuelve el misterio de la dualidad: el ser se hace palabra, y la palabra, ser.

Así, declara Nicol: “La preeminencia ontológica del hombre se la adjudica su condición, como ser de la verdad: *hay una parte del ser que habla del ser* y que, al hablar, lo diversifica y lo enriquece inacabablemente. Este es el prodigio del que no pueden dar razón los monismos y los determinismos. . . En el hombre, el ser se hace logos, el logos se hace ser. Con el logos, *el ser habla de sí mismo...*”⁷³ “*Hay más ser desde que se puede hablar del ser*”.⁷⁴

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 128.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 130. Este “hay más ser”, o este incremento del ser con la palabra, no es, por supuesto, cuantitativo ni extensivo, sino cualitativo. El absoluto no es cuantitativamente “incrementable”; Cf. cap. II de esta investigación.

§ 5. *Recapitulación: la fenomenología dialéctica*

El yo no puede poner en suspenso el ser ni tampoco su originaria vinculación con el otro yo. Lo principal que revela Nicol en este punto es que la fenomenología ha de proceder sin *epojé*. Por el contrario, tiene que comenzar por reconocer la implicación recíproca del yo y el no-yo, del yo y el tú como el *fenómeno dialéctico* originario y fundamental sobre el cual se cimenta la existencia y la ciencia. Lo dado es la imposibilidad de romper la unidad real del *logos* y el *ontos*. La fenomenología de Nicol no se inicia con la duda para ir en busca de la certidumbre; parte de una seguridad incommovible; del reconocimiento de que la experiencia primaria y común del ser es la evidencia apodíctica, la verdad primaria y absoluta sobre la cual se monta toda construcción humana.

La metafísica en su historia ha hecho del ser algo que trasciende a la realidad patente y que nos trasciende a nosotros mismos en nuestra realidad integral. Ha creado la escisión entre ser y realidad y la correlativa escisión entre la razón y lo real. También la razón se ha concebido fuera o al margen de la realidad, constituida en su propia pureza y autosuficiencia. A la intemporalidad e inexistencia del ser corresponde la ahistoricidad o la pureza de la razón. Y esta razón “pura” es la razón sin “mundo”, sin visión, sin expresión y sin historia.⁷⁵ La tradición postula la idea de un ser que se sustrae a la existencia y de un “yo” que se sustrae también, que “suspende” la realidad, que se define incluso en oposición a lo real y que luego reconstituye idealmente, desde sí, sus lazos con el mundo.

Por un lado, la transformación de la metafísica que intenta Nicol se centra en advertir la necesidad de restablecer la unidad entre el ser y la realidad. Como se viene señalando, la crítica histórica de la tradición le revela a Nicol, en cada una de las principales instancias del proceso, la urgencia de deshacer lo andado y re-hacer todo el proceso constructivo de la metafísica partiendo del absoluto positivo, único y visible: el ser como tiempo y como presencia porque, como dice Nicol: “el tiempo es

⁷⁵ *Vid infra*, cap. vi, “El *ethos* y el *logos*”.

inherente al ser que está a la vista”.⁷⁶ El origen radical de la crisis de la metafísica está centrado en la ocultación del ser que se produce desde Parménides. Como lo hemos destacado, Nicol encuentra que la falla capital de la filosofía primera es el carácter trascendente de su objeto; el hecho de que el ser se desglose de la realidad patente, ya sea porque se le concibe como no contradictorio y por ello idéntico, intemporal, invisible y separado, ya porque se le piensa como el absoluto abstracto e iquexistente, que se identifica con su contrario, la nada, fundamentado el devenir. La ontología dialéctica que propone Nicol identifica el tiempo con el ser y no con el ser y la nada. La pervivencia de la nada en la metafísica es la pervivencia del desglose originario entre el ser y la realidad, es signo de que sobrevive la idea del ser fuera o aparte de la existencia.

Y por otro lado, la reinstauración nicoliana de la metafísica consiste en que, correlativamente a que se recobra la presencia y la temporalidad del ser, se recuperan la fenomenicidad y la historicidad del *logos*, se reúnen el *logos* y la realidad: “Resulta ya manifiesto [asevera Nicol] que si el *logos* no se organiza según forma dialéctica, es incapaz de constituir una verdadera fenomeno-logía”.⁷⁷

Fenomenológicamente, el “yo” es una realidad *integral* en todas las funciones de su ser, e integrada al ser que no es él mismo: al otro-yo y a lo otro. Sólo el hombre *completo*, no la razón “pura”, puede recobrar su vinculación indestructible con el tú y con el ser. La duda cartesiana (y por ende la *epojé* fenomenológica) es producto de la abstracción básica que busca la certidumbre para una *conciencia pensante*, previamente desprendida de la comunicación y de las primarias y comunes aprehensiones de lo real.

La fenomenología de Nicol permite recuperar la realidad integral del *logos* y con ella la certidumbre apodíctica del ser. El *logos* queda reunido a la intuición y a la palabra, a la aprehensión primaria y a la comunicación. El *logos* no es ya el puro *pensamiento*, sino el órgano

⁷⁶ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, p. 50.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 41.

del *conocimiento*. Se eliminan con ello los prejuicios racionalistas y cientificistas que, desde Parménides, vienen asociando todo *conocer* al *pensar*, toda *verdad* a la *ciencia*, toda *razón* a la *razón “lógica”* o metodológica. Nicol advierte que no es lo mismo conocer y pensar. El conocimiento no se agota en la modalidad del pensamiento científico, metódico, sistemático y lógicamente organizado. *El logos no es una función uniforme*. Hay un *logos* (una razón) pre-científico, hay un *logos* mítico, hay un *logos* poético, además del *logos* lógico de la ciencia; y hay *modos diversos de la verdad*.

Y al reconocerse que la modalidad *primaria* del conocimiento y de la verdad pre-científica es *principal* y *fundamental*, todas las diversas formas del *logos* quedan unidas y a la vez supeditadas a este *logos* originario que opera en el conocimiento primario y común. Toda posible modalidad del *logos* se funda en la primaria intuición del ser; sea el *logos* de la poesía o sea el *logos* de la ciencia. La conciencia lógica, el “yo pensante”, no es función originaria ni fundamentadora; por el contrario, ella se funda en el *logos* pre-científico que revela la certidumbre absoluta de la realidad. El *ego cogitans* no puede desprenderse ya de sus conocimientos “*pre-cogitaciones*”, sino que *fundado* efectivamente en ellos.

Al recobrar su realidad y sus funciones originarias, el *logos* recobra su función apofántica, su capacidad de hacer presente el ser en la intuición dialógica, comunicante. La realidad del *logos* es la expresividad del *logos*: su virtud presentadora en la comunicación. El *logos* real es el *logos* con visión, el *logos* “corporeizado” y comunicado, opuesto al *logos* puro, solitario, descarnado y sin mundo. El *logos* real es el *logos* histórico porque, al reconocerse el carácter constitutivamente dialógico del *logos*, ha de verse que la comunicación dialógica no es sólo la actual, la que se produce en un mismo tiempo, sino la comunicación histórica, a través del tiempo. El diálogo intersubjetivo, base efectiva de la objetivación, se prolonga como diálogo histórico. La historicidad, entonces, es inherente al *logos*. El conocimiento es un fenómeno temporal, desde los niveles más primarios hasta los más elaborados del conocimiento científico; desde la originaria confrontación temporal en que se comparan dos aprehensiones de los sujetos distintos, hasta la

confrontación histórica por la cual el conocimiento que los hombres tienen en un presente determinado se traba dialécticamente con los conocimientos del pasado. El *logos real* es uno y diverso en su realidad temporal, que es la historia misma. De hecho, como declara Nicol, el ser se hace *logos* en la historia del hombre.⁷⁸

De ahí que, finalmente, la fenomenología de Nicol tenga que reconocer que tampoco el pasado se puede suspender. Pero ¿cómo se cumple, entonces, con el imperativo fenomenológico de “partir sin supuestos”?

En primer lugar, Nicol ha visto que es imposible partir desde nada. Lo que su fenomenología descubre es que siempre partimos desde *algo* que es precisamente *lo dado*. Partir sin supuestos significa entonces partir de los hechos, dados de manera originaria: partir de la evidencia de la existencia y desde ahí proceder en la ciencia. De lo que se trata justamente, es de que lo dado no se asuma como “mero supuesto”, sino como *la base* apodíctica. El ser no es un supuesto que haya que ponerse entre paréntesis. “La ciencia no se inicia a partir de un estado de privación completa de evidencias”.⁷⁹ El hombre no inicia la búsqueda científica sin contar con conocimientos previos: éstos son los conocimientos pre-científicos, el saber absoluto que le proporciona la experiencia primaria y común: “El verdadero método fenomenológico dispone de una base que no es un juicio o prejuicio teórico, sino la propia evidencia que antes era el punto de llegada. La evidencia es lo único previo, lo que condiciona el plan metódico”.⁸⁰

En segundo lugar, tampoco puede el hombre “romper con el pasado” e iniciar su marcha cognoscitiva desde un presente puro y sin antecedentes. “El yo presenta en sí mismo su pasado, y no sólo el suyo propio individual, sino el pasado entero de una tradición histórica que es un legado tan irrenunciable como la herencia biológica”.⁸¹ Pero el pasado no es sólo el reino de las opiniones que han de *cancelarse* si se busca

⁷⁸ *Vid infra*, cap. V, “La ciencia y los principios”.

⁷⁹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 145.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 109.

la renovación. Por una parte, son estas opiniones las que condicionan dialécticamente las posibilidades del presente. Por la otra las teorías y los sistemas del pasado (que son justamente los que el presente revolucionario quiere *superar*) no son tampoco ese *logos* puro desprendido del ser: ni del ser del hombre que los produjo, ni del ser común. En ellas también está presente el ser, del que fenomenológicamente hay que partir. “La operación cartesiana sería imposible aunque la duda metódica no suspendiera la realidad [dice Nicol], sino tan sólo las opiniones recibidas: la tradición histórica del pensamiento. Romper la continuidad del pensamiento sería destruir la estructura interior del ser histórico... el juego dialéctico de las posiciones teóricas contribuye a enclavar la propia posición: pero el condicionante más radical es el hecho de que esas posiciones fueron modos de ser-hombre”.⁸² El *logos* del pasado es también el *logos* dialógico y fenomenológico; se nutre de las experiencias comunes con las cuales justamente se mantiene la comunicación temporal y, por ende, dialéctica. Por ello dice Nicol: “De la realidad histórica como tal no se puede dudar metodológicamente: la historia no es objeto posible de una suspensión o *epojé* fenomenológica”.⁸³

La fenómeno-logía, pues, queda renovada por Nicol precisamente porque se instituye como fenomenología dialéctica (dialógica e histórica), porque su análisis de los hechos atiende a las contradicciones efectivas que los constituyen y busca en las oposiciones mismas su razón de ser. O como lo enuncia Nicol: “la apariencia implica la contradicción... La fenomenología no puede constituirse ahora sino como dialéctica”.⁸⁴ La fenomenología es dialéctica porque se instaura sobre la base de la implicación recíproca del yo y el no yo, del yo y el tú, del presente, el pasado y el futuro, de ser y no-ser. “La dialéctica es la recuperación del tiempo por el *logos*”.⁸⁵

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p. 110.

⁸⁴ E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, p. 56.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 60.

V. LA CIENCIA Y LOS PRINCIPIOS

§ 1. *La crisis de principios*

La superación de la crisis actual de la metafísica, o sea su reinstauración como *ciencia primera*, implica necesariamente, para Nicol, que la metafísica recobre como tarea propia y específica la fundamentación de la ciencia en general. Cosa que no podría emprender si no tiene ella misma cabalmente asegurada su cientificidad, y más que ello, su rango de ciencia *primera*.

La metafísica de Nicol cifra primordialmente su cientificidad en la superación de toda la tradición que hace del ser algo “meta-físico” (hoy reconocido como meta-científico o meta-lógico). Recobrándose la presencia y temporalidad del ser, y reconociéndose que el ser es esta realidad patente, objeto de una primaria y común experiencia, la metafísica justifica su carácter de ciencia *primera* y *principal* por ser la más “positiva” de todas las ciencias: la única que recae en la evidencia *apodíctica*, o sea en la verdad absoluta que ha de servir de fundamento a toda ciencia posible.

El fenómeno de la crisis de la metafísica es correlativo al fenómeno de la *crisis de principios* en que se hallan actualmente las ciencias positivas. ¿cómo no habría de ser así si la metafísica es la ciencia de los principios y ella misma está en crisis? El problema es circular, en todos sentidos, y lo es, además, porque la conciencia misma de la crisis de principios no puede ser claramente obtenida si no es desde la metafísica y desde su propia renovación. Más precisamente, la crisis de los principios es crisis de la *ciencia en general*: abarca a todas las ciencias, tanto a la ciencia primera, como a las segundas: “La crisis del fundamento [dice Nicol] concierne a la física tanto como a la metafísica, a la

genética tanto como a la lógica. La ciencia es unitaria, y se funda o se desfonda entera, sin distinciones ni excepciones”.¹

¿En qué consiste la crisis de la ciencia, tal y como la pone de manifiesto Nicol? Desde luego, el admitir que la ciencia está en crisis no significa que se cuestione siquiera su prosperidad o que se crea comprometida la marcha efectiva y fecunda de las ciencias positivas. Lo cual, justamente, es prueba contundente de lo que, al respecto, será la tesis central de Nicol: que los principios mismos no están ni pueden estar en crisis; por eso hay ciencia. La crisis se refiere a *la conciencia* o a *la teoría* de los principios, más no a los principios en cuanto tales. “La ciencia prospera de hecho [declara Nicol] sin establecer su fundamento de derecho... Pero esto no significa que el fundamento no exista. Significa que los principios que se consideraban fundantes, o sea inmovibles, no lo eran”.² La metafísica no cuestiona la legitimidad de las ciencias; al contrario, es ella la que la reconoce como un hecho insoslayable y por ello mismo se percata de que, si hay verdad científica, es que hay unas condiciones fundamentales que la hacen posible; el hecho efectivo y el auge mismo de la ciencia es lo que postula la necesidad metafísica de indagar *en qué se funda* esta verdad. Hay ciencias, luego hay fundamentos (ἀρχαί) que las hacen posibles. De ahí la necesidad de una ciencia de los principios que investigue lo que Kant llamaba “las condiciones de posibilidad de la ciencia en general”.

Pero la ciencia de los principios no puede ser ninguna ciencia particular, ni tampoco una ciencia formal, según advierte Nicol. No son principales las ciencias particulares, porque la cuestión de los funda-

¹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 414. (Ciencia y filosofía son en esencia lo mismo para Nicol; la filosofía nace en Grecia como ciencia (*episteme*) y la ciencia como filosofía; la reforma contemporánea exige, para él, más que confirmar el carácter científico de la filosofía, reconocer que la ciencia es filosofía, literal amor por el saber, antes que mero instrumento pragmático al servicio de la utilidad. *Vid infra*, cap. VI., “El *ethos* y el *logos*”, Cf. Nicol, “Historicidad y transcendencia de la verdad filosófica”.

² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 50 Cf. *Los principios de la ciencia*, *passim*, y el artículo con el mismo título “Los principios de la ciencia”, así como otro titulado: “El problema de los principios de la ciencia”.

mentos de la ciencia *en general* “desborda a la misma ciencia en cuyo marco se plantea”.³ El problema de los principios es problema universal y, a la vez, radical o fundamental, y, por definición, ninguna ciencia positiva es universal, ni es ciencia de los fundamentos. Ni tampoco lo puede ser ninguna ciencia formal porque la forma, por universal que sea, no es nunca fundante: los fundamentos del conocer y del pensar están en el *ser*, no en la razón: “El formalismo del pensamiento y de la expresión científica no roza siquiera la cuestión del fundamento... La validez de una forma de pensamiento está supeditada siempre a la forma del ser pensado... Las cuestiones formales no son nunca cuestiones de principio”.⁴

En realidad, son síntomas mismos de la situación crítica, por una parte, el hecho de que sean los propios científicos, sobre todo los físicos, los que advirtiendo que en la evolución histórica de su ciencia se van cuestionando sus propios fundamentos, se aventuran a dar razón de estos cambios fundamentales; lo cual revela que se percatan, con mayor o menor claridad, de que falta una re-fundamentación; pero, intentando darla desde su propia ciencia particular y sin poseer la competencia específica de la ciencia filosófica, o sea sin dominar la universalidad y la radicalidad, sólo contribuyen a acrecentar la crisis y la confusión. Por ello, lo primero es advertir que las cuestiones de principio o fundamento no pueden ser tratadas desde una ciencia positiva y particular.

Y por otra parte, es signo notable de la confusión la tendencia formalista o logicista a buscar los principios y la universalidad en el campo meramente *formal*. Así, por ejemplo, se instituye de nuevo el “principio” de no contradicción en el axioma común y uniforme de la ciencia. “Pero todo el mundo reconoce [dice Nicol] que la no contradicción no

³ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 9.

⁴ *Ibid.* Esta supeditación de lo formal a lo real, de lo lógico a lo ontológico, involucra toda la reforma de la metafísica, centrada precisamente en la inversión radical de lo que es efectivamente básico, primario y fundamental: la precientífica aprehensión del ser. El pensamiento, y más aún las *formas* del pensamiento, se supeditan al ser porque el ser es visible, objeto de una primaria; común y apodíctica experiencia, como se ha venido viendo en los capítulos anteriores.

es garantía suficiente de verdad. Dicho de otra manera: la corrección lógica de un sistema simbólico no basta, por sí sola, para asegurar una representación adecuada... Los principios de las ciencias de objetos reales, como la física, no son principios formales. En lógica se dejan aparte los problemas epistemológicos y ontológicos”.⁵ Además, la metafísica con Hegel había dado ya en este sentido un paso decisivo al instituir la lógica dialéctica; el desarrollo de ésta “permitió comprobar [dice Nicol] que hay por lo menos un campo de realidades cuya estructura dinámica no corresponde a la estructura lógica de la no contradicción”.⁶

Al resquebrajarse los fundamentos ontológicos y epistemológicos de las ciencias, parecería que fuese suficiente instituir una “metaciencia”, en el campo más abstracto y formal, para asegurar la unidad de la ciencia y su estabilidad. Pero la uniformidad formal no resuelve el problema de la unidad real ni de las bases efectivas del *conocimiento* científico. Estas *bases*, radicalmente determinantes, no pueden ser las condiciones o los requisitos puramente formales del *pensamiento*, ni lógicos ni metodológicos. La lógica sigue siendo “*organon*” o instrumento, no fundamento. El olvido de ello es una manifestación más que revela la gravedad de la crisis. El problema de la ciencia es el problema de la *verdad*, y ésta es *relación* con lo real y no se puede resolver en el puro nivel formal. “*El problema del fundamento de la física no es un problema físico ni un problema lógico*”.⁷

Pero, como advierte Nicol, “ninguna solución viable puede intentarse para un problema, si el problema no logra presentarse nítidamente, desbrozado de toda esa maraña de confusiones que en realidad es la crisis, más que un síntoma de ella”.⁸

En este punto, como en todos los demás, es decisiva la conciencia misma de la situación, la clarificación de la problemática radical. Porque, en efecto, un estado de crisis consiste precisamente en que son los

⁵ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 49.

⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁷ *Ibid.*

⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 13.

propios problemas los que no se advierten, e incluso la crisis puede ser tal, que se desconoce a sí misma. El hecho original y el dato de donde ha de partirse es la quiebra, literalmente fundamental, que han sufrido en este siglo las ciencias naturales, encabezadas por la física. Lo que ha entrado en crisis es precisamene la última gran fundamentación de la ciencia, la newtoniana y kantiana que concibió el conocimiento científico como una construcción absolutamente sólida y segura, poseedora de leyes, axiomas y categorías uniformes e inalterables, capaz de lograr conocimientos exactos, unitarios y definitivos. de la realidad. “El soberbio optimismo del siglo XVIII y el XIX [dice Nicol] se fundaba en una concepción de la ciencia que la ciencia misma se encargó, con sus avances, de desmentir”.⁹

Cabe decir que el pensamiento moderno pudo desechar el fundamento metafísico del ser puro e inmutable, porque trasladaba la inmutabilidad y la pureza a la esfera de la razón. El episodio más notable de esta empresa lo constituye la filosofía kantiana, que sustituye el orden del ser “trascendente” por el de la conciencia pura, *a priori* y “trascendental”.

Kant efectuó una “doble operación”: correlativamente a su crítica de la metafísica tradicional, instituía el fundamento de la física, y con ella de las demás ciencias naturales. A la metafísica se le negaba carácter científico, porque sus conocimientos desbordaban los marcos de la experiencia y porque ofrecía en su historia el grave espectáculo de una diversidad caótica de sistemas, sin posibilidad de acuerdo y de unidad. La física, en cambio, tenía garantizada la científicidad en todos sentidos: sus conocimientos versaban sobre “objetos de experiencia” (sobre “fenómenos” y no “noumenos”) y adquirían su fundamentación uniforme e inmovible en las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento. Hay ciencia, para Kant, porque ésta versa sobre intuiciones y porque hay estructuras formales, *a priori*, únicas e inalterables, que se aplican al “material” fenoménico, sin que éste las pueda afectar. “Las categorías, como conceptos puros del entendimiento [comenta Nicol], eran para Kant meras funciones lógicas, y constituían por consiguiente

⁹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 51.

un sistema concluso, *a priori*: y definitivo. Ninguna alteración en la *materia* del conocimiento, ningún avance positivo en el dominio de la ciencia física, podían modificar su articulación *formal*".¹⁰

Era pues, en última instancia, la certidumbre de la razón pura, y a-histórica, poseedora de unas formas y unas categorías *a priori*, y productora de unos sistemas categoriales uniformes e inalterables, la que garantizaba el ejercicio seguro de la ciencia.

Pero es justamente esta concepción de la razón científica la que va a ser desmentida en el avance mismo de la ciencia contemporánea; ésta, al ir descubriendo nuevos órdenes de realidad, se ve obligada a *cambiar* aquellos esquemas axiomáticos y categoriales que se consideraban únicos e inamovibles, que incluso habían sido concebidos con el rango de "principios". "Resulta, en todo caso [como advierte Nicol], que *el empleo de un sistema o esquema simbólico permite descubrir en la realidad ciertos aspectos que no pueden ser representados adecuadamente mediante este mismo sistema*".¹¹ Radicalmente comprendido, el cambio sufrido en la evolución de la física, implica, según observa Nicol, el reconocimiento de que "el entendimiento no está determinado a producir un sistema único de categorías, sino que, por el contrario, su estructura y función promueve la formación de sistemas diversos... la llamada razón pura es, también ella, razón histórica".¹²

Nicol encuentra, en efecto, que "el centro de donde irradian en la ciencia todas las direcciones de la crisis" es el hallazgo de *la historicidad de la razón* y la manera equívoca y confusa como este hecho ha sido interpretado y asumido.¹³

¹⁰ *Ibid.*, p. 53.

¹¹ *Ibid.*, p. 49.

¹² *Ibid.*, p. 45. La posibilidad de una reforma de la metafísica estriba, para Nicol, en que la física no se comporta según el esquema kantiano. Es la física actual la que revela la invalidez de la crítica kantiana de la metafísica, y de la instauración de la ciencia en general, en el supuesto de la razón *a priori* e inalterable. La metafísica es, así, dice Nicol, "reivindicada por la física".

¹³ Cf. E. Nicol. *Los principios de la ciencia*, Introd. y cap. 1, p. 9ss, e "Historicism in Physical Science".

Esquemáticamente, ha ocurrido lo siguiente:

1° La ciencia había puesto sus fundamentos, sus bases sólidas e inquebrantables, en el supuesto de la uniformidad e inmutabilidad de la razón y, con ella, en sus esquemas categoriales y en algunas leyes y axiomas principales (como es el caso de la ley de la inercia, de los axiomas de identidad y no contradicción o del “principio” de causalidad determinista, por ejemplo).

2° El progreso efectivo de la propia ciencia, que se realiza precisamente sobre la base de estos sólidos fundamentos, revierte sobre ellos mismos y obliga a reconocer su carácter cambiante y relativo.

3° Como no se produce una nueva fundamentación metafísica, se concluye entonces que la ciencia no cuenta más que con estos “principios” históricos, plurales y contingentes. Se cree entonces que las bases de la ciencia no son universales ni estables, que no tienen carácter necesario, o sea, no son propiamente bases o cimientos, lo cual, a su vez, trae consigo las más significativas consecuencias.

4° Como se piensa que no hay más principios que estos esquemas teóricos, particulares y relativos, los más notables científicos, en su intento de dar una explicación filosófica de los principios, concluyen así que éstos son puramente “convencionales” y, en definitiva, “elecciones arbitrarias”, lo cual no significa que no se les reconozca cierta legitimidad, pero precisamente como *instrumentos* exitosos para el avance efectivo del conocimiento. Con ello, como lo destaca Nicol, se sustituye sutilmente la seguridad epistemológica, la confianza en la verdad, por el criterio de éxito y utilidad de los conocimientos. “Predomina entonces [dice Nicol] un cierto instrumentalismo o pragmatismo interno a la ciencia (independientemente del pragmatismo externo, utilitario, o por lo menos previo a él)”.¹⁴

5° La historicidad de la razón se le ha revelado al científico, precisamente, en esta capacidad suya de “elección” de sistemas categoriales por la cual la ciencia se reconoce a sí misma en su “libertad creadora”. Esta implica el reconocimiento de que la ciencia propiamente dicha no

¹⁴ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 16.

se limita a ser una mera representación de los hechos de experiencia. Por su creatividad constitutiva, la ciencia se remonta por encima de lo dado y “produce” sus propias construcciones simbólicas. “El elemento constructivo [como dice Nicol] prima sobre el empírico. Lo cual sugiere que la actividad científica está dotada de una *libertad creadora*”.¹⁵ Pero la cuestión capital es saber en qué consiste esta libertad, porque lo crítico es que, también de este hecho, se han derivado consecuencias insospechadas: “La ciencia ha superado la idea de que su misión se limita a *representar* las cosas, a reflejarlas como en un espejo; pero cuando ha reparado en ese factor de construcción, de invención creadora y expresión, que es esencial en ella, propende a considerar que el producto de tal actividad es arbitrario, y que su sistema simbólico es ficticio”.¹⁶

Eminentes hombres de ciencia, como Poincaré, Weil, Heisenberg, Eddington, de Broglie, Einstein, etc. (entre los muchos a los que hace referencia Nicol) hablan, en efecto, de que la ciencia es una “atrevida construcción”, de que las tesis físicas son “meras imágenes verbales”, de que las leyes teóricas son “creación libre de la imaginación, el producto de una actividad del inventor”.¹⁷ Todo lo cual lleva entonces a concluir que existe lo que Einstein llama la “brecha epistemológica” que separa el orden de las leyes “poéticas” de la ciencia, y el orden mismo de la experiencia, al grado de que cabe suponer que todas esas libres e inventivas construcciones científicas no son sino meras “ficciones” a las que no corresponde ninguna realidad.

Ésta es, a muy grandes rasgos, la situación de la cual se desprende la problemática esencial de la ciencia contemporánea que pone de manifiesto Nicol. Los principios sobre los que se instauró la ciencia moderna, resultaron no ser verdaderamente “principios”: bases universales, necesarias e inalterables de la ciencia en general. Y, una de dos:

¹⁵ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 53-54.

¹⁶ *Ibid.*, p. 59.

¹⁷ *Ibid.*, § 8, pp. 51 ss.

o no hay principios en sentido estricto y la ciencia es, en efecto, una pura arbitrariedad que ni se funda en nada, ni en nada tiene cimentada su prentensión de verdad (sería, entonces, más “quimérica” y ficticia que lo que era para Kant la metafísica tradicional y por lo cual le negó carácter científico), o bien, se parte del *dato* incuestionable de que, a pesar de cuanto se diga, *hay verdad científica*, y se advierte entonces la necesidad insoslayable de replantear la cuestión de los fundamentos que hacen posible esta verdad. O sea, se reconoce que los que se creyeron los principios, *no lo son*, y que hay que emprender una nueva “crítica de la razón” y una nueva *fundamentación* de la ciencia en general. Pero ésta, precisamente, tendrá que ser ahora *crítica de la razón histórica*. Es decir, tiene que dar cuenta del problema capital: cómo es posible que, siendo histórica y creativa, la razón de ciencia sea a la vez verdadera. Porque así como se parte del *dato de la verdad* de la ciencia, tampoco puede desconocerse ya el *dato de la historicidad de la razón*.

§2. *Los principios de la ciencia*

La crisis contemporánea de los principios de la ciencia es, en última instancia, la crisis de toda la tradición que pone los fundamentos en la razón. Y una vez así comprendido, puede verse que la clave de la solución está en advertir que la ciencia no se funda a sí misma, como sostiene Nicol. No es en la razón, ni en sus funciones categoriales, ni en sus leyes, ni en sus esquemas simbólicos, ni en su coherencia formal, donde se encuentran los fundamentos de la ciencia; ésta no posee la posibilidad de proporcionar conocimientos absolutos, y los principios, o son absolutos, o no son principios.

El problema se resuelve si se comienza por establecer —como ya se ha visto en otros contextos— que la ciencia se funda en el ser y en la evidencia apodíctica precientífica que tiene el hombre del absoluto visible. *El ser es la base*, como ha declarado Nicol. El ser es el absoluto único y eterno, sobre cuya evidencia, proporcionada en el nivel anterior a la ciencia, se funda todo conocimiento. El fundamento de la ciencia es primariamente *ontológico* y sólo puede ser establecido en

la reforma de la ontología, centrada en la superación de toda la tradición que supone que el ser está oculto. La recuperación del ser como presencia eterna y temporal coincide con la refundamentación ontológica de la ciencia en general: ésta se funda, primariamente, en la evidencia apodíctica y precientífica de la realidad.

Si no es la teoría ontológica la que ha de revelar o descubrir el ser, tampoco la actividad creadora de la ciencia puede comprometer, ni cuestionar siquiera, la evidencia absoluta de lo real, sobre la cual se monta necesariamente dicha actividad. Por mucho que la ciencia se eleve por encima de lo dado (de la presencia de lo real como real), la ciencia jamás abandona ni destruye la evidencia básica del ser de que se ocupa: “¿Cómo puede garantizarse el valor epistemológico de una ciencia [pregunta Nicol], si no está garantizada —unívoca, objetiva y apodícticamente evidenciada —la existencia de su objeto propio?”¹⁸ Las ciencias pueden descubrir día a día nuevos sectores o aspectos novedosos de la realidad; pero no descubren sino nuevas facetas de la *misma* realidad. Las ciencias pueden formalizarse cada vez más y crear un “mundo” de abstracciones simbólicas hechas por la inventiva de una razón que no procede receptivamente, ni con absoluta necesidad y uniformidad. Pero las construcciones de la ciencia, por abstractas, formales y “convencionales” que sean, se fundan en la realidad, se refieren a ella y son científicas, precisamente, porque no son arbitrarias ni irracionales. Por mucho que se extreme la distancia entre el símbolo y la cosa, la explicación simbólica tiene sentido e inteligibilidad porque se basa en el hecho de la realidad común y objetiva.

Y junto con la evidencia del ser se da también, precisamente, la evidencia absoluta y primaria de los principios: “*Los principios de la ciencia* [establece Nicol] *son estos cuatro: 1º principio de unidad y comunidad de lo real; 2º principio de unidad y comunidad de la razón; 3º principio de racionalidad de lo real; 4º principio de temporalidad de lo real*”.¹⁹

¹⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 18.

¹⁹ *Ibid.*, 2ª parte, cap. VI, p. 369.

Éstos son, para Nicol, los verdaderos principios universales e inquebrantables que hacen posible la ciencia. Hay ciencia porque el ser es uno y común y porque, asimismo, es una y común la razón. Hay ciencia porque el ser es racional y su racionalidad consiste, por ella misma, en el cambio, o sea, la temporalidad de todo cuanto es.

Y lo que les presta a estos principios su carácter incuestionablemente principal y verdadero es precisamente, según lo hace ver Nicol, el hecho de que no dependen de la razón científica, no son producto suyo, no son proposiciones ni “axiomas” de teoría, sino al revés: es la ciencia, toda ciencia posible, la que depende de ellos: “*los principios han de ser [dice Nicol] fundamento de toda posible teoría*”.²⁰ Dicho de otro modo: son principios absolutos porque no son científicos, sino *pre-científicos*: certidumbres primarias, originarias, comunes y apodícticas: “si es originario, el principio tiene que ser *dato de la experiencia*”.²¹ No es el filósofo el que propone teoréticamente los principios. La fundamentación estrictamente fenomenológica de la ciencia, obliga a establecer, de una vez por todas, el carácter precientífico, de evidencia primaria, de *dato* fenomenológico, que han de tener los principios. “De este modo [dice Nicol] la cuestión principal ya no puede plantearse así: ¿en qué verdades *podremos* instituir el fundamento de la ciencia? La situación actual requiere una actitud más revolucionaria, y a la vez menos presuntuosa; pues la pregunta se formula ahora en estos términos: ¿cuáles son las verdades primarias en las cuales se ha fundado *siempre* la ciencia?... la revolución consiste sólo en la implantación del método correcto”.²²

Los principios de la ciencia fueron, en efecto, ya formulados en el origen mismo de la filosofía, y no podía ser de otra manera pues “*en los inicios de la ciencia los principios habrán de aparecer de manera expresa... los principios han de estar necesariamente en el principio...*”²³

²⁰ *Ibid.*, p. 370.

²¹ *Ibid.*, p. 369.

²² *Ibid.*, p. 411.

²³ *Ibid.*, p. 172. Los principios no son hallazgo moderno, como piensa Heidegger. Cf. M. Heidegger, *El principio de razón*.

O sea, han de ser originarios, darse en el comienzo (*Anfang*) efectivo del conocimiento (la experiencia inmediata y común), y han de estar formulados conscientemente en los *inicios históricos* del pensamiento filosófico. Fue precisamente en ese primer momento literalmente “arcaico” o “arqueológico” de la filosofía, como dice Nicol, de Tales de Mileto a Heráclito, cuando la *episteme* metafísica, por definición consciente de sí misma, se hizo consciente de sus propios fundamentos. Pero los principios no son establecidos por la ciencia, ni siquiera por la ciencia originaria. De hecho, como lo señala Nicol, el hombre pre-filosófico ya contaba con las evidencias principales y, aunque no las llegara a formular conceptualmente, en ellas fundaba siempre su *logos* y su existencia; lo que hace la filosofía es darles su formulación expresa y su rango fundamental.

Así, el principio de *unidad del ser* es la base misma de la hipótesis de Tales de Mileto de que hay una φύσις común a todas las cosas. No es Tales quien propone teóricamente, como construcción racional suya, la idea de que todo está unificado: parte del *hecho* de la unidad real, y lo que propone es la hipótesis de que sea “el agua” lo que unifica. Y es en realidad, por debajo de las variantes de teoría, el principio de unidad de todo lo real el que queda formalmente establecido en la filosofía originaria de los milesios y, particularmente, en los fragmentos de Heráclito.

En apariencia, y sólo en apariencia, lo que el hombre percibe de manera inmediata es la multiplicidad y la diversidad infinita de los entes; la unidad no se percibiría como dato de las cosas mismas, sino que sería “puesta” por la razón humana. Éste ha sido el prejuicio consagrado por los más variados sistemas filosóficos y científicos, que precisamente ahora la reforma fenomenológica ha de destruir:

La unidad es un dato primario de la experiencia [declara Nicol]. Es erróneo creer que la experiencia capta primariamente *sólo* el dato de la pluralidad de entes, y que corresponde a la razón la tarea de ‘constmír un mundo’ sobre esta base, elaborando una hipótesis teórica que unifique lo múltiple y diverso. La unidad

no es teoría... es un dato tan primario como el de esa multiplicidad... La unidad se percibe; lo que no se percibe es su clave.²⁴

Es esta clave lo que la teoría busca y propone históricamente: la explicación racional de la unidad, pero no la unidad misma. Lo que ocurre es que siempre se dan estrechamente unidos los *hechos* principales y las *concepciones* teóricas de estos hechos; no se advierte entonces la distinción esencial entre el *dato* captado y la *explicación teórica* de éste.

“Existencia es coexistencia, dice Nicol.²⁵ *“La coexistencia de las cosas es un dato tan primario como el de su existencia. Cabe decir incluso que, antes de advertir sus diferencias, reparamos en el hecho de que están juntas, de que su existencia misma es conjunción”.*²⁶ Lo que se capta de manera inmediata es el hecho de que todo está unido a todo, que no existe ningún ente aislado ni aislable de la totalidad; que, precisamente, lo que existe forma un “mundo”, un “cosmos” (como lo conceptuaron los presocráticos), dentro del cual están necesariamente integradas las cosas, con una necesidad que no es teórica, sino *de hecho*. Nada puede ser absolutamente distinto ni nuevo: siempre tiene algo en común con lo viejo, siempre forma parte del mismo mundo, no porque la razón unifique y conecte las cosas (lo que también hace), sino porque la conexión y la comunidad del ser es algo real y efectivo: es la forma en que existe todo cuanto es. La realidad en sí misma es *una y diversa* a la vez; la diversidad implica la unidad y la unidad se presenta en la diversificación. Este es el dato y el fundamento constante, universal e inalterable que posibilita toda proposición científica de la unidad. “Dichas proposiciones cambian históricamente, siguiendo la marcha de la evolución teórica y el progreso de los conocimientos positivos; pero todas ellas presuponen la evidencia del principio de unidad, como condición real que hace posible la investigación sobre la fórmula de la

²⁴ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 476.

²⁵ *Ibid.*, p. 478.

²⁶ *Ibid.*, p. 477.

unificación de lo diverso”.²⁷ “La misma palabra *universus* representa la noción de esa unidad total de lo diverso que es el cosmos. La totalidad es inherente a la mundanidad, aunque ella misma no pueda ser objeto de experiencia... Esa totalidad no tiene aquí un significado cuantitativo sino el de una integración”.²⁸ Lo que originaria y directamente se capta es que todo cuanto es y puede ser está incorporado en el todo, aunque nunca se perciba ni se experimente cuantitativamente este “todo”. La existencia constituye una totalidad unitaria y la búsqueda científica se centra en indagar qué es aquello que explica la unidad y cómo se produce, *sobre la certidumbre apodíctica de que hay unidad*.

Pero la unidad del ser implica a su vez la *comunidad de lo real* y ésta, asimismo, sólo se explica porque *la razón es una y común*. “En realidad [dice Nicol] los cuatro principios son interdependientes y forman una unidad solidaria, de tal suerte que es imposible explorar ninguno de ellos a fondo sin que esta exploración irradie hacia los otros tres”.²⁹ El ser es uno y común porque la razón es unitaria y común; a su vez, la unidad del ser y de la razón implica la racionalidad de todo cuanto es y la racionalidad misma consiste en el cambio ordenado de lo real y de la propia razón.

El mundo no sólo es uno, sino que es “el mismo para todos”, como lo deja claramente formulado Heráclito. La supuesta diversidad o peculiaridad de mundos es una ilusión humana que se produce, precisamente, cuando los hombres viven “dormidos”, como si tuviera cada uno su mundo particular.³⁰ La verdad, ἀλήθεια, por el contrario, consiste en el “estado de alerta” que permite salir de los sueños y reconocer que la realidad es común y unitaria. Y una y común es, asimismo, la razón humana, aunque no todos los hombres hagan el mismo uso de ella: “común es a todos el pensar”, dice Heráclito;³¹ “la unidad y comunidad

²⁷ *Ibid.*, p.476.

²⁸ *Ibid.*, p.479.

²⁹ *Ibid.*, p.480.

³⁰ Cf. Heráclito, B1, B2, B34, B4, B85, B72, B114, B89.

³¹ Heráclito, B113 (trad. de E. Nicol, *Los principios de la ciencia*).

de la razón [afirma por su parte Nicol] es un hecho primario tan patente como el de la discordancia”.³² Sabemos que la realidad es una y común porque nos comunicamos: porque nuestra razón es una y común. A la vez, sólo es posible la comunidad de la razón porque ella se funda en lo común, o sea en la realidad objetiva, la misma para todos.

Y así como la unidad y comunidad de lo real no implica que el ser sea homogéneo y uniforme, que excluya la diversidad, así tampoco la unidad y comunidad de la razón excluye la diversidad de sus modos, de sus funciones y de sus productos. “Con la razón ocurre lo mismo que con el ser. La unidad del mundo no implica su uniformidad: el mundo es uno *porque* es múltiple y diverso”.³³ Existe *la* razón como existe *la* ciencia pero éstas no son homogéneas ni estáticas. La discrepancia misma sólo es posible sobre la base de la unidad del ser y de la razón, como lo destaca Nicol: “si esta realidad no fuese una y la misma para todos, ¿cómo podrían advertirse nuestras discrepancias sobre ella? Para que dos sujetos puedan estar en desacuerdo, se necesita que hablen de lo mismo...”³⁴ Sobre el fundamento de la misma realidad que todos los hombres comparten, y sobre la base de la misma racionalidad que todos los hombres poseen en principio, el hombre propone diversas y hasta opuestas explicaciones racionales sobre lo real. Incluso el error se funda en las mismas evidencias que la verdad.

La diversidad se refiere primariamente a las distintas formas del *logos*: el precientífico, el mítico, el poético, el científico, etc. Pero por diversas que sean sus formas, hay una inteligibilidad común fundada en el hecho de que todo *logos* posible versa sobre la misma realidad, y es de capital importancia, sobre todo, restablecer la unidad y continuidad del *logos* precientífico y el científico. Y a su vez el *logos* de la ciencia es diverso en varios sentidos: las ciencias son diversas y especializadas, pero todas las ciencias son ciencia; todas están unificadas por sus fundamentos y por su propósito definitorio que es, para

³² E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 487.

³³ *Ibid.*, p. 486.

³⁴ *Ibid.*, p. 480.

Nicol, la búsqueda desinteresada de la verdad. Y tampoco se rompen la unidad y comunidad de la razón científica por la diversidad histórica de sus productos; la ciencia es diversa en el tiempo, pero su alteración no rompe la unidad básica que asegura la comunidad de la razón en un mismo tiempo y a través del tiempo. O como lo precisa Nicol: “La razón no es algo dado en todos, de una vez por todas, y que en todos funcione siempre de manera uniforme. Si así fuera, pensar y pensar la verdad serían una misma cosa (como cree Parménides). Cuando Heráclito define al hombre por la razón, lo define (para expresarlo en términos nuestros) por una potencia que él mismo no actualiza siempre, ni siempre de la misma manera. Pero no hay varias razones: sólo hay varias maneras de operar con ella, y por esto son varios los productos de su ejercicio: verdades comunes y peculiaridades, ‘idioteces’ o idiosincrasias personales del pensamiento; verdades enteras y medias verdades; errores y opiniones; creencias y ciencias; y aun dentro de las ciencias, diversidad de teorías”.³⁵ Las ciencias han de ser diversas, aunque *la* ciencia es una. Y la razón es una, aunque sean varias las formas de usar de ella, aparte de la ciencia, e incluso dentro de la ciencia misma”.³⁶

En cuanto al principio de *racionalidad de lo real*, éste aparece ya, según lo señala Nicol, en el fragmento B1 de Anaximandro: la racionalidad se expresa precisamente con la idea de que las cosas suceden *por necesidad* y según el *orden* del tiempo. En Leucipo, el principio se formula a su vez en términos de que “ninguna cosa sucede al azar, sino que todo sucede según razón y por necesidad”.³⁷ Y en Heráclito, la racionalidad del ser está expresada ante todo con la noción capital de ese λόγος según el cual todo sucede, y del γνῶμην que lo gobierna todo a través de todo. La ciencia nace en la presocrática formulando por vez primera en términos conceptuales lo que es la evidencia principal de que el ser es racional. Porque, como pregunta Nicol, “¿Hay algún

³⁵ *Ibid.*, pp. 491-492.

³⁶ *Ibid.*, p. 494.

³⁷ Leucipo, B2 (trad. de E. Nicol, *Los principios de la ciencia*).

hombre que no tenga la evidencia de que las cosas forman una unidad ordenada, y de que el mundo se mantiene, permanece, no se desvanece, no se desarticula, no se descompone ni desorganiza? La racionalidad de lo real no significa otra cosa... Los fenómenos más ordinarios confirman a cada paso esa evidencia: la salida del sol todos los días, la regularidad con que el fuego produce calor, y la nieve frío, el ciclo de las estaciones. También la mente primitiva percibe el orden; lo que no percibe es la causa y la ley, o por lo menos no percibe la ley científica, porque las causas de lo que percibe también las busca el primitivo. Por esto su mundo, sin dejar de ser un orden, es un mundo misterioso: las causas son místicas. Para la ciencia, las causas son racionales, las cosas se explican por sí mismas, lo que quiere decir: *en ellas mismas está su razón*. La racionalidad de lo real no significa otra cosa”.³⁸ El principio de razón es el magno principio porque es tanto el λόγος; del ser como el λόγος; del pensamiento:

Si el hombre puede, de alguna manera, dar razón del ser, es porque el ser mismo es racional. Sin esta afinidad no hay conocimiento, ni pensamiento, ni lenguaje. La racionalidad de lo real es principio: es condición de posibilidad del *nous*, como *dianoia*, y del lenguaje como *dia-lektiké*. El principio de razón no abarca tan sólo el orden de los raciocinios, que es un orden puramente lógico. Este es el magno principio porque es auténticamente onto-lógico: abarca la palabra y el ser conjuntamente.³⁹

³⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 500.

³⁹ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, p. 262. Quizá pueda desprenderse de la concepción general de Nicol que, así como el ser comprende en su seno tanto el ser como el no-ser relativos, así también el *logos* básico y principal (la racionalidad de lo real) comprende en sí mismo la “irracionalidad” relativa. El azar y la contingencia no implican la carencia de *logos*: de necesidad. De hecho, el *logos* universal y fundamental no es equivalente a la necesidad y la predeterminación: éstas son relativas; son modos o especies del *logos*, como también lo son el azar, la contingencia, la indeterminación. Por esto nos parece que no cabe inferir que en Nicol prevalezca un “racionalismo”. Este implica suponer que la racionalidad se reduce a necesidad o a la razón identi-

Y para Anaximandro y para Heráclito, la racionalidad del ser se explica por su propia *temporalidad*, por el cambio mismo. El orden es el tiempo, la armonía de los contrarios en que consiste el devenir.

Así como originariamente no se percibe sólo la diversidad sino también la unidad, así también la aprehensión primaria de lo real es, según lo señala Nicol, la captación del cambio y a la vez de la permanencia. La evidencia primaria es la evidencia de la temporalidad de todo cuanto es y ello implica la intuición simultánea del cambio y la consistencia o persistencia de lo cambiante. El principio es principio de la firmeza ordenada del cambio. Esto es lo que Anaximandro y Heráclito formularon: la ley (unidad y estabilidad) que rige el cambio.

La ciencia (sea ciencia física o metafísica) siempre ha buscado la permanencia de lo cambiante: “*La ciencia es una afirmación de la permanencia*”.⁴⁰ Pero la metafísica en su historia, a partir de Parménides, concedió mayor “evidencia” al “principio” lógico de no contradicción, que a la evidencia primaria y empírica de la permanencia y racionalidad del cambio mismo. Se inicia entonces una tradición teórica que supone que la racionalidad excluye la temporalidad, y que ésta, a su vez, compromete la racionalidad.

La refundamentación actual de la metafísica tiene que desechar por esto el llamado “principio” de no contradicción como un *falso principio*, dice Nicol, confirmando que los verdaderos principios no son evidencias formales del pensamiento, sino que, en tanto que genuinos fundamentos universales e inalterables, los principios son reales, son condiciones del ser y por esto fundamentan el conocer: están dados originaria y pre-científicamente como evidencias absolutas a las cuales se tiene que someter la razón.⁴¹ Y es justamente en el nivel principal

ficada con el pensamiento (humano). La racionalidad de lo real en Nicol — como en Heráclito — se refiere a un orden básico y universal que no tiene una sola modalidad sino que incluso comprende el “des-orden”, con su propio sentido, aunque éste sea el “sin sentido”: también éste tiene su propia “razón de ser” por misteriosa y “absurda” que ella sea para la mente humana.

⁴⁰ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 504.

⁴¹ Y pudiera inferirse también que la metafísica de Nicol representa una solución “

o fundamental, que por ello es el nivel primario y común (originario y universal), que la racionalidad de lo real consiste en su propia temporalidad. Por esto en metafísica es necesario cambiar la concepción teórica de los principios. Pero ello no puede consistir ya (como en otros tiempos) en proponer un nuevo principio lógico o especulativo, sino en recobrar la conciencia del fundamento preteórico, real e inalterable: el hecho de que el ser es racional cambiando.

Como lo analiza detenidamente Nicol, en su instauración moderna, la física entendió la racionalidad en términos de *causalidad necesaria* y *determinista*. Pero el propio avance histórico de esta ciencia llega a poner en tela de juicio el principio de causalidad. Lo esencial en este punto es entonces preguntarse si es la racionalidad de lo real, y con ella el hecho de que los fenómenos ocurran según causa o razón, lo que entra en juego o se trata más bien de la crisis de una manera histórica (perfectible) de entender la racionalidad y la causalidad.

Los principios no cambian ni pueden ser puestos en crisis; *cambian las concepciones teóricas de los principios*. Los principios son, por el contrario, el fundamento del cambio histórico de las teorías. La racionalidad del ser es el dato originario e inamovible, verdaderamente básico, del que hay que partir. Porque la realidad es racional, por eso hay ciencia, y por eso también la ciencia propone distintas explicaciones teóricas de la racionalidad; son éstas las que evolucionan históricamente, mas no los principios mismos que las están haciendo posibles. Dicho de otro modo: la historicidad no afecta los principios en cuanto tales, sino a la

realista", incluso de un realismo radical. Pero esto sólo parcialmente parece cierto. Porque en el contexto del pensamiento de Nicol no cabe, en sentido estricto, mantener las categorías de "realismo" o "idealismo". Su metafísica estaría más allá de todo "realismo ingenuo" y de todo idealismo, "ingenuo" también. La concepción dialéctica de Nicol implica que el orden del ser sólo se explica en y por el orden del conocer y viceversa: no hay conocer que no se funde en el ser: no hay mundo sin hombre, ni hombre sin mundo. "Subjetividad" y "objetividad", "idealidad" y "realidad" se implican recíprocamente. El ser (objetivo) sólo se hace presente en la presentación verbal y dialógica del *logos* a la vez que éste tiene, precisamente, virtud apofántica, presentadora del ser, que supone la existencia de la realidad *αὐτὸ καθ' αὐτὸ* en sí y por sí.

explicación teórica que el hombre propone históricamente de ellos. Se puede proponer como principio de racionalidad la no contradicción, en detrimento de la temporalidad; se puede concebir la causalidad determinista también como principio de la racionalidad de lo real; puede suponerse, asimismo, que la unidad y comunidad de la razón consisten en su uniformidad y en su inexpresividad, etcétera. Éstos son, según los cualifica Nicol, los falsos principios, que históricamente han de ser corregidos y superados. Pero la eliminación de una concepción teórica de la racionalidad o de la unidad no significa que se eliminen con ella los principios en cuanto tales. En nuestro tiempo, es la propia conciencia histórica la que obliga a distinguir lo histórico de lo no histórico y a reconocer el carácter no cambiante y absoluto de los principios mismos.

La física moderna, en efecto, se montó implícitamente sobre una determinada concepción de la racionalidad y la causalidad. Lo primariamente significativo es el hecho de que se asimilen, en plena identidad, la razón y la causa: *causa sive ratio*, lo cual, como señala Nicol, se apoya en los hechos mismos: *la racionalidad* implica, en efecto, *el enlace causal* de todo cuanto existe. Es dato de experiencia inmediata e inequívoca que las cosas que son producen efectos y que *nada existe ni sucede sin causa o razón*. Pero, de la causalidad misma se han ofrecido diversas versiones en la historia, de las cuales *una* de ellas es la del racionalismo moderno, para el cual, precisamente, no sólo se identifican la razón y la causa, sino que se asimilan la causalidad y la necesidad, en el sentido de *causalidad determinista*, constante y uniforme (identificándose, por ende, la causa y el efecto, *causa aequat effectum*). El racionalismo establece este complejo de ecuaciones: racionalidad = causalidad = necesidad = predeterminación.⁴² Y así, dentro de la concepción determinista de la causalidad sólo es racional aquello cuya causación es necesaria y necesariamente determinable con plena *exactitud cuantitativa*; a tales causas son necesarios tales efectos, y éstos han de poder predeterminarse con toda precisión. Sobre esta base se asienta íntegramente la

⁴² Cf. E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, cap. III. *passim*. *Vid infra*, cap. VII, "El hombre y la expresión" § 5.

idea de la ciencia moderna, de tal modo que el más ligero asomo de fracaso en la predeterminación habría de implicar, no que se cuestione la capacidad de la ciencia, sino la racionalidad misma de la realidad.

Esto es de hecho lo que ocurre cuando, por su propia evolución, la física en la época contemporánea pasa al orden de las magnitudes microscópicas de la realidad física. Resulta entonces que en el orden de lo infinitamente pequeño, la realidad no parece comportarse de acuerdo con el esquema de necesidad causal determinista, y se infiere de allí que entra en crisis el “principio de causalidad” y con él la racionalidad de un sector de lo real.

Pero ¿qué es en verdad lo que se pone en crisis en el proceso revolucionario de la física contemporánea? Éste es el problema metafísico esencial al que atiende Nicol. ¿Es la causalidad el auténtico principio? ¿Qué es lo que en realidad entra en crisis con el hallazgo de un “principio de indeterminación” en el seno de la física microscópica? ¿Es admisible suponer que un sector de la realidad física (el de las dimensiones “visibles”) se comporte racionalmente (de acuerdo con una legalidad necesaria y predeterminable con toda exactitud), mientras que el orden de las realidades microscópicas tiene un comportamiento “incausado” y, por ende, “irracional”?

Sin entrar en toda esta problemática de la física que analiza Nicol en el extenso capítulo de *Los principios de la ciencia* sobre la causalidad física, importa atender al hecho capital que ahí se destaca: la crisis es crisis de *una concepción teórica* de la causalidad, no de la causalidad misma, y menos aún de la racionalidad de lo real. Porque, en sentido estricto, dice Nicol, la causalidad no es propiamente el principio; primero, porque deriva de otro más originario y general: *la racionalidad del ser*; segundo, porque la causalidad misma siempre aparece envuelta en el modo específico y teórico en que ésta se concibe históricamente.⁴³

El principio es la evidencia primaria y común, y por ende precientífica, de que *todo lo que es, es racional* y que *nada es sin razón*, y por

⁴³ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 175.

ello sin causa. Lo que ya no es dato principal, sino una teoría (entre otras posibles) de la racionalidad causal, es que la causa sea absolutamente necesaria y predeterminable: esto ya es una interpretación humana, una hipótesis de teoría histórica y corregible. “Para tener noción de causa, como representación de un fenómeno real, no es indispensable concebirla como una regularidad uniforme, constante y necesaria”,⁴⁴ dice Nicol, y luego añade: “El concepto de necesidad causal es teórico no pertenece al nivel primario del conocimiento. En cambio, la noción de causalidad sí es primaria. La necesidad no es más que una interpretación científica del hecho primario, y primariamente conocido, de la causalidad...”⁴⁵

La crisis de la causalidad es la crisis de *una idea de la razón* que ha de quedar superada: la idea racionalista de que los fenómenos pueden ser predeterminables con absoluta exactitud. (Y con ella, la idea de que la ciencia puede lograr la absoluta objetividad, basada en el supuesto de que el sujeto del conocimiento no está involucrado con el objeto, ni forma parte del mismo sistema; o sea el supuesto de que el sujeto está fuera de la realidad cuando conoce con absoluta objetividad).⁴⁶

Los hechos suceden siempre según causa o razón; en este sentido, no son jamás in-determinados o incausados. Pero la causa no pertenece sólo al orden de la causalidad necesaria, pre-determinada (y predeterminable). Como observa Nicol, *el azar es también un factor causal*. Lo que ocurre por azar (tanto en el orden físico como en el biológico, y sobre todo en el histórico)⁴⁷ no ocurre sin causa, pero esta causa no está predeterminada. Por ello dice Nicol que cuando la física “descuora que hay un factor azar, o un componente indeterminable, en ciertos aspectos de la realidad física, no deberá por ello renunciar a la categoría de causalidad, ni suponer que exista una falla de racionalidad en el

⁴⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁶ *Vid infra*, cap. VI, “El *ethos* y el *logos*”

⁴⁷ *Vid infra*, cap. VII, “El hombre y la expresión”

ser mismo de la naturaleza”,⁴⁸ pues el azar no es incompatible con la causalidad: “Lo azaroso puede y debe ser referido siempre a un agente productor: no ocurre porque sí (μάτην) sino por alguna razón”.⁴⁹ “El hecho de que el acontecimiento azaroso sea imprevisible no significa que se produzca sin causa”.⁵⁰ (Y sobre todo, Nicol habrá de fundamentar la racionalidad histórica precisamente en el hecho de la *causalidad de la libertad*: “La libertad es un factor de la causalidad”, dice Nicol,⁵¹ y este factor es el fundamento de la comprensión del orden de lo humano).

En suma, *causalidad no es lo mismo que predeterminación necesaria*: “la causalidad no es uniforme... sus modos operativos varían según los distintos órdenes de realidad”.⁵² La crisis de la concepción moderna del determinismo obliga a una nueva teoría de la causalidad que atienda a la complejidad misma del hecho, de acuerdo con una evidencia fundamental: que la causa depende del modo de ser de lo real: “Los modos de operación de un ente (es decir, su acción causal) dependen de la modalidad ontológica de este ente, y no deben desglosarse y considerarse aparte”.⁵³ La diversidad del ser de los entes implica la diversidad del modo de causación: “La causalidad es una categoría ontológica: *no se pueden comprender los efectos de una cosa sino en función de la manera como está conformada esta cosa*”.⁵⁴

Todo ello sobre la base del reconocimiento de que el verdadero principio, en verdad el fundamento universal e inalterable, es el *hecho* absoluto de la racionalidad de lo real sobre el cual se ha de establecer la teoría de la causalidad que sea capaz de dar cuenta de la racionalidad de todo lo real: tanto de la realidad macrofísica como de la microfísica, y tanto de la natural, como de la realidad humana. Porque “la racionalidad inherente al ser no presupone su uniformidad, ni puede quedar

⁴⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 103.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 102-103.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁵¹ *Ibid.*, p. 102.

⁵² *Ibid.*, p. 175.

⁵³ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁴ *Ibid.*

comprometida cuando fracasa alguna de las fórmulas de la razón humana”.⁵⁵ Asimismo, es esencial establecer que la indeterminación se refiere ante todo al margen de indeterminabilidad que los hechos tienen para la razón o la ciencia humana. La realidad no es absolutamente determinable ni en microfísica ni en macrofísica. La exactitud es siempre aproximativa, nunca total y definitiva: *“La indeterminación, en tanto que representa un margen de error que es imposible eliminar, la encontramos ya en la física macroscópica”*,⁵⁶ lo cual asegura, además, la unidad de la ciencia física.

El verdadero “principio de indeterminación”, afirma Nicol, es el que establece que la ciencia no puede alcanzar jamás una determinación absoluta de los hechos, y habría de formularse así: *“Es imposible determinar con precisión, en ninguna escala de magnitudes, y en ningún orden de realidades, la totalidad de los factores que contribuyen a la producción de un fenómeno, y el valor exacto de cada uno de ellos”*.⁵⁷

La crisis de la ciencia es, pues, *la crisis de la concepción absolutista de la razón científica*. “Lo que ha fracasado en física [dice Nicol] no es sino el fetiche de la exactitud, la petulancia absolutista del racionalismo”.⁵⁸ Por ello es que la alternativa del absolutismo racionalista no es el escepticismo ni el relativismo que tienen la ilusión de compensarse con la abstracción formal, o con el pragmatismo tecnológico. La realidad sigue siendo absolutamente racional, aunque la razón científica no logre jamás verdades absolutas, exactas y definitivas, aunque su objetividad sea siempre, como dice Nicol, una “objetividad restringida”.⁵⁹ La ciencia encuentra sólo verdades relativas, pero verdades al fin. O como declara Nicol, respecto de la dignidad de la ciencia física: “En tanto que ciencia exacta, la física es meramente aproximativa; en

⁵⁵ *Ibid.*, p. 176.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 149.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 164.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 179.

tanto qué aproximada (como toda ciencia), la física es maravillosamente exacta. Si le restituimos, depurado, su valor propio, que es el teórico, habremos de reconocer que ella es una de las hazañas más gloriosas de la humanidad, y que no se ha empañado su timbre de gloria al descubrir su irremediable imprecisión”.⁶⁰

§ 3. *Evidencia y creación*

La ciencia es histórica, en efecto, pero su historicidad no es total en tanto que no cambian en ella precisamente sus evidencias fundamentales obtenidas en la base de su propia construcción, en el nivel del conocimiento pre-científico. La clave es la unidad y continuidad de la actividad cognoscitiva, o sea la unidad esencial entre la *apófansis* y la *póiesis*, entre las evidencias pre-teóricas fundamentales y las creaciones simbólicas de la actividad científica. No hay “brecha epistemológica” entre las construcciones teóricas y la realidad correspondiente, porque no hay brecha epistemológica entre la teoría y la evidencia primaria que asegura la aprehensión absoluta del ser.

Ciencia es, en efecto, *creación*. “Ninguna ciencia ha sido nunca puramente empírica... [dice Nicol] el acto teórico es auténtica y literalmente *poético*, ποιητικός como el acto de la poesía”.⁶¹ “Toda razón humana es νοῦς ποιητικός: la razón pasiva es un contrasentido”.⁶² La ciencia es siempre construcción simbólica, pero, como afirma Nicol: “El carácter simbólico de una conceptualización no significa que la realidad se desvanezca en la misma función simbólica con la que la aprehendernos”.⁶³ Además, y por ello mismo, “libertad creadora no significa irracionalidad”.⁶⁴ En tanto que es constructivo o creativo o sea, en tanto que producción histórica, el conocimien-

⁶⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁶¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 63.

⁶² E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 43. Cf. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*.

⁶³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 59.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 65.

to científico no es, ni puede ser nunca, absoluto. En este sentido, dice Nicol que todas las leyes y teorías de la ciencia tienen un mero valor hipotético. Absoluta sólo es la simple aprehensión apofántica de la realidad. Sólo que ésta no basta para el hombre; la razón humana quiere comprender y explicar el qué y el cómo de lo que existe, y en cuanto lo hace, su saber ya es aventurado y relativo (no absoluto.): “el simple darse cuenta de las cosas [dice ahora Nicol] no es un saber cabal. El auténtico saber es un pensar, es una acción que lleva a cabo el sujeto sobre la base de sus aprehensiones inmediatas de los objetos, y con la cual trata de figurarse la interdependencia de esos objetos y no sólo su presencia”.⁶⁵ “Investigar es hacer pres-ente el ente de una manera más pat-ente de como aparece a la simple inspección y en el uso habitual”.⁶⁶ De hecho, lo presente es el ser y sus relaciones, y es la presencia misma la que origina el afán de la razón de buscar un saber que no se conforma con la simple certidumbre de la existencia. Cada cosa que es (ente) remite a otra cosa, presente o ausente, dice Nicol. La existencia entitativa es causal. De ahí que la posibilidad de “dar razón” de algo coincida con la posibilidad de averiguar su causa. Así resulta que hay una conexión dinámica indestructible entre el conocimiento primario y el derivado: éste se funda en la originaria y apodíctica aprehensión de la presencia del ser en el ente; pero ello, a su vez, promueve el afán humano de alcanzar otro nivel cognoscitivo en el cual se intenta saber casualmente por qué es lo que es, en el sentido de dónde proviene y qué funciones y efectos tiene.⁶⁷

*“El concepto de verdad no es un concepto unívoco... hay distintas formas y niveles de la verdad... Tampoco es uniforme y homogéneo el cuerpo de la ciencia... cada ciencia es unitaria pero compleja”.*⁶⁸

⁶⁵ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 43-44.

⁶⁶ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 227.

⁶⁷ Del ser, como presencia absoluta, no cabe indagar razones (o causas): “El ser no tiene razón de ser” y la pregunta sobre qué es el ser, y por qué hay ser, no tiene sentido, como ya se ha señalado. Cf. cap. II, “El tiempo y el ser”, § 3. En la metafísica ha de predominar el factor apofántico, fenomenológico, positivista, sobre el constructivo o teorético.

⁶⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 40.

Nicol habla de cuatro niveles distintos de la ciencia que se representan gráficamente con la imagen de una pirámide: en el nivel verdaderamente *básico* de la pirámide del conocimiento científico está la evidencia primaria del ser y sus principios: es el nivel de la mera *apófansis* o presentación preteórica de la realidad. La ciencia no se inicia desde la nada: parte de la posesión incuestionable de la existencia. “Las cosas están dadas, o sea, que son datos para la ciencia... La ciencia no va en busca del ser: sólo puede partir de su evidencia”.⁶⁹ Pero este ser que se hace patente “a primera vista”, requiere una “segunda vista”, que es precisamente la que se produce en un segundo nivel cognoscitivo. Asombrándose (θαῦμα) de la presencia, el hombre de ciencia inicia la *observación metódica de lo dado*, “recoge y critica los hechos de experiencia común, y busca otros, desarrollando una tarea que no termina ni terminará jamás”.⁷⁰ Pero este segundo nivel sólo proporciona el “acarreo de materiales”, como dice Nicol; el quehacer propiamente científico se produce en un tercer nivel, cuando interviene ya la actividad constructiva que se formula en *las leyes*: “La búsqueda de datos, el examen de las cosas y sus relaciones, estuvo guiada por el afán de averiguar las leyes internas de esas cosas y esas relaciones, las uniformidades y las regularidades funcionales. Las leyes son también hechos comprobados, y su valor o vigencia depende de una verificación fáctica; pero esa comprobación no atañe a la presencia de la cosa, que es el objeto de experiencia común, sino a su razón propia”.⁷¹ La ciencia en cuanto tal no puede ser ni mera verificación de la presencia, ni mera recolección positivista o erudita de datos: la ciencia se inicia cuando interviene la función activa, interpretativa, constructiva, “*poiética*” del pensamiento, que busca y propone la razón de ser de lo que es. Pero esta “creación” no es arbitraria ni puramente convencional puesto que se *funda* en los hechos, y justamente persigue una comprensión adecuada de ellos. “La verdad de la ley es verdadera y es histórica a la vez:

⁶⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁷¹ *Ibid.*

histórica como creación, verdadera como representación objetiva”.⁷² Por eso existe una constante comunicación entre los distintos niveles: de los datos a las leyes y de las leyes a los hechos y a las evidencias.

Y sobre el nivel mismo de las leyes, se sitúa todavía el nivel superior de la ciencia, que es el de *las teorías*: “la ley permite agrupar o integrar un número o campo definido de hechos sueltos, pero a su vez, dentro de una misma ciencia las leyes sueltas requieren igualmente integración. Esta agrupación coherente de las leyes, esta síntesis, es lo que se llama una teoría, y es la culminación sistemática de la pirámide en toda ciencia”.⁷³

El cuerpo de la ciencia no es, así, homogéneo, ni tiene el mismo sentido la verdad de sus distintos niveles. La verdad segura y absoluta es la de la base: la simple evidencia de la existencia; pero ésta no es propiamente ciencia. Y a medida en que se asciende de nivel hacia la verdadera actividad creadora en que la ciencia consiste, en los niveles de las leyes y las teorías, la verdad se toma menos segura pues es más “poética”, sin que por ello deje de contener verdad. Todo lo cual, como advierte Nicol, “contraría las presunciones más acreditadas en la tradición científica. Siempre se ha creído que las más grandes verdades, en el sentido de las más seguras o definitivas, eran las verdades culminantes de teoría. Por el contrario, es evidente que las culminantes son precisamente las más precarias, mientras que las más seguras son las elementales, las modestas verdades de hecho”.⁷⁴

¿Qué valor tiene entonces esta “precaria” verdad que alcanza la teoría? La ciencia no logra de manera absoluta la *adaequatio*: adecuada es sólo la simple evidencia de la presencia. Pero ello no significa que la ciencia no posea una *base* de adecuación preteórica por la cual está siempre segura de la realidad sobre la cual versan sus hipótesis, y no significa tampoco que no persiga, como *propósito* suyo, esencial y definitorio, la comprensión y la explicación adecuada a las cosas

⁷² *Ibid.*, p. 88.

⁷³ *Ibid.*, p. 87.

⁷⁴ *Ibid.*

mismas, aunque nunca cumpla definitivamente con dicho propósito. La *intencionalidad* de un conocimiento adecuado sigue siendo definitiva de la ciencia. La ciencia nace históricamente, como lo hace ver Nicol, distinguiéndose del mito y de la *doxa* (la mera opinión). Hay en efecto, un proceso histórico (y dialéctico) por el cual se pasa del *logos* mítico al *logos* de *doxa* y de éste al científico.⁷⁵ El mito, dice Nicol, implica sin lugar a dudas, una creatividad: el mito genera “un nuevo mundo coherente”, “sobrepuesto al mundo real”, sin que ello signifique que la concepción mítica no se funde en las evidencias primarias ni que carezca de valor representativo y de referencia a lo real. Pero en el mito se expresa el sentir colectivo de la comunidad, y es precisamente el sentido comunitario de la creencia su nota distintiva capital: en el mito predomina la *impresión colectiva y emocional* que los hombres tienen acerca de lo real.

Y cuando se produce la crisis de la creencia colectiva surge entonces la *doxa*, oponiéndose al sentido comunitario del credo mítico. La opinión se presenta, así, frente al mito, como una *razón reflexiva y crítica*. En la *doxa*, el sujeto recae sobre su propia subjetividad y se cuestiona, desde sí mismo, las creencias colectivas. La *doxa* gana, por así decirlo, sobre el mito, la posibilidad de reflexión y de crítica; pero la *doxa* pierde, a su vez, en relación al mito, la *comunidad* de la creencia, la *doxa* es subjetiva, arbitraria e insolidaria. En realidad, tanto en el mito como en la mera opinión, prevalece la subjetividad sobre la objetividad: ambas hablan más de la impresión que el hombre tiene de la realidad, que de la realidad misma. Pero en el caso del mito, se trata del sentir del sujeto colectivo que asume sin crítica la creencia, mientras que en la *doxa* es la impresión crítica del sujeto singular.

⁷⁵ El nacimiento de la ciencia en Grecia es uno de los temas centrales de la filosofía de Nicol. La ciencia no se comprende sin descubrir su génesis histórica, siguiendo precisamente el desarrollo del *logos*, o sea, el paso del *logos* mítico, poético y político, al *logos* de razón en que la ciencia consiste. Cf. E. Nicol, *Los principios de la ciencia, passim*; *La idea del hombre, passim* (particularmente nueva versión); *El porvenir de la filosofía, passim*; *La primera teoría de la praxis, passim*.

La ciencia nace en la tercera fase histórica como la posibilidad de superar en una síntesis superior la alternativa entre una creencia comunitaria, pero acrítica, o una *doxa* crítica, que rompe el *logos* común del mito. La ciencia será razón *crítica* y *común*, al mismo tiempo. Supera dialécticamente al mito y a la opinión originando una nueva modalidad de λόγος que no cancela la presencia efectiva y autónoma de las anteriores. La ciencia seguirá coexistiendo en la historia con el *logos* mítico (religioso) y con el *logos* de opinión, igual que coexiste con el *logos* poético y con el *logos* político, etcétera.

La ciencia es, esencialmente, *objetividad*. Se define, desde sus inicios en la presocrática, en oposición a la *doxa*: ésta representa el conocimiento *para mí*, como recuerda Nicol. La ciencia, en cambio, es el afán de hablar de las cosas tal y como son, “en sí mismas y por sí mismas”. La fidelidad a lo real, el propósito de adecuación, es, en efecto, inherente a la ciencia. Ésta es, como dice Nicol, “sumisión” a los hechos, sometimiento a lo real. En oposición a la *doxa* (o al mito), la *episteme* es constitutivamente afán de *verdad*, pues busca un saber racional y fundado en lo que las cosas *son* por ellas mismas, antes que expresar la impresión que ellas producen en los hombres. La ciencia, como lo destaca categóricamente Nicol, consiste en un modo específico de *disponerse ante lo real* y de tratar con lo real. Lo distintivo de toda ciencia es que ella ve las cosas e interroga en cuanto a lo que son y por lo que son; busca dar razón del *ser* de lo que es. En este sentido, toda ciencia, afirma, es literal *onto-logía*, pues la objetividad no es otra cosa que la posibilidad de ver y conocer lo que es, en tanto que es y por lo que es, en sí mismo y por sí mismo. A la opinión, en cambio, no le interesa lo que las cosas son, sino en qué afectan o cómo afectan al sujeto, para qué sirven o en qué convienen.

Por esto la nota que Nicol destaca como la más decisiva de la ciencia es su carácter de *theoría*, en el sentido original de visión o contemplación desinteresada.⁷⁶ Cabe decir que, según Nicol, la diferencia fundamental no es tanto la que existe entre la *doxa* y la *episteme*,

⁷⁶ *Vid infra*, cap. VI, “El *ethos* y el *logos*”

como entre la *praxis* y la *theoría*. La ciencia en sentido estricto es *theoría*: conocimiento desinteresado que persigue simplemente ver y compartir el ser. Se define entonces en contraposición al conocimiento promovido por el interés, o sea, por la necesidad de utilización, que es el saber de la *praxis*, en el cual las cosas no importan por lo que son, sino por el beneficio que pueden reportar para el sujeto individual o para el sujeto colectivo. La posibilidad de *objetividad* que pueda tener el conocimiento científico depende precisamente de la capacidad de visión desinteresada en que el hombre de ciencia se dispone ante lo que es, tratando de averiguar qué es y cómo es lo que existe, por su capacidad de atender al *ser mismo* de las cosas. De aquí se desprende, entonces, una importante consecuencia que permite ver la novedad que introduce Nicol en la fundamentación de la ciencia.

Todo hombre cuenta, a nivel primario y común, con la evidencia apodíctica del ser. Pero, como ya lo advertía el propio Heráclito, la mayoría de los hombres (οἱ πολλοί) “estando presentes, están ausentes”,⁷⁷ y “lo sabio está apartado de todo”.⁷⁸ El hecho primordial es que el hombre no pasa *de la evidencia* del ser *a la ciencia*, sino que hay un estadio intermedio, el más frecuente y común, el de la *doxa* y la *praxis*, en el cual, el hombre *no* atiende al ser mismo. Fundamentalmente preocupado por su necesidad y su conveniencia propia, establece un primer contacto con lo real (por encima de la simple evidencia) en que no lo trata como ser, sino como objeto de su mero parecer y para su utilización. La ciencia, entonces, nace superando necesariamente el nivel de la *doxa* y eliminando la disposición y la relación práctica que el hombre mantiene con lo real.

Pero la ciencia no va a alcanzar la certidumbre de la existencia: ésta la tiene por igual todo conocimiento. La ciencia va a buscar la razón objetiva de lo que existe, y es ella la que “ve” el ser, en la “segunda vista” en que consiste la *theoría*. “La segunda vista con que empezamos a considerar las cosas extrañas es ya la observación científica,

⁷⁷ Heráclito, 834 (trad. de J. Gaos, *op. cit.*).

⁷⁸ *Ibid.*, B108.

cuyo propósito es el de hacerlas nuevamente familiares, pero ahora en otro nivel existencial. Esta nueva familiaridad requiere que las cosas ya no se consideren como útiles, o sea desde el punto de vista de la utilidad”.⁷⁹ Pero no se trata de que haya dos niveles o dos sectores de lo real: el ser aparente y el ser verdadero (el uno mudadizo e inestable como la opinión, el otro seguro y estable como la ciencia); lo que hay es *dos maneras de disponerse* ante la *misma* realidad. La distinción y la dualidad no es ontológica, sino epistemológica (y en definitiva, *ética* y vocacional, como se verá en el siguiente capítulo). La ciencia, sea física o metafísica, no descubre un mundo propio, no versa sobre una realidad distinta a la realidad común y cotidiana.

Y una vez establecido esto, cabe decir que en el orden de la *doxa* y de la *praxis*, aunque cuenta con la evidencia originaria del ser, el hombre existe sin verlo, en la mera “*apariencia*” del parecer subjetivo. En este sentido, y sólo en éste, es en el que cabe hablar de meras apariencias (e incluso de una “*ocultación del ser*”). Y sólo en este sentido, como dice también Heráclito, “la naturaleza ama el ocultarse”.⁸⁰ “La apariencia es la utilidad”, afirma Nicol.⁸¹ Y el ser como ser sólo se revela a la mirada objetiva y desinteresada de la *theoría* científica en la que las realidades son recobradas en tanto que son. El ser reaparece como ser porque ya había aparecido a primera vista en la simple aprehensión primaria y común de la presencia. La segunda vista de la *theoría* es una vuelta al ser.

La ciencia es, en efecto, *θαῦμα* (asombro, maravilla), como lo destaca Nicol. “La ciencia empieza a germinar cuando descubrimos con *asombro* que no sabemos de las cosas conocidas cuanto es posible y necesario saber”.⁸² En la actitud pre-científica el hombre vive

⁷⁹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, pp. 382-383.

⁸⁰ Heráclito, B123 (trad. de J. Gaos, *op. cit.*).

⁸¹ Cf. E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”; *La idea del hombre*, nueva versión; *El porvenir de la filosofía*, *passim*; “El régimen de la verdad y la razón pragmática”; *La primera teoría de la praxis*, *passim*.

⁸² E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 383.

inmerso en lo real, habituado al ser, dándolo por consabido, en la mera utilización de todo cuanto existe. La ciencia implica el asombro ante lo real, romper con lo consabido y adoptar una actitud problemática y crítica. Lo que *es* se toma *problema* para el hombre de ciencia y por ello interroga en cuanto a su ser: surge la pregunta “qué es”, y no ya “para qué sirve”. Por ello, la ciencia implica necesariamente un *distanciamiento* respecto de lo real. Esto es lo que conlleva también la visión científica: la necesidad de *perspectiva*, de distancia, de *objetivación*, precisamente, para ver mejor. De ahí que, como lo recuerda Nicol, toda ciencia sea siempre “especulación” (σκέψις de σκέπτομαι). En este sentido, la visión científica se desprende, necesariamente, del contacto inmediato con lo real. Con ello la ciencia se remonta, de suyo, por encima de lo inmediatamente *dado*. La *visión* de la ciencia no corresponde a la visión o mera aprehensión primaria e inmediata del ser. Hay una dialéctica esencial del conocimiento científico: éste consiste en un alejarse para aproximarse, en “desprenderse”, como un modo de mantenerse “prendido”, como dice Nicol; la “sumisión” a lo que las cosas son en ellas mismas es justamente la forma suprema de actividad y de libertad, y asimismo de abstracción. “La ciencia [escribe Nicol], para dar razón de lo que algo es en sí mismo tiene que rebasarlo, que trascender su concreción, y organizarse como un saber de estructuras comunes, de relaciones y funciones universales y constantes. Sólo se conoce en sí lo que se ha logrado integrar en un orden superior. La formulación de este orden es más clara, porque es más abstracta, que la simple apófansis de la entidad concreta. El pensamiento se pierde en la confusión de lo concreto, y pierde fuerza apofántica en la claridad de lo abstracto”.⁸³

Así, la ciencia no logra verdades absolutas y definitivas, pues no es un simple reflejo pasivo e inmediato de lo real; es creación simbólica (histórica y relativa) y, a la vez y por ello mismo, es capaz de alcanzar verdades. La “precaria” verdad de la ciencia es la forma suprema de la verdad de razón que el hombre puede alcanzar.

⁸³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 265.

Es científico “todo conocimiento que funde su legitimidad, por una parte, en la evidencia de una realidad determinada, y por otra, en su organización objetiva, metódica y sistemática”,⁸⁴ según establece Nicol. “*Método, objetividad, racionalidad y sistema* son, pues, rasgos constitutivos de la ciencia en general, cualquiera que sea su especialidad, su nivel histórico, o su orientación de doctrina”.⁸⁵

La objetividad implica el estado de ἀλήθεια, de vigilia y de apertura teórica ante el ser. En este sentido, la objetivación implica que el sujeto “salga de sí” hacia el objeto, pero a la vez esto sólo se logra si el sujeto recae sobre sí mismo, o sea, sobre su propia razón: la razón científica “vigila” el ser porque se auto-vigila. Por ello, como señala Nicol, *la relación epistemológica* entre el pensamiento y la realidad implica *la relación lógica* del pensamiento consigo mismo. “El pensamiento es *logos*, es una razón subjetiva que trata de encontrar la razón de lo objetivo”; y “si no se regulan *las relaciones del pensamiento consigo mismo*, no hay garantía de lograr la *adecuación del pensamiento con la realidad*”.⁸⁶

La organización lógica y metodológica es esencial al saber científico; el *logos* de la ciencia sólo puede aspirar a la verdad si se corrige a sí mismo (*ortho-logía*) y si elige los caminos (*méthodos*) adecuados para conocer.⁸⁷ Asimismo, la ciencia se define por la racionalidad de sus conceptos y por la posibilidad de proponer una visión sistemática, unitaria e integral de sus objetos. El conocimiento científico, por necesidad, es una construcción simbólica, organizada metódica y racionalmente; por eso es un saber fundado y no arbitrario. Su legitimidad está puesta, tanto en la relación epistemológica, como en la relación lógica, aunque, como señala reiteradamente Nicol, esta última está subordinada necesariamente a la primera. Las relaciones del pensamiento consigo mismo tienen sentido por su finalidad cognoscitiva y la corrección ló-

⁸⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 582.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁸⁷ *Vid infra*, cap. VI: el sentido ético-vocacional del método.

gica no puede jamás sustituir a la verdad. Existe una “subordinación de la lógica respecto de la epistemología, que es como la subordinación del símbolo respecto de la cosa simbolizada”.⁸⁸

Para toda la tradición, estas dos son las relaciones constitutivas del conocimiento científico: la del pensamiento con lo real y la del pensamiento consigo mismo, y en ellas se ha cifrado la posibilidad de alcanzar la verdad. El problema surge cuando se encuentra que la razón científica, no solamente se relaciona consigo misma y con el ser, sino que también mantiene una relación indestructible *con la historia*. Es esta liga la que pone en crisis la concepción tradicional de la ciencia, precisamente porque, como dice Nicol, “*la relación histórica parecía incompatible con la relación epistemológica y con la relación lógica*”.⁸⁹ La razón científica (sea de ciencia primera o de ciencias segundas) se instituye, desde los griegos, como razón “pura”, fuera del tiempo y de la situación histórica, justamente porque se cree que sólo así la ciencia puede alcanzar la objetividad y la universalidad. La disyuntiva en que se debate la mente occidental es que “la verdad no puede ser a la vez temporal e intemporal: si expresa lo que el ser es, no puede mudar con el tiempo; si cambia con el tiempo, no expresa fielmente el ser”.⁹⁰ Esta es la alternativa que se hace más patente que nunca en la crisis contemporánea. ¿Cómo puede la ciencia ser histórica y verdadera al mismo tiempo? Comprobarlo es uno de los propósitos decisivos de la metafísica dialéctica de Nicol.

§ 4. *La razón histórica*

La ciencia no consiste en una pura conexión intemporal entre el pensamiento y la cosa, y del pensamiento consigo mismo; no hay verdad científica que no esté arraigada en su situación histórica: “la historia es

⁸⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 49.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁹⁰ *Ibid.*

un componente de la ciencia. no es un factor extrínseco”,⁹¹ asevera Nicol. Pero ¿qué es la situación histórica?

Para Nicol, la situación es un sistema de coordenadas donde se entrecruzan una “línea vertical” y una “línea horizontal”. “La situación es la intersección de dos coordenadas”, dice.⁹² Verticalmente, se trata de la relación (sincrónica) en que está todo con todo en un momento dado de la historia: desde lo mas concreto hasta lo más abstracto, desde los hechos más primarios de la vida de los hombres, hasta los productos más elaborados de la razón. La situación es una diversidad unificada: “los productos culturales que surjan en ella formarán una unidad de sentido [precisa Nicol], serán todos expresivos de su tiempo, y presentarán ciertos caracteres especiales, o modalidades de estilo, comunes al pensamiento y al arte, a la política y a la religiosidad, a las formas de organización económica y a las formas de vida en general. Todo esto constituye la estructura vertical”.⁹³

Pero a la vez (y esto es lo decisivo, como veremos enseguida), cada tiempo particular tiene una conexión horizontal (diacrónica) por la cual el presente se relaciona interna y dialécticamente con el pasado y con el futuro. Nicol establece que la situación es unidad y continuidad estructurada, no sólo en un mismo tiempo, sino a través del tiempo. Y para ilustrar esta compenetración de las dos coordenadas situacionales, pone el ejemplo de una composición musical; la música se produce en dos direcciones simultáneas: es la unidad del acorde sinfónico, la

⁹¹ *Ibid.* Cf. Nicol, “Verdad y expresión” e “Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica”.

⁹² E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 52. Vid Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, 1ª ed., México, El Colegio de México, FCE, 1941; 2ª ed. corregida. FCE, 1975. Nicol publica su teoría de las situaciones en 1941; son, por ende, posteriores las ideas similares que aparecen en Sartre de “estructura sincrónica” y “diacrónica” en la *Crítica de la razón dialéctica*. Cf. E. Nicol, “On situational psychology”.

⁹³ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 56. Cf. Dilthey, *La estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu. Introducción a las ciencias del espíritu y Teoría de la concepción del mundo*, principalmente. Cf. E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, cap. VIII: “La crítica de la razón: historicismo. Dilthey”.

unidad *armónica*, y es a la vez la continuidad *melódica*, temporal. Y así como una partitura musical se escribe y se lee en dos direcciones (vertical o armónicamente; horizontal o melódicamente), así se “escribe” y se “lee” la historia.

Con lo anterior, lo que primariamente se quiere destacar es que “*situación*” no es *arbitrariedad*; que la historicidad no es irracionalidad, sino todo lo contrario: la situación histórica es orden y objetividad en ella y por ella misma. “Si el tiempo mismo (el tiempo histórico) [dice Nicol] tiene una estructura, ya no cabe decir que la relación de la verdad con el tiempo la haya sumido irremisiblemente en la confusión de las arbitrariedades subjetivas... la tercera relación es también fundamento de la objetividad”.⁹⁴ Lo real, concreto y temporal es *orden* en sí mismo.

Sólo que, como dice Nicol, no es así como se ha comprendido la historicidad; la manifestación más notable de ello es la idea que de la situación y de la historia han tenido, precisamente, algunos de los historicismos más sobresalientes. Para éstos, la historicidad condena al relativismo, al subjetivismo y, por ende, al escepticismo en la verdad. Cada verdad, por ser relativa a su tiempo y a su situación, sólo es verdad para su propia “circunstancia”. La verdad sería un mero “punto de vista” condicionado y limitado siempre a la “perspectiva” histórica en que se produce. El relativismo historicista, como lo ve críticamente Nicol, es en realidad una nueva modalidad del subjetivismo y del solipsismo. “El aislamiento de la situación trae las mismas consecuencias que el aislamiento del sujeto individual”⁹⁵ Cada situación o momento histórico es concebido como una supuesta realidad *aislada*, inconexa, absolutamente *sui generis*, que comienza y termina en sí misma.

O sea: para el relativismo historicista, la situación está constituida sólo por la línea vertical. Cuando recae en la historia, piensa ante todo

⁹⁴ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 53.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 55. Cf. E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, *passim*, y *El problema de la filosofía hispánica*, *passim*. Cf. José Ortega y Gasset, *Historia como sistema; Las Atlántidas; Meditaciones del Quijote; Pidiendo un Goethe desde dentro; ¿Qué es filosofía?; El tema de nuestro tiempo*. *Vid supra*, Introducción.

en la *variación* temporal, en el carácter diverso, único y específico que tiene un tiempo particular, una época histórica determinada. La situación histórica se concibe como la situación *presente*. Que la verdad sea histórica quiere decir, entonces, que ella no está fuera de la realidad temporal: no es “pura” ni inmutable: está inmersa en *un* tiempo concreto, depende del “ahora”. Al temporalizarse, la verdad se diversifica en *las* verdades, relativas a los *distintos* tiempos. Tiempo es cambio, diferenciación, alteración, pluralidad. La situación es así, para el historicismo, *una* situación particular, determinada, diferente y limitada, y si la verdad es relativa a *su* tiempo, la verdad pierde universalidad y, por ende, objetividad (ya no es verdad, en sentido estricto); queda condicionada a la “subjetividad” de la situación histórica particular. El “sujeto” del conocimiento no es ya la pura subjetividad de un “yo” singular; tampoco es la subjetividad abstracta y pura de un “yo” trascendental. El “sujeto” del relativismo historicista es la colectividad real de una época concreta y determinada, pero no por ello deja de ser una concepción subjetivista y solipsista. El sujeto histórico (la situación) está aislado y la verdad es sólo lo que para él sea verdadero. Si la situación cambia, cambiará con ella la verdad: la nueva situación será radicalmente *otra* situación para la cual, por consiguiente, habrá *otra* verdad diferente .

Pero, como dice Nicol: “La tercera relación constitutiva del pensamiento, o sea, la relación histórica, equipara la verdad a una expresión, y *la hace relativa, solamente si se considera la estructura situacional o vertical*: lo que yo pienso expresa lo que yo soy, y lo que yo soy depende de la situación en que me encuentro. En este sentido, la verdad no sería verdadera, porque el factor expresivo eliminaría el factor cognoscitivo: la verdad no representaría la realidad de manera fidedigna o adecuada, y sería tan solo la versión de una modalidad personal, irreductible, incontrastable de ver las cosas y de reaccionar ante ellas”.⁹⁶ El subjetivismo estriba en que la situación se concibe como presente absoluto, *desconectado del pasado y del futuro*. Pero, escribe Nicol, “la evidencia de una estructura horizontal permite eliminar la

⁹⁶ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 60. El subrayado es nuestro.

irracionalidad del subjetivismo y el perspectivismo que se centran en el presente”.⁹⁷

La paradoja de los historicismos es que, al recaer en el tiempo, pierden la conciencia de lo propiamente *histórico* que es la *conexión* dinámica (horizontal) del presente con el pasado y el futuro. “Pero el tema de la historia [dice Nicol] es la historia entera, no es tan solo el presente histórico, por mucho que éste importe vitalmente a cada cual... *sin continuidad no hay historicidad*”.⁹⁸ “*La auténtica perspectiva histórica abarca el proceso, no sólo la situación*”.⁹⁹ Más precisamente: abarca la *situación integral*, en sus *dos* coordenadas: actual y temporal, que es como entiende Nicol la situación.

Cabe decir que al destacar la temporalidad el historicismo relativista sólo ve el aspecto *alteración*, constitutivo del cambio, y no ve, porque no ve la dialéctica, el aspecto *mismidad* en que también (y sobre todo) el cambio consiste. Ve la *diversidad* de los distintos momentos temporales, pero no ve la *unidad* de la temporalidad. Lo decisivo de la historia (que es la forma específica del cambio humano) no es tanto la diversidad de un momento o de una creación histórica respecto de la otra, sino, como lo confirma Nicol, la *articulación* dialéctica que une el presente con el pasado y con el futuro. “¿No es la presencia del pasado, además de la gestación del futuro, uno de los rasgos constitutivos del presente?”¹⁰⁰ Si se prescinde de la continuidad temporal, si la situación se ve como presente aislado e irreductible, ¿cómo se explica entonces el *cambio* de situación? ¿Cómo se explica la novedad de una situación particular si ésta no se conecta con el pasado y si a la vez no se ve que en ella se está gestando y anticipando el porvenir? Radicalmente, sólo se comprende la unidad indestructible de la línea vertical (llamada situacional) con la línea horizontal (temporal) dentro de una concepción dialéctica y a la vez ontológica. Es esta concepción

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁰⁰ *Ibid.*

la que permite, junto con la superación del relativismo historicista, la fundamentación de la *razón histórica*, que logra explicar la compatibilidad entre la *historicidad* y la *verdad*.

La historia es continuidad, es unidad y comunidad, porque *el cambio es ser* (mismidad racional): el devenir es integración efectiva del ser y el no-ser, ambos como modos de *ser*. En la continuidad del cambio histórico el *no-ser-ya* del pasado sigue siendo *ser*: se incorpora en el presente; y el *no-ser-todavía* del futuro ya *es*, como posibilidad del ser actual. O sea, lo viejo, lo que deja de ser, no termina de manera absoluta, pues el pasado no se cancela. La novedad del presente, su diferencia propia, su oposición incluso frente al pasado, no implica una ruptura completa, sino que se une dialécticamente con lo viejo. Y el presente mismo consiste no sólo en lo que ya es, sino en lo que se está gestando como alteración futura. Historia es herencia y transmisión, dice Nicol, permanencia cambiante, unidad y comunidad de lo diverso.

La unidad histórica está garantizada en el sistema de Nicol en dos aspectos principales. Primero, porque no todo es mutación; porque hay algo inalterable, base y fundamento de la alteración: *el ser y sus principios*; las evidencias primarias, el hombre las comparte *siempre*, porque son absolutas. La realidad es una y la misma para todos, aunque sean históricamente cambiantes, y hasta opuestas, las maneras como el hombre la concibe y se relaciona con ella. Es la *misma*, cambiando. El cambio histórico situacional no rompe, no pluraliza o atomiza la realidad en realidades absolutamente distintas unas de otras. Dialécticamente es al contrario: *la objetividad y la comunidad de lo real quedan aseguradas precisamente por el cambio situacional*. Del mismo modo que la identificación de un objeto como algo real (en verdad “objetivo”) se logra porque se re-conoce en dos aprehensiones de dos sujetos *distintos*,¹⁰¹ así también la diversidad de tiempos asegura la unidad de lo real y de la razón. El cambio histórico de posiciones situacionales se produce sobre la base de la comunidad del ser: lo decisivo es el *acuerdo* básico en las evidencias primarias. La historia de la ciencia consiste

¹⁰¹ *Vid supra*, cap. IV, “El fenómeno y el logos”.

esencialmente en la *persistencia* de los hechos y los problemas primarios que estos hechos suscitan *siempre*. Hay cambio de una concepción teórica a otra porque se *comparten* las mismas evidencias.

Segundo: la historia consiste en la unidad y continuidad dialéctica por la cual las posiciones de hoy dependen intrínsecamente de las de ayer: la alteridad de lo viejo y lo nuevo, la contradicción que implica el cambio y la innovación, no es exclusión, sino implicación recíproca. Es armonía, liga o trabazón de los contrarios. La *presencia* del pasado y del futuro en el presente, el *ser* de lo que no-es, resultan incomprensibles fuera del marco de una ontología dialéctica. Como resulta incomprensible también el hecho de que el presente consista en ser *a la vez* nuevo y viejo, otro y el mismo. Luego no hay novedad absoluta y ningún tiempo presente, por novedoso y revolucionario que sea, cancela el pasado: La dialéctica de la historia consiste en que la herencia y la continuidad sólo se producen en el cambio y la renovación; y no hay revolución sin conservación, sin revivificación de la cocomunidad histórica. Se pervive cambiando y se cambia permaneciendo.

Sin embargo, como advierte Nicol, no se resuelve aún el problema de la compatibilidad entre la historicidad y la verdad. Más bien la relación de ésta con la situación, y el carácter a la vez vertical y horizontal de la situación histórica, vienen a complicar la dependencia de la verdad al tiempo: ella no estará solamente condicionada al presente, sino con él, a todo el pasado y al futuro. Pero es que, como declara Nicol, “el problema de la verdad y de la ciencia suscitado por el hecho de la historicidad no tiene solución mientras se *juzgue* que son tres, nada más, las relaciones constitutivas del pensamiento... hay una cuarta relación... que eh vez de complicar más la situación permite integrar por fin las otras tres... es *la relación dialógica*”.¹⁰²

La clave está en que —como ya se ha visto—¹⁰³ el conocimiento tiene tres componentes y no sólo dos: la verdad, en cualquiera de sus

¹⁰² E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 61.

¹⁰³ *Vid supra*, cap. IV, “El fenómeno y el logos”.

niveles, es la relación de un *sujeto* con otro *sujeto* en referencia a un *objeto* común. El *logos* es *dia-logos*. La objetivación se alcanza por la comunicación inter-subjetiva y la comunicación sólo es posible en la participación de un objeto común. *La comunidad histórica, por tanto, es fundamento de la objetividad (verdad).*

A la historicidad de la ciencia corresponde la expresividad del *logos*. La negación de la historicidad de la razón es la negación del carácter expresivo del *logos*; éste, para ser verdadero, tendría que ser intemporal e inexpressivo: razón pura que sólo se relaciona con su objeto. La ciencia es histórica porque la razón es *expresión*. Y la historicidad sólo imposibilita la verdad *si por expresión se entiende subjetividad*: “No se ha advertido [afirma Nicol] que la expresividad radicaba en este carácter esencialmente dialógico del *logos*, más que en la particular subjetividad de cada individuo que hace uso de su *logos*. Por esto, es la intersubjetividad inherente a toda función simbólica, la que garantiza la objetividad... La expresividad es, ante todo, comunicación. Pero lo comunicado primariamente no es un puro mensaje personal, sino el objeto. Ningún mensaje es inteligible si no hace patente un objeto de experiencia común”.¹⁰⁴

Así como lo decisivo de la historicidad no es el aislamiento de la situación, sino la unidad dialéctica de la temporalidad, así tampoco lo esencial de la *expresión* es el carácter subjetivo, personal; la expresión, antes que distinguir, *une*, comunica. *La expresión es ante todo comunicación* y ésta a su vez es referencia a la objetividad. O sea: el *logos* expresivo es el *logos* comunicativo y sólo es comunicativo porque alude a un *objeto* común. Luego *la expresividad no se opone a la verdad*, sino que es condición de posibilidad de ella: “*Todo lo que significa expresa, todo lo que expresa significa*”,¹⁰⁵ dice Nicol.

No hay expresión sin verdad: la más personal y subjetiva de las expresiones es *inteligible*, porque hace referencia a algo *común* y objetivo. Toda verdad, a su vez, es expresiva: es *significante* porque

¹⁰⁴ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 74.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 65.

es de *común* entendimiento. La verdad (desde la primaria verdad de la simple *palabra* presentadora que sólo atestigua la existencia, hasta la complejísima construcción simbólica de la verdad científica) es expresiva, o sea comunicativa.

En las formulaciones de la razón más depuradas por el rigor, más aparentemente neutralizadas por la abstracción científica, la razón ha sido siempre expresiva, aunque no dieran cuenta de esto las críticas de la razón. No expresaba una subjetividad individual: la verdad era la verdad, no ha sido nunca *mi* verdad. Lo que la verdad de razón expresa es la condición del ser que busca, que propone a la razón como base común del entendimiento.¹⁰⁶

“El *logos* será expresivo mientras sea procurador de verdades, es decir, mientras *dé razones*”.¹⁰⁷

De ahí el carácter constitutivamente *simbólico* del *logos*. El *logos* aprehende y re-presenta simbólicamente la presencia. Pero el símbolo es tal, no porque corresponde al objeto, sino porque corresponde al otro sujeto: la afinidad “simbólica” (de dos partes similares que se corresponden recíprocamente) es, según Nicol, la que se establece entre los dos componentes afines: un sujeto y otro sujeto con el intermediario del objeto. La palabra no se dirige a la cosa simbolizada, sino al otro sujeto con quien se comparte el ser común.¹⁰⁸

La razón histórica es la razón simbólica. La historicidad de la razón es condición de posibilidad de la verdad científica porque la historia es comunidad y comunicación objetivizante. “El conocimiento es una co-operación”.¹⁰⁹ La verdad se mantiene y se hace en el tiempo, es ve-

¹⁰⁶ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 194.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 195.

¹⁰⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, pp. 73-76.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 68.

rificación histórica, como dice Nicol.¹¹⁰ Pero por ello mismo es *creación simbólica* y no mero reflejo pasivo. Y por ser creativa (obra del *sujeto* en comunicación simbólica con otro sujeto) y condicionada a la comunidad histórica, por esto la ciencia es relativa y nunca definitiva; pero por ello mismo es verdadera y objetiva. Por ser creación simbólica, la verdad de ciencia es a la vez histórica y verdadera, subjetiva (inter-subjetiva) y objetiva, expresiva y signifiante. La función y la misión de la ciencia es doble: ser verdadera y mantener la comunidad interhumana.

¿Cómo ha de entenderse, entonces, sobre la base de esta nueva fundamentación, la historia de la ciencia? Primariamente, se ve bien que ésta no puede tener carácter extrínseco: la historicidad es *constitutiva* de la actividad científica; el cambio histórico de la ciencia no es algo marginal, que no afecta intrínsecamente la posibilidad epistemológica del conocimiento científico. La teoría de la ciencia tiene que incorporar el hecho de la historicidad como una de las notas fundamentales y definitorias de la ciencia en cuanto tal (ἐπιστήμη). Pero además la historicidad misma de la ciencia es garantía de su propia racionalidad porque historia (tiempo) es orden: “La historia de la ciencia constituye, ella misma, un sistema, es decir, es un organismo que evoluciona por motivaciones internas; no es una mera secuencia de ocurrencias sueltas. La comunidad histórica está determinada originariamente por la comunidad del fundamento”.¹¹¹

Asimismo, el proceso histórico de la ciencia ha de ser comprendido de una manera radicalmente distinta a como se ha interpretado hasta ahora. El cambio de la verdad científica en la historia no consiste en el “progreso” de la verdad en el que las nuevas verdades de hoy vienen a sustituir a las del pasado, como si el proceso consistiera en un movimiento de aproximación, cada vez mayor a “la verdad; como si ésta fuese algo estático que ahí está y la historia se fuese acercando cada vez más a ella, como la meta de un saber absoluto. La noción de progreso implica, de un modo u otro, la persistencia del absolutismo y, por ende, la incomprensión de la historicidad.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 79.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 383.

En la metafísica de Nicol, *la ciencia no se define por la verdad*, pues en primer lugar, ya se ha establecido que no toda la verdad es científica; la verdad principal es la *apófansis* pre-científica. En segundo lugar, la ciencia misma, precisamente por su esencial historicidad, comprende tanto la verdad, como el *error*. El error es tan científico como la verdad, dice Nicol; luego, la “cientificidad” no depende de que los conocimientos sean verdaderos, definitivamente “adecuados”, sino de algo más radical. Ciertamente que puede decirse que el cambio histórico se presenta como la posibilidad de superar los errores anteriores con el propósito constante de lograr una “mejor” comprensión de los hechos: la novedad del cambio se centra en la corrección y la superación de los errores y las limitaciones de los sistemas del pasado. Pero una vez reconocida la historicidad constitutiva de las creaciones simbólicas de la ciencia, se ve que éstas son siempre, por definición, relativas y susceptibles de ser históricamente enmendadas: todo sistema presente contiene en sí mismo su margen de error y así como no se les resta carácter científico a los sistemas perfectibles del presente, tampoco se les puede negar el valor de ciencia a los que hoy se advierten como erróneas concepciones del pasado. O como dice Nicol: “Las teorías precedentes podemos considerarlas superadas en cuanto a su contenido, pero no en cuanto a su fundamento. Dicho de otra manera: *la verdad científica y el error científico tienen una base común*”.¹¹²

El error en ciencia es tan científico como la verdad porque tanto el error como la verdad se fundan en la verdad primaria y absoluta que está en toda construcción científica, errónea o verdadera. Además, todo sistema de ciencia, por equivocado que hoy se juzgue, se define por su *propósito* de objetividad y de adecuación y, por ende, por no ser arbitrario e infundado, sino por su radical organización metódica, sistemática y racional. *El hecho de que un sistema científico resulte equivocado no mengua el rigor interno ni la racionalidad con que ha sido construido*. La superación de los errores no restringe el hecho de que dicho error esté incorporado en la organización interna, objetiva y

¹¹² *Ibid.*, p. 371.

racional del proceso dialéctico de la historia que está haciendo posible la *común* prosecución de la verdad. Se eliminan los errores, pero no se eliminan, sino que *se confirman*, las evidencias primarias que están en su base, ni se cancela su sentido, su constitución rigurosamente racional, ni se elimina tampoco la organización interna del proceso básico integral, dentro del cual se inscriben las posibilidades efectivas de la verdad actual; éstas están siempre condicionadas, tanto por los errores como por las verdades del pasado.

Luego, lo que define a la ciencia, lo que le da carácter científico a un conocimiento no es el que éste sea verdadero, sino los hechos y los problemas fundamentales que están en su base y el cumplimiento con los requisitos esenciales de “objetividad, método, racionalidad y sistema”, que lo constituyen. La ciencia no se define por su *logro*, sino por su *propósito* radical: la científicidad de un pensamiento está puesta en los problemas que plantea, antes que en sus soluciones teóricas, siempre hipotéticas y relativas. La historia de la ciencia no es la sucesión extrínseca en la que unos sistemas sustituyen a otros, sino la unidad *interna* del proceso, por la cual el hombre va haciendo la verdad científica en el tiempo y por la cual el sujeto de la ciencia es el hombre histórico en la comunidad integral.

En consecuencia, ya no es posible no advertir que la ciencia es *una* en el tiempo y que las grandes novedades revolucionarias no rompen la continuidad esencial. De ahí que “la ciencia nueva” en la que pensaba Galileo en el re-nacimiento de la ciencia moderna, no sea radicalmente “nueva”, al grado de que venga a romper la unidad entre la ciencia de la antigüedad y la ciencia moderna, y a destruir, en definitiva, *la unidad entre “la ciencia” y “la filosofía”*. “Un sistema nuevo [dice Nicol] no es sino una manera nueva de enfrentarse a los mismos problemas y con los mismos fundamentos”.¹¹³ Es precisamente el reconocimiento de la historicidad inherente al pensamiento científico como tal lo que acaba de eliminar, de una vez por todas, el equívoco, generado en los inicios del mundo moderno, de la dualidad e incluso de la oposición entre ciencias

¹¹³ *Ibid.*

y filosofía, y más aún, entre *ciencias* y *metafísica*. Éste se fundaba en el supuesto de que la ciencia *nueva* era nueva precisamente porque no era histórica ni tenía los vuelos creadores y “especulativos” de las construcciones filosóficas y metafísicas. El absolutismo racionalista y positivista de la ciencia moderna pretendía abrir la *brecha histórica* insalvable entre un pasado pre-científico y la nueva edad de la razón y la verdad. ¿Qué ocurre cuando la ciencia “nueva” resulta ser tan histórica e incluso más constructiva y aventurada en sus creaciones simbólicas que la “vieja” física y que la vieja metafísica?

La ciencia, como muestra Nicol, es *una* en su diversificación actual, y en su alteración temporal. Su *unidad* está garantizada por la posesión de *principios* universales e inalterables y por la continuidad del proceso histórico que la constituye. La metafísica del pasado es tan histórica y perfectible como lo es toda ciencia, y sus errores son tan científicos como las verdades de evidencia que contienen en su base y como lo es la racionalidad esencial con que fueron contruidos sus sistemas. Por eso la metafísica no es cancelable, y por ello mismo se exige la superación de sus errores, o sea su reinstauración contemporánea, precisamente como ciencia primera. (De ahí también que, incidentalmente, la metafísica de Nicol, que se propone una renovación completa y radical, que “cancela” los contenidos de toda una tradición de casi tres mil años de pensamiento “*meta-físico*”, se sigue no obstante llamando “metafísica” y se reconoce en todo momento la cientificidad de esa misma tradición que hoy se supera).

No hay hiato, pues, brecha, ni distinción esencial entre “ciencias” y filosofía, y lo más urgente no es tanto reconocer el carácter científico de la filosofía y de la filosofía primera, piensa Nicol, sino recobrar la conciencia de que toda ciencia es esencialmente *filosofía*: amor por el saber, y nunca instrumento pragmático para la utilidad.

TERCERA PARTE

RAZÓN Y LIBERTAD

VI. EL ETHOS Y EL LOGOS

§ 1. *El principio ético-vocacional*

Nicol pone también de relieve que la crisis actual de la ciencia no afecta sólo a sus fundamentos ontológicos y epistemológicos; que no es solamente teórica, sino vital o existencial, y que es esto lo que ahonda su gravedad y agudiza la urgencia de una refundamentación integral. Hoy no están cuestionadas únicamente las bases objetivas y racionales que hacen posible la verdad científica, sino *el sentido* mismo de la ciencia, su finalidad existencial y las motivaciones primordiales que originan el conocimiento científico. La crisis es doble, y es doble, por ende, la tarea fundamentadora que se exige en nuestro tiempo. Por esto, a la pregunta *qué es la ciencia*, Nicol intenta responder en dos planos, ambos coordinados y de hecho interdependientes: a) *qué es* la ciencia, en el sentido de en qué se funda, cuáles son las condiciones que la hacen posible y justifican su legitimidad, cómo funciona, etcétera. b) *Por qué* y *para qué* es la ciencia, cuál es su fundamento vital, qué condiciones existenciales, humanas, la hacen posible; qué se propone el hombre con ella y qué produce en la historia la presencia activa de la ciencia.

La ciencia no es utópica ni ucrónica, dice Nicol; no carece de “sitio” o lugar, ni está fuera del tiempo; mantiene una relación indisoluble con su situación histórica, tiene raíces que la mantienen unida a la tierra, a la realidad concreta del hombre, su productor.

Pero es precisamente esta liga esencial con las bases existenciales lo que siempre se ha creído que compromete la *pureza* definitoria de la ciencia: ésta cifraría su posibilidad de verdad en la total independencia de la razón respecto de las condiciones existenciales; o sea, cuando la ciencia se libera de “las necesidades de la vida”, como lo estable-

ció ambiguamente Aristóteles; porque ¿significa ello que la razón se desprende de la vida y de toda finalidad existencial? Así es, en efecto, como ha solido entenderse la pureza de la razón: la ciencia mantiene su posibilidad de objetividad y universalidad en la medida en que, según se supone, la razón opera más allá de toda motivación vital. La razón pura alcanza su pureza en su literal i-rrealidad: es la razón puramente formal, uni-forme, im-personal, des-vitalizada e in-condicionada. Sobre la base de que la objetividad implica la superación de la subjetividad, se infiere de ahí la necesidad de eliminar el factor subjetivo; el sujeto de la ciencia entonces sería impersonal, neutralizado y deshumanizado. De ahí también la necesidad de consagrar la idea de la inexpresividad del *logos* científico y de concebir la ciencia sólo en función de sus relaciones lógica y epistemológica.

Por esto es que, cuando sobreviene el reconocimiento del carácter histórico, expresivo y vital del *logos*, sobreviene asimismo la crisis radical que compromete el sentido íntegro de la ciencia. "Sería funesto [dice Nicol] que, al superar la idea racionalista de la razón pura con una idea de la razón vital e histórica, se entendiese esta vitalidad como irreductible subjetividad, y esta historicidad como relativismo".¹ De hecho esto es lo que ha ocurrido y en esto consiste precisamente la crisis. En nuestro tiempo se ofrece una alternativa falaz: o la idea de una ciencia que pretende mantener su rigor y racionalidad en la deshumanización y la desvitalización; o la idea de una historicidad, en efecto subjetivista, y una vitalidad identificada con la utilidad. El pragmatismo contemporáneo, es, en definitiva, el hecho decisivo que afecta los verdaderos cimientos de la ciencia.

Al recuperarse la expresividad constitutiva de la razón, se recupera no sólo la temporalidad, sino también la vitalidad del *logos*, su dinamismo, su concreción y en definitiva su humanidad la expresión es como el cuerpo del *logos*, su tiempo y su presencia, y este cuerpo lo une al mundo, lo convierte en fenómeno terrenal y vital. Pero la concepción de la ciencia de Nicol muestra que es precisamente en el nivel de la

¹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia* p. 64. Cf. *Historicismo y existencialismo*, *passim*.

tierra donde están las *raíces* existenciales de la razón científica que permiten su ascensión. La tierra no es superficie, sino profundidad. La vida no es el mero instinto, ni es tan sólo el orden de las necesidades de la subsistencia. La existencia no obedece únicamente a los resortes del interés y del provecho, pues el sujeto humano real y concreto no es, radicalmente, el individuo “subjetivista”, esencialmente aislado y afanado exclusivamente en su beneficio personal; la concreción real, vital, no es la pura anarquía e impureza. Es precisamente en el nivel radical (ontológico) de la existencia donde la ciencia encuentra su verdadero cimiento o principio vital: *la conditione sine qua non*, universal, necesaria e inalterable que posibilita el hecho de la ciencia en cuanto tal: éste es el que Nicol designa como *principio vocacional*.

Ya Heidegger, como observa Nicol, ha advertido que la verdad no está bien comprendida como la clásica *adaequatio intellectus ad rem*. Aparte de que Heidegger discuta la idea misma de adecuación, lo que importa ahora destacar es el restablecimiento del sentido ontológico y no meramente lógico (intelectual) de la relación de verdad. “La verdad ya no sería [como dice Nicol, comentando a Heidegger] una relación del intelecto con la cosa, sino un modo de comportarse frente al ser”.² El “sujeto” del conocimiento no es el puro intelecto, la subjetividad abstracta, lógica e impersonal, sino el hombre integral que vive la verdad; ésta es un modo de “encontrarse” ante el ser.

Pero a pesar de esto, la teoría heideggeriana de la verdad, afirma Nicol, no altera las estructuras básicas de la concepción establecida. Por una parte, Heidegger, como ya se ha señalado, refuerza incluso el prejuicio de que el ser no se hace patente a primera vista en una primaria intuición: la verdad consistirá en ese des-velamiento del ser oculto o velado (según la convencional interpretación que hace Heidegger del concepto griego de ἀλήθεια). El “estado abierto” y de libertad ante el ser, entonces, se refiere a la verdad filosófica o de ciencias; antes de

² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 173. Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 33 y 44, y *De la esencia de la verdad*, II, citados por Nicol, *Metafísica de la expresión*, § 23b y 24.

ella, el hombre no tendría verdad, pues no tiene acceso al ser; éste no es rigurosamente *fenómeno*, no se manifiesta de manera inmediata. Por otra parte, la relación de verdad sigue siendo implícitamente, para Heidegger, la relación del sujeto solitario con la realidad: Heidegger no ve el carácter constitutivamente dia-lógico (expresivo) del *logos* y de la verdad. La expresión o manifestación sería para él (como para toda la tradición) algo derivado y adventicio.

La radical renovación propuesta por Nicol se centra en declarar que *en la verdad estamos siempre todos* en el nivel primario y común de la existencia, en la base pre-científica y pre-filosófica, y en reconocer asimismo, que *“la esencia de la verdad es el diálogo”*.³ Así es como se explica la unión indestructible entre la razón y la vida, y el hecho de que la ciencia esté arraigada esencialmente en la existencia, teniendo en ésta su condición efectiva de posibilidad.

La ciencia no se separa de la vida; la pureza de la razón no consiste en la des-vitalización ni en la des-humanización, en primer lugar, porque la razón científica no es el único modo de acceso a la verdad: ésta no se produce solamente en un nivel superior, más allá del orden primario y común de la existencia: *la verdad está en la base misma de la vida*. Y la ciencia es vital porque no crea un mundo aparte, como si la búsqueda de la verdad en que ella consiste fuese un propósito extraño o ajeno a los afanes originarios de la existencia. “La verdad no es una exclusiva de la ciencia: en la verdad estamos ya siempre”.⁴ Es el reconocimiento esencial de la verdad primaria y absoluta de la *apófansis* lo que permite advertir que la actividad científica no rompe la continuidad del conocimiento, pues éste está ya presente en el orden más primitivo y común de la existencia. Vivimos en la verdad; la verdad emerge de la vida misma y por esto la ciencia no viene a constituir un orden esencialmente nuevo o exótico cuyo privilegio consistiese en ser ella la única que tiene acceso al ser: el ser se posee en la base originaria del simple existir. Es en este sentido en el que Nicol establece

³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 175.

⁴ *Ibid.*, p. 164.

que *el hombre es el ser de la verdad*; no porque la verdad fuese una meta posible a la que de hecho sólo tienen acceso los hombres. que se disponen existencialmente a la búsqueda de ella (y que en definitiva sólo logra obtener el metafísico capaz de revelar el ser tras la vivencia angustiosa de la nada, como ocurre en la concepción heideggeriana). La verdad (el ser se posee ya en el orden inmediato y común de la existencia.

Pero se posee *en común*, mediante el “órgano” del *logos* (razón y palabra). “El sentido propio y radical de la verdad no puede captarse sino en el nivel de la relación entre un hombre y otro hombre”.⁵ Nicol recuerda que antes del nacimiento en Grecia de la filosofía, la verdad, la ἀλήθεια tenía más bien el significado ético de una relación inter-humana, antes que el de una relación *epistemológica* del hombre con la realidad. “Lo verdadero, (τὰ ἀλήθεια) era sobre todo lo veraz... Verdad era sinceridad. Era, pues, una expresión personal, una forma de comportamiento, más que una correspondencia de lo expresado con la realidad”.⁶

De lo que se trata es justamente de recaer de nuevo en el hecho de que la *intencionalidad comunicativa* está en la esencia misma de la verdad, de toda verdad, sea la verdad primaria, sea la verdad derivada de la ciencia: tanto el *logos* apofántico como el *logos* creador y “racional” de la *episteme*, es *dia-logos*. Pero lo que ahora ha de desprenderse de esto es “*el carácter ético de la verdad*”, como lo designa Nicol.

Desde el nivel primario de la simple manifestación de la presencia con la palabra, el hombre busca al hablar vincularse a la vez con la realidad y con el otro. Por ello es que su palabra le compromete y responsabiliza. “La verdad es la forma primitiva de la responsabilidad. Hablar es responder”,⁷ dice Nicol; responder *al* otro y responder *de* lo dicho en la palabra. “La eticidad no es una nota que se sobreañade a la verdad... El carácter ético es inherente al *acto* de la verdad”.⁸

⁵ *Ibid.*, p. 172.

⁶ *Ibid.*, p. 158.

⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁸ *Ibid.*

Y esta significación ética originaria del *logos* no se pierde en el *logos* científico, sino que, por el contrario, se refuerza y consolida. Por esto, dice Nicol que el λόγος de ciencia es, constitutivamente λόγος δίδοναι: razón que *se da*: *ratio reddenda*.

Precisamente porque la ciencia busca fundar su razón en lo objetivo, por esto ‘puede ser capaz de fundar en la racionalidad de los hechos su responsabilidad dialógica, ética, que le es inherente. En la ciencia el hombre adopta una “actitud de buena fe *ante el otro*, porque se somete al ser, y éste es su *ethos* propio”.⁹ La verdad científica es forma eminente de vinculación inter-humana, de compromiso y responsabilidad ético-existencial. “En efecto: la vinculación comunitaria es más estrecha si la verdad se impone por razón: si no depende de una eventual intención de decirla, sino de una apelación concordante a la realidad”.¹⁰ Es la posibilidad de remitirse a lo común (objetivo) en que la ciencia consiste, lo que asegura más firmemente la comunidad y la comunicación inter-humana. La ciencia representa una doble *fidelidad*: hacia el objeto y hacia el otro sujeto, y esta fidelidad tiene, antes que un sentido lógico y epistemológico, un sentido ético y vital.

La verdad científica tiene entonces el mismo origen y fundamento y los mismos propósitos que la verdad precientífica: “la verdad de la ciencia [como dice Nicol] no será más que una forma depurada de la universal comunión dialógica con el ser”.¹¹

La ciencia implica, en efecto, una *depuración*. “El pensamiento científico siempre es, ha sido y será pensamiento puro, razón pura o depurada”,¹² escribe Nicol. Sólo que la *pureza* de la razón es, precisamente, *purificación ética*, existencial, producida en el *nivel vocacional*.¹³ “la

⁹ *Ibid.*, p. 184.

¹⁰ *Ibid.*, p. 159.

¹¹ *Ibid.*, p. 164.

¹² E. Nicol *Los principios de la ciencia*, p. 64.

¹³ Para la teoría ontológica de la vocación, véase cap. VII.

razón es pura por definición vocacional, y por ello mismo es vital”.¹⁴ La pureza, entonces, no es des-vitalización, sino al contrario: la ciencia alcanza su pureza desde la vida y para fines vitales: “la pureza marcó primitivamente una jerarquía de los fines; no impuso una supresión de todo fin vital en el conocimiento”.¹⁵

Es precisamente para lograr su finalidad esencial de comunión dialógica con el ser que el hombre de *episteme* se *dispone* existencialmente de una manera peculiar ante lo real, creando una *actitud* y un modo de relación diferente, que se distingue de otra *disposición* anterior: la que consiste en la relación esencialmente *interesada* que el hombre establece con las realidades y con sus semejantes: la disposición de *praxis*, guiada por la *doxa*. Por esto dice Nicol: “la razón pura no es, primordialmente, la purificación de lo empírico, sino la purificación de lo utilitario. La ciencia persigue la *objetividad* purificándose de su natural disposición subjetiva por la cual el hombre se relaciona con lo otro y con el otro, tomándolos a éstos como *medios* para su propio interés, beneficio o conveniencia. La actitud de *θεωρία* por el contrario, se define como la dis-posición existencial de ver y conocer el ser, las cosas en tanto que son y como son... La ciencia es el compromiso vocacional, libremente elegido, de vivir diciendo cómo son las cosas en sí mismas”.¹⁶ Ello implica necesariamente una purificación o mutación ético-existencial por la cual el hombre produce *otro modo de ser* en el que sólo se busca comprender y compartir la realidad, sin ánimo de explotación o de utilización. “El ente como cosa [precisa Nicol] es el ser-para-mí: τὸ ὄν πρὸς ἐποῦ, objeto de la *praxis*. El ente mismo, como ser-en-sí, τὸ ὄν αὐτό, es objeto de teoría. En esta distinción tan simple y clara de la ontología griega, podemos basarnos para delimitar la *episteme* y la *doxa*, la *objetividad* y la *subjetividad* del conocimiento.

¹⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 207.

¹⁵ *Ibid.*, p. 165. “La filosofía nada sustrae a la vida; sólo cambia su centro” dice Nicol en “El porvenir de la filosofía”, en *Diálogos*, Revista de la Universidad de Puerto Rico, VII, núm. 18, enero-marzo, México, 1970, p. 10.

¹⁶ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 160.

Pero en ella está además concentrada y resuelta la cuestión de la diferencia entre teoría y práctica, sobre la cual discurre la filosofía incansablemente. Teoría y práctica son dos maneras de ‘tomar el ser’: la una lo toma literalmente; la otra sólo lo contempla”.¹⁷

La ἀλήθεια, la verdad, hace precisamente referencia a este “modo de estar” humano; diríamos que es atributo del hombre, antes que de las cosas. Como señala Nicol, la ἀλήθεια, es literalmente sin des-cuido o sin olvido. “La ἀλήθεια es lo contrario del ληθαργός: *la verdad es un estado alerta*. Representa la vigilia o vigilancia, por contraste con el adormecimiento; el cuidado, como algo contrario al descuido... La actividad científica tiene como fundamento vital la vocación de la vigilia. Con ella no descubrimos un ser entubierto: el ser está a la vista. Pero *a primera vista* no advertimos todo cuanto entraña su presencia. La ciencia es una *segunda vista*, una visión más despierta”.¹⁸ Vocacionalmente, como disposición existencial, la ciencia es precisamente *theoría*, visión desinteresada que busca ante todo *conocer* sin otras intenciones; es literal *philía* (amor) por la *sophía* (el saber); modo amoroso de relación con el ser y con los otros.

Por ello Nicol encuentra que el sentido esencial de la vocación científica es su literal *in-utilidad*: la verdad se alcanza cuando se persigue por sí misma como bien suficiente, distinto del bien utilitario. El conocimiento práctico utilitario pertenece a *otra* disposición existencial, tiene otro sentido y otro valor, precisamente *necesario* para la vida de los hombres. *La ciencia no es necesaria*, en el sentido de que sea forzosa y se produzca como un medio indispensable para la satisfacción de las necesidades de la vida. La ciencia pertenece al orden de la libertad: es vocación libre (desinteresada). Su “necesidad” es de otro orden, no de subsistencia, sino precisamente de la existencia: la necesidad de ser libre, constitutiva de la condición humana, que en el caso de la ciencia consiste en relacionarse *libremente* con el ser. “Liberarse de la necesidad exterior; y también de la necesidad inherente

¹⁷ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 332.

¹⁸ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 172.

a la propia condición humana: el afán de provecho, de honor y de fama, la ambición de dominio, el recelo y la belicosidad, la envidia y la soberbia, a los que siempre ha estado sometido el hombre. La ciencia es pura porque nos libera, o procura eximirnos, de estos impuestos externos e internos”¹⁹

Pero lo principal es advertir que la purificación de la vocación científica no rompe con las motivaciones radicales de la existencia. *La ciencia es una vocación humana*, en efecto, y ello significa que “no es tan sólo una actividad profesional, elegida por unos cuantos individuos, sino la actualización de una capacidad radical del hombre. Esta capacidad cuenta entre los rasgos definitorios de su propio ser, y se ejercita adoptando frente a la realidad una peculiar actitud que la tradición ha designado con el término ‘desinterés’. La nota esencial y diferencial de la vocación científica es esa actitud desinteresada con la cual consigue el hombre elevarse a una zona existencial superior a aquélla en que se desenvuelven sus actividades prácticas... *es la condición humana misma la que demanda del ser algo más que su mera presencia y su mera utilidad*”.²⁰

Esta actitud o disposición pura y desinteresada consiste, sin duda, en una purificación o *kátharsis*, y una *áskesis* o disciplina, como pensaban los griegos: el hombre tiene que mutar su disposición natural o habitual para lograr el desinterés. El *ethos* es, en efecto, una “segunda naturaleza” que el hombre es capaz de crear por encima de lo dado. Y en tanto que *ser* de la vocación, el hombre no tiene un modo único, predeterminado de existir, sino que “está llamado” a elegir entre distintos “caminos de vida”, en cad uno de los cuales crea unos modos específicos de relación con la realidad y con los otros. Porque pertenece al orden del *ethos* y de la vocación, la ciencia es libre, no necesaria: es *posibilidad* humana. Al hacer ciencia, el hombre actualiza su ser libre disponiéndose y relacionándose libre o desinteresadamente con la realidad, con el único ánimo de comprenderla y compartirla con la

¹⁹ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 23.

²⁰ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 274.

palabra de razón: “pensar es una manera de estar. Así el saber con el que designamos lo real diseña también nuestras vidas: la verdad es *del* ser, pero la buscamos *para* nosotros”.²¹

Esta forma libre o vocacional de existir es, así, una manera de *ser-hombre*, que no depende de las variaciones ni de las voluntades subjetivas. El *ethos* de la ciencia es el mismo para todos. Dicho de otro modo: la vocación, radicalmente comprendida, es “modo de ser” básico que condiciona, por igual y con carácter necesario a todos los hombres que la adoptan, independientemente de las diferencias y contingencias subjetivas: éstas pertenecen al orden psicológico, sociológico, histórico o moral. Pero el *ethos* vocacional no depende de la moral profesional ni de las circunstancias históricas o sociales en las que los particulares hombres de ciencia ejercen su profesión. La vocación científica es vocación *humana*, no personal. Asimismo, el *ethos* vocacional no tiene carácter prescriptivo o normativo (moral). Su infracción no es moralmente cualificable, sino que simplemente cancela la ciencia, mientras que su cumplimiento la hace posible y es independiente de la conducta moral de los hombres que la ejercen y de su modo personal de cumplir con su elección vocacional. O sea: el *ethos* vocacional es *principio de la ciencia*: fundamento universal e intalterable, absoluto, que opera como condición existencial *necesaria* y definitoria del hecho mismo de la ciencia. Está por debajo, *en la base* de todas las variantes históricas y situacionales, y de toda la diversidad de teorías; es principio que unifica la actividad científica más allá de las variaciones subjetivas y de la diferenciación de las ciencias en su devenir. Así, dice Nicol: “lo permanente en la ciencia es el *estado* previo, la disposición vocacional a permanecer vigilantes ante el ser”.²² “La unidad de la filosofía, estriba en su praxis... La praxis filosófica... es una *thesis* vital. *θέσις* significa en griego ubicación, emplazamiento, como el latino *situs*: es la posición que algo ocupa y la dis-posición que toma, desde este lugar, respecto de las demás

²¹ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 350.

²² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 172.

posiciones. En este sentido, la *thesis* es base (griego: βάσις, latín: *basis*), que significa pedestal, punto de apoyo: posición fundamental. Cada tesis particular es una toma de posición teórica. Pero antes de cada una, en el fundamento de todas, hay una *thesis* común, que es la dis-posición a crear tesis. Aquello que están dispuestos a hacer los filósofos, por razón de amor y con amor de la razón, constituye la *thesis* universal y necesaria de la filosofía. Contra una opinión tan difundida como anodina, los filósofos siempre *se ponen* de acuerdo, porque están todos ellos dis-puestos en la *thesis*, con uniformidad vocacional. Están dispuestos a pensar, a contemplar y meditar... Las tesis son lo variable en filosofía. Lo permanente es la *thesis* básica y común: la praxis afiliada”.²³

Las verdades cambian y cambia la concepción de la verdad pero la vocación de verdad, la disposición humana de comunió libre y des-interesada con el ser y con los otros, permanece inalterable, como una forma común de ser-hombre. “La ciencia, como expresión del conocimiento puro, es una de las vocaciones del logos, y una de las vocaciones del hombre, como lo es el logos puro de la poesía... Con esto se revela la dirección vocacional. La poesía y la ciencia coinciden en la índole de una pureza que se cualifica por el desinterés. Éstas son las formas más libres del logos. A esta libertad inicial añade la ciencia la formalización metodológica. El método es el cauce de la libertad en el pensamiento científico... La depuración vocacional es la constante: lo universal en la variación histórica de las ideas de la razón, aquello que las condiciona a todas originariamente”.²⁴ La unidad y permanencia de la razón temporal está en las raíces mismas de la existencia: son el *ethos* vocacional de la ciencia; éste es uno e inalterable, a la vez que condiciona e implica, dialécticamente, la diversidad y el cambio. Porque la base es la disposición de búsqueda y de amor, por esto las soluciones teóricas son múltiples y cambiantes. Lo existencial no es la mera diversidad contingente. Lo vital es un modo de *ser* hombre en una forma constante

²³ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 149.

²⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 140.

e inalterable de disponerse ante lo real en la vocación de *theoría*. La vocación es modo de relación y la relación misma es modo de ser; o sea, algo mucho más radical, universal y constante, que una mera idea de las vocaciones en sentido psicológico, biográfico y circunstancial. El *ethos* es el fundamento común que rige a los hombres de ciencia por igual, aparte de todas las variantes individuales y situacionales y de toda relatividad de *las morales*.

La ciencia, así, es “pura” porque consiste en la posibilidad humana de trascender la subjetividad, de que el hombre se concentre “en el ser de lo conocido de verdad, y no en el ser y el proceder de quien lo conoce y comunica”.²⁵ Pero no por ello deja de ser vital ni de ser un imperativo radical de la existencia *humana*. La “impersonalidad” en que consiste la disposición de objetividad es, a la vez, acto *personal*, nacido del afán primordial de lograr una forma más sólida y decisiva de vinculación interhumana en la participación racional de un mundo común (objetivo). O, como lo precisa Nicol: “Saber por el saber quiso decir saber desinteresado. Pero el saber no es un fin, es un medio. Para decirlo con exactitud, es un medio de vida. De qué vida se trata: ésta es toda la cuestión. La vida cualificada por el desinterés es la que busca libertad en una victoria sobre la condición natural del hombre... esa vida que excluye lo desinteresado es una vida que se mutila a sí misma”.²⁶

La pureza del pensamiento científico, su posibilidad de universalidad y objetividad, no es la deshumanización de la razón, ni su ruptura con la vida: *la pureza es purificación ética y vital*. Y en realidad la supuesta deshumanización de la razón es, en efecto, un supuesto de la *teoría* de la ciencia: *de facto*, la ciencia en cuanto tal ha operado siempre con el fundamento absoluto del *ethos* vocacional, aunque se le haya dado por consabido o incluso, consciente o teóricamente, se

²⁵ *Ibid.*, p. 160.

²⁶ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 273. La razón científica no es reductible a la voluntad de poder. Vid E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, cap. VI. Cf. F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*, *Así habló Zaratustra*, principalmente.

le haya olvidado o desconocido.²⁷ Asimismo, la literal re-forma de la filosofía y de la ciencia en general, no es obra de teoría ni proposición doctrinal de un filósofo (en este caso Nicol). El *ethos* es principio porque rige previa e independientemente de toda conciencia teórica: es su condición de posibilidad.

Lo que la recuperación del fundamento vocacional pone de manifiesto es que no hay, en efecto, ciencia, si no hay *ethos* vocacional. Si éste falla, desaparece la ciencia en cuanto tal. Si el hombre no se dispone teóricamente ante el ser, o sea si su actitud es de interés práctico o utilitario, puede conocer e incluso obtener “verdades” que sirvan para satisfacer sus necesidades; pero *no hace ciencia* pues ésta es algo distinto, y la verdad que ella persigue como fin en sí misma es algo diferente del beneficio utilitario. La verdad que la ciencia busca no consiste en saber cómo funcionan las cosas para sacarles provecho. La verdad, en sentido estricto y radical, es el saber del *ser* en sí mismo y por sí mismo, compartiéndolo desinteresadamente con el *logos* de razón. La razón humana tiene como demanda suya, constitutiva, el afán de *theorein* (ver y conocer), como decía Aristóteles, por mor o por amor del ser mismo, porque ésta es una manera de unirse a él, de comulgar con él en la forma suprema de comunión interhumana que proporciona el *logos* de verdad. El propósito radical de la verdad de ciencia no es el de obtener un conocimiento de dominio para la satisfacción de necesidades, sino algo más originario y primordial en el orden existencial: es el afán de vinculación, creando con el *logos* un mundo de sentido en su inteligibilidad y su comunicabilidad. El hombre “*necesita*”, por necesidad de su ser propio, que es su ser libre, proponerse vitalmente

²⁷ Se está hablando aquí de la ciencia en cuanto tal; de la ciencia puram lo cual significa que el fenómeno contemporáneo de la “deshumanización de la ciencia” se refiere más bien a la descomposición o la desintegración de lo que es la ciencia propiamente dicha. La ciencia no es inhumana ni enajenante. La alienación se da justamente cuando la ciencia pierde su esencial desinterés y se convierte en un instrumento compulsivo de dominio. Pero ésta, como se verá en el contexto de Nicol, no es ya la ciencia sino la *tecnología*. De lo que se trata así es de deshumanización que implica (no la ciencia) sino la tecnocracia contemporánea. Véase más adelante parágrafos siguientes.

la verdad. Y el afán de comunicación y de comunión es, en el orden de lo propiamente humano, más fuerte existencialmente que el afán de dominio y explotación.²⁸

La ciencia se define, lógica y epistemológicamente, por los cuatro caracteres señalados: objetividad, método, racionalidad y sistema. Pero lo que pone de relieve la teoría de la ciencia de Nicol es que estas condiciones definitorias del conocimiento científico sólo se alcanzan justamente, sobre la base del *ethos* vocacional: no hay *métodos* sin *ethos*. “La objetividad y el método, como caracteres esenciales de toda ciencia, no pueden comprenderse sino en función de los caracteres existenciales o vocacionales que los hacen posibles. La objetividad se opone a la subjetividad; el método se opone a la arbitrariedad. Pero la diferencia no es puramente epistemológica. Por esto, aunque la ciencia incurra en errores, estos errores no son nunca arbitrarios, y las opiniones subjetivas no son nunca científicas, aunque sean ciertas”.²⁹ Y lo mismo ocurre con la racionalidad y el sistema. El método tiene, antes que un significado lógico, un significado ético-existencial. “*El método*, [dice Nicol] *es una manera de tratar con las cosas*”.³⁰ “El rigor del método en filosofía y en toda ciencia positiva es una necesidad ética, antes que un requerimiento técnico. Y decimos *necesidad* porque no debe considerarse como una cuestión de deontología, de una norma profesional que sería adventicia, y que podría cumplirse o infringirse. La exigencia ética se llama necesaria porque es originaria: porque sin ella no puede haber ciencia”.³¹

²⁸ Lo anterior no significa, en lo absoluto, que se nieguen los imperativos de la necesidad, ni el significado del orden de la utilidad. Simplemente se trata de rescatar el sentido específico, definitorio de la actividad científica que, como tal, se distingue de la actividad técnica o tecnológica. Se trata, asimismo, de restablecer el valor, la dignidad (excelencia) y el sentido existencial de las vocaciones “in-útiles”, como las conceptúa Nicol.

²⁹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 581.

³⁰ *Ibid.*, p. 45. De hecho, la ciencia implica necesariamente pureza lógica (formalismo), pureza epistemológica (abstracción y especulación), ambas fundadas existencialmente en la *pureza vocacional*. Cf. Nicol, “Sur la theorie de l’argumentation et le concept de ‘pureté’”.

³¹ Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 183. “La conducción o conducta racional [dice también Nicol] es lo que entendemos por método, en su profundo y primario sentido

Dicho de otro modo: la pureza teórica, el dispositivo vital de desinterés, no es algo que pueda darse o no darse en ciencia, de modo que la ciencia pudiera operar o comprenderse sin este requerimiento ético-vocacional: la intención contemplativo-comunicativa es inherente a la razón de verdad. El principio vocacional está impreso en el principio de razón como *ratio reddenda*.³² El ser, como hemos dicho, se *posee* al darlo o comunicarlo en la palabra de verdad, y sólo puede ser dado si es poseído en la visión desinteresada.

Con todo lo cual se confirma el hecho decisivo de la implicación recíproca de los principios: los ontológicos (la racionalidad, temporalidad, unidad y comunidad del ser) implican el principio lógico y epistemológico de la unidad y comunidad (históricas) de la razón. Pero no basta para comprender el fundamento de la ciencia atender sólo a éstos. Se requiere a su vez restablecer *el principio vocacional*. Así, para Nicol, la tarea, literalmente principal, de la metafísica impone a la vez la necesidad de recuperar el ser y sus principios y rescatar el principio ético-existencial de la ciencia. Pero tampoco podría efectuarse la reinstauración del principio vocacional, de la pureza vital de la disposición teórica, si no se tiene la seguridad en el ser y en la verdad de la ciencia. “La crisis [dice Nicol] no compromete unas determinadas filosofías. Es la filosofía misma la que ha entrado en una crisis interna, la cual se complica con la crisis de su eficacia vital, como vocación humana. Esta última no puede superarse si no se resuelve al mismo tiempo la primera. La pregunta ¿qué es filosofía?, como pensar científico, y la pregunta ¿qué es filosofar?, como forma de vida, aparecen reunidas y son interdependientes. De poco serviría reivindicar el principio vocacional, frente a las desviaciones de un pragmatismo utilitario, si los

vital. Las formas de conocer son formas de ser: son actitudes humanas ante la realidad... La metodo-logía es la vocación de vivir explorando con el *logos*”. (“Fenomenología y dialéctica”, p. 47).

³² VidE. Nicol, “El régimen de la verdad y la razón pragmática”; *El porvenir de la filosofía, passim*; *La idea del hombre*, nueva versión, y *La primera teoría de la praxis, passim*.

otros principios no prestaran seguridad al pensamiento racional”.³³ La reinstauración de la metafísica (y con ella la refundamentación de la ciencia en general) tiene dos facetas complementarias: la *revolución* teórica, que produce una mutación en la teoría del ser y del conocimiento, y la *reforma* de la filosofía, que, como la entiende Nicol, recobra la conciencia de la “*forma de vida*” filo-sófica en que esencialmente consiste la ciencia en cuanto tal. No basta así reconocer los fundamentos ontológicos y epistemológicos que justifican la verdad científica si la ciencia no se reinstituye como esencial vocación de teoría. Y ésta, a su vez, no se justifica si el ser sigue estando ausente y si se cuestiona la verdad científica.

Y es fácil ver, en este punto, que el propósito fundamentador de la ciencia en general, que es uno de los aspectos nucleares de la metafísica de Nicol, toma como paradigma la empresa que Platón llevó a cabo en su propia situación histórica, ante la crisis de la razón y de la vida que representaba la sofística. La filosofía platónica es, en su tiempo, el intento de reinstauración de la ciencia, atendiendo a los dos aspectos interdependientes: a los fundamentos ontológicos y epistemológicos que hacen posible la verdad de *episteme*, y al fundamento ético-existencial, a las condiciones “humanas” que se requieren para ejercer la vocación de ciencia, a la vez que a la forma de vida en que consiste la filosofía. Es Platón, en efecto, quien emprende por vez primera la instauración cabal del *ethos* de la vocación de *episteme*.

Pero nos parece asimismo importante señalar el contraste que hay en este punto entre la concepción platónica y la metafísica de Nicol. La vocación filosófica es para Platón vocación de muerte. En Nicol es vocación de vida. El aspecto vocacional es absolutamente inseparable de la teoría del ser y del conocer. Y si en Platón el ser es ausente, puro y separado, el conocimiento implica, correlativamente, un desprendimiento de la realidad temporal y presente: conoce la *razón pura*, el puro entendimiento desglosado de la experiencia y de los sentidos. Consecuentemente, la vocación filosófica consiste en una purificación

³³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 124.

existencial absoluta: purificarse *de la vida*. “Filosofar es aprender a morir y a estar muertos”,³⁴ dice Platón. Si el ser está *fuera* de la realidad, la visión contemplativa de lo que es “en sí mismo” sólo se logra si el hombre está fuera de esta realidad de sombras y apariencias: la aspiración teórica es afán de morir y en definitiva sólo tras la muerte el filósofo puede tener acceso completo al ser. La vida filosófica es para Platón la vida por excelencia: pero ésta paradójicamente consiste en la muerte.³⁵

La transformación de la metafísica que propone Nicol, centrada precisamente en recobrar el ser en la presencia temporal, implica necesariamente dar otro sentido a la vocación de ciencia y a la purificación ético-existencial en que consiste la forma de vida teórica. Si el ser está presente, si el ser es esta realidad, la pureza vocacional no puede consistir en la vocación de muerte: es *pureza vital, en y para la vida misma*. ¿De qué se purifica o se desprende, entonces, el hombre vocado a la *theoría*? De *una forma* de vida: la que sólo persigue el interés. Pero precisamente ello se hace afirmando *otras tendencias vitales* más originarias y radicales: el afán existencial, constitutivo de la condición humana, de conocer mejor el ser presente y compartirlo con la palabra de razón.

El ser no está fuera de la realidad: es la realidad misma en tanto que es, de la cual el hombre tiene una evidencia apodíctica que está en la *base* de su existencia. La vocación de vigilia no es ya el afán de un absoluto intemporal. La vigilia, la ἀλήθεια es el modo cuidadoso y alerta de tratar con *esta* realidad, buscándola en cuanto a su ser. El “ser en sí” y “por sí” no puede consistir ya, en la metafísica de Nicol, en un supuesto ser separado de este mundo y separado (absolutamente objetivado) de la realidad del sujeto humano; el ser en sí y por sí es la

³⁴ Cf. Platón, *Fedón*, 64a ss.

³⁵ En su *Hermenéutica de Platón*, Nicol señala un hecho esencial: que es por un vitalismo y un humanismo extremos (no por carencia de vitalidad o por negación de lo humano) que Platón postula la trascendencia (ontológica y existencial): por afán de ser y por deseo del verdadero ser (y de una vida plena). Pero Platón cree (de acuerdo con la razón de no contradicción), que el ser está fuera del tiempo y de la presencia. Vid. Nicol, *La idea del hombre*, 1ª ed., cap. VIII, Cf. Platón, *Menón*, *Fedón* y *República*.

realidad *objetiva*, la presencia eterna de realidad, el absoluto visible en todo cuanto es y el ser mismo de las cosas. El “en sí y por sí” no significa entonces otra cosa que el hecho de atender a las realidades en ellas y por ellas mismas sin precondicionarlas a nuestro interés, a nuestra necesidad o nuestro afán de utilizarlas. El αὐτὸ καθ’ αὐτὸ ha dejado de tener un significado ontológico y ha adquirido su significación ético-existencial: determina o cualifica el modo de relacionarnos con lo real, no una propiedad del ser como algo separado. Del mismo modo, en la metafísica fenomenológica de Nicol, la pureza de la razón y la pureza vocacional tienen sentido ético (vital) y no epistemológico ni ontológico.

§ 2. *Los fines vitales de la ciencia*

La ciencia (la filosofía) no se comprende, según Nicol, más que como una dimensión originaria de la vida, y la actividad científica no puede ser vista como una construcción impersonal y deshumanizada que carece de sentido vital. Por ello es que la vida misma queda privada de una de sus direcciones radicales sin la posibilidad de la razón de verdad.

“Antes que un sistema de verdades [dice Nicol]... la ciencia es una forma de existencia”.³⁶ Vocacionalmente comprendida, la ciencia es uno de los modos supremos de *humanización*. La actitud de desinterés teórico es esencialmente *philia*, amor interhumano en el amor por el ser: “en su rigor más puro, el pensamiento racional es una *philia*”.³⁷ “La *episteme* es *philosophía*”.³⁸ El *ethos* vocacional de la ciencia implica que el hombre trascienda los resortes primarios de su acción (los móviles del hambre, del temor o del poder), y realice la forma de vinculación amorosa con la realidad. Y el amor (la *philia*) no tiene un mero sentido sentimental, sino que es un riguroso constitutivo on-

³⁶ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 174.

³⁷ *Ibid.*, p. 215.

³⁸ *Ibid.*, p. 254.

tológico del ser-hombre.³⁹ El *logos* es una dimensión del *eros*, como sabía muy bien Platón; y cuando Nicol reinstaura el sentido “erótico” del pensamiento no hace con ello un intento romántico o idealista de rescatar una idea poética y obsoleta del “idealismo” platónico. El factor “erótico” del *logos* de verdad es un objetivo y riguroso factor racional, constitutivo del *factum* mismo de la ciencia: ésta no consigue su función cognoscitiva al margen de la *philía*.

“Lo que está ahí no *depende* de mí [dice Nicol]. Puedo pensarlo en su ser, si yo mismo no *dependo* de él en mi pensar. Estas independencias constituyen el gran principio del conocimiento, y el sustento de la existencia auténtica”.⁴⁰ Por la *philía* científica el hombre se dispone en actitud de *sumisión* ante el ser, en contra de toda disposición de dominio y de explotación de las realidades y de imposición sobre los otros. La ciencia “es *existencialmente* humilde” y sumisa: no le impone a las cosas su voluntad, sino que deja que ellas se impongan por sí mismas; en esto consiste ética y vitalmente la objetividad. La *doxa* es “el querer ‘tener razón’..., lo contrario del ‘dar razón’ en el cual no son las propias convicciones las que se imponen a los demás, sino las realidades las que se imponen a las convicciones”.⁴¹ Pero esta sumisión, paradójicamente, es esencial independencia y *libertad*; como paradójicamente el poderío que el hombre necesita ejercer sobre las cosas es en realidad un modo de estar esclavizado por ambo lados: esclavizado a lo que se pretende dominar, y esclavizado a las propias necesidades e intereses subjetivos (o colectivos). Por el contrario, la sumisión a lo que las cosas son en sí mismas las libera a ellas de nuestro afán de explotación y nos libera a la vez a nosotros mismos cuando, precisamente nos disponemos libremente frente a ellas: “*La praxis utilitaria es enajenante respecto del ser*: nos priva de él, pues no lo vemos como ser, sino como medio para nuestros fines. Miramos en torno y no vemos siquiera los entes como entes, como son en

³⁹ *Vid infra*, cap. VII.

⁴⁰ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, pp. 239-240.

⁴¹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 44.

sí, τὰ ὄντα sino que los vemos como son para mí, como cosas: τὰ πράγματα”.⁴² La actitud desinteresada o amorosa ante lo real es forma excelente de ejercer la libertad. Y de alcanzar, asimismo, la posesión dialéctica del ser, pues no poseemos en verdad las cosas cuando las aprovechamos y las usamos, sino que quedamos posesos del afán de poder. Se posee en el *don* de *lo dado* que es justamente el ser en sí mismo, aprehendido sólo en la visión desinteresada, en la “segunda vista” de la vigilia científica: “la libertad es más vital que el interés”.⁴³

“El *ethos* de la vocación científica obliga a eliminar de antemano todas las motivaciones y justificaciones pragmáticas que puedan invocarse como criterio de la verdad teórica; pero también supone el reconocimiento de las limitaciones de esa verdad”.⁴⁴

La humildad esencial de la ciencia ha de ser concebida además como conciencia de la *limitación* inherente al conocimiento científico, reconociéndose en todo momento que la razón de teoría no alcanza nunca verdades absolutas. La conciencia histórica ahonda la humildad de la ciencia y cancela toda pretensión soberbia del viejo racionalismo que operaba sobre el supuesto de una razón y una verdad definitivas e inalterables. La ciencia ahora, más que nunca, tiene que reconocer que lo definitivo e inalterable es la *disposición* existencial que *busca* la verdad, no el *logro* de ella; que el absoluto es el *ethos* de la vocación de vigilia, el amor por la verdad, antes que su adquisición. De hecho, la ciencia es búsqueda, indagación, investigación (ζήτησις), antes que hallazgo: problemas, antes que soluciones. Por eso dice Nicol que la ciencia es:

la vocación humana de interrogar al ser. Las respuestas se dan por añadidura, y no es mejor hombre de ciencia el que cosecha mejores respuestas, sino el que pregunta con mayor pureza... Lo absoluto está en el acto de interrogar, en la disposición in-

⁴² E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 122.

⁴³ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁴ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 178.

quisitiva, en la raíz de una vocación de filosofía que considera incierta la *sophía*, pero muy segura la *philía*.⁴⁵

Ya Heráclito hablaba de que “los buscadores de oro cavan mucha tierra y encuentran poco”.⁴⁶ El rasgo definitorio y constante de la ciencia está puesto en el *acto* mismo de búsqueda y de interrogación:

“es el *acto* de la ciencia, y no el producto de ese acto, lo que permanece. El acto tiene unas cualidades invariables, por debajo de todas las variaciones históricas de las doctrinas. Lo que se busca en la ciencia se consigue ya sólo buscando. Con esto se satisface la *philía*, que es el afán de conocer el ser ‘en sí mismo y por sí mismo’”.⁴⁷

La ciencia es camino hacia el ser (*métodos*), antes que meta; aunque a ésta, de hecho, el hombre de ciencia está *tendiendo* siempre, no obstante que nunca la alcance de manera definitiva; la adecuación es propósito continuo de la razón de ciencia, aún cuando la verdad de teoría no llegue a ser absolutamente adecuada, pues entonces dejaría de ser histórica, expresiva, *logos* creador o ποιητικός. La razón no logra verdades absolutas precisamente porque es razón *humana*, porque su finalidad no es sólo adecuarse al ser sino acrecentarlo creadoramente por el *logos* y crear asimismo un modo libre de existencia y de comunicación interhumana. Y por ello mismo, no alcanza una visión absolutamente objetiva y apodíctica de las cosas porque la razón de ciencia no se desprende de la vida del hombre real; el “sujeto” de la ciencia no está fuera de la realidad, fuera del mundo; no es ojo divino que logra la visión de lo que la realidad es “en sí misma” de manera absoluta, como algo absolutamente objetivado, y en lo cual no se está involucrado y comprometido. En realidad, tampoco una razón que estu-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 275.

⁴⁶ Heráclito, B22 (trad. de J. Gaos, *op. cit.*).

⁴⁷ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 276.

viera fuera del ser podría en verdad conocer si es algo totalmente “otro” y extraño. El conocimiento implica la *comunidad* del ser en el sentido fundamental de que el “sujeto” y el “objeto” forman parte del mismo “sistema”, que es la realidad; el *logos* que conoce es tan *ontos* como el objeto conocido: el *logos* es — como también veía Platón— *un modo del ser*. La razón no está fuera del ser ni se desprende del ser-hombre y de las motivaciones radicales de su existencia.

La relatividad de la verdad de teoría no implica, pues, el relativismo. Este se supera cuando se reconoce que “la pregunta... *es el absoluto vocacional de la ciencia*”.⁴⁵ Lo absoluto es la entrega amorosa al ser en la vocación teórica; el *afán* de verdad no puede ser restringido por el hecho de que todo sistema científico sea históricamente perfectible. La universalidad de la ciencia no consiste entonces, como lo hace ver Nicol, en el logro de una verdad eterna en que todos estemos de acuerdo y para siempre. La universalidad de la ciencia está en el *origen*, en la raíz ética y vocacional antes que en el *resultado* del conocimiento. Lo universal es el propósito de universalidad o sea de un saber objetivo y *común*, que está en la disposición del saber desinteresado: “La universalidad de la ciencia no depende nada más del alcance de sus verdades, que han de ser independientes en su valor respecto del lugar y tiempo en que se formulan, y hasta de la persona que las ha pensado; la universalidad radical es la que aparece ya en la tarea mis-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 275. La metafísica de Nicol procura superar el relativismo en varios sentidos: 1° porque son absolutos el ser y los principios y, con ellos, la verdad absoluta de la base; 2° porque, señaladamente, es absoluto el *ethos* vocacional; 3° porque la relatividad histórica del pensamiento es racionalidad objetiva; 4° porque la ciencia no es mera *doxa*: es objetividad, racionalidad, método y sistema.

La obra de Nicol representa, de principio a fin, el intento radical de hacer “filosofía como ciencia rigurosa”; expresamente, Nicol se ha empeñado en deshacer el prejuicio de que la filosofía hispánica (la “mente” hispano-americana) sólo puede discurrir como mera improvisación personalista y circunstancialista. Cf. *Historicismo y existencialismo*, *passim*; *La vocación humana*, v. § 16, 17 y 18; *El problema de la filosofía hispánica*, *passim*; “Diánoia y diálogo. Veinte años después”, en *Diánoia*, Anuario de Filosofía; Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, FCE, México, 1974, pp. 1-9.

ma de la búsqueda, en la intención que la guía, en el beneficio vital que reporta la tradición del pensamiento desinteresado. La ciencia es universal porque contribuye a la comunidad universal de la cultura, y por esto se mantiene al margen de todás las discordias que surgen de los in tereses”.⁴⁹ “La verdad es la paz: la ciencia inició en la vida una *vocación expresa de paz*”.⁵⁰

Toda guerra es, por definición, lucha de intereses. Por ello el des-interés esencial en que consiste la disposición teórica conlleva el estado vital de concordia y conciliación, de ese ánimo primordial de paz que se produce cuando, precisamente, el móvil radical del conocimiento es la unión dialógica con el ser común, la cual se alcanza en la simple disposición amorosa de búsqueda y pregunta. Si los productos, las obras científicas, son patrimonio común y universal, es porque es constitutivamente comunitaria, universal y pacífica la actitud teórico-amorosa en que se halla el productor. El hombre queda, de hecho, unido al ser y a los otros, realiza la paz, cuando adopta vocacionalmente la actitud de *philía*; la filiación, la liga comunitaria, la radical adecuación con la realidad y con el otro es ética, existencial, y se alcanza ya, de manera absoluta, en la raíz vocacional. Por esto dice Nicol que “*Episteme* se divorció de *Pólemos* desde Tales de Mileto”.⁵¹ La ciencia es, en efecto, un bien común que trasciende por definición la circunstancia particular. Pero la universalidad verdaderamente esencial es la universalidad del principio: se origina en la actitud existencial del productor; la transcendencia radical se da en y por el *ethos* básico. De ahí que, la discrepancia teórica, la diversidad de sistemas, el carácter literalmente dialógico de la ciencia (su *logos* siempre distinto y plural), que son inherentes a la relatividad e historicidad de la verdad de razón, no alteran el acuerdo pacífico de la base ético-existencial. Por el contrario, como ya se ha visto, el des-acuerdo se asienta sobre el acuerdo fundamental proporcionado ahora en el nivel vocacional. La

⁴⁹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 184.

⁵⁰ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 167.

⁵¹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 83.

unidad no está tanto en *las teorías*, siempre relativas y plurales, sino en la disposición vital de *theoría*, en el afán solidario de compartir el ser con el *logos*. “La razón [como declara Nicol] no podría ser libre si sus productos fueran uniformes; la verdad no sería racional si no fuese buscada, propuesta, corregible. La unidad de la razón es, antes que nada, la de su vocación, que es la libre vocación de verdad: la de presentar el ser tal como es”.⁵²

La ciencia genuina tiene como fin “la formación de un mundo accesible a la vivencia de la comprensión racional”.⁵³ El hombre es otro; diríamos, existe de otro modo, cuando puede obtener una comprensión racional del mundo: las realidades meramente apropiadas y usadas para nuestro beneficio, sin ser comprendidas, sin estar desentrañadas en su ser mismo, sin que tengamos un entendimiento común y objetivo de ellas, nos son esencialmente *ajenas* y misteriosas, aunque las devoremos. En la actitud utilitaria sólo sabemos de las cosas sus efectos pragmáticos, para qué sirven y para qué no sirven, sin saber en realidad *qué son*. Por ende tampoco las podemos en verdad comunicar ni compartir: no las poseemos ni las podemos ofrecer. El hombre que vive en la pura relación utilitaria con la realidad tiene una vivencia del mundo natural y de su propio mundo interno como algo básicamente extraño y en el fondo siempre temible. En cambio, la comprensión racional, como radical *posesión* y apropiación del ser, genera la seguridad y confianza existencial de saberse en un mundo comprendido y compartible con la palabra de razón. Es en este sentido en que literalmente la verdad nos hace libres, produce un modo firme, pacífico y autárquico de vivir en la posesión racional y común de lo que existe.

Es imposible entonces, para Nicol, separar, y menos aún contraponer, la *episteme* y la *sophía*, la ciencia y la sapiencia. “La teoría científica se caracteriza por buscar la sapiencia en la apófansis, en la representación adecuada de las cosas mismas, o sea en la verdad”.⁵⁴ La ciencia es,

⁵² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 239.

⁵³ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 224.

⁵⁴ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 84.

ella misma, un modo de alcanzar los fines propios de la sabiduría que se resumen en la posibilidad existencial de lo que Nicol expresa así: “mantener el diálogo entre los hombres de buena voluntad y de buena fe y buena esperanza, dignificar la vida, serenar el ánimo, aproximar la mente a la comprensión”.⁵⁵ Y es imposible, por ende, mantener vigente la supuesta escisión entre “ciencias” y “humanidades”; no sólo porque cabe un saber científico de lo humano y porque la filosofía es ella misma “ciencia” en su dirección central, sino porque toda ciencia es constitutivamente “humanizante”; realiza, por su fundamento ético-vocacional, una de las formas supremas de humanización. Además, como dice también Nicol, “si la ciencia, toda ciencia, forma parte de las auténticas humanidades es porque la disposición contemplativa lleva implícitamente una intención educadora o formadora”.⁵⁶ Esto es así precisamente porque la vocación de ciencia consiste en el desinterés, en el afán de “investigar las cosas sin ulterior finalidad, o sea con la finalidad única de elevar con el estudio la condición humana de quien ejerce esta vocación y, por vía de ejemplaridad, la condición de los demás”.⁵⁷

De ahí que sea asimismo esencial establecer con toda precisión que tampoco se oponen la *theoría* y la *praxis*. Por una parte, porque ésta (la actividad productiva) no es sólo, ni más eminentemente, la *praxis* pragmática o utilitaria. “*Práctico no significa pragmático* [escribe Nicol]. Es práctico el pensamiento teórico porque es una acción productiva, la cual ingresa en la historia. Pero la activación inicial de la verdad es el entendimiento entre los dialogantes, quienes proporciona un soporte existencial la participación en el ser común”.⁵⁸

La ciencia es actividad creadora porque produce obras de razón: es creación simbólica. Con ella el hombre produce precisamente ese incremento cualitativo del ser que se efectúa de manera eminente en la palabra de razón: “El acto del logos es una poesía del ser: la *póiesis*

⁵⁵ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 20.

⁵⁶ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 182.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 165.

del logos... aumenta el caudal de lo dado. La acción verbal es *creación* humana en la forma de mayor eminencia ontológica”.⁵⁹ Lo es ya en el orden primario de la simple presentación de la palabra. La palabra de *theoría* entonces, prolonga y culmina ese destino humano fundamental de acrecentar creadoramente con el *logos* el caudal del ser.

Pero, por otra parte, con esta *póiesis* del ser, el hombre crea *ante todo su propio ser*, libre, expresivo, histórico: la creación principal, dice Nicol, es la “*auto-póiesis*”: “La vocación científica es una disposición interior contemplativa. También es productiva, como ya indicaba Platón (*Sofista*, 248 d). Pero, con este *hacer* (*ποιεῖν*) que es la búsqueda de la verdad, lo que *se hace* es el hombre mismo”.⁶⁰ La *obra* principal de la ciencia es la auto-producción del productor mismo que, justamente, realiza su “hombría” cuando trasciende el orden de la pura actividad interesada, condicionada por la utilidad y el afán de poder: “el sujeto de la verdad debe considerarse como auténtico *ποιητής*, como autor de una obra, como operario y protagonista de una acción en la cual se forma a sí mismo al crear formas simbólicas y modos de expresión. La verdad de un logos que pretende declarar cómo es lo que es, constituye una composición de *ἀπόφανσις*; y *ποίησις*: una manifestación y una creación”,⁶¹

¿Cuál es entonces el *fin* propio de la ciencia? ¿Para qué es la ciencia? ¿cuál es su bien? ¿Para qué “sirve”?

“*Conocer para ser*”, dice Nicol. El beneficio vital de la ciencia es dialéctico: la ciencia *sirve* porque *no sirve*: presta un servicio esencial a la vida porque no busca servir a los intereses. Es útil y necesaria para la existe a porque es *in-útil* *in-necesaria*: porque no persigue la utilidad ni es movida por los resortes de la necesidad, sino de la libertad. Su finalidad existencial estriba en que no se propone otros fines que la comunión dialógica del ser; en esta misma medida, el saber purificado y amoroso es justamente *fin en sí mismo* y por eso logra realzar

⁵⁹ *Ibid.*, p. 130.

⁶⁰ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 19-20.

⁶¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 177.

la condición humana. El restablecimiento del principio vocacional permite encontrar el sentido propio de la creación científica. Por esto dice Nicol: “un examen sistemático del problema de los principios de la ciencia no puede dejar sin consideración el principio ético, porque es el *ethos* de la vocación científica el que permite aclarar el concepto de ese ‘bien’ que se espera de la ciencia. El resultado primario de ésta no es tanto la obra científica, cuanto la transformación interna que se opera en quien ejerce la vocación científica; y la consecuencia derivada no es la tecnología, sino la ejemplaridad vital de la actitud desinteresada frente a la realidad, con la cual se define esta vocación”.⁶² “Producir un pensamiento libre, o mejor dicho, producir un hombre liberado por el pensamiento: éste es el ofrecimiento de la filosofía a la comunidad”.⁶³

Pero además, dice Nicol, “*la disposición a demandar y a ofrecer razones* se difunde por la filosofía, y no se restringe a quienes la cultivan profesionalmente... lo decisivo en el ejercicio del logos no es tanto lo que se dice, cuanto la vigencia de una manera de decir”.⁶⁴ La ciencia introduce en la vida humana lo que Nicol llama “el régimen de la verdad”, que no consiste en que una determinada verdad dirige la existencia, sino en que la vida entera, en sus más diversas direcciones, se constituye dando y pidiendo razones, apelando a la verdad (cualquiera que ésta sea). “La verdad de este régimen [dice Nicol] no es una verdad, ésta o aquélla, ni un tesoro de muchas verdades reunidas... Es, inclusive, algo más que una teoría verdadera, adoptada por la mayoría. La base no está, pues, en las verdades conocidas, en un saber logrado y acaudalado. El régimen de la verdad se encuentra sólo en la disposición a basar la vida en la verdad, y no en otra cosa”.⁶⁵

Dicho de otro modo: la repercusión vital de la filosofía (ciencia primera y principal) se da en un doble sentido. Por un lado, es un hecho

⁶² E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 276.

⁶³ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 23.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 179.

⁶⁵ E. Nicol, “El régimen de la verdad y la razón pragmática”, en *Diánoia*, Anuario de Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, FCE, México, 1970, p. 135.

que el pensamiento científico y filosófico se difunden de un modo u otro en la comunidad e influyen en la vida de los hombres. Las ideas no permanecen encerradas en su propio ámbito específico sino que repercuten en el modo concreto de existir. Basta reconocer la “línea vertical” de la historia, por la cual todo está en conexión con todo dentro de cada situación, para que se admita sin discusión que “el mundo” de las ideas no es un mundo aparte ni aislado de la vida total. Pero por otro lado, la repercusión radical no es la de *las* verdades de teoría en la existencia global. No cuenta tanto cómo se difunde *una* filosofía en la comunidad, sino la repercusión histórica fundamental de *la* filosofía (y de *la* ciencia en general) para la vida de los hombres y que es el verdadero servicio vital que presta la vocación de teoría. “Lo que ha creado la filosofía [declara Nicol] es el hombre capaz de hacer filosofías, y de ser guiado por ellas; y sobre todo, el hombre capaz de pensar sobre su vida, aunque este pensamiento no tenga siempre un rigor profesional. Esta es la universalidad vital de la filosofía... La capacidad de vivir una *vida pensada* se debe a la filosofía, y es una vocación humana: una llamada a ser hombre, a la cual se responde en la historia con voces de diverso acento”.⁶⁶ Y lo que la vocación de ciencia en general ha traído a la historia es esta posibilidad humana de una vida que no sólo manipula y explota al ser, sino que lo puede compartir en su comprensión objetiva. Al actualizarse por unos cuantos hombres, la vocación de *theoría* (que nace de la tendencia originaria y común a la verdad) potencializa para todos los hombres el afán de un entendimiento interhumano en la verdad de razón. La ciencia es vital, humanizante, en todos los sentidos. No se comprende, ella misma, sino *fundada* radicalmente en el soporte ético-vocacional de la relación teórica del hombre con la realidad, que es formativa del hombre como hombre. Y a su vez, la actualización de la vida vocada a la verdad, *repercut*e en la totalidad de la existencia humana, haciendo que ésta se asiente sobre la base de la razón. El hombre entero queda afectado en su ser mismo por la vigencia del modo científico de existir. La ciencia es (justamente como modo libre de unión) una de las notas

⁶⁶ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 181.

distintivas y definitivas de la condición humana en cuanto tal porque en definitiva, como dice Nicol, “libertad y humanidad son la misma cosa”.⁶⁷

Es evidente así, que el alcance primordial que pudiera tener la fundamentación de la ciencia que ofrece la metafísica de Nicol se centra en que, a la vez que establece las condiciones epistemológicas del conocimiento científico, lleva a cabo una *re-humanización de la ciencia* en general. Con ello se corrobora la unión indestructible de la razón y la vida fundada, justificada con razones y obtenida por un riguroso análisis metodológico del *factum* mismo de lo que es la razón de verdad. Pues el soporte humano que requiere necesariamente la producción científica, sus fines humanizantes y su repercusión vital no es algo extrínseco, aleatorio a la constitución misma de la ciencia. La ciencia es constitutivamente humanizante. En este sentido, el “humanismo” no está sólo en el orden de *les lois du coeur que la raison ne connaît pas*, sino entrañando en las leyes misma de *la razón*: la razón es dirección de lo más propiamente humano y humanizante.

En la teoría de Nicol, la ciencia aparece revitalizada, cargada de sentido, mostrando su grandeza y su valor. Pero la excelencia de la razón científica no está puesta ahora, como ha sido secularmente, en su poder sobrehumano, no es ya “la diosa razón” de los iluminismos, no es el intelecto puro capaz de remontarse por encima de las miserables realidades temporales y por encima de la condición histórica de los hombres, creyéndose capaz de obtener verdades definitivas en “el orden de la eternidad”. Ni menos aún, la razón funda su dignidad en el poderío que pueda ejercer sobre la naturaleza. Por el contrario, la excelencia de la razón está puesta ahora en su dimensión humana, o sea, en su dimensión socrática.

En la metafísica de Nicol, la ciencia es forma suprema de la vida de los hombres porque es esencial obra de *philia*, modo de afiliación interhumana en la fidelidad al ser. Su “*poder*” está puesto en la *δύναμις* o potencia de *ser*, no de *obtener*; en la autoproducción de

⁶⁷ E. Nicol, “Vocation et liberté”, *Revue de l'Université de Bruxelles*, ago-sept., 1960, p. 9. *Vid infra*, cap. VII, §⁵.

una forma más humana de existir buscando la verdad. Es la excelencia (ἀρετή) de la razón *histórica* que es la razón libre expresiva, vital y relativa, que no cuenta con más absoluto que su acto de búsqueda, a partir del reconocimiento humilde de que sólo es absoluta la presencia eterna del ser.

Paradójicamente, la dignidad de la ciencia es recobrada en Nicol por la conciencia de su constitutiva humildad. Al cortársele las alas de la soberbia, la razón queda engrandecida y ennoblecida. Su poder se centra en que no busca el poderío sino la comprensión. Su suficiencia está puesta en su inherente insuficiencia, en su eterna insatisfacción que mantiene siempre vivo el asombro, el problema y la búsqueda creadora, que es la que hace pervivir a través del tiempo la comunidad de los hombres vocados, dispuestos al acrecentamiento de su propia humanidad, en la indagación de lo que es en tanto que es.

§ 3. *La tradición de theoría*

“El carácter científico de una proposición no depende de que sea verdadera. El pensamiento no científico encuentra muchas verdades, la historia de la ciencia está llena de errores... La ciencia es una manera especial de preguntar”.⁶⁸ La científicidad se define primariamente por su *fundamento vocacional* y no por sus resultados epistemológicos. Así se comprende la unidad o continuidad histórica del hecho científico y la esencia misma de la ciencia.

Y es precisamente esta “manera de preguntar” lo que se inició en Grecia con Tales de Mileto: con los milesios, según Nicol, nace la vocación de ciencia, independientemente de que sus conocimientos sean erróneos o de que antes, o al margen de la filosofía milesia las concepciones de *techné* (arte en general) o de *sophía*, por ejemplo, pudieran haber obtenido un gran caudal de verdades. Con Tales de Mileto se inaugura esa peculiar manera de *disponerse ante el ser* con el único ánimo de saber cómo son las cosas en ellas mismas y de explicarlas

⁶⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 379.

según su propia naturaleza (κατὰ φύσιν); con Tales de Mileto comienza la pregunta científica esencial: cuál es la φύσις de todo cuanto es. Con él nace la vocación de *theoría* por la cual el hombre se pregunta qué es en sí mismo lo que existe, y no qué me parece y me produce a mí, o para que sirve y qué beneficio (pragmático, o incluso qué beneficio espiritual) puedo obtener de la realidad. Porque la actitud *interesada* no es sólo la actitud pragmática que busca la satisfacción de las necesidades primarias o que obedece al afán de poder de los hombres. Hay *intereses* más nobles y hay incluso el interés espiritual, propio de la *sophía* moral o religiosa, que busca un saber de salvación. La *episteme*, en cambio, la vocación de *theoría*, consiste en disponerse ante el ser sin *ningún* afán de provecho. El hombre de ciencia no se propone “salvar a la humanidad” con su desinterés (ya no habría tal). Lo que persigue es comunicar los hechos tal y como son y ésta es su única finalidad. Pero sólo por ello, paradójicamente, su desinterés es “salvador” o sea humanizante. Lo radical es el desinterés: el hecho de que el hombre ya no esté pendiente de sí mismo, sino que su atención se pone en el ser, en *lo objetivo*, no en lo subjetivo; pero es justamente esta posibilidad humana de “salir de sí”, de preocuparse de lo otro, de lo que es en sí, independientemente de nosotros, poniendo nuestra atención y nuestro cuidado radical en el simple entendimiento común y fidedigno de lo real, lo que revierte sobre nosotros mismos y nos cumple como *hombres* produciendo una forma libre de unión interhumana en la unión con el ser.

Es ésta en realidad, para Nicol, la disposición vocacional que ha prevalecido en la historia de la ciencia, por debajo de todas las variantes de doctrinas; es, de manera implícita y consabida, el sustrato vital, unitario y permanente, que condiciona en todo momento la producción científica; la historia de la ciencia es *una*, desde Tales de Mileto, por su unidad vocacional.

Empero, esta comunidad histórica de la ciencia, este legado griego de la vocación filosófica, es precisamente lo que, según ve Nicol, está amenazado en nuestro tiempo. La radicalidad de la crisis con temporánea es tal porque afecta las raíces existenciales de la vocación de *theoría*, porque la ciencia en nuestros días parece haber cambiado

su fundamento vital y, con él, el propósito esencial que perseguía la ciencia desde su origen milesio. Ahora se llama “ciencia” a la actividad cognoscitiva que persigue la utilidad, y no ya la verdad; que se ejerce desde una disposición interesada en el poder y el dominio sobre la naturaleza; que busca, en suma, lo mismo que había buscado siempre el conocimiento práctico (pragmático o tecnológico). La teoría de la ciencia, entonces, tiene que dar razón de este cambio en el fundamento y en los fines propios del conocimiento científico. ¿A qué se debe esta desviación esencial? ¿Cómo ha de interpretarse el hecho de la progresiva pragmatización de las ciencias? Implica esto, como algunos han creído, un desenvolvimiento natural, un desenlace legítimo del proceso histórico de la ciencia? ¿Es la sustitución de la verdad por la utilidad, de los fines teóricos por los fines prácticos, un signo de evolución y progreso de la humanidad contemporánea?

Lo primero que Nicol advierte es que la crisis del principio vocacional corresponde a la crisis de los otros principios de la ciencia. La crisis epistemológica, producida fundamentalmente por el hallazgo de su inherente historicidad, repercute en el fundamento vocacional y en el sentido mismo de la actitud científica ¿para qué conocer si no estamos seguros de la verdad? ¿Cuál es el fin de la ciencia si toda verdad es histórica y relativa y si sus “principios” son meras convenciones instrumentales? Se produce entonces, a veces sutilmente y a veces con toda conciencia y deliberación, la desviación utilitarista, que viene a ser, como dice Nicol, una especie de compensación y de justificación para la actividad científica. La ciencia histórica y relativa ya no está segura de la verdad (porque ésta no es absoluta, porque depende de la situación, porque no sabe si a sus sistemas simbólicos corresponde alguna realidad, porque en suma prevalece la convicción de que no existen principios universales e inalterables que fundamentan la objetividad y la legitimidad de la creación científica). Y como la ciencia no tiene asegurada la *verdad*, asegura entonces la *utilidad*; vale por los beneficios prácticos que proporciona; su legitimidad se prueba por sus resultados pragmáticos. No sabemos si el conocimiento sea verdadero, si estemos logrando una comprensión adecuada de

las realidades, ni importa esto ya, porque estamos ciertos y seguros de que la razón científica es un medio excelente para dominar a la naturaleza y sacarle provecho.

Cada vez más, se van abandonando así, los propósitos teóricos meramente cognoscitivos, haciendo de la razón un instrumento para la *praxis* utilitaria. La actividad “científica” altera esencialmente su definición, cambiando su sentido, su base, su dirección y su propósito existenciales, a tal grado que resulta ya insólito (e incomprensible) en nuestros días todo intento de recordar y restablecer el sentido y la *vitalidad* propios de la ciencia como esencial in-utilidad: “La actitud desinteresada que adopta frente al ser el hombre de ciencia no representa en modo alguno una deshumanización o una negación vital. Poner la vida al servicio de la ciencia es una manera de potenciar la vida misma... Esto sólo puede negarlo quien equipare la vida con la utilidad. Por el contrario, quien reconozca que hay niveles vitales superiores al de la utilidad, advertirá en seguida el empobrecimiento, incluso el matiz de barbarie que representa la renuncia a esa tradición de ascética, y a la que ya nos habíamos acostumbrado a dar por consabida, después de tantos siglos. Lo pragmático es vital; pero la ciencia rebaja su propia *vitalidad* cuando se hace pragmática”.⁶⁹

Y la crisis del principio vocacional no afecta sólo a las ciencias naturales, sino también a las ciencias de lo humano y a la propia filosofía. Ésta, en algunas direcciones, ha interpretado el pragmatismo de las ciencias de la naturaleza como un hecho connatural a la ciencia misma. Se acepta expresamente la *ruptura* esencial que produciría la ciencia moderna, desde el Renacimiento, respecto de la filosofía: la ciencia como tal habría de ser otra cosa distinta y “nueva” frente a la tradición filosófica. El conocimiento quedaría escindido en filosofía, por un lado, y por el otro, la “ciencia”, en sentido riguroso; y ésta se entiende, desde luego, como ciencia natural, cuyas notas definitorias serían la exactitud y formalización cuantitativa y, precisamente, su capacidad y finalidad pragmática. Para algunos, la filosofía, entonces,

⁶⁹ *Ibid.*, p. 34-35. Cf. E. Nicol “El régimen de la verdad y la razón pragmática”

y por ello mismo, no sería propiamente “ciencia”, sino otra clase de “saber” que todavía mantiene sus fines teoréticos y por ello se integra más bien en las “humanidades” que contrastan con las ciencias por su inutilidad.

Pero otras direcciones de la filosofía (y de las ciencias del hombre) no aceptan su oposición a las ciencias y, o bien se han aproximado a ellas por la vía de la formalización o de la asunción de los métodos cuantitativos (que es lo que les prestaría su carácter “científico”), o bien, no se han asimilado a las ciencias naturales, pero también han sustituido los fines teoréticos por los fines de una *praxis*.⁷⁰

En todos los casos, y con todas las variantes, el común denominador es la convicción universalmente difundida de que la ciencia ha cambiado legítimamente sus fines teoréticos por la finalidad práctica. Prevalece la común aceptación de que la ciencia se asimile a la tecnología (tratándose de las ciencias naturales) y de que la filosofía (y con ella las ciencias históricas), sólo justifique su existencia si se destina a la *praxis*. El dato central que presenta la situación contemporánea es, en efecto, la progresiva sustitución del conocimiento de *verdad* por el conocimiento de *utilidad*, o sea, la tendencia general a cambiar el fundamento vocacional de la ciencia y la filosofía.

Es en este contexto donde sobresale de manera decisiva el carácter de excepción que tiene la refundamentación de la ciencia que realiza Nicol. En ella, lo capital es advertir que esta sustitución de los fines teoréticos por los de la *praxis* utilitaria en general no indica un tránsito “natural” en el desenvolvimiento histórico de las ciencias, sino que es un síntoma de crisis radical e implica esencialmente *la destrucción de la ciencia en cuanto tal*. El pragmatismo no es signo de evolución ni de “progreso” histórico, sino síntoma de quiebra fundamental: amenaza de muerte de una de las posibilidades esenciales, constitutivas y definitorias de la condición humana, ruina de nuestro ser histórico, de ese modo común de ser hombre en la vocación de *theoría*, legado por los griegos. La infracción dei *ethos* vocacional de la ciencia, la destrucción de su

⁷⁰ Cf. M. Heidegger, “El fin de la filosofía y la tarea del pensar”.

thesis o su fundamento vital propio que es la disposición desinteresada, es la abolición de la verdadera ciencia. Y la abolición de la ciencia, de la relación *theorética* del hombre con la realidad, es la amputación de una de las direcciones capitales de la existencia humana. Una humanidad sin vocaciones libres, in-útiles, in-necesarias, es una humanidad que *retrocede* históricamente a los estadios primitivos en que *prevalece la necesidad sobre la libertad*, en que la vida humana queda destinada íntegramente a la acción utilitaria que rinde beneficios inmediatos, movida por los resortes rudimentarios del hambre, el temor o el poder, privada de aquella posibilidad radicalmente humana de vincularse libremente con la realidad para comprenderla y compartirla con el *logos* de verdad.

§ 4. *Razón de libertad y razón de necesidad*

¿A qué obedece que, no sólo en nivel vulgar, sino precisamente en el de la autoconciencia científica y filosófica, estos hechos hayan sido olvidados, desdeñados o, abiertamente negados? ¿Cuál es la causa definitiva de esta implícita o expresa aceptación de la universal pragmatización de la existencia? ¿Es ésta solamente la manifestación de la crisis teórica de la ciencia y la filosofía?

En una primera etapa del análisis metódico de la situación, Nicol había centrado su crítica en poner de manifiesto la conexión entre la crisis teórica de los principios de la ciencia y la crisis del principio vocacional. La tarea de reforma, entonces, se cifraba en el intento de superar la crisis teórica revolucionando la metafísica para que ésta fuera capaz de recobrar la evidencia apodíctica del ser y de los genuinos principios del conocimiento, llevando a cabo una nueva crítica de la razón histórica o razón vital. La situación crítica quedaba superada teóricamente, y con ello se restablecía la vigencia del principio vocacional. Se confirmaba así la unidad esencial de la ciencia (la unidad actual de ciencia y filosofía y la unidad temporal de la tradición científica) y la *episteme* era redefinida por su constitutiva finalidad teorético-existencial.

Sin embargo, la tarea de reforma no termina ahí pues, en una nueva fase de la investigación, Nicol se encuentra con otra vertiente del

problema.⁷¹ Ésta obliga a ampliar su comprensión e incluso ocuparse específicamente en el tema de “la reforma de la filosofía”.⁷²

Lo que Nicol encuentra en otra etapa del análisis es que la situación contemporánea revela un dato de un alcance mayor: la aparición de un factor radicalmente novedoso en la historia, que es el surgimiento de una nueva forma de razón que corresponde a una alteración fundamental e integral de la existencia: una nueva razón que se caracteriza, precisamente, por ser “la razón de fuerza mayor”, como la conceptúa Nicol. “La razón sin libertad es el hecho nuevo. Es una razón forzada y forzosa al mismo tiempo: la razón de fuerza mayor, que opera en todos y cada uno sin distinción”.⁷³ Ésta ya no es la razón práctica o pragmática (que ha existido siempre), ni responde tampoco al fenómeno de la desviación pragmática de las ciencias y de la filosofía, originada por su crisis teórica radical, que, compensatoriamente, quiere ejercer su hegemonía corrompiendo el *ethos* de las vocaciones libres. El dato presenta los signos de algo mucho más fundamental que afecta las bases primordiales de la historia universal y del ser mismo del hombre en cuanto tal. Nuestro tiempo presenta los indicios de un hecho nuevo: la hegemonía, que parece inevitable, del orden de la necesidad, o sea “el predominio totalitario de la utilidad”,⁷⁴ como un hecho de fuerza mayor que no depende ya ni de las ideas ni de las voluntades humanas; que se impone necesaria y universalmente para todos, sin ninguna otra

⁷¹ Notoriamente, la obra de Nicol es pensamiento en proceso de gestación que se va organizando y ampliando progresivamente, mediante el análisis metódico y sistemático de los problemas. Su sistema no es preconcebido de una vez por todas, sino que se genera sobre la marcha. *Vid supra*, Introducción.

⁷² Éste es el título de la obra de Nicol que seguiría a *Los principios de la ciencia; La reforma de la filosofía* comprendía en su plan original, como un capítulo suyo, “El porvenir de la filosofía”; sin embargo, éste se convirtió en un libro por sí solo (publicado en 1972) originando la necesidad de un tríptico: *El porvenir de la filosofía, La reforma de la filosofía y La revolución en la filosofía*.

⁷³ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 78. Cf. “El régimen de la verdad...” y el artículo también titulado “El porvenir de la filosofía”.

⁷⁴ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 21.

posibilidad. “Lo nuevo, en suma [dice Nicol], no son las necesidades; es el hecho de que se sobrepongan universalmente a las libertades”.⁷⁵

La evolución misma de la humanidad, conjuntamente, en todos sus aspectos y en todas sus direcciones, desemboca en una situación de fuerza mayor: el imperativo absoluto de *sobrevivir como especie biológica*. Y la *especie*, como ve Nicol, no es lo mismo que la *comunidad* humana: ésta es histórica, constitutivamente diversa, integrada por individuos, generada en el orden de las alternativas y la libertad. Para la especie, en cambio, rige el orden de la pura necesidad uniforme, instintiva, inequívoca, totalitaria, destinada a un solo fin: sobrevivir. Se trata de un proceso en el que rige no ya lo preferible, sino lo inevitable, como dice Nicol.

El análisis hermenéutico de la situación contemporánea muestra a Nicol que la historia entera parece haber llegado a un desenlace inesperado e irreversible en el cual *lo único* que cabe para el hombre es asegurar, por todos los medios, su sobrevivencia, poniendo todas sus fuerzas y energías al servicio de la utilidad. “Lo que ahora se observa es una permuta de los fines, la reducción de su variedad a la uniformidad de un fin básico”.⁷⁶ Con ello se eliminan todas las alternativas haciendo literalmente *imposible* toda forma de vida o toda actividad libres, o sea, que no se destinen exclusivamente a la utilidad pragmática. “Esta ausencia de las alternativas es rasgo del comportamiento específico, atural y primariamente necesario, en el que no tiene función la inteligencia optativa”,⁷⁷ lo cual significa que se cancelen de raíz, no sólo las vocaciones inútiles (el arte, la mística, la filosofía), sino que, de hecho, quede abolida toda actividad creadora y propiamente histórica: la política misma y hasta la economía habrían de quedar eliminadas, pues éstas se han constituido hasta hoy como *opciones* humanas: son *logos* y *praxis* libres, históricos, diversos, expresivos, aun cuando sean el *logos* del poder o la *praxis* destinada a la eficacia y a la utilidad.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 77.

Todas ellas, en tanto que surgen dentro de un marco de opción, son producto del hombre como “*ser-obraero*” [dice Nicol], como ser de la *ποιήσις* y la libertad. En cambio, la mera “razón de fuerza mayor” es nueva, precisamente, porque *no es una opción* y porque, en definitiva no depende de las decisiones de los hombres. Es una razón ciega, anónima, fatal, uniforme, impersonal, puramente mecánica que sólo obedece a la necesidad de ser absolutamente eficaz.

El enemigo de la libertad de pensamiento [dice Nicol] 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. Su victoria llegará cuando *lo posible* ya no sea posible: cuando todo lo que hagan los hombres sea lo necesario.⁷⁸

El peligro es, para Nicol, efectivamente total, y afecta incluso a la forma más primitiva de la libertad: la de la *praxis* pragmática, o sea el trabajo “necesario”. Éste, como lo destaca Nicol, ha sido siempre, en su raíz misma, trabajo *humano* precisamente por la libertad que implica, por el carácter “poético”, o sea creador, que tiene la *praxis* misma en su esencia y por debajo de las condiciones sociales, políticas y económicas en que se realice; el hombre expresa su condición humana, humanizándose a sí mismo con su producción y humanizando a la cosa, a pesar de las situaciones existencialmente “in-humanas” de un determinado régimen de producción.⁷⁹ Lo esencial ha sido en la historia la presencia efectiva de una genuina “producción” humana. En cambio, lo que ahora se anuncia es un régimen necesario y total, universalmente difundido, del trabajo absolutamente mecanizado y despersonalizado, nacido de *la pura necesidad*, como una actividad sin *póiesis*:

⁷⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁹ Sobre la “fenomenología de la enajenación”, llevada a cabo por Nicol, *Vid El porvenir de la filosofía*, § 9 y cf. más adelante, cap. VII de esta investigación, “El hombre y la expresión”.

sin iniciativa, sin inventiva, sin alternativa, sin ingenio humano, sin contacto productivo con el producto, ni siquiera durante su producción. Éste es el trabajo radicalmente deshumanizado que ya no es *praxis* en sentido estricto. Todo lo propiamente humano está amenazado por la tecnocracia y el imperio totalitario de la necesidad, aún en el nivel más primario de la creatividad.

La nueva razón, dice Nicol, está más allá de la voluntad de poder, de los afanes de dominio individuales y colectivos, de las opiniones, de los ideales y de las razones mismas de los hombres: es la razón de la especie, no de la comunidad humana. Ya no es “la razón de verdad”, es la razón necesaria, uniforme, abstractamente forzosa, que *no da razón* (ni comprende ni explica), sino que sólo “computa” y “programa” y que, para mantener vivo al hombre biológico, necesita eliminar al ser histórico (libre). “La tecnología no se propone la comprensión. Para sus fines pragmáticos, le basta convertir el ente en cosa, el sistema de la naturaleza en sistema de recursos naturales”.⁸⁰

Pero la nueva razón es en definitiva, “razón”:

lo incompatible con la ‘razón de verdad’ es algo tan cercano a ella, que ni siquiera lo distinguimos [escribe Nicol] y hasta le damos el mismo nombre. La ‘razón de fuerza mayor’... ahora forma un sistema. Es razón, pero no es pensamiento libre; su intrínseca necesidad no es tampoco natural, aunque es anónima. Es naturaleza mediatizada y razón mediatizada.⁸¹

Se trata, en efecto, de la pura naturaleza instintiva, pero exageradamente racionalizada, y, a la vez, de una racionalidad extrema, pero

⁸⁰ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 227. La nueva razón (nuevo *logos*) implica un nuevo *lenguaje*, una nueva manera de hablar, impersonal, mecánica, deshumanizada, bárbara y tecnicista, que revela precisamente su esencial incompreensión de las realidades y, por ende, su quiebra de la virtud comunicativa del *logos*. Los modos de *hablar* son modos de *ser*, dice el autor de la *Metafísica de la expresión*. Vid *El porvenir de la filosofía*, § 17, 20 y 27, principalmente.

⁸¹ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 10.

no ya la razón libre, primordialmente creadora y día-lógica:⁸² es razón formalizada y mecanizada que no se usa como instrumento de comprensión y de comunicación, sino de eficacia y dominio: es la razón que tiende a cumplir con el imperativo unívoco, meramente instintivo, de satisfacer las necesidades primarias de la especie animal. Se trata, pues, de un estado contradictorio entre la más originaria irracionalidad y la más elaborada y formalizada racionalización: la nueva razón opera con todo el aparato de la vieja razón, incorporando todos los rigores lógicos y metodológicos de la ciencia histórica.

La mutación corruptora consiste en una grave inversión de los órdenes: en vez de que la ciencia mantenga su propia finalidad teórica y además sea promotora de la tecnología (que a su vez puede ser auxiliar de la búsqueda científica) resulta ahora que la ciencia se torna auxiliar de la tecnología. El fenómeno, como advierte Nicol, es de un retroceso al instinto, pero a un instinto armado con todos los avances del intelecto (y de la máquina).

No hay diferencia de género, sino de grado, entre los actos más rústicos del *Homo faber* [dice] y los procesos fabulosamente complejos de la técnica contemporánea. Las necesidades exigen hoy el concurso de una facultad mental muy desarrollada, armada (a veces literalmente armada) de conocimientos científicos muy vastos. Pero ni el manejo (literalmente el manejo) de los datos científicos es un auténtico pensar, ni la necesidad de emplearlos convierte a la técnica en una ciencia y una vocación libre. Vocación es elección; ciencia es desinterés.⁸³

Precisamente porque Nicol confirma la liga indestructible que hay entre la razón y la vida, entre la ciencia y la existencia; porque recobra

⁸² También la nueva razón es, en definitiva, producto del hombre. En esa medida requiere, no obstante, de la libertad, aunque ésta no sea ya sino una libertad reducida a su mínima expresión: la que se requiere para una razón cibernética “de fuerza mayor”.

⁸³ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 20.

la conciencia del carácter verdadera y literalmente fundamental que tienen las *condiciones existenciales* de la ciencia; por esto encuentra que son éstas las que están amenazadas de desaparecer, desapareciendo con ellas la posibilidad efectiva de que siga existiendo la vocación teórica. Que sea *la vida misma* la que cancela sus propias posibilidades, porque *se contrae y se reduce a sí misma a mera vida necesaria* que *tiene que* destinarse *sólo* a la sobrevivencia. Porque la razón es vital, porque el afán de un conocimiento libre y desinteresado de lo real es un imperativo originario de la vida humana, por eso mismo la ciencia depende de la vida, emerge de ella y de nada más. Pero la vida no es algo unívoco para el hombre: la vida *humana* ha sido, hasta ahora, como ve Nicol, *unidad dialéctica* de necesidad y libertad, de naturaleza e historia: nunca *pura* libertad, fuera de la necesidad y de la naturaleza; nunca, desde que aparece el hombre como tal, *pura* necesidad natural. Las actividades libres e históricas, las vocaciones humanas, expresan esta constitución dialéctica de *la vida humana*. Pero si ésta, precisamente, es alterada: si de los *dos* componentes (libertad-necesidad) es eliminado uno de ellos, *por necesidad* (porque la vida misma del hombre para salvarse como tal vida, se define únicamente como pura necesidad, como pura naturaleza o especie), es la vida misma la que destruye su propio impulso radical de *vida libre*, o sea de vida propiamente humana. La ciencia (y con ella todas las vocaciones libres) ha sido posible por razones vitales; serán estas mismas las que la tomen im-posible.

La mutación consiste concretamente en que, cada vez más, las actividades libres y desinteresadas, ahora sí, no tengan “sitio” en la vida efectiva de los hombres. Que se las expulse de la comunidad como el organismo repele al cuerpo *extraño*. La libertad, la pureza del desinterés poético o científico no eran algo extraño a la vida: eran un imperativo suyo. La comunidad humana los incorporaba, de un modo u otro, a su existencia efectiva. Nunca se creyó que las vocaciones inútiles fuesen un estorbo “insostenible” para la vida; y menos aún, ésta exigió que, o alteraban su finalidad propia convirtiéndose en instrumentos útiles, o quedaban simplemente suprimidas.

Parece así que la vida actual, en efecto, *no necesita* pensadores, ni poetas: no ofrece ella misma las condiciones de posibilidad para unas formas existenciales que busquen el conocimiento y la expresión desinteresada del ser. Sus necesidades son de otro orden pura y *exclusivamente* pragmático. Asimismo, a la comunidad actual *no le importa* radicalmente el *logos* de desinterés y de *philia*: ya no es, en principio, una posibilidad de *todos* que pueda repercutir en *cada uno*, como dice Nicol; no hay eco, no hay resonancia, no hay afección posible.⁸⁴ Más bien lo que parece ocurrir en el presente es que se va implantando, universalmente, una forma de vida (uniforme) en la que resulta verdaderamente exótica, ajena, obsoleta y sin sentido la genuina palabra científico-filosófica. La vida común de los hombres se orienta hacia un rumbo en el que ya no tendrá sentido filosofar, ni habrá sitio ni tiempo para las vocaciones in-útiles. “Y la filosofía [como dice Nicol], o será comunitaria, o no será en modo alguno”.⁸⁵

Está amenazado, pues, el porvenir de la filosofía y, con ella, el de todas las vocaciones libres. Está amenazado, en última instancia, el porvenir del hombre en su ser libre e histórico. Y, como lo reitera Nicol, no se trata de un vaticinio, sino de la simple comprensión hermenéutica de los *datos* que ofrece objetivamente la situación actual.

El vaticinio no es atribución de la filosofía, y queda descartado... cuando más, y sólo en algunos casos, lo que sabemos en el presente permite cierta presunción del futuro... Ante el problema del porvenir humano, y el de su mismo porvenir, la filosofía ha de atenerse al presente y detenerse en él... Hasta aquí llega la anticipación: lo que se puede decir es que, *si todo sigue igual*, la recuperación de la autenticidad humana será *imposible*.⁸⁶

⁸⁴ Aunque no *todos* los hombres cultiven vocacionalmente la ciencia, como no todos los hombres cultivan el arte, las vocaciones libres, ejercidas por una “minoría” son posibilidad humana común: son propiedad de toda la comunidad. *Vid infra*, cap. VII.

⁸⁵ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 47.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 115-116.

“El tema de la meditación [añade en otro pasaje] es el presente; las amenazas a la filosofía son actuales. Sólo se puede aludir al futuro porque su matriz es el presente”.⁸⁷

Pero es manifiesto que esta conciencia radical de la situación presente sólo es posible obtenerla si, superando el estado de crisis, de olvido y de confusión, se recobra la conciencia de lo que el hombre ha venido siendo hasta ahora, como ser histórico, que quiere decir, ser libre; si se redefinen con toda precisión los rasgos de la razón en general y de la razón científica en particular; pues, como dice Nicol: “mal podríamos discernir lo que peligra en el hombre si nouviésemos de él *idea clara*”.⁸⁸ La comprensión del presente (y la del futuro, que ya se está gestando en él) sólo se logra por la comprensión radical del pasado. La inminencia del fin de las vocaciones libres obliga a volver al pasado, a retornar a los orígenes históricos en que se formaron los rasgos vocacionales, en que se originó esa nueva y propia forma de ser-hombre en la vocación de *theoría*.

Lo que Nicol intenta mostrar es que hoy son patentes los signos de lo que pudiera ser una mutación esencial, o sea, una ruptura básica de la comunidad histórica; no porque aparezcan unas nuevas verdades (o un nuevo régimen económico-político) que cancelen todo lo anterior, ni tampoco porque prevalezca un estado de crisis teórica y existencial con caracteres totales, sino porque la historia entera entra en un régimen exclusivo y totalitario de la necesidad, cancelando todo sistema de ciencia, todo régimen social libremente adoptado por los hombres, eliminando incluso toda crisis histórica y, con ella, toda posibilidad de opción, de creación y de pensamiento libre.

La tarea de reforma de la ciencia se complica, pues, cuando se encuentra con este nuevo dato de la situación del que hay que tomar conciencia y dar razón. No basta ya el intento de una revolución teórica de la metafísica reinstaurando los principios de la ciencia y su fundamento

⁸⁷ *Ibid.*, p. 173.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 181-182.

existencial. La crítica de la razón, como señala expresamente Nicol, tiene ahora que ser crítica de las *dos razones*: de la vieja razón de verdad y de la nueva razón de fuerza mayor. Tiene que rescatar la definición esencial de lo que es, desde sus orígenes presocráticos, ese *logos* de *episteme* y de *theoría* atendiendo a su fundamento vital, a los fines efectivos que se propone el hombre con el *logos* de verdad y a la repercusión existencial que tiene la producción de un saber libre en la comunidad histórica. Pero asimismo tiene que explicar la presencia actual de esta otra modalidad de razón que, precisamente) se distingue en esencia del *logos* de verdad, porque ya no es *theoría*, ni obedece a una dirección libre de la existencia, ni persigue la comprensión y la comunicación del ser, humanizando la vida; explicar la aparición de una nueva razón que, por definición, y esto es lo más decisivo, tiende a predominar totalitariamente cancelando todas las otras posibilidades de la razón libre, pues es originada por la necesidad imperiosa y totalitaria de la sobrevivencia del hombre reducido a mera especie biológica. El intento de reformar la filosofía devolviéndole su fundamento vocacional ha de atender al hecho de que la ciencia misma está en peligro de ya no poder seguir existiendo, no por razones *internas* de su propio desarrollo histórico, no por su propia crisis teórico-vocacional, sino por razones *externas* que provienen de las condiciones reales de la vida; éstas parecen conducir al límite en que se suprime la posibilidad del *ethos* vocacional, en que no caben ya en la existencia concreta de los hombres las condiciones de vida que posibiliten una disposición libre y desinteresada frente al ser.

El hecho del pragmatismo progresivo de la ciencia y de la filosofía no puede ser interpretado ya como una desviación compensatoria debida a la crisis teórica de la razón y de la verdad; ni tampoco como una posición histórica más, que no invalida la posibilidad de otra posición en la que, precisamente, se restituye el sentido teórico de la ciencia y la filosofía. La tendencia a eliminar los fines puros del saber de verdad obedece a otra fuerza extrínseca a la crisis teórica de la ciencia y que está más allá de la constitutiva relatividad de las posiciones teóricas y existenciales: es justamente *la fuerza mayor* que elimina, de hecho, la

historicidad y la relatividad del pensamiento; es la fuerza unívoca de la necesidad que cancela las posibilidades y las diversidades.

La crisis de los principios de la ciencia, teóricos y existenciales, es un hecho histórico (originado precisamente por la historicidad de la razón). Por ello *la crisis se puede superar* históricamente con una nueva teoría refundamentadora de la ciencia. Pero el fenómeno de una nueva razón de fuerza mayor que implanta un régimen totalitario de vida destinada a la pura sobrevivencia, sobrepasa el hecho de la crisis histórica y del mero pragmatismo científico. Por ello, como advierte Nicol, es un fenómeno que no depende de una revolución teórica, ni práctica, pues consiste en la amenaza del imperio total de la necesidad natural (mediatizada por el más riguroso y complejo aparato de la lógica y de la tecnología) que suprime precisamente todo intento histórico, revolucionario o reformador (libre, plural, opcional, aventurado, propuesto por la iniciativa humana), sea en el orden de la libertad teórica o de la libertad práctica.

La situación es compleja (y oscura) precisamente porque se conjungan simultáneamente, porque coexisten confundidos, los dos fenómenos: el de la vieja razón que está en crisis histórica de sus principios teóricos y vitales, pero que en esencia es la razón de verdad, y el hecho de la aparición de *otra* razón que ya no es mera manifestación de la crisis, sino que obedece al imperio de la necesidad, ajeno a los avatares del proceso histórico en cuanto tal. Si a lo que vamos es, en efecto, al predominio totalitario de la utilidad y con él de la razón de fuerza mayor, ello no podrá ser evitado por una refundamentación teórica y existencial de la filosofía (y de la vida en general). Se trata de algo que sobrevendrá necesariamente, “por fuerza mayor”, y que no está ya, por definición, supeditado a la conciencia, ni a la creación teórica, ni a nada que provenga de la libertad histórica.

Sin embargo, Nicol señal también que en tanto que *todavía* está presente el ser histórico, y con él el *logos* libre y teórico, éste ha de dar razón de la situación y *todavía* cabe la opción de que la conciencia del hecho *pueda* incitar a la sapiencia de los hombres para que hagan uso de sus últimas posibilidades. Así, dice Nicol: “la situación

actual puede considerarse todavía problemática mientras quede una esperanza: mientras sea posible siquiera que la ciencia defina con rigor los componentes de esa situación, y que detrás de ella la sapiencia humana conciba y ejecute medidas drásticas para detener el ‘progreso’... La salvación tiene que ser humana. El hombre ha de reanudar la lucha que ha ido abandonando; la lucha auténticamente histórica... El problema será vivo, mientras haya una filosofía que lo manifieste. Pero es inherente al problema la ignorancia de su desenlace. No podemos anticipar si las decisiones humanas lograrán que la tecnología vuelva a tener en la existencia el sitio de un auxiliar que tuvo desde su inicio histórico; en este caso, auxiliar de unas decisiones salvadoras. Lo que sí puede asegurarse es que ésta es la última posibilidad humana”.⁸⁹

A la ciencia verdadera le corresponde la tarea de siempre: perseguir y comunicar la verdad, y mantener viva la esperanza, nacida de su propio amor: de su *philía*. La conciencia, clara o vaga, de la inminencia del fin de la *philía* por la *sophía* no puede alterar el hecho de que la ciencia en cuanto tal, la genuina filosofía, recobre su sentido

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 171-172. En general, lo dicho en *El porvenir de la filosofía* representa a nuestro juicio una fase del pensamiento de Nicol que puede sugerir múltiples dudas. ¿Puede el ser histórico destruir la historicidad esencial? ¿Puede eliminarse la constitutiva implicación recíproca de la necesidad y la libertad, de la naturaleza y la historia? ¿Es la “especie biológica” pura, la “pura” necesidad la fuerza que tiende a imperar? ¿Es el hambre “pura” lo que reclama sus derechos en la actualidad o es el hambre del “hombre” en su integridad? ¿Es la tecnocracia un fenómeno realmente fuera del control de los hombres o más bien una de las formas humanas más brutales de control que sigue estando en manos de los hombres, por complejo y abstracto que sea el “sistema”? ¿No es la satisfacción de las necesidades de “todos” un fenómeno también histórico, humano, libre y forzado a la vez? ¿Se están tornando realmente incompatibles los afanes imperiosos de la necesidad y las urgencias humanas de la libertad?

Los análisis de Nicol en este punto importan, en efecto, como toma de conciencia de la situación y de la amenaza que estos datos implican. Pero lo decisivo, lo medular a nuestro modo de ver es la presencia del hombre y el hecho de que “aún”, en tanto que hombre, siguen siendo operantes sus decisiones.

También nos parece que es *dato* de la situación la presencia del hombre e incluso el incremento en muchos sentidos de una tendencia a una nueva rehumanización.

de vocación libre y desinteresada cuyo único propósito es la búsqueda del entendimiento interhumano en la verdad; al contrario, nunca como ahora la genuina *episteme* ha de afianzarse en su pureza vocacional. Así, dice Nicol: “Siquiera la esperanza de seguir siendo lo que es, hasta el fin, no la puede perder ni en el temor del fin”.⁹⁰ La inminencia y las urgencias de la pura necesidad no pueden alterar la esencia libre de la vocación de ciencia y filosofía, ni pueden justificar los intentos humanos de una “ciencia” útil o práctica: esto es una contradicción en los términos; el conocimiento para la utilidad *no es ciencia*, aunque opere con todo el rigor lógico y metodológico de la genuina *episteme*. “El saber poderoso es pura exterioridad. Pero si bien no podemos desviar el curso de los hechos, debemos por lo menos impedir que se desvíen nuestros pensamientos: la ciencia auténtica es una vocación de saber, no es una voluntad de poder; no es una respuesta a la necesidad, sino una elevación de la vida al nivel de lo in-necesario”.⁹¹ La ciencia como tal está *intrínsecamente* obligada a recobrar su principio vocacional y a “morir de pie”, valga la común expresión. Si su fin llega, llegará, en efecto, por necesidad y por fuerza mayor: por causas extrínsecas a la libertad y a la responsabilidad de la *theoría* en cuanto tal. La razón de verdad no puede impedir que sobrevenga un *logos* que obedece a la pura necesidad; pero no puede tampoco, mientras existe, claudicar de la verdad, ha de seguir siendo, mientras es, el *logos* que *da* razón y que se cumple por sí mismo en la pura comunión dialógica con lo que es. Si la filosofía llega a su fin, llegará viva, como tal *philía* por la *sophía*, recobrando y revitalizando la comunidad histórica de la vocación “de hombres libres”, como dice Platón, que se inició en Grecia.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 350.

⁹¹ *Ibid.*, p. 229.

VII. EL HOMBRE Y LA EXPRESIÓN

§ 1. *Caracteres generales de la expresión*

El hombre, para Nicol, es, en su ser mismo, el ser de la expresión, y ello quiere decir, en definitiva, *el ser de la libertad*. La expresión es el constitutivo ontológico radical y universal que explica y abarca todo cuanto el hombre es.

En la expresión, tal y como lo ve Nicol, está comprendida sintéticamente toda la dinámica compleja del fenómeno humano. La expresión es, de hecho, el *fenómeno* por excelencia y es, esencialmente, el fenómeno *dialéctico* fundamental, que implica varios aspectos a la vez, todos ellos igualmente significativos: 1º *Expresión es manifestación*, exteriorización, fenomenicidad. En tanto que expresión, el ser del hombre consiste en su propia manifestación, en su presencia (o presentación) fenoménica.¹ El hombre es “acto de presencia”, es la patentización misma por la cual se revela o se pone a la luz, tanto su propio ser, como el ser que mienta la expresión. 2º *Expresión es comunicación*. El hombre es el ser de la relación y la comunicación; su *ser* es relativo a... (lo que no es él mismo). Como ya se ha señalado, es imposible comprender al hombre al margen de su vinculación con el mundo, o considerar el mundo aparte del hombre; y ante todo, no se puede prescindir de la relación interhumana. En tanto que ser de la expresión, el hombre está constitutivamente unido al hombre; el otro, el “prójimo”, dice Nicol, es ontológicamente *próximo*, semejante, parte complementaria del ser propio. 3º *Expresión es individuación*. La expresión es un hecho dialéctico por el que se implican recíprocamente la comunicación y la individuación. Expresando, el hombre se

¹ *Vid supra*, cap. IV, “El fenómeno y el logos”.

comunica y a la vez se distingue, se vincula con lo que no es él mismo y se separa diferenciándose en su propia individualidad. Asimismo, por ser el constitutivo ontológico fundamental, la expresión es lo universal y permanente, es *lo común* y lo estable; pero, a la vez, es *la radical singularidad* y el principio de individuación y de transformación. 4° *Expresión es cambio*, acción, historicidad. El factor expresivo es factor dinámico. El hombre como ser de la expresión es el ser cambiante por antonomasia. Pero el cambio es el ser, y el ser es el cambio. El hombre es su cambio y éste es, para él, *la historicidad*. El devenir histórico no es algo que le pase al hombre dejando intacto su ser, como si fuese una naturaleza inmutable: “el hombre es histórico en su ser mismo”, dirá Nicol. La historicidad no es mera apariencia fugaz e inconsistente, sino el ser mismo del hombre, su realidad. De hecho, el hombre hace su propio ser en la historia, y a la inversa: la acción histórica tiene importe ontológico, es productora del ser. 5° *Expresión es libertad*. El hombre es *ontológicamente* libre, lo cual primordialmente significa que el hombre no tiene un ser uniforme y preestablecido; por eso se hace a sí mismo en su acción temporal. La existencia humana tiene sentido porque ofrece siempre *alternativas*, posibilidad de varios sentidos: “*el hombre es el ser del sentido*”, dirá Nicol. Su existencia es ímpetu, disponibilidad: “*el hombre es el ser de la vocación*”; existe *eligiendo* entre formas de vida en las cuales realiza su ser libre. Pero el ser libre no se concibe al margen de la necesidad y la determinación. La dialéctica de la expresión implica la efectiva conjugación dialéctica de la libertad y la necesidad.

Manifestación, comunicación, individualidad, acción y libertad, están, pues, todas ellas comprendidas en la categoría de expresión, que es la categoría fundamental de la metafísica de Nicol, y no sólo de su ontología del hombre. De hecho, no cabe en Nicol separar la “metafísica general” de la “ontología del hombre”, pues el hombre y lo humano no se comprenden al margen de la teoría del ser (y la temporalidad) en general, ni de la teoría de la razón; y a la vez, el ser y la razón no se explican independientemente del ser del hombre, precisamente como ser de la expresión, como el ser en cuyo *logos* se patentiza el ser.

§2. La expresión y la presencia

“Expresar es comunicar el ser”.² Todas las expresiones, desde las más simples y cotidianas, hasta las expresiones científicas “contienen una afirmación de nuestra pertenencia a la realidad”.³ “Ningún otro ser [afirma Nicol] puede vincularse con otros ejemplares de su especie mediante la expresión de esa fidelidad a lo real en que la verdad consiste, y a la vez brindarle la novedad de la manifestación. La verdad tiene, pues, este doble cariz de sumisión aceptada y de libertad cumplida en la expresión”.⁴ “El hombre como ser de la expresión, es por ello mismo el ser de la verdad”.⁵ La verdad es siempre expresión, desde la primaria y absoluta certidumbre de la existencia, hasta las grandes construcciones de la ciencia. En toda verdad está presente el hombre, y su destino libre y creador. En toda expresión está presente la realidad y, con ella, la verdad.

Los animales no expresan; ningún ente del universo, aparte del hombre, expresa, porque ningún ente no humano existe como el ser de la verdad, de la comunidad, de la historicidad y la libertad. O como lo precisa Nicol: “el animal no existe en la forma diferencial de ser propia de la expresión: no realiza su libertad en su misma expresividad. En segundo lugar, el animal carece de verdades: no realiza su ser propio en el diálogo, en esa presentación del ser que se constituye en base común de la existencia. En tercer lugar, la supuesta expresividad del animal no es simbólica. Y finalmente, no es poética, en el sentido de que la representación simbólica implique a la vez una acción productiva”.⁶

La expresión es el rasgo ontológico diferencial del hombre. Pero es el rasgo *fenomenológico* en cuanto tal, o sea, es el *dato inmediato* de la experiencia humana: lo directamente visible, lo manifiesto, lo exterior,

² Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 32; *loc. cit.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 155.

⁵ *Ibid.*, p. 183.

⁶ *Ibid.*, p. 157.

literalmente fenoménico, lo propiamente “objetivo” y experimentable: “la expresión es lo que trae a la superficie eso que llamamos vida interior: es la presentación visible de la interioridad”.⁷ Y expresiones son todos los actos, los movimientos, las palabras, los gestos y todos los símbolos comunicativos del hombre, todos los modos de ser y de comportamiento cuyo signo común es que en toda expresión el hombre se *da*, se entrega, se pone a la luz, se hace presente.

Sin embargo, la tradición se ha debatido en el supuesto de un dualismo esencial entre el verdadero ser del hombre y su manifestación o exteriorización expresiva. Parecería que la expresión, lo fenoménico del hombre, no es su verdadero ser: éste también quedaría oculto o velado tras las expresiones. La metafísica clásica dejó establecido, precisamente, que el hombre es su “alma” invisible e intemporal, literalmente in-expresa. Lo corpóreo del hombre y las manifestaciones históricas serían en definitiva accidentes tras los cuales está la esencia humana intangible e incorpórea. Y como dice Nicol:

La desconfianza en las apariencias que sintió la metafísica desde Parménides ha tenido un apoyo popular. Lo visible no era fidedigno: las expresiones eran, respecto del hombre lo que las apariencias en las teorías del ser... La experiencia nos dice que la expresión es a veces engañosa; luego el ser del hombre no comparecería auténticamente en la expresión. Y aunque ésta fuese fidedigna, tampoco comparecería sino que estaría representando mediatamente por ella.⁸

Pero ¿qué es en verdad la manifestación visible, la apariencia del hombre, fenomenológicamente comprendida? ¿Qué es la exteriorización y la “corporeidad” humanas en el nivel de la experiencia radicalmente originaria y fundamental? La aprehensión inmediata que se tiene del hombre es precisamente la captación de su expresión; ésta es, en

⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁸ *Ibid.*, p. 39.

verdad, dato primario de la experiencia: “la expresión aparece fenomenológicamente como el rasgo primario y distintivo del ser hombre”.⁹ El hombre, afirma Nicol, se hace presente de manera inmediata como el ente que, literalmente, “*se hace presente*”, se manifiesta a sí mismo, se entrega comunicando, manifestando su ser y manifestando algún otro ser en su expresión. Su simple presencia es un acto de presencia, o mejor dicho, una presentación, una acción manifestante y comunicante. Todo ente es presencia; el ser en general es la presencia. Pero el hombre, como ya se ha dicho, no sólo está presente como todo ente sino que su presencia misma consiste en el acto de presentarse, de manifestarse comunicando su ser y comunicando el ser. Esto es lo inmediatamente dado como apariencia humana. Lo dado en el hombre consiste en el dar y en el darse. El hombre aparece como acto de entrega, de don, de exteriorización y patentización. “La expresión [escribe Nicol es al mismo tiempo estas tres cosas: dato primero, clave para la exégesis del ser humano, y sede de la evidencia del ser en general”.¹⁰

Así resulta que la expresión es lo distintivo, lo *propio* del hombre, lo que le diferencia de todos los demás entes del universo; sólo el hombre se presenta como el acto mismo de presentación; por ello es que el hombre, no sólo revela como todo ente la presencia en él del ser, sino que revela *su forma* propia de ser, su rasgo ontológico diferencial. “Cuando un semejante está frente a nosotros [dice Nicol], lo reconocemos o identificamos de inmediato por su ser, con toda certeza y sin riesgo de confusión con lo no humano”.¹¹ La expresión es el factor esencial, universal y fundamental: *todo* cuanto el hombre es, o hace, es expresión, y la expresión es el rasgo distintivo y *común* a todos los hombres: es “lo uno y permanente”, la constante universal y radical que explica al hombre y lo humano. Luego, como afirma Nicol, eso que se ve a primera vista es el hombre mismo: *su ser* es fenómeno. La apariencia inmediata es ya el ser-hombre. El hombre es su propia

⁹ *Ibid.*, p. 133.

¹⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹¹ *Ibid.*, pp. 133-134.

manifestación: “la expresión es el carácter primario del hombre, lo mismo en sentido fenomenológico que en sentido ontológico”.¹² En la expresión encontramos, dice Nicol, “la clave para la explicación de todo lo humano: de su ser y de su devenir; de su diferencia con lo no humano; de su acción y todas las posibles cualificaciones estéticas, religiosas, éticas, políticas, etc., de esta acción; y finalmente, de la ciencia misma y su historia”.¹³

Así como no es lo mismo *el Ser* (la presencia absoluta y total del hecho de ser) que *el ente* (el ser esto o ser lo otro, ante los cuales el hombre averigua siempre qué es esto, de dónde se origina, etcétera), así también una cosa es el *ser-hombre* manifiesto de manera inmediata y absoluta en la expresión, y otra cosa es ser *este* hombre particular cuya singularidad se entrega y no se entrega en la expresión. Uno es el plano psicológico (óntico) y otro, el ontológico. Ontológicamente, lo decisivo es advertir, primero, que tanto la sinceridad como la falsedad, el hablar como el callar, la veracidad como todos los modos posibles de encubrimiento, hipocresía, doblez, engaño, equívoco, vaguedad, etc. son por igual y esencialmente *expresivos*. El hombre se entrega, se comunica o se expresa, lo mismo cuando revela que cuando oculta: los modos existencialmente *negativos* de expresión son igualmente *expresiones*. La expresión dice lo que dice y dice también lo que no dice; en la expresión se manifiesta lo que se revela y lo que se oculta, lo que es y lo que tan sólo *puede* o quiere ser, lo que *es* y lo que *no es*, lo explícito y lo implícito. La expresión es el dato constante, el factor invariable, porque tan es expresión lo expreso como lo inexpreso. Radicalmente el hombre no puede existir sino como exteriorización de sí mismo, como entrega o ex-posición de su propio ser, aunque la entrega consista precisamente en el ocultamiento. Por eso dice Nicol: “no se da menos el que se da falsamente”.¹⁴

¹² *Ibid.*, p. 142.

¹³ *Ibid.*, p. 141.

¹⁴ *Ibid.*, p. 41.

El hombre no es otra cosa que su expresión: en la expresión está todo entero, cabalmente. En este sentido radical, somos lo que expresamos y expresamos lo que somos: “no se vive primero y luego se expresa lo vivido [como dice Nicol]: vivir consiste en expresar”.¹⁵ Pero Nicol advierte también que *toda expresión es insuficiente*, precisamente porque es insuficiente nuestro *ser*. El hombre es lo que es y lo que *no* es. Su ser es posibilidad abierta gestándose en el tiempo, en la propia acción expresiva. Por eso, la expresión es intención, afán nunca cumplido de ser y de decir, y toda expresión *intenta* siempre más de lo que alcanza. La expresión revela a la vez lo que es y lo que *puede ser*, lo que es y lo que ya no es o todavía no es. El hombre está todo entero en la expresión revelando precisamente que su ser no es entero, ni acabado, ni cumplido. Lo que el hombre expresa en su expresión es su propio ser menguado, siempre afanoso de más ser, su presencia inconclusa. “La expresión [dice Nicol] supera en riqueza a la realidad misma, creando realidades imaginarias; y tiene la incapacidad correlativa de ofrecer completa ninguna realidad. Ninguna expresión dice todo lo que intenta. Siempre cabe decir más, decirlo mejor o decirlo de otra manera; siempre queda frustrado el afán de decirlo todo.”¹⁶ Ello es así porque el hombre es el ser capaz de ser más (o menos), de ser mejor (o peor), de ser de otra manera. Si la expresión es siempre ambigua, si incluye su propia deficiencia, es porque el ser mismo del hombre es libre, temporal, implica su ser y su no ser, su ser y su poder ser. Pero no hay ningún ser oculto más allá de la expresión: el hombre revela su propio ser como expresión y nada más que como expresión.

Pero si el ser-hombre está patente en la expresión, entonces *la comunicación* inter-humana es algo inmediato y originario;

la comunicación [dice Nicol] sólo es posible si es directa, y sólo puede ser directa, o sea inmediata, si el ser mismo está ya presente en la expresión, como así ocurre, en efecto. Y además

¹⁵ *Ibid.*, p. 191.

¹⁶ *Ibid.*, p. 40.

de estar presente el ser dé quien expresa, se hace presente en la expresión verbal algún otro ser que constituye el objeto intencional de la intercomunicación. La expresión no es mediadora, sino inmediatamente comunicadora del ser. Esta inmediatez del ser en la expresión es condición positiva para una metafísica de la expresión.¹⁷

Luego, *el hombre aprehende al hombre a primera vista*. El reconocimiento del otro como hombre, inconfundible con otras formas de ser, se establece de manera inmediata e inequívoca en la simple co-presencia. Ésta es la comunicación primaria y fundamental en la que se reconoce inmediatamente al otro como un semejante, como “otro-yo”, como el ser que con su simple presencia comunica y ante el cual, por ello mismo, se adopta de inmediato, dice Nicol, una disposición o “dispositivo” específico, de *interpretación* o hermenéutica. “La copresencia [afirma Nicol] es ya una comunidad ontológica: el yo y el tú, situados el uno frente al otro, sólo pueden comportarse dialógicamente”.¹⁸ Lo que a Nicol le revela el análisis fenomenológico de la experiencia intersubjetiva es que el hombre no permanece nunca indiferente ante el hombre. Son fenomenológicamente falsos, entonces, todos los análisis metafísicos que hacen de la comunicación un problema, suponiendo que al otro no se le identifica originariamente, sino que primero se lo confunde y sólo por procesos mediatos o analógicos se le llega a reconocer en su humanidad. Por el contrario, lo que intenta mostrar Nicol es que el hombre capta al hombre como hombre de manera inmediata y apodíctica. Lo originario y básico es el reconocimiento del hombre como hombre, la primigenia comunicación inter-humana.

Pero se trata precisamente de la comunicación de nuestro *ser común*, no de nuestra singularidad entitativa. Más aún:

¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸ *Ibid.*, p. 144. Cf. E. Nicol, “El falso problema de la intercomunicación”.

Sabemos del hombre [dice Nicol] (no de su especie, sino de la forma de ser común) porque *no* sabemos de cada hombre (de su modo de ser individual y actual)... La presencia de un hombre plantea siempre ante su semejante una interrogación. Se reconocen el uno al otro como humanos; pero la misma seguridad primaria de este reconocimiento mantiene persistente la incertidumbre. La comunidad de la forma ontológica deja siempre abierta la posibilidad inminente de lo imprevisto, del acto original, y hasta del mal entendimiento.¹⁹

O sea, del hombre sabemos de manera inmediata *qué es* (sabemos que es hombre) pero, precisamente por ello, no sabemos *quién* es o cómo es *este* hombre singular. La comunicación de la “esencia” es cabal y definitiva, pero no así la comunicación de los sujetos particulares: uno no sabe del otro de manera inmediata y nunca se llega a un conocimiento pleno ni a una intercomunicación total de las individualidades. Pero ello se debe, precisamente, a que se trata de *hombres* y que “*ser-hombre*” quiere decir *ser distinto*, diverso, cambiante y nunca concluso. El ser de la expresión es “proteico”, dice Nicol, literalmente indefinido e indefinible; es el ser de los mil rostros, como el mito de Proteo, el que no tiene un ser homogéneo, uniforme, acabado y determinado unívocamente para todos los individuos. El reconocimiento inm. ediato del ser de la expresión implica, por ello mismo, el desconocimiento, la incertidumbre, de quién es el individuo expresivo y cuál es el contenido concreto de su expresión. De ahí la respuesta, también inmediata, que consiste en la disposición interpretativa.

Dicho de otro modo: lo que no cambia en el hombre, lo que es unitario o *común*, lo que es *constante* y se ofrece a primera vista con absoluta certidumbre, es el hecho de que el hombre es *diverso* y *cambiante*, y que jamás puede tenerse certidumbre ante cada presencia singular. Sabemos siempre que el otro es un hombre porque sabemos que su

¹⁹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, pp. 121-122. Cf. Nicol, *La agonía de Proteo* (en prensa)

presencia es un acto comunicativo original, diferente, imprevisible, ambiguo, que hay que interpretar. El conocimiento inter-humano es la seguridad de lo inseguro, la certidumbre de un misterio, de algo imprevisible. Reconocemos al otro como *humano* porque no lo reconocemos de manera cierta y absoluta como un ente predeterminado. Nunca sé *quién* es el otro ni cuál es el contenido definitivo de su expresión porque sé con toda seguridad que es “alguien”, una forma única, original y multívoca de ser o expresar. La expresión implica, a la vez, “la forma común de ser” y “el modo individual de existencia”, como dice Nicol, *lo uno por lo otro*. De hecho, lo común, lo humano, es precisamente la existencia diferenciada o individualizada en la expresión. Lo que todos tenemos en común, lo que nos hace ser hombres y por lo que nos identificamos de manera inmediata unos a otros, es el hecho de que no somos idénticos, de que nuestra existencia no es uniforme ni definida de una vez por todas de manera homogénea y cerrada. “En el hombre [afirma Nicol], la forma común es precisamente lo que determina la singularidad del acto individual”.²⁰

El problema del hombre, entonces, no es nunca el problema de su “esencia” o de su forma de ser común y permanente. Más bien, si la comunicación *inter-subjetiva* es siempre problemática, o sea, requiere siempre una acción comunicativa y hermenéutica inacabable, es porque los hombres comunican inmediatamente su *ser*, se aprehenden y se responden recíprocamente como hombres. El hombre, dice Nicol, nunca es desconocido *como hombre* precisamente porque nunca conocemos *a priori* a cada hombre singular ni cada expresión suya, ni nunca llegamos a conocer definitivamente ninguna vida: individual, que, por ser

²⁰ *Ibid.*, p. 153. “La expresión es reveladora de la forma de ser-hombre, con una evidencia que es primaria, universal y apodictica: sin duda posible, *lo que expresa* el hombre ante todo es su hombría, su ser-hombre; además, este ser-hombre sólo puede manifestarse en y por la individualidad irreductible de *quien expresa*; por esto mismo, la expresión es *factor de individuación* en cada sujeto expresivo y... es constitutiva de relaciones vinculatorias y comunitarias”, dice Nicol, en “El principio de individuación”, *Diánoia*, Anuario de Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, FCE, México, 1969, p. 134.

expresiva, es siempre original, imprevisible e inconclusa. “Su ser no es una incógnita [dice Nicol]. El hombre no es un desconocido; es el único ser que está siempre completamente al descubierto: nada lo encubre, en tanto que ser. Tal vez por esta apertura ontológica su existencia sea la más vulnerable. La incógnita es la individualidad”.²¹

Ahora bien, siendo el ser-hombre algo patente, visible, directamente experimentable, el hombre, entonces, no es un “compuesto” de “cuerpo” y de “alma”, de un cuerpo visible, fenoménico y temporal, equiparable a cualquier otro cuerpo, y un “alma” o “espíritu” inmortal que se sustrae a la temporalidad y a la espacialidad.

El análisis fenomenológico que realiza Nicol obliga a desechar las categorías dualistas de “cuerpo” o de “alma”, o de “*res extensa*” y “*res cogitans*”, para partir del dato originario y básico de la *unidad* primordial constitutiva del hombre. El dato es la expresión: ni cuerpo, ni alma, sino precisamente el fenómeno originalmente unitario de la presencia humana como una presencia *sui generis*, esencialmente distinta de la presencia de todos los demás entes no humanos. Es por esto que Nicol dice: “En rigor, no existe el cuerpo humano”.²² Lo que originariamente vemos es algo distinto de un mero cuerpo: “el hecho es que cuando un hombre está frente a nosotros no percibimos un cuerpo, sino un hombre”.²³ O, si se quiere, un alma “corporeizada” o “encamada” y un cuerpo espiritualizado. Pero esto es seguir hablando con los viejos conceptos dualistas cuando más bien la ontología fenomenológica ha de buscar nuevos conceptos que correspondan a la intuición de los hechos, que son originalmente unitarios. El hombre no tiene un cuerpo como los otros cuerpos y *además* un principio incorpóreo (del que sólo cabe especular). Eso que se llama “cuerpo humano” no cabe seguirlo llamando “cuerpo” porque es inmediata y esencialmente distinto de lo que son los cuerpos y sus propiedades. Se trata de una “corporeidad” cuya esencia misma es la expresión: la presencia comunicativa

²¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 193. Cf. E. Nicol, “Vocation et liberté”.

²² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 149.

²³ *Ibid.*

y libre del ser del sentido, que le hace irreductible a los cuerpos (la reducción es siempre una abstracción). Un “cuerpo” que expresa ya no es propiamente cuerpo: “el cuerpo deja de ser mero cuerpo cuando es expresivo”.²⁴ La propiedad “expresión” obliga a conceptualarlo con otras categorías ontológicas porque forma parte de *otro* orden del ser, distinto del orden de los cuerpos “físicos”. Pero tampoco cabe hablar de “alma” o de “espíritu”, si por ellos se entiende una “entidad” no fenomenológica e intemporal. El hombre es expresión: una realidad visible y temporal que revela inmediatamente su especificidad como ser del sentido, de la comunicación, del *logos*, de la acción libre y creadora: “eso que vemos es el hombre, no el cuerpo que lo envuelve. El hombre es tangible”, dice Nicol.²⁵

En otros términos: el *ser* íntegro del hombre es temporal y *espacial*: la espacialidad es constitutiva del hombre, y así como la temporalidad humana no es el tiempo físico, ni de los entes no humanos en general, así la espacialidad del hombre no es equiparable al espacio o a la “extensión”; es el *espacio vital*, el espacio cualitativo del ser del sentido. Y ambas, la espacialidad y la temporalidad ontológicas, son *concretas*, para Nicol, siempre se dan en referencia al sujeto real y a su situación vital, son el “*aquí*” y el “*ahora*” que siempre se implican recíprocamente.²⁶ “La presencia es directa y total, pero se da siempre en una situación determinada. La categoría de espacialidad representa una propiedad del ser humano, que es la de hacerse visible y tangible en un *aquí*, el cual implica un *ahora*. Las categorías de espacialidad y tem-

²⁴ *Ibid.*, p. 150.

²⁵ *Ibid.*, p. 151.

²⁶ Con estas ideas del espacio cualitativo, del carácter verdaderamente originario del *orden* y las *formas* cualitativas del espacio y el tiempo humanos, y de la implicación recíproca del *aquí* y el *ahora*, Nicol supera la concepción bergsoniana del espacio y el tiempo (y de la razón opuesta a la vida). Vid E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, caps. I y II; *La vocación humana*, II, 5, y III, 9 y 10; *Historicismo y existencialismo*, cap. VII, y “Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega”. Cf. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience, La pensée et le mouvant, Matière et mémoire, L'évolution créatrice*.

poralidad resuelven la aparente paradoja de que sea visible y tangible el auténtico ser del hombre, y no su mera envoltura externa”.²⁷

Así resulta que el “cuerpo” humano es temporal y el “alma” es espacial (de hecho ambos son espacio-temporales). El “alma”, y con ello no se entiende otra cosa que *el principio dinámico del ser que actúa con sentido*, como dice Nicol, es una realidad concreta actualizada en un sujeto viviente “de carne y hueso” que vive siempre en un *aquí* y un *ahora*, y se manifiesta “física” o “materialmente”. Asimismo, la presencia física, corpórea o material del hombre, es presencia expresiva, que quiere decir, manifestación temporal, libre y cualitativa, con pasado, presente y futuro, y con intención comunicativa, con *logos*, con sentido; una presencia irreductible al orden de lo meramente físico, corpóreo o material. El ser de la expresión es el ser originariamente “psico-somático” (o somato-psíquico), espacio-temporal. Su realidad es fundamentalmente unitaria y a la vez diferenciada respecto de lo no humano. Por ello el hombre se une o se comunica inmediatamente con el hombre y con el resto del ser.

“El dualismo legítimo [declara Nicol] es el que distingue entre lo humano y lo no humano”,²⁸ el que parte de la evidencia primaria de que el ser se hace patente a primera vista en *dos formas de ser*: “el orden del ser del sentido” (lo humano) y “el orden de la indiferencia” (lo no humano).²⁹

Las concepciones tradicionales comienzan por no distinguir inmediatamente al hombre de lo no humano. La especificidad humana no estaría dada en la presencia inmediata, en “lo físico” del hombre, sino que dependería de algo literalmente metafísico o meta-fenoménico. El aspecto visible y tangible, “material” del hombre no revelaría ninguna diferencia; su presencia inmediata, su exterioridad, sería originariamente indistinta, equiparable a cualquier cuerpo o a cualquier cosa. Lo propiamente humano no sería la presencia temporal. De ahí deriva

²⁷ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 151.

²⁸ *Ibid.*, p. 148.

²⁹ *Ibid.*, cap. VIII, § 30, *Passim*.

entonces el dualismo ontológico de dos sustancias esencialmente distintas y separadas.

Por el contrario, la ontología fenomenológica de Nicol comienza por advertir la diferencia primaria entre lo que es hombre y lo que no es hombre. Se establece, así, otra forma de dualidad que no es propiamente dualista a la manera de la metafísica tradicional. Se trata más bien del reconocimiento de la originaria *diferencia* entre dos modos primordiales de ser que, precisamente, se revelan como distintos, pero no opuestos ni separados, sino al revés, pues la distinción humana (la expresión) no sólo no se contrapone al ser de lo no humano, sino que es precisamente lo que revela la *unidad* y la integración esencial del hombre con lo que no es humano. La diferencia no se establece entre dos órdenes de ser, por definición incompatibles e inconexos, como sería el ser invisible, intemporal, inespacial y ausente, y el ser visible, temporal, espacial y presente. La distinción entre el ser de la expresión y el ser inexpressivo es el reconocimiento de la dualidad de los modos de la presencia real espacio-temporal, objeto de experiencia inmediata.

El hombre es distinto de lo no humano ya desde su propio “cuerpo”, por su espacialidad y su temporalidad. No es “hombre” sólo es un núcleo o reducto invisible, oculto y extranatural de su ser, como pudiera ser el “alma” inmortal. El reconocer la mundanidad, la terrenalidad o “naturalidad” de la existencia humana no puede conducir a la indiferenciación monista del hombre y lo no-humano; “es el hombre *entero* [dice Nicol] la forma de ser irreducible al cuerpo”.³⁰ Fenomenológicamente, el hombre es “carnal”, pero su “carne” es expresión, sentido, libertad, historia; no es una realidad física equiparable a los otros cuerpos, inorgánicos u orgánicos. El hombre es vida, pero la vida humana no es reducible a la vida biológica. La vida misma, unitariamente comprendida, se da como vida biológica (vegetal y animal) y como vida *humana*, *ontológicamente* distinta, desde la propia corporeidad. Por eso las categorías de lo humano han de ser diferentes de las categorías de lo no humano. (Y por eso consecuentemente, las ciencias del hombre han de partir

³⁰ *Ibid.*, p. 148.

del hecho inmediato e insoslayable de la originaria especificidad de su objeto, y han de proceder con métodos distintos de los métodos de las ciencias naturales.)

En la expresión está la *diferencia* específica del hombre; pero a la vez, en ella se hace patente, no sólo el ser del hombre, sino el ser de lo no humano. En y por el acto expresivo aparecen, simultáneamente, la dualidad y la unidad del ser.

Como se ha venido señalando, la recuperación del ser en general, o sea la posibilidad de que la metafísica recobre y fundamente la certidumbre inmediata y absoluta de la realidad, depende de que se reconozca al hombre como el ser de la expresión, y de ahí que la comunicación inter-humana se produzca como el hecho inmediato y primordial que está en la base de la existencia y de la ciencia; el ser se aprehende con evidencia absoluta porque el hombre lo co-aprehende, lo corrobora y lo co-munica, comunicándose directamente con su semejante. Pero la comunicación misma, que es el hecho fundamental, sólo es posible si se recobra la unidad esencial (“psico-somática”) de la presencia humana, y con ella la distinción ontológica primaria del ser-hombre.

Si el yo y el tú permanecen incomunicados [dice Nicol] es porque de antemano se han disociado los dos componentes del yo. Cuando la expresión no es una propiedad ontológica del yo completo y unitario, sino una mera repercusión de las afecciones anímicas en su propio cuerpo, ninguna teoría puede dar razón satisfactoria de esa peculiar animación que infundiría la *res cogitans* en la *res extensa* en el acto de expresar... sólo un yo unitario puede ser comunicativo.³¹

La comunicación no sería directa e inmediata, y por ende fundamental (de hecho no sería posible), si el hombre fuese “alma”, pensamiento o “yo puro”, que se expresa “a través” de un cuerpo; si, valiéndose de éste como de un transmisor, el interlocutor captase

³¹ *Ibid.*, p. 146.

primero una “cosa corpórea”, indistinta respecto de otros cuerpos no comunicativos, y después infiriese el mensaje con sentido que envía el hombre verdadero que estaría detrás del transmisor. La verdad es que, como dice Nicol: “el cuerpo no es medio de comunicación al servicio de un comunicante oculto. El ser del hombre está en la superficie”.³² La idea de la in-comunicación entre el yo y el tú es consecuencia de la idea de la in-comunicación o separación entre el alma (el yo) y el cuerpo. A la inversa: el reconocimiento del dato primario de la comunicación básica, del hecho de que el hombre capta originaria e inmediatamente al otro como un hombre, obliga a reconocer la *unidad* integral y originaria en que el hombre consiste. La unidad expresiva explica la unificación del hombre con el hombre y ésta explica la unificación del hombre con la realidad en general. La expresión en su forma suprema es el *lagos* y el *lagos* expresivo, como se ha visto, es unitario, integral e integrador: el *lagos* es intuición y razón a la vez, es palabra, *dia-logos*, unión o vinculación ínter-humana y unión con el ser en general. Dicho de otro modo: la unidad del hombre con su cuerpo implica la *dualidad* entre el orden de lo humano y de lo no humano. Pero a la vez, esta distinción ontológica garantiza dialécticamente la *unidad* entre el hombre y lo que no es hombre. Unido a su cuerpo y concebido como el ser de la expresión, el hombre se une al otro en la comunicación y se une al ser. La expresión es simultáneamente principio de diversificación y de unificación del hombre con el mundo.

Por el contrario: el dualismo entre alma y cuerpo torna imposible la comunicación y con ella la presencia apodíctica de la realidad en la manifestación originaria de la palabra. Porque el problema insuperable del dualismo es: ¿cómo puede un mensaje “psíquico” transmitirse a otra psique a través de las sustancias, esencialmente heterogéneas, a través de las dos “barreras”, como dice Nicol, de los cuerpos? ¿Cómo es posible que lo que, por definición, no es psíquico ni “lógico” (el cuerpo) pueda transmitir lo anímico y el sentido? ¿Cómo puede tornarse visible lo invisible, presente lo que es ausente, temporal y espacial lo

³² *Ibid.*, p. 150.

que se concibe con propiedades inespaciales e intemporales? ¿Cómo se “conectan” o se unen los dos “mundos”? Ésta es la pregunta, y de hecho la aporía insuperable de todos los dualismos, desde Platón.

Por eso, es necesario para Nicol renovar la ontología del hombre y renovarla fenomenológicamente (en una fenomenología radicalizada) reconociendo que el dato primario es la *unidad del yo* y la comunicación inmediata del “yo” y el “tú”, como base de la relación del hombre con la realidad no humana.

§ 3. *Expresión y eros*

Nicol encuentra en el testimonio de algunos filósofos griegos lo que sería “la aproximación mitológica a una metafísica de la expresión”.³³ Así, hace referencia al mito, del que habla Empédocles, que relata la existencia de unos primitivos seres, andróginos y a la vez estériles, que se caracterizaban por su suficiencia y que precedieron a los hombres. Estos, por el contrario, son concebidos en el símbolo mítico como seres incompletos, diferenciados sexualmente y definidos por su limitación, su insuficiencia y su mortalidad, que son las que promueven en los hombres el deseo de unión con el semejante. Todo lo cual revela, según lo hace ver Nicol, una idea verdadera: que “la existencia trae consigo la insuficiencia, y el deseo de ser y expresar. *El hombre expresa porque tiene que morir*”.³⁴ Expresión es insuficiencia y mortalidad, es el signo radical de la contingencia y la temporalidad humanas.

Pero es, sobre todo, el mito platónico del *Banquete*, puesto en boca de Aristófanes,³⁵ el que tiene, para Nicol, un significado ontológico más completo y decisivo. También en él se habla de un estado primigenio en que los hombres eran tan perfectos y poderosos que ambicionaron igualarse a los dioses; éstos acordaron entonces cortarlos por la mitad, reduciendo con ello su poder. De ahí surgen los hombres actuales que se

³³ *Ibid.*, cap. I, § 2.

³⁴ *Ibid.*, pp. 16-17.

³⁵ Platón, *Banquete*, 189a-193d; Cf. E. Nicol, *La idea del hombre*, 1ª. ed., cap. VIII, pp. 365ss.

caracterizan por tener un “medio ser”, el cual origina el afán de reunirse con la parte complementaria para recuperar la unidad perdida. Este afán o impulso radical, que está entrañado en el ser mismo de los hombres, es, para Platón, el *eros*, la tendencia amorosa de vinculación interhumana y de unión del hombre con el ser. El hombre se define esencialmente como ser erótico y el amor es en la ontología platónica del *Banquete* la condición dinámica de un ser menguado, que, por su misma carencia, existe buscando su complemento ontológico en la comunión amorosa.

“El amor sería como la expresión de una insuficiencia metafísica. Pero más agudamente todavía [dice Nicol, yendo más allá del propio Platón] la expresión misma sería consecuencia de esa merma condición ontológica del hombre”.³⁶ Lo primariamente decisivo que rescata la ontología de Nicol es el hecho de la constitutiva insuficiencia humana. El hombre es un ser incompleto en su ser mismo; es un “medio ser” o un ser a medias, menguado, carente, ontológicamente mermado. Sólo que es precisamente esta merma o esta deficiencia originaria la que promueve y explica el carácter amoroso, radicalmente expresivo, del ser-hombre. Es la *falta* de ser, la carencia radical (el no-ser) lo que produce el afán positivo de ser en la unión con aquél que es, literalmente, el *semejante*. De lo que el hombre está privado en su ser es precisamente del hombre. El otro, entonces, es el complemento originario del ser propio. Ésta es para Nicol la idea decisiva, cuya formulación platónica sirve de lema a su *Metafísica de la expresión*: “*Ἀνθρωπος... ἀνθρώπου σύμβολον*: el hombre... es el símbolo del hombre”.³⁷

La palabra *σύμβολον* en griego, como recuerda Nicol, hace referencia a cada una de las dos partes que componen una unidad originaria; el “símbolo” es como una “contraseña”, en el sentido de la mitad complementaria que embona o se corresponde con su otra mitad.³⁸

Que el hombre sea “símbolo” del hombre significa entonces que “*el otro*” no es ontológicamente “otro”, extraño, ajeno o indiferente, sino

³⁶ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 17.

³⁷ Platón, *Banquete*, 191d.

³⁸ Vid E. Nicol, *La idea del hombre*, 1ª ed., cap. VIII, p. 365.

próximo, afin, parte complementaria del propio ser. De ahí que la vinculación interhumana no sea un hecho adventicio, derivado, accidental o contingente, sino que está en la raíz misma del ser del hombre; es el hecho fundamental, universal y necesario de la condición humana. Lo verdaderamente radical, constitutivo, es la complementariedad interhumana; “*el otro* [establece Nicol] no es un ser *ajeno*, en el sentido de ontológicamente extraño al propio: con dos partes disímiles no puede recomponerse una unidad. *El otro* es un ser al que llamamos *prójimo*, o semejante, porque su ser no es tan ajeno que no pueda *apropiarse*: tiene constitutivamente la disposición de ser parte del ser propio. Y esta disposición radical es la que determina la *expresión*”.³⁹

El hombre es el ser de la expresión porque al hombre le falta el hombre en su ser mismo, y es esta mengua ontológica la que torna su existencia entera, desde sus raíces más primigenias, un impulso de unión y comunión con el semejante. Esto es la expresión: el afán ontológico de llenar el propio ser en el vínculo con los otros. El impulso comunitario y comunicativo es el fundamental y universal de la condición humana, que obedece a la constitución misma de nuestro ser, y está en la base de todo cuanto el hombre es o hace; es el genuino motor de la existencia.

Pero este afán primigenio de unión se explica porque “el otro” es la parte esencialmente afin, que “embona” con el propio ser. El hecho básico es la afinidad o la “hermandad”, la unidad ontológica, de los hombres. “La presencia es simbólica [dice Nicol]. El empleo de símbolos para la comunicación es posible por que el ser mismo es simbólico... El yo es el símbolo del tú, o sea la otra mitad del tú que permite al yo *reconocerse a sí mismo* en el otro”.⁴⁰ En su ser mismo, el hombre es

³⁹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 17.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 227. Nicol establece así que todas las formas simbólicas se fundan ontológicamente en el ser simbólico, más allá de Cassirer, para quien, aunque demuestra el carácter histórico y la interconexión esencial de las formas simbólicas como lo destaca el propio Nicol, éstas no se explican ontológicamente. Vid E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, § 33 y 34. Cf. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas y Esencia y efecto del concepto de símbolo*.

complemento del hombre; en su ser mismo, el hombre es “hermano” del hombre. La base es la unión, es el “amor” o complementación ontológica, el acople, la “simbolicidad” interhumana. El odio entre los hombres, las discordias, la enemistad, la explotación y la destrucción del hombre por el hombre, los conflictos, las querellas, la incompreensión, la incomunicación, la falta de hermandad, de unión y de armonía, toda la gama infinita del fracaso y de la negatividad generalizada de las relaciones humanas, todo ello no es, literalmente, lo básico y radical. El hombre no es, *en su ser mismo*, “el lobo del hombre”, como quería Hobbes, o “el enemigo que nos roba el ser”, como pretende Sartre. La raíz ontológica es la hermandad, y todas las modalidades negativas dadas en el orden existencial (no ontológico) se explican también por la complementación originaria. O como lo expresa Nicol: “la forma de ser de la comunidad no prejuzga la cualidad positiva de las comunicaciones: las expresiones de animadversión revelan esa forma tanto como las expresiones de amistad, y son igualmente vinculatorias, desde el punto de vista ontológico”.⁴¹ Lo negativo se funda en lo afirmativo. El odio, la enemistad, la incomunicación existenciales, son ellos mismos *modos de relación* que expresan igualmente el hecho radical de que el hombre es el complemento ontológico del hombre, de que el hombre no es indiferente para el hombre. La comunicación interhumana está operando por igual en las modalidades existenciales positivas, como en los modos negativos de relación. Lo ontológico es el hecho mismo de la relación y que ésta implique la originaria afinidad y complementariedad del ser-hombre respecto del ser-hombre.

Por eso, hacer de la extrañeza o de la incomunicación interhumana el constitutivo ontológico radical, es confundir el nivel existencial (óntico) con el ontológico: universal, necesario, fundamental o principal. Es convertir una generalidad fáctica e histórica o situacional, un estado psicológico o sociológico, en sí contingente, en la determinación originaria, verdaderamente universal y necesaria que ha de estar en la raíz misma de *todo* lo humano. La supuesta extrañeza ontológica

⁴¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 194.

no explica *el hecho* de las relaciones humanas positivas: no puede dar razón del dato real de los vínculos amorosos, de la comunidad y la comunicación efectivas de la existencia, ni puede dar cuenta del caudal principal de la obra histórica del hombre. Si el hombre fuese universal, necesaria, fundamentalmente, el ser extraño para el hombre, el “animal de otra especie”, como dice Sartre ¿cómo podría haber un acto de amor en la historia, haber arte, filosofía, moral, religiosidad, lenguaje, y, en definitiva, comunidad (*polis*) humana? Y tampoco el supuesto de la extrañeza ontológica puede explicar las modalidades existencialmente *negativas* de la relación interhumana. Por una parte, la negación remite a la afirmación; la privación, al cumplimiento; el no-ser, al ser; por ello son modalidades *negativas*, que expresan justamente el fracaso, la deficiencia, la corrupción o la negación de lo que es. Por otra parte, la in-comunicación, la discordia, la enemistad, etc. son ellas mismas formas (privativas) de vinculación y serían imposibles si el hombre fuese, en efecto, ontológicamente extraño o ajeno al hombre; dos seres ontológicamente extraños no se comunican entre sí para odiarse, para negarse uno al otro en todas las infinitas formas de relación negativa que establecen los hombres entre sí, revelando con ello la originaria *afinidad* de su ser. El dato genuinamente ontológico y fenomenológico es que ante “el otro”, el hombre no permanece jamás in-diferente. La extrañeza, el hombre la vive ante lo no-humano: éste sí es el ser ajeno, “otro” por definición, aunque tampoco la alteridad es aquí absoluta; la expresión, y su forma suprema que es el *logos*, como se ha dicho, efectúa precisamente la re-unión entre el hombre y lo no humano, sobre la base de la re-unión simbólica originarla de la comunicación interhumana.

Precisamente porque el ser mismo del hombre es expresión, comunicación, por eso las formas existencialmente positivas de relación interhumana y de vinculación con el ser son, como intenta mostrar Nicol, las que cumplen al hombre como hombre, las que efectivamente realizan la humanidad. De hecho, si el hombre es insuficiente en su ser mismo, y su existencia es el movimiento de unión y de enriquecimiento del ser, son las formas de vida amorosas y creativas, las que resultan esencialmente humanizantes.

Pero es necesario advertir que la comunicación no consiste en identificación absoluta que elimine las diferencias. La semejanza ontológica, como ve Nicol, no implica la indiferenciación de los sujetos unidos en la expresión, sino todo lo contrario. La expresión, y con ella el afán radical de reunión y de plenitud ontológica, no logra satisfacerse nunca. Hablando con el mito platónico: no se recobra jamás la unidad perdida. “El otro”, aunque sea esencialmente el complemento, el símbolo del ser propio, sigue estando “cortado” y separado. De ahí la insaciable presencia del amor, la permanencia inagotable del afán expresivo. “Expresamos por nostalgia y esperanza [dice Nicol]. Nostalgia de nuestro propio ser, de esa parte de lo nuestro que no tenemos, y esperanza de recuperarlo en la avenencia de nuestro diálogo con el prójimo. El prójimo es la parte de nuestro ser que nos falta. Pero este ser del otro es también invenciblemente ajeno; de donde la necesidad de prolongar el diálogo: el logos no consigue nunca que el ontos se complete, lo cual quiere decir que el hombre, ser onto-lógico y por ello mismo histórico, es finito y a la vez indefinido”.⁴²

El otro es siempre *otro-yo*, es ser *propio*; pero, a la vez, es *otro*, ajeno a mi propia individualidad. La diferencia entre los hombres comunicantes, dice Nicol, “puede cualificarse como una mismidad en la alteridad, o una alteridad en la mismidad esencial. La relación simbólica es dialéctica, porque ‘ese otro’ que es el yo ajeno, no es ajeno, sino parte del yo mismo...”⁴³ La alteridad de los sujetos comunicantes es invencible, como lo es la muerte. Sin embargo, así como dialécticamente el hombre está venciendo la muerte en cada *acto* de su vida, como lo destaca Nicol,⁴⁴ así también la expresión está venciendo la alteridad del otro en cada acto comunicativo. La expresión nace de la condición precaria y limitada del hombre: su no-ser, su mengua, su vacío de ser, es precisamente el que promueve el acrecentamiento del ser, sin que nunca se colme el vacío, sino al contrario: mientras más

⁴² *Ibid.*, p. 18.

⁴³ *Ibid.*, p. 230.

⁴⁴ *Vid supra*, cap. III, § 3.

somos más nos falta ser, y mientras más carentes nos sabemos, mas tendemos al ser. La finitud del hombre, su límite mortal es de hecho irrebasable, pero es justamente la muerte la que promueve la acción expresiva, el afán de inmortalidad, la intención comunicativa y por ellos el hombre existe de algún modo rebasando o trascendiendo su condición limitada y negatividad engendra en el hombre la afirmación existencial, y lo propiamente humano, lo definitorio del hombre, su verdadero ser, es este movimiento suyo de trascendencia, de afirmación vital, de expresión, nunca colmadas.

Además, la alteridad, la diferenciación entitativa, es producida por la propia expresión. *La expresión comunica y a la vez individualiza*. “*La expresión [como lo enuncia Nicol] es el principio de individualidad, o mejor se diría de individuación*. El principio es dinámico; la expresión es un proceso de diversificación”.⁴⁵ Nuestra separación promueve la unión, pero a la vez, al unirnos, la expresión nos distingue. O como dice Nicol: “La expresión funciona simultánea y correlativamente (dialécticamente), como principio de comunidad y como principio de individuación”.⁴⁶ *La expresión une y separa al mismo tiempo*. La unificación es por ella misma diversificadora, individualizante; la diferenciación y la individuación sólo se alcanzan en la unión y la comunicación. Porque el hombre es el ser de la expresión, por eso el individuo y la comunidad (la diversidad y la unidad) se implican recíprocamente. Y de ahí que, como establece Nicol, “el grado y cualidad de las individualidades no puede ser uniforme ni constante; se determina por las formas e comunicación, y es función de estas variables. Tampoco pueden ser inalterables las comunidades que resultan de estas comunicaciones. Individualidad y comunidad no se definen aparte. De hecho no se definen. Lo constante es sólo su correlación necesaria; su realidad actual es histórica”.⁴⁷

⁴⁵ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, pp. 153-154. Cf. E. Nicol, “El principio de individuación”.

⁴⁶ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 196.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 154.

Existencia es diferencia; “la expresión es un carácter diferencial... en dos sentidos: distingue al hombre respecto de lo no humano, y crea la singularidad distintiva de cada hombre”.⁴⁸

La singularidad entitativa de los hombres, como ve Nicol, no es equiparable a la singularidad de los entes no humanos, como tampoco lo es la agrupación o la unidad genérica o específica de la “colectividad” humana. El ente humano no es un singular numérico, ni el espécimen de una especie, sino un *individuo*, o una persona. La colectividad humana no es un género formal ni tampoco una especie biológica, sino una *comunidad*. El ser de la expresión es el ser libre cuya existencia implica que cada vida sea un modo único, original y creador de relación y de comunicación. La comunidad humana es, por definición, unidad en la diversidad: conlleva necesariamente la individuación. “El hombre *tiene* que expresar. Esta forzosidad, que es lo común y definitorio, produce al actualizarse la diversidad en los modos de existencia. Ser expresivo significa ser diferente: el hombre *se hace* distinto expresando”.⁴⁹ El hombre existe como individuo, como el ser que tiene que decidir su propia vida porque ésta no la tiene *dada* de manera uniforme e inalterable. De ahí que la comunicación sea una acción que realiza siempre el individuo concreto de manera original; por eso comunicación (unión) es a la vez individuación (diversificación). El hombre *hace* sus relaciones, sus comunicaciones y sus comunidades. Los nexos no son los mismos siempre e iguales para todos: se intensifican o se corrompen, son éstos o los otros, así o de otra manera, siempre generados por el acto expresivo de los hombres concretos e individuales.

Lo anterior implica, a su vez, que el individuo como tal no exista al margen de la comunidad y de lo común. *La individuación es por ella misma un modo de vinculación*. El sujeto, como ve Nicol en todos los contextos, no se define, no existe de hecho, al margen de lo transubjetivo y muy particularmente al margen de los otros sujetos, que son su complemento simbólico.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁹ *Ibid.*

La metafísica de Nicol recae ante todo en el carácter dialéctico de la relación: el yo se constituye por los otros y por lo otro. Es el fenómeno mismo el que revela una estructura dialéctica, de implicación recíproca de los contrarios: yo y no-yo, sujeto-transubjetividad, hombre-situación, *individuo-comunidad*. “Diferenciación y apropiación son términos que se conjugan dialécticamente. El hombre se individualiza en la existencia: no tiene su *propia* individualidad completa desde el origen... va adquiriendo la propiedad de su ser apropiándose de lo ajeno. De este modo se hace a-sí mismo, que quiere decir, se hace diferente. Toda relación es una apropiación”.⁵⁰

No hay yo sin no-yo; el sujeto no es nada sin lo transubjetivo. El hombre es en relación con lo que no es él mismo: es *ser en situación*. No existe una subjetividad abstracta que pudiera determinarse aparte del contenido transubjetivo en el cual el sujeto estuviera inmerso, por así decirlo. *Somos*, cada uno de nosotros, *lo que no somos*: el otro y lo otro nos configuran en nuestro ser *propio*. Si la situación “objetiva” es diversa, son diversos los modos de ser sujeto. La subjetividad no es uniforme porque no es uniforme el contenido transubjetivo en relación al cual es el sujeto; el individuo es alterado en su ser mismo por “el mundo” en que vive. Pero a su vez, “la situación” no es algo que ahí está, objetivada e indiferente respecto del sujeto que la vive y de su modo concreto de experimentarla y asumirla vitalmente. La situación misma, dice Nicol, es lo que es por el modo como el sujeto la vive. La relación es recíproca. El sujeto es en relación a su situación y, a la vez, ésta es lo que el sujeto *hace* de ella: se constituye por la forma en que el hombre *responde* ante lo que no es él mismo. Por ello, en sentido estricto, la “*situación vital*” de que habla Nicol, es la *relación* misma y comprende los dos términos relacionados: el sujeto y lo transubjetivo, el yo y el no-yo.⁵¹

⁵⁰ *Ibid.*, p. 193. Las tres relaciones del hombre son para Nicol, la del hombre con la naturaleza, la del hombre con lo divino y la del hombre con el hombre; éstas son tres estructuras constantes de la relatividad: lo que cambia es el contenido. *Vid E. Nicol, La idea del hombre; La vocación humana*, II, 6, y *Psicología de las situaciones vitales, passim*.

⁵¹ *Vid E. Nicol, Psicología de las situaciones vitales, passim*.

En particular, no hay “yo” sin “los otros”. El hombre es constitutivamente *être-pour-autrui*, ser-para-los-otros, como dice Sartre. Pero la dialéctica de Nicol logra ver lo que no ve Sartre, ni tampoco Heidegger: que el “ser-para-otros” es a la vez el “ser-para-sí”; que no se contraponen ni se excluyen uno al otro, sino que, por el contrario, se implican recíprocamente. No es que el hombre sea para-sí (individuo) y también para-otros (ser comunitario), y que estas dos direcciones de la vida coexistan necesariamente en el hombre, pero oponiéndose conflictivamente la una a la otra; no es que, como quiere Sartre, cuando el hombre es “sujeto” (sí mismo) objetiva o “cosifica” a los otros, y cuando reconoce la subjetividad, la libertad (o sea la humanidad) del otro, entonces queda él mismo “cosificado”, sintiendo que el otro “le roba el ser”.⁵²

El hombre es, para Heidegger, como ya se ha visto, constitutivamente *Mitsein*, ser-con. Pero el propio Heidegger, sin reconocer la implicación dialéctica, declara que es falso que “el ‘ser’ del ‘ser ahí’ ‘relativamente a sí mismo’ sea el ‘ser relativamente a otro’”.⁵³ Por ello es que el ser-sí-mismo (αὐτός), la literal propiedad o autenticidad existencial, la individualidad, en suma, se realiza de un modo u otro, para Heidegger, en oposición a la existencia vinculada, a la vida que afirma los lazos vitales y comunitarios. Y ésta, por su parte, es siempre la existencia banal e inauténtica en que el sujeto se evade de sí mismo y “cae” en el mundo y con los otros. La autenticidad es concebida, entonces, como vida en la angustia muda ante la muerte: ésta es lo propio, lo verdaderamente individual e individualizante porque es, precisamente, lo que saca al sujeto de la realidad y de la vinculación con los otros.⁵⁴

Por el contrario, si se reconoce que el hombre es el ser de la expresión, o sea si se ve en el dato de la expresión el constitutivo ontológico verdaderamente radical, diferencial y primordial del ser hombre, ha de verse entonces el carácter esencialmente dialéctico del fenómeno

⁵² Cf. Sartre, *L'être et le néant*.

⁵³ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 145.

⁵⁴ *Vid supra*, cap. III, § 3.

humano por el cual, los contrarios, el ser sí mismo y el ser con, o para los otros, *se implican recíprocamente*, de manera que no se concibe la individuación más que como un modo de efectiva ,comunicación, y a la inversa: lo uno se constituye por lo otro. Este es el hecho verdaderamente radical y universal, el que revela la genuina estructura ontológica, tal y como lo destaca Nicol.

El individuo no se define al margen de los otros hombres porque éstos no son los seres ontológicamente extraños para el yo, sino radicalmente, su complemento simbólico, la parte complementaria que se necesita para *ser*. Si el “yo mismo” y “los otros” se implican recíprocamente es porque *lo fundamental* es la no alteridad, la mismidad o hermandad ontológica. La existencia vinculada, entonces, aquella en que se afirma el sentido de la vida y, por ende, de la relación con los otros, no es siempre, ni constitutivamente, banalidad y evasión de la autenticidad. Ésta, por su parte, no se alcanza en la sustracción de la *vida* comunitaria; la autenticidad no es solipsismo, ni tampoco es algo unívoco; “no existe [dice Nicol] una forma única de autenticidad existencial. El análisis del hombre como ser de la expresión revela que son múltiples las posibilidades de ser con autenticidad o propiedad. La autenticidad es varia, pero la inautenticidad es única”.⁵⁵ Si el hombre es el ser de la expresión, la existencia “propia” o auténtica habrá de consistir en la afirmación del sentido vital y en la producción efectiva de la comunicación, o sea, en el acrecentamiento del ser expresivo. O como lo enuncia Nicol: ‘la existencia del otro es requerida para alcanzar la propiedad de sí mismo. Necesito del otro para hacerme libre... En sentido radical, la libertad es la propiedad de la existencia, y ésta nace de la co-existencia’.⁵⁶

Así pues, la expresión es el hecho dialéctico de la unidad en lo diverso y la diversidad en la unidad. El ser de la expresión es el ser que

⁵⁵ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 252.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 195. “La conciencia de sí propio no es sino una forma de relación”, dice Nicol, en *Historicismo y existencialismo*, p. 154. Cf. E. Nicol, “Individuality and community” y “El principio de individuación”.

está *unido* en la base con el otro, que es originariamente “mismo” que el otro. A éste, cada uno lo aprehende de manera inmediata y apodíctica como su complemento simbólico, y no puede existir como “yo mismo” más que proyectando su ser hacia el otro y buscando la unión con él. Y al mismo tiempo, cada uno sabe que somos distintos, *alter*, otros, separados (como en el mito platónico), diferenciados por el sentido único y original, libre, que tiene cada vida. Todo hombre es expresión. Y esto implica que por más uniformados, estáticos y sometidos que sean los niveles de existencia concreta, cada hombre es un ejemplar único de la condición humana, porque ésta conlleva necesariamente la diversidad y la transformación cualitativas; porque ningún hombre como tal tiene una vida absoluta y unívocamente programada; porque en cualquier situación siempre *puede* vivir así o de otro modo, y cada uno sabe que carga con su modo propio de existir. Toda vida es expresión, o sea, una manera única de hacer acto de presencia, de apresar y ex-poner el ser. Pero toda expresión es comunicación, es liga esencial con el otro y con lo otro, y toda forma de existencia “común”, por “banal” y cotidiana que sea, implica la diferenciación. Asimismo, las formas genuinamente individualizadas de vida son, por ellas mismas, formas de acentuar la vinculación.

De ahí que Nicol sostenga que el hombre, es “el ser del sentido” porque su existencia no tiene un solo sentido, sino que siempre es posible y no necesaria. La expresión humana es esencial ambigüedad,⁵⁷ porque la existencia es dialógica y no está determinada a vivirse de manera uniforme y preestablecida. “La vida tiene sentido: sentido es libertad [declara]... Tiene que haber alternativas, pues el sentido depende de la posibilidad de una elección. Donde sólo hay un camino no hay sentido. Lo que da sentido a la existencia es el hecho de que toda preferencia entraña una renuncia: elegir es desdeñar...El sentido de una decisión no depende pues de sus consecuencias, sino de la alternativa que la hace posible”.⁵⁸ Pero todo sentido, dice también Nicol,

⁵⁷ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, cap. VIII, § 31.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 202-203.

es *con-sensus*, literal *con-sentido*, empresa comunitaria. El mundo del sentido es el mundo de la comunicación, de la radical co-existencia en que consiste la existencia humana.

Y por ello mismo, el ser de la expresión y del sentido es el ser de la *vocación*, y la vocación es, como declara Nicol, *ímpetu* (ὄρεσις) y *diálogo*.⁵⁹

El ímpetu de ser implica, como el *eros* platónico, un estado ambiguo de ser y no-ser, de plenitud y carencia, de lleno y de vacío. Por un lado, la vocación, como advierte Nicol, es dotación originaria, capacidad y posibilidad: es una determinación inicial de la vida que es la que nos mueve a vivirla, y a vivirla en determinado sentido o dirección. Y, por otro lado, el ímpetu vocacional, la tendencia a ser, revela la mengua originaria de nuestro ser, su indeterminación y su carencia; la vida vacada es la vida que se tiene que elegir y hacer a sí misma. “El ser no me es dado con la limitación final de lo que está completo [dice Nicol], sino con la limitación inicial de lo que está dispuesto para ser, y que no es todavía lo que habrá de ser...”

Lo inconcluso del ser es lo que le da fuerza impulsiva...”⁶⁰ El ímpetu vocacional sólo se produce en un ser ontológicamente insuficiente o incompleto. Vocación es disponibilidad, apertura; el ser de la vocación es el ser que “está llamado” a ser porque no es, en principio, un ser decidido ni acabado.⁶¹ La existencia humana es el impulso, el *élan vital* que tiende a ser, a decidirse en un curso concreto de vida, a autodeterminarse y darse la fijeza o la firmeza, la definición y el cumplimiento del propio ser en el propio discurrir existencial. “La vocación expresa, en suma, la forma de ser de un ente forzado a decidir sobre el camino de su propia existencia; cuya existencia misma es resultado de esa continuidad de las decisiones en que está empeñado”.⁶²

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 199ss. Cf. E. Nicol, *La vocación humana passim*. y “Vocation et liberté”.

⁶⁰ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 200.

⁶¹ O como lo expresa Nicol en “Vocation et liberté”: “La vocation humaine est, pour tous et pour chaque un, celle de devenir des hommes, celle de compléter en soi l’humanité, d’une façon libre, créatrice”; p. 20.

⁶² E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 201. Vid E. Nicol, “Liberty as a fact, freedom as a right”.

Y la vocación es además, y esencialmente, diálogo: “*El hombre es quien llama al hombre*”.⁶³ La “llamada” que implica la vocación no la producen las cosas, dice Nicol, ni las realidades, pues éstas no tienen voz. El llamado vocacional el hombre lo recibe de otros hombres; es decir, las potencialidades de nuestro ser son alumbradas por las actualizaciones de otros hombres: “no se delibera sobre la atracción mayor o menor de las cosas, sino sobre los caminos de vida que por ellas, a través de ellas, han trazado ya otros hombres... Las posibilidades propias nos las revelan las posibilidades ajena ya actualizadas. Cada forma de vida es una voz llamativa”.⁶⁴ Éste es el sentido esencial de la ejemplaridad; una vida cumplida vocacionalmente se torna modélica, capaz de suscitar o llamar por ese camino vocacional a otras vidas, revelando con ello la íntima comunidad de nuestro ser y el compromiso común que implica la existencia. En la realización vocacional está presente y activa la constitución dialógica y simbólica del ser del hombre. La libertad es para la vida y en la comunidad, no para la muerte y en la soledad.

El constitutivo ontológico, verdaderamente originario, fundamental y universal, no es “*la cura*” o el cuidado, como establece Heidegger, sino *la expresión*. O según precisa Nicol: “aunque el hombre expresa la cura, lo primario es el hecho de expresar”. La cura no es el dato inmediato de la existencia ni el más radical: “la cura no aparece como rasgo definido en nuestra aprehensión inmediata del ser humano: este concepto es producto de una interpretación”.⁶⁵ No es lo inmediatamente dado, lo propiamente manifiesto y estrictamente fenomenológico, sino un rasgo que se desvela interpretativamente más allá del hecho primario de la expresión. Ésta, en cambio, que es la fuente originaria de información fenomenológica, no sería para Heidegger, como no lo es para toda la tradición, el dato primario inequívoco que revela el ser, sino la mera apariencia, algo contingente y aleatorio tras lo cual

⁶³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 200.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 135.

se oculta el ser del hombre que hay que *convertir* en *φαινόμενον*, hacerlo manifiesto.

Como se ha dicho, en el análisis fenomenológico de Nicol, la expresión se revela como el dato a la vez originario y fundamental, definitorio del ser mismo del hombre; como “la *función* existencial primaria, de la cual todas las demás dependen para su efectividad, y por la cual adquieren su sentido propio”.⁶⁶ No es que la cura sea lo esencial y que además el hombre la exprese. Es que el hombre es expresión (ya sea que exprese la cura u otras modalidades de existencia); lo primario y radical es el hecho de expresar. La expresión no es la manifestación derivada de la cura, sino que el cuidado es una forma de expresión: “No está el hombre constituido originariamente como el ‘ser de la cura’, y además dispone de la facultad expresiva que le permite revelar esta forma de ser propia. Diríamos mejor que la existencia es ‘cuidadosa’ precisamente porque el hombre tiene que expresar”.⁶⁷

Y esta alteración de los factores produce un cambio fundamental, pues el cuidado, como un modo de la expresión, es, entre otras cosas, un modo de cuidarnos sólo en, y por, la comunicación positiva; el vínculo amoroso con el otro y con el ser es, entonces, modo excelente, en verdad auténtico, del cuidado existencial, y no una evasión banal de la autenticidad.

Si la expresión es lo primero y radical, el amor no puede ser una banalidad; es categoría rigurosamente ontológica de la existencia. El *eros* y la expresión quedan asociados desde la hermenéutica que hace Nicol del *Banquete* de Platón. Tampoco es banal, evasiva o de “mala fe” toda existencia que afirme el sentido de la vida en la unión positiva con el ser y con los otros. La metafísica de la expresión opone a la categoría de la angustia las categorías del amor, de la esperanza, de la expansión vital; opone al nihilismo del ser temporal, la creatividad del *logos* histórico, y frente a la idea del absurdo, reconoce al hombre, justamente, como el ser del sentido.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

La metafísica de Nicol conlleva, en efecto, una nueva idea del hombre: caracterizada precisamente por su signo “positivo” o afirmativo, porque en ella se recuperan de manera original los valores que dignifican y ennoblecen la vida humana: se intenta restablecer en ella el sentido de la vida (lo cual es correlativo al reconocimiento de la plenitud ontológica de esta realidad visible y temporal reconocida al fin como el Ser, único absoluto). Pero esta idea positiva del hombre no obedece a una consideración optimista de la condición humana que se quiera contraponer moralmente a la negativa, angustiosa y desesperada idea del hombre que postula la filosofía existencial. No es cuestión de optimismo ni de pesimismo, ni el problema se plantea en el orden moral, psicológico, o axiológico, sino que pretende ser rigurosa ontología fenomenológica; pues lo que a Nicol le preocupa filosóficamente es la cuestión de *la verdad* relativa al hombre, y no las cuestiones prácticas. La ontología de Nicol es obra de *theoría* y *episteme* y no busca otra cosa que atenerse a la realidad. Si además resulta que ésta revela por ella misma un sentido afirmativo, ésta es una consecuencia que importa filosóficamente en la medida en que corresponda a los hechos.

Y son éstos, precisamente, los que le autorizan a ver en el hombre el ser que realiza su ser propio en la vinculación amorosa, en la acción creadora nacida de la esperanza, en la búsqueda solidaria de un destino común y de todos los valores que afirman la salud y la vida. Si es el análisis fenomenológico el que recae en el dato de la expresión como el dato fundamental y definitorio del hombre; y si, por su expresión, el hombre se revela como el ser de la entrega, de la vinculación amorosa, de la acción creadora común, de la *póiesis* histórica vital, de la libertad en suma, entonces lo que importa advertir y destacar es el afán *científico* de estas descripciones, objetiva, metodológica, sistemáticamente fundadas. En la filosofía de Nicol hay el propósito constante de que la ciencia no se aleje de la sapiencia y que la sapiencia esté firmemente asentada en la ciencia.

Y, en efecto, cualquiera que sea su alcance, es claro que la metafísica de Nicol (como se seguirá comprobando) contiene un mensaje existencial positivo; sin meta-física (y sin teología) genera una nueva idea

enaltecida del hombre, asegura el valor y la dignidad de las empresas vitales en la comunidad y en la libertad; es “salvadora” porque intenta trascender la crisis teórica y vital del presente. En ella se busca refundamentar el sentido de la vida y, con él, los valores que ennoblecen la existencia. Es, en efecto una metafísica en la que se quieren recuperar las que el propio Nicol llama “palabras mayores”: *el amor, la salud y la esperanza*.⁶⁸

§ 4. *Expresión e historicidad*

“El hombre es histórico en su ser mismo”.⁶⁹ Ésta es una tesis capital de Nicol que difiere, tanto de la manera tradicional de ver la historia, como de concebir el ser del hombre. Para la tradición metafísica el hombre sería el productor de todas las expresiones históricas y mutables: del arte y de la filosofía, las morales y las instituciones, las formas de vida temporales y locales, etc. “Sin embargo [dice el propio Nicol] la tradición estimó que el fabricante, el productor de todas las mutaciones históricas, permanecía inafectado por ellas, en cuanto a su ser”.⁷⁰ El hombre sería el mismo siempre, en cualquier tiempo y lugar, viviera lo que viviera, creara lo que creara, creyera en lo que creyera, hiciera lo que hiciera. Ni sus formas históricas de vida, ni sus ideas y creencias, ni sus acciones y producciones afectarían la “esencia” humana, idéntica e inmutable.

⁶⁸ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 351.

⁶⁹ Vid E. Nicol, *La idea del hombre*, 1ª ed., especialmente Introd. En la primera versión de esta obra (1946), Nicol se ocupa de mostrar la tesis central del cambio del hombre en su ser, siguiendo detalladamente el proceso de la génesis y la evolución históricas de la idea del hombre entre los griegos. El significado decisivo de esta obra no es, pues, el de una historia de la cultura y de la filosofía griegas, aunque como tal pueda ocupar un lugar de primer orden, por la lucidez, la profundidad y la originalidad de la hermenéutica que realiza Nicol. Pero lo fundamental de *La idea del hombre*, y que precisamente el autor pone en primer plano en la nueva versión, es este hallazgo esencial de que el hombre es histórico en su ser mismo (hallazgo presente en toda la obra de Nicol).

⁷⁰ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 196.

Cambiarían los productos sin cambiar el productor: éste permanecería inalterado, por debajo de todas las variantes y las transformaciones de la historia. Luego éstas serían superficiales, ontológicamente accidentales y el verdadero ser estaría al margen del devenir y de la acción concreta y manifiesta.

¿Qué implica entonces advertir que el hombre es histórico en su ser mismo?

La metafísica dialéctica y fenomenológica de Nicol establece sin restricciones que el ser, la realidad en total, es el devenir y el devenir es el ser. El ser-hombre, en consecuencia, consiste en su propio cambio y su cambio es el ser. El hombre es, como todo ente, *temporal* en su ser mismo. Pero no todo lo que es cambia de la misma manera: *los diversos modos de ser son diversos modos de cambiar*. La temporalidad es constitutiva de todo pero, como lo establece Nicol, *“la historicidad es la forma específica que toma en el hombre la temporalidad universal del ser”*.⁷¹ Dicho en otros términos: el ser es dinámico en todas sus formas, pero el dinamismo universal no es uniforme, sino que se presenta de diversas maneras que son ontológicamente definitivas. Así, en biología se produce una nueva modalidad del cambio, respecto de las realidades físicas: la *evolución*. “el ser orgánico no puede definirse, en tanto que ser [declara Nicol], tan sólo por la nota de dinamicidad, como el ser físico, sino por esta forma específica de la dinamicidad que es la evolución”.⁷² Pero la cuestión fundamental para la ontología del hombre es averiguar, como dice Nicol, si *“así como la evolución es una forma específica del dinamismo universal ¿será la historia una forma específica de evolución?”*⁷³ O sea: si la historicidad representa una tercera modalidad del cambio (y por ende de la causalidad), irreductible al cambio físico y al cambio biológico, que permite explicar el ser propio del hombre.

Lo anterior significa confirmar el hecho fundamental que ya se ha señalado, a propósito del determinismo en física: “la conexión siste-

⁷¹ *Ibid.*, p. 201.

⁷² *Ibid.*, p. 190.

⁷³ *Ibid.*, p. 192.

mática indisoluble que presentan el concepto de causa y el concepto de ser: las diversas modalidades de la causalidad responden siempre a diversas modalidades o formas de ser”.⁷⁴ O más precisamente formulado, y con carácter de evidencia principal. “una teoría de la causalidad que aspire a ser legítima y adecuada, fundándose en una investigación fenomenológica, tiene que reconocer el significado ontológico del concepto de causalidad es decir, tiene que partir del hecho de que las modalidades diferentes de la acción causal en el universo dependen de las variaciones ontológicas y ónticas de los entes que actúan como agentes causales”.⁷⁵ Es la constitución interna del ente, su forma de ser, lo que determina su acción causal, sus “modos de operación”. La causación no es un movimiento extrínseco, uniforme y mecánico, que pueda determinarse formalmente y en abstracto, sin tomar en cuenta la realidad que produce la acción causal. Los entes obran, actúan, efectúan la acción causal, y a la vez la sufren conforme con lo que son. La causa no es separable del ser ni el ser es independiente de la acción causal. *Si no son idénticas las formas de ser, no pueden ser idénticas las formas de la causalidad.* Hay una causalidad propia, específica, del ser humano y ésta es la causalidad histórica que no puede ser igual a la causalidad, física de la naturaleza no humana. ¿Cuál es, entonces, el régimen causal del ser que, de manera inmediata, revela su distinción ontológica como ser de la expresión? ¿En qué consiste la racionalidad propia de lo humano, el *orden* del cambio histórico? ¿Es reductible a las leyes de causalidad determinista? Porque si no lo es, entonces habrá que emprender la tarea original de una fundamentación de la *causalidad histórica* o sea de la *causa libre*, que es lo que se propone Nicol.

Por lo pronto, es fundamental partir de este dato: “*la naturaleza no tiene historia*”,⁷⁶ y la historia no es naturaleza. La evolución de los productos del arte, del derecho, de la religión, la filosofía o la ciencia, no es explicable en términos de la evolución biológica, ni de leyes

⁷⁴ *Ibid.*, p. 193.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 112.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 193.

bioquímicas, ni de leyes físicas. La evolución histórica no corresponde a la evolución biológica: ésta permanece relativamente estable en contraste con la alteración de los productos históricos. O como señala Nicol: “Desde Homero hasta nuestros días, la mutación natural del hombre, como ser orgánico, o es inexistente, o es tan imperceptible que resulta desdeñable. En cambio, las mutaciones culturales y de ‘forma de vida’ han sido abundantes y profundas”.⁷⁷ Y es evidente que la biología no puede dar cuenta de ellas pues esa “vida”, añade Nicol, “cuyas formas evolucionan tan sustantivamente, no es la vida biológica: es otra modalidad de la vida, y su evolución es otra modalidad de evolución”.⁷⁸

Lo principal es advertir que en el orden biológico, la evolución, las mutaciones radicales, las sufre la *especie* en cuanto tal, son mutaciones “filogénicas” (del grupo entero, uniformes), y no “ontogénicas” (del ente singular). La ontogénesis, o sea las transformaciones que sufre el espécimen (desde su nacimiento hasta su muerte) no son en esencia evolutivas, innovadoras, sino constantes y las mismas para todos los individuos. Los miembros individuales de la especie tienen un sistema uniforme y cerrado, preestablecido, de cambio. Pero en el hombre, en tanto que ser histórico, dice Nicol, el cambio evolutivo es “filogénico”, y a la vez, “ontogénico”. En la realidad histórica, es el individuo mismo el que introduce mutaciones evolutivas que alteran la forma de ser común. De ahí que la filogénesis histórica, la específicamente humana, es decir, la evolución de la *comunidad*, no sea equivalente a la filogénesis biológica, pues en la historia los individuos no son uniformes y son ellos los que producen la evolución, la innovación creadora que altera el *ser*.

La historia es, en efecto, un cambio *evolutivo*, es decir, consiste en la transformación, en la *mutación del hombre como hombre*. “La evolución [dice Nicol] implica transformación o mutación específica, adquisición de caracteres nuevos y transmisión en línea directa

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 194.

de esos caracteres adquiridos”:⁷⁹ “*sin filogénesis no hay historia*”.⁸⁰ Que el hombre sea histórico en su ser significa que hay mutaciones históricas, transformaciones concretas de la historia humana, que no son meros cambios que se producen a nivel extrínseco y que dejen inalterado al hombre en su propio ser, en su definición, en su constitución común. En este sentido, la historia *hace* el ser del hombre porque éste no tiene un ser definido de una vez por todas y para todos los individuos igual, sino que se gesta a sí mismo en el tiempo, se autoproduce en la acción histórica de los individuos concretos. El ser de la expresión es, entonces, el ser que deviene históricamente *en cuanto ser*, que va adquiriendo temporalmente sus propias determinaciones, que define su “esencia” en la historia, por lo que hace o expresa históricamente. Por eso el ser de la expresión es el ser patente que se exterioriza en sus obras y acciones concretas: las manifestaciones históricas. La *historicidad*, entonces, no es, para Nicol, *un* rasgo ontológico más del hombre que se dé junto con otros; es que *todo* lo humano es histórico: la historicidad es constitutiva del ser. Los *productos* históricos cambian porque *cambia el productor*: es el hombre mismo, como hombre, en su ser común el que cambia históricamente. La historia no es sólo historia de las *obras* humanas, sino cambio y diversificación del *obrero* mismo: es el hombre el que va siendo distinto, evoluciona realmente en el tiempo, y sus diferencias son las diferencias concretas de la historia. Así, dice Nicol: “La evolución tiene un importe metafísico, y no meramente historiográfico; no se produciría si el ser de la expresión fuese histórico *en su ser mismo*... Los productos del hombre no cambiarían si no cambiara el productor: la producción expresa el cambio, la expresión produce el cambio”.⁸¹ Ésta es una consecuencia derivada de advertir el carácter ontológico de la causalidad: cambian los productos, los efectos históricos; porque cambia el ser mismo del causante. “Cambia la mo-

⁷⁹ *Ibid.*, p. 196.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ E. Nicol *Metafísica de la expresión*, p. 198.

alidad de la causa [afirma Nicol] y *por esto* cambia la modalidad de los efectos. Evoluciona el hombre, y *por esto* evoluciona la cultura”.⁸²

Ello significa, asimismo, que la temporalidad constitutiva del hombre consiste precisamente en la producción y en la evolución de la comunidad histórica *concreta*. El hombre tiene un ser temporal y libre, hace su “esencia” en su propia “existencia”, pero no por la acción que realiza una supuesta individualidad abstracta, definible al margen de la comunidad y de la historia. Las mutaciones humanas, la transformación y la innovación esenciales que produce el acto libre del hombre, son justamente las mutaciones *históricas*, que quiere decir, las que alteran el ser-común del hombre y que a su vez no se realizan al margen de la comunidad histórica. La libertad no es abstracta; es la historia del hombre, con su evolución y sus contenidos concretos.

Por eso es que, como lo resalta Nicol, “la individualidad del sujeto no se fija de una vez por todas y de manera igual para todos”.⁸³ La individuación es proceso *relativo* a la comunidad histórica; no se produce al margen de ésta sino que es la comunidad concreta y definida la que condiciona, de hecho, los modos posibles de individuación (de originalidad) de sus miembros. A su vez, la acción individualizante, y por ello libre y productora, es la acción en, y para, la comunidad. “El hombre no es histórico por lo que hace como individuo, sino por el *sentido común* que tiene cuanto pueda hacer”.⁸⁴ Las comunidades varían históricamente y con ellas varían los *modos* y los *grados* concretos de individuación y de ejercer la libertad. Ésta no es una acción solitaria y estéril: es la co-producción del ser histórico común. Esto es lo que implica advertir que el hombre es histórico en su ser mismo: que su ser común (esencial) es producido por el hombre, por la acción creadora o expresiva de los individuos concretos. Pero a su vez, ello implica que la libertad, y con ella la individualidad y la comunidad, no

⁸² E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 198. Cf. E. Nicol, “Individuality and community”

⁸³ E. Nicol *Metafísica de la expresión*, p. 108.

⁸⁴ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 208.

sean algo abstracto y formal, definibles uniformemente y de una vez por todas, sino que consistan en el contenido mismo de la historia.

Por eso, para Nicol, *la idea del hombre* es la clave del cambio histórico. El hombre no tiene un ser dado ni definido, sino que lo va produciendo con su propio obrar, y sobre todo con la obra creadora de autoconciencia; va literalmente *concibiendo* su ser hombre, generando la “idea” o la “definición” de lo que el hombre es, de acuerdo con su propia acción temporal. La *idea* que el hombre produce y tiene históricamente de sí mismo, expresa su ser; ese ser que se va haciendo, valga decir, en la “ideación” de sí mismo. Cambian las ideas del hombre porque cambia el *ser* del hombre y la idea misma es promotora del cambio. “Cada nueva ‘idea del hombre’ representa una nueva modalidad de la existencia”.⁸⁵ La idea expresa la acción reflexiva o autoconsciente que el hombre ejerce sobre su propia realidad; pero, a la vez, en esta auto-concepción el hombre no sólo recoge pasivamente lo que es, sino que anticipa, proyecta creadoramente, forma y transforma su ser. O como precisa Nicol: “al hombre le afecta en su ser mismo la idea que se forma de su propio ser, y hasta del ser que le es ontológicamente extraño”.⁸⁶ Y esto es así, porque el hombre es su expresión y su expresión es su ser y porque, en definitiva, es el ser de la libertad.

§ 5. *Historicidad y libertad*

El hombre, dice Nicol con Marx, es *ser-obraero*: ποιητής, productor o creador; es *el ser del trabajo*, de la *praxis* y la *póiesis*. Pero ¿en qué consiste radicalmente la producción humana? ¿Está bien comprendida la causalidad histórica en el sistema de Marx?

Para Nicol, “la filosofía de Marx constituye un auténtico humanismo”, sobre todo en el sentido de contribuir de manera decisiva a “restablecer la preeminencia del hombre mismo y del saber de lo hu-

⁸⁵ *Ibid.*, p. 204.

⁸⁶ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 216.

mano”.⁸⁷ Pero además, Nicol destaca como el mérito más significativo y fundamental de Marx, no sólo el haber establecido el carácter evolutivo, racional y objetivo de la economía, sino el haber puesto de manifiesto que “la realidad histórica es una realidad *sui generis*, en tanto que posee una estructura, un sistema de leyes y unas modalidades causales específicas e irreducibles”.⁸⁸

Sin embargo, el problema fundamental que presenta la filosofía de Marx para Nicol, se centra en esta especificidad esencial de la historia y, por ende, del hombre y de todo lo humano. Como literal ser-obrero el hombre hace la historia (y con ella su ser): él es el causante radical del fenómeno histórico en sus múltiples manifestaciones. ¿Cómo entonces puede hablarse de “materialismo histórico” y cómo puede haber “determinismo histórico”? Rigurosamente, como ve Nicol, el “materialismo” es una concepción metafísica *monista* que no distingue diversas formas de ser, sino que sostiene que *todo* es “materia” y, por ende, explicable por leyes y sistemas uniformes. Por ello, en sentido estricto, “materialismo histórico” es, dice Nicol, una fórmula que implica una “*contradictio in terminis*”. La materia no tiene historia ni puede ser histórica; en el orden físico material, rige un sistema de leyes mecánicas, no evolutivas como las de la historia, y la materia no es obrera o poética; en la naturaleza no hay ideología, ni justicia, ni “revoluciones”; éstas son categorías específicas del orden humano. La economía misma, que es la *base* del devenir histórico, es un *proceso evolutivo* irreducible a los procesos naturales o materiales, para el propio Marx. Las leyes que él propone “para la representación científica del proceso histórico, no concuerdan en manera alguna con las leyes de los procesos naturales elaborados por la física, la química y la biología”.⁸⁹ Bien comprendido,

⁸⁷ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 220.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 231. Vid E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, cap. IV. Cf. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *Tesis sobre Feuerbach*, *Miseria de la filosofía*. *El capital*, *Contribución a la crítica de la economía política*; de Marx-Engels, *La ideología alemana* y cartas de Marx y de Engels.

⁸⁹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 231.

entonces, el marxismo, *porque es un humanismo y un historicismo*, no es un materialismo. La utilización del concepto de “materia” o de “materialismo” en Marx obedece, fundamentalmente, según lo interpreta Nicol, a una finalidad polémica, en oposición al idealismo en general, y al idealismo y al “espiritualismo” de la filosofía abstracta y especulativa de Hegel, en particular. En Marx está implícita la *distinción ontológica* fundamental entre el ser de lo humano y de lo no humano, entre el ser histórico y el ser natural o material.

Lo grave es este carácter implícito, y de hecho inabordable por el propio Marx, de los fundamentos ontológicos de su sistema y, con ello, las indecisiones, las oscuridades, los cabos sueltos y las confusiones que se hacen patentes, sobre todo, en torno al problema del *determinismo*.⁹⁰ ¿Es que *la historia* como tal presenta en sí misma un régimen causal determinista? ¿Lo presenta realmente, y sin incongruencias, en el sistema de Marx? La crítica de Nicol a la concepción de la historia de Marx se centra, a nuestro juicio, en advertir que el sistema marxista plantea una alternativa radical: si éste es en efecto un *determinismo* congruente, entonces no da razón de la historia como tal, ni del hombre y lo humano en su especificidad: el esquema determinista no puede aplicarse a la historia: no cabe un “determinismo histórico”. Si, por el contrario, el marxismo representa un genuino humanismo y hay en

⁹⁰ Sin tomar en cuenta aquí las oscuridades y confusiones producidas y consolidadas por los seguidores *políticos*, no genuinamente *filósofos*, del marxismo, que hacen de Marx la solución final, absoluta y acabada (y por ende muerta), sin ver que lo vivo y la vida del pensamiento son sus problemas abiertos al futuro innovador.

El propio Engels tiene declaraciones expresas en contra de un determinismo simplista y mecanicista, y hace expresa su conciencia del problema. “Nuestra concepción de la historia es, sobre todo, una guía para el estudio y no una palanca...”, dice en su “Carta a K. Schmidt”. Y en su “Carta a J. Bloch”, precisa que él y Marx sólo han afirmado que el factor económico es determinante “en última instancia”, pero que no es “el único”. Las creaciones de la superestructura tienen una “autonomía relativa” y “ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan... su forma... El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico [añade], es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo...”. (cf. Cartas de Engels a Schmidt y a Bloch, en *Obras escogidas*, vol. II, Moscú, Edit. Progreso, 1966.)

él una verdadera conciencia de la historicidad, entonces no cabe el esquema de la causalidad determinista y hay que buscar, más allá del propio Marx, qué clase de causalidad es la causalidad histórica, explicando cómo se conjugan realmente en la historia *la necesidad y la libertad*.

En otros términos: el problema estriba en aclarar dos hechos interdependientes: 1ºCuál es la causa de la economía: si ésta está causada por la naturaleza y ocurre como un fenómeno natural unívocamente determinado con carácter forzoso y uniforme, o si bien la economía no es un simple hecho natural, sino que interviene en ella el hombre mismo y sus *decisiones*, como genuino *autor* del proceso económico. En el primer caso, la economía tendría una *causalidad externa* y no sería propiamente una evolución *histórica*, innovadora, verdaderamente revolucionaria. En el segundo, si se reconoce que en el hecho económico el hombre concreto no es comparsa de unos procesos que ocurren necesariamente, obedeciendo a unas causas externas a su voluntad, entonces la causalidad es *interna* y es el hombre mismo el que interviene de manera *decisiva* en la evolución económica; pero esto obliga a dar cuenta de su decisión y a explicar cómo es que la economía es un hecho condicionado y libre a la vez, o sea, de qué manera se conjuga la necesidad natural con la iniciativa y la decisión humanas. 2º Correlativamente, hay que aclarar en qué consiste en verdad la relación causal entre la economía y las otras producciones históricas del hombre, como son el arte, la moralidad, la ciencia, la filosofía, etc. Que la economía es *condicionante* de todas las producciones humanas es un hecho incuestionable (como es incuestionable que las necesidades naturales condicionan la producción económica). Pero ¿en qué consiste este condicionamiento? ¿Se trata en efecto de una relación causal determinista por la cual la “infraestructura”; *determina* unívoca y necesariamente las creaciones de la “super-estructura”? Porque si la relación no es estrictamente determinista, si no puede admitirse que las producciones culturales sean un simple *efecto* o reflejo de la situación económica, entonces ¿cuál es la *causa* decisiva de estas creaciones? Habrá que reconocer, dice Nicol, que hay otro *factor* o agente causal, y éste no puede ser sino el hombre mismo como sujeto libre

y creador. ¿Y qué es en verdad la libertad? Porque la libertad, justamente, implica por definición una literal, *in*-determinación; ¿en qué consiste la *in*-determinación de la libertad? ¿Significa una supresión de las determinaciones, o sea, una supresión del régimen causal y por consiguiente una acción que se produce *extra-natura* o *contra-natura*?

Frente a la tradición, dice Nicol, Marx encuentra que no es la política, entendida como el libre y arbitrario juego de los poderosos, el motor de la historia. La política misma está determinada por la economía y ésta es la verdadera base y motor de la historia. Asimismo, Marx deja sentado, de una vez por todas, que la propia evolución económica no es un proceso arbitrario nacido del puro capricho de las voluntades anárquicas subjetivas, sino un proceso racional, objetivo, regido por leyes evolutivas, internas a su propio desenvolvimiento. Con ello, la historia en cuanto tal queda concebida como un proceso esencialmente racional y su *logos*, o sea el *logos* del devenir histórico es, con Hegel, la racionalidad *dialéctica*.

Pero de acuerdo con su propia situación histórico-teórica, la racionalidad es para Marx sinónimo de causalidad necesaria y ésta, a su vez, en la mentalidad del s. XIX y por influencia decisiva de las ciencias naturales, está indisolublemente asociada a la predeterminación: razón es causa y causalidad es determinismo. La historia, entonces, es racional porque la historia se rige por una causalidad determinista y porque constituye un proceso temporal predeterminable; la economía, a su vez, es el desarrollo uniforme y unívocamente determinado que opera como base y motor de la historia, determinando unívoca y necesariamente todas las otras producciones. La evolución económica, así, conduce el proceso entero hacia una meta final predeterminada que es la supresión de la desigualdad económica, y con ella, la adquisición de la justicia en la libertad. Las leyes de la economía son universales y objetivas porque eliminan el factor subjetivo haciendo con ello que la objetividad equivalga a impersonalidad. La historia íntegra es racional en la medida en que elimina el azar y la contingencia, y, por ende, la libertad. Ésta queda pospuesta como meta final en el desenlace necesario de la

historia, cuando quede abolida la injusticia nacida de la desigualdad. Así, de acuerdo con el determinismo económico, la historia transcurre, dice Nicol, como un proceso que metafóricamente tiene una estructura similar a la de un “peine”:

La economía está en la base porque es el factor dinámico. Ella evoluciona históricamente, pero además es causa determinante de las modalidades que presentan, en cada situación, todos los demás componentes de la cultura que están en la super-estructura... La economía es, entonces, el vector de la historia [como el “lomo” del peine] y su desenvolvimiento procede en continuidad. Pero esta misma continuidad horizontal básica produce una discontinuidad en los componentes de la estructura vertical [los “dientes” del peine] Éstos no tienen una ley propia de desenvolvimiento: no tienen su propia línea horizontal, o sea que no tienen *propiamente* historia. Su evolución es discontinua y refleja, pues se limita a expresar en cada periodo las condiciones de la base que es la situación económica.⁹¹

O sea: si la economía es la causa determinante de la superestructura, ésta es un mero reflejo de la base, y los cambios producidos en el nivel superestructural no son causados o promovidos por razones inherentes a las propias esferas culturales, sino que son producidos por la evolución económica. Pero el principio del determinismo señala que las mismas causas producen los mismos efectos; una misma situación básica genera unos determinados efectos y éstos no pueden cambiar si no cambia la causa. Es la transformación de las causas económicas la que produce la transformación de los productos supraestruc-

⁹¹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, pp. 250-251. “La moral [dicen Marx y Engels] la religión, la metafísica y cualquier otra ideología, y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo”. (*La ideología alemana*, Montevideo, Ed. Pueblos Unidos, 1968, p. 26.)

turales. En sentido estricto sólo la economía tiene su *propia* evolución histórica. La historia del arte, de las religiones, de la filosofía, etc., no es sino un puro reflejo de la historia de la producción económica. De no ser así, las esferas supraestructurales tendrían su propio principio de producción y de movimiento y entonces no estarían necesariamente determinadas por la economía, ni sería ésta *el* motor de la historia.

Sin embargo, como lo destaca Nicol, ni en el espíritu ni en la letra del propio Marx hay un determinismo extremo y absoluto. Hay más bien, dice, una *indecisión* entre la concepción congruentemente determinista y el reconocimiento, a veces expreso y a veces implícito, de la presencia efectiva del factor libertad, y con él de la participación activa y genuinamente productiva del hombre. O más precisamente: “en la antinomia libertad-necesidad, Marx no se sitúa en uno de los dos extremos, representado por el determinismo absoluto, sin atenuaciones... La libertad no es tan sólo para él un ‘estado social’ futuro, en el que desembocará la historia cuando se realice la justicia. Es un factor decisivo en el proceso que conduce a ese resultado final”.⁹² Porque se debe distinguir categóricamente entre la libertad *política*, que depende de un régimen social determinado, y la libertad *ontológica*, que es definitoria del ser del hombre en cuanto tal, y que es la que importa para el problema de la causalidad histórica. En el sistema de Marx, aparte de la libertad futura, hay implícita, dice Nicol, “una noción de la libertad como capacidad humana de obrar sobre el medio, y de introducir en el proceso histórico novedades, transformaciones o revoluciones. La congruencia de esta noción ontológica, de esta idea del hombre como ‘ser obrero’, con la tesis del determinismo, dentro del propio sistema de Marx, es lo que no aparece en éste bien resuelto”.⁹³

Éste es en realidad el problema. Si el hombre es productor, si su iniciativa y su decisión (que son siempre las del sujeto concreto e individual en conjugación dialéctica con su comunidad) intervienen como un factor *decisivo* del proceso, entonces éste no se explica con

⁹² E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 229.

⁹³ *Ibid.*, nota 13. Cf. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *passim*.

un esquema determinista necesario e impersonal, y queda abierto el problema inicial: ¿cómo se conjugan la libertad y la necesidad?

“No son los cambios económicos los que determinan mutaciones en el ser humano [dice Nicol], sino inversamente, es la capacidad que tiene el hombre de evolucionar, en tanto que agente causal, la que determina la evolución económica”.⁹⁴ La verdadera causa y el motor de la historia no es *una* producción humana, por básica y determinante que sea, sino la capacidad radical del hombre de *producir* en general, de la cual depende la propia producción económica. La causa de la historia es la libertad constitutiva del hombre como ser-obrero. Por eso el determinismo no puede explicar la historia. “*Un sistema determinista no puede ser histórico*”.⁹⁵ El propio hecho económico y su evolución histórica no pueden explicarse deterministamente. La economía no es un mero efecto necesario, unívocamente determinado por la necesidad natural. “La historia muestra que las causas naturales, aunque son necesarias y producen siempre los mismos efectos *en la naturaleza*, no son unívocamente determinantes *en la vida humana*”.⁹⁶ La economía no es un hecho natural, sino precisamente, *histórico*, “poético”, y esto quiere decir que interviene en él eso que se llama el *designio* humano, la facultad de *elección*, de *iniciativa*, de *invención* y *anticipación*; o sea la libertad. El hombre no está sometido a las necesidades como lo está el animal, no se adapta a la naturaleza, sino que la transforma; no padece pasiva y uniformemente el destino natural (externo e interno), sino que actúa, obra, sobre el medio y sobre sí mismo; en efecto, es ἀνδρεία.

La propia economía tiene una causa (aunque ella a su vez sea causante) y esta causa radical, como advierte Nicol, no es la mera necesidad natural: la economía no es efecto pasivo, uniforme y preestablecido de la naturaleza. En ella interviene, como agente efectivo, la capacidad

⁹⁴ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 200. Cf. Marx, Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*: “No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, por el contrario, es su existencia social la que determina su conciencia”.

⁹⁵ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 229.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 244.

libre del hombre y ésta es, por lo tanto, la verdadera causante y la promotora de la transformación histórica, lo mismo de la historia de la infraestructura como de la superestructura. Y en sentido estricto, también la economía, en tanto que producción libre o histórica, forma parte de la llamada superestructura. La verdadera *base* material es la naturaleza, como lo enfatiza Nicol; sobre ella se monta todo lo histórico, la economía o el arte, la política o la mística, sin que éstos sean un mero efecto suyo susceptible de explicarse en términos deterministas. El determinismo queda abolido en el análisis del fenómeno histórico. O como lo enuncia Nicol: “Si el hombre es el autor de la organización económica, entonces no hay determinismo: es él quien determina las formas de la economía, y no la economía la que determina las formas de la vida humana”.⁹⁷

Es el *ser* libre del hombre (la libertad ontológica) el que condiciona todas las formas *posibles* de la libertad económica, social, política, psicológica, etc. El hombre puede de hecho perseguir y *hacer* la libertad política, dice Nicol, por obra de su *ser* libre: “El hombre se va haciendo libre porque puede hacerse, y en este *poder* consiste el *ser* libre”.⁹⁸ “*La libertad sólo se adquiere con la libertad*”.⁹⁹

“*La libertad es causa, ella misma*”.¹⁰⁰ Es un grave y arraigado prejuicio filosófico y vital el suponer que la libertad representa la suspensión del régimen causal y que, por consiguiente, ella se sustrae a la racionalidad y a la naturaleza. Libertad y necesidad, libertad y causalidad o razón, libertad y naturaleza, se suelen considerar contrarios absolutos que se excluyen recíprocamente. Por esto la racionalidad de la historia habría de implicar la necesidad determinista en la cual el factor libertad sería esencialmente desdeñable o simplemente inexplicable. Y por ende la causalidad histórica, como tal causalidad, habría de prescindir de la libertad.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 247, nota 17.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 239.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 243. Vid E. Nicol, “Liberty as a fact, freedom as a right”.

¹⁰⁰ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 237.

Pero *la libertad es un dato*, afirma incansablemente Nicol. ¿Se trata, empero, de un dato irracional, incausado, e inexplicable? Esto es precisamente lo que ya no se puede aceptar pues “es inadmisibile, como postulado o como conclusión, la tesis de que pueda haber ningún sector de la realidad que escape a la racionalidad. Ésta es universal, sin transacciones ni restricciones. Todo lo que sucede tiene una causa, lo mismo en el orden natural que en el humano”.¹⁰¹ Éste es el principio que obliga necesariamente a dar cuenta de *la racionalidad de la libertad*.

Nada escapa a la racionalidad y a la causalidad; de ahí que, como ya se ha dicho,¹⁰² sea legítima la ecuación que establece: razón = necesidad = causalidad, pero ello no implica que: razón = necesidad = causalidad = *determinismo*. El equívoco se centra en identificar la necesidad causal (la necesidad de que todo suceda según causa o razón) con la causalidad determinista (de la pura necesidad absolutamente forzosa, predeterminada y uniforme que excluye de sí todo factor de indeterminación, toda contingencia y todo azar). Ésta es para Nicol, la supuesta e injustificada asimilación que hay que destruir: que causa sea lo mismo que causa uniforme, reiterativa y predeterminada: “no significan lo mismo causalidad y determinación”.¹⁰³ La presencia de un factor de indeterminación no implica (ni en física ni en historia) la abolición del régimen causal y, por ende, de la racionalidad, porque indeterminación no significa “in-causación”. Significa simplemente que la causa no está pre-determinada y no opera de manera uniforme, regular y reiterativa. En historia la in-determinación consiste en el hecho de que las causas determinantes de la naturaleza no son absoluta y unívocamente determinantes para el hombre, y por esto él puede introducir en el curso de ellas su propia acción causal libre, o sea proyectiva, inventiva, innovadora, produciendo en la naturaleza unos efectos que por ella misma no se producirían. El resultado de esta

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 236.

¹⁰² *Vid supra*, cap. V, §2.

¹⁰³ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 236.

“combinación causal” es la aparición de otra forma de ser, irreductible a la naturaleza, que es la realidad humana.

“Libertad y necesidad no son términos antagónicos en historia, sino dialécticamente complementarios”.¹⁰⁴

Ya en la *Psicología de las situaciones vitales*¹⁰⁵ Nicol encuentra que en la vida humana se conjugan dialécticamente *tres* factores esenciales: *el azar, el destino y el carácter* que, ontológicamente, corresponden a *la contingencia, la necesidad y la libertad*, respectivamente.

La vida del hombre no se explica sin la presencia simultánea y la conjugación efectiva de estos tres componentes, cuya interacción constituye la trama concreta de la existencia. El “destino” o la necesidad es el conjunto de los múltiples “determinismos” de la vida, desde los geográficos y los biológicos hasta las determinaciones o forzosidades económicas, psicológicas, sociales e históricas en que vive cada hombre. Cada vida cuenta con un destino ineludible y predeterminable que enmarca el cauce efectivo de la existencia. “Toda forzosidad es destino. Destino es lo dado en el hombre, es decir, limitación y constricción: lo que no se ha elegido y no se puede alterar”.¹⁰⁶ Pero precisamente: “El destino en el hombre es dialéctico porque es necesidad y posibilidad a la vez”.¹⁰⁷

Lo necesario es al mismo tiempo libre, lo determinado, indeterminado, lo imposible, posible para el hombre. Ninguna determinación causal condiciona un modo único y homogéneo de obrar, sino que más bien son las determinaciones mismas las que se presentan como *alternativas* concretas ante las cuales, no sólo cabe, sino que *hay* que decidir. El destino, como ve Nicol, es lo dado inicialmente para el hombre como limitaciones, como orientaciones, condicionamientos, capacidades, oportunidades, etc. Todo ello es como un caudal de posibilidades dentro de las imposibilidades. De lo imposible, de los límites, surge lo posible; o como lo precisa Nicol con toda claridad: “Lo

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 237.

¹⁰⁵ E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, cap. V.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 136.

¹⁰⁷ *Ibid.*

imposible remite siempre a lo posible. De suerte que la imposibilidad, por necesaria que sea, nunca es paralizante. Diríamos que es sugerente. Lo imposible demarca los caminos de lo posible... *El hombre es libre porque es limitado*".¹⁰⁸

No hay posibilidad ahí donde deterministamente sólo cabe "lo único posible". Pero tampoco hay posibilidades donde no hubiera limitaciones y determinaciones. Por eso dice Nicol que la libertad del hombre consiste en que éste, literalmente "hace lo que *puede*". "Tiene poder, pero no puede hacerlo todo, pues está inmerso en el orden de la necesidad. Pero este poder suyo indica que tampoco tiene que hacer en cada caso algo inexorablemente determinado. De ahí la infinita variedad de su existencia, lo inesperado de sus acciones y reacciones. El ser determinado no 'hace'. El hacer implica el poder, y éste es a la vez potencia e impotencia, energía y resistencia".¹⁰⁹

Ninguna realidad es para el hombre sólo lo que es, sino que se le revela siempre como lo que es y, por ello mismo, lo que *puede* ser. Esto es así, fundamentalmente, porque su propio ser es dado, dialécticamente, como lo que no es dado, sino que tiene que *hacerse* en la propia realización. "Sin destino no habría libertad. La libertad sólo puede ser atributo de un ente insuficiente, menesteroso de más ser. La piedra no puede ser sino piedra; pero es piedra, desde luego, plenamente. El hombre, en cambio, carece de esta plenitud inicial: no es desde luego todo lo hombre que puede llegar a ser, y puede serlo de muy distintas maneras".¹¹⁰ Dicho con las categorías aristotélicas: el ser del hombre es ser en *potencia*, ser y no-ser a la vez, cuya existencia consiste precisamente en el *acto* o la actualización libre de su propia potencialidad.

Pero hablando también con Aristóteles: toda potencia lo es de un ser en acto: toda posibilidad lo es de algo *real* y *determinado*. La indeterminación de la libertad, se produce ella misma en, y por, la realidad

¹⁰⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 285.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, pp. 201-202.

determinada; lo posible o lo potencial implica lo real, necesario, actual. El no-ser de lo que *puede* ser, remite necesariamente a lo que es de manera dada y determinada. Las posibilidades son posibilidades de lo real, de lo que es, con toda su necesidad de “ser así y no de otro modo”. Lo posible remite a lo real, como la libertad remite necesariamente a la necesidad. La libertad “no es incondicionada. La condicionan tanto la capacidad como la incapacidad, surge de la limitación y se combina con la necesidad”.¹¹¹ La libertad es la determinación indeterminada, la definición indefinida del ser del hombre: su realidad posible. Por ello dice Nicol:

el destino del hombre no está formado tan sólo por lo dado en él. Hay en él otra forzosidad: con lo dado su ser no está completo, y para ser *tiene que* hacerse, que ejercitar su libre iniciativa. Necesidad y libertad no son dos contrarios que se excluyan el uno al otro. La libertad no pone en suspenso a la necesidad. Nada puede suspender la vigencia de lo necesario. Necesidad y libertad dependen, en el hombre, la una de la otra, se conjugan la una con la otra.¹¹²

Pero también, según ve Nicol, se conjuga con la libertad y la necesidad otro factor que no es libre ni tampoco pre-determinado: el azar o la contingencia. La vida no se despliega solamente con la polaridad dialéctica de destino-carácter (necesidad-libertad). Interviene también en ella, como una constante esencial, otra determinación que no está predeterminada ni es predeterminable, pero que no es menos determinante cuando se produce: el azar o la casualidad. El azar es “lo adventicio, ni determinado ni deliberado, y sin embargo es tan inevitable como lo constitutivo, como lo dado originariamente”.¹¹³ El azar también es causa y ocurre por causas, aunque éstas no

¹¹¹ *Ibid.*, p. 201.

¹¹² E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, p. 137.

¹¹³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 202.

sean necesarias; se produce como el resultado del encuentro o del cruce imprevisto de la vida de un hombre con los otros y con lo otro; el encuentro concreto no es necesario ni es predeterminable pero al producirse se torna determinante. Y también, ante las conjugaciones azarosas, el hombre responde con su propio carácter; también ante el hecho fortuito o contingente (sea benéfico o maléfico) *caben* alternativas. Y diversas respuestas vitales del hombre. De hecho, *siempre* están operando en la existencia los tres factores: el azar, el destino y el carácter: “la existencia toda [dice Nicol] es una literal complicación de forzosidades, casualidades e iniciativas... no hay situación en la que no puedan discernirse, entremezclados, los tres factores”.¹¹⁴ El hombre siempre es contingente, necesario y libre, las tres cosas al mismo tiempo. En realidad, como firma el propio Nicol, éstos son “los conceptos nucleares” de la existencia humana.

Por su libertad el hombre altera lo dado, transforma su naturaleza y la naturaleza, introduce un cambio en lo real que es precisamente el cambio histórico. Pero la libertad no suprime ni infringe la causalidad.

Más bien: “*La libertad es la forma específicamente humana del régimen causal universal*”.¹¹⁵

La libertad es otra forma de *causalidad* porque es producida por otra forma de *ser*, distinta de la naturaleza y de su régimen de causalidad necesaria. Pero la causa libre no suspende la causa natural, sino que emerge de ella, se conjuga con ella, recae sobre ella. Por eso es causa *sobre-natural*, como la categoriza Nicol: “porque se desenvuelve *desde* lo natural”.¹¹⁶ “Todo lo que somos lo hicimos nosotros mismos [dice Nicol]: con la naturaleza, pero sobre la naturaleza. Al constituir una forma de ser sobre-natural, no quedamos desprendidos; seguimos sujetos a las leyes naturales, pero además encontramos una manera de establecer

¹¹⁴ E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, p. 138.

¹¹⁵ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 238.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 283.

la comunión con la naturaleza”.¹¹⁷ La historia es *sobre* naturaleza: ni se reduce a ella, ni opera sin ella. “La libertad [sigue afirmando Nicol] no es sino la modalidad singular que presentan en nuestro mundo ciertos fenómenos promovidos por una energía original de creación o transformación que hay en el hombre. Esta energía se funde en la energía natural; diríamos que la adopta y a la vez se somete a ella; la obedece y al mismo tiempo la contraría; fomenta posibilidades y obtiene de ella resultados que ella misma no producirá espontáneamente. Esto es extraordinario. Pero esto es la historia”.¹¹⁸

La historia es la libertad, y ninguna obra histórica se explica sino como producto de la libertad. La libertad no es un don abstracto y misterioso aunque “sólo se encuentra donde se ejercita”.¹¹⁹ La libertad es el hombre mismo, sus acciones y sus producciones, o sea, sus expresiones: “La libertad sólo se encuentra en los actos mismos... se conoce por sus obras, como el hombre, porque la libertad es el hombre, el ser definido por una capacidad de optar ante las alternativas, de tomar iniciativas, de anticipar el futuro, proyectar su acción y realizar sus proyectos, de intervenir en la naturaleza, incluso en la propia, transformándola según su designio”.¹²⁰

La causalidad histórica es causalidad libre y no determinista. El determinismo económico, entonces, no puede dar razón de la especificidad del hecho histórico; ni la economía es un fenómeno predeterminado, ni la infraestructura económica es la causa determinante de las producciones culturales de la superestructura. La situación económica es *condición de posibilidad* de las otras creaciones, pero no es la *causa* efectiva de ellas. La causa es la libertad y no se pueden confundir las condiciones con las causas. La obra histórica no es una simple consecuencia de la situación.

¹¹⁷ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 214.

¹¹⁸ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 238.

¹¹⁹ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 203. “History is the fact of *liberty*”, dice Nicol en “Liberty as a fact, freedom as a right”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 4, vol VII, junio, 1948, p. 532.

¹²⁰ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 245.

¿O puede en verdad el determinismo económico dar razón de la producción artística, de la moralidad, de la ciencia en cuanto tal?

El arte en general, y particularmente la pintura, dice Nicol, expresa siempre la situación e incluso la situación económica y política de su época. Pero lo propiamente artístico de la obra se centra en “algo” que es independiente de la situación. En realidad esa situación reflejada o expresada es esencialmente *extrínseca* al hecho mismo de la obra, tanto en su gestación como en el valor que produce, que es precisamente el valor o el sentido *estético*, y no el político o el económico. Como lo ejemplifica Nicol: el “Políptico” de Gante, de Van Eyck, expresa en efecto la situación burguesa y la ideología religiosa de su tiempo y de su sitio.¹²¹ Pero todo ello, y la temática misma de la obra, es algo esencialmente *extrínseco* a su valor real que es su valor estético. La obra es lo que es y mantiene su vigencia o su actualidad por los valores *pictóricos*, magistrales, que representa y que permiten valorarla fuera de su lugar y de su tiempo. Es esta *independencia*, esta *autonomía* esencial del fenómeno artístico lo que no se puede soslayar o menospreciar. Ahí está la clave, el sentido mismo del hecho histórico. Si el arte fuera determinado por la situación económica y no fuese, por tanto, sino un reflejo de la época, no se explicaría: 1° cómo es posible que en una *misma* situación (una misma causa determinante) se produzcan *diversas* manifestaciones artísticas y culturales en general (diversos efectos), en ocasiones con un sentido contrario unas de otras; 2° cómo es posible que una vez que cambia la situación básica, que se considera determinante, permanezca, trasciende históricamente, la obra artística, y su valor intrínseco perviva cuando ha cambiado la situación. Porque, como dice Nicol: “Si una pintura pervive y mantiene *actualidad estética* mucho después de haber sido pintada, esto significa que el criterio que se aplica para valorarla es un criterio autónomo, específico, en el cual no intervienen para nada los datos de una determinada situación histórica que pueden haber quedado expresados en ella”.¹²² Son la diversidad creadora y la

¹²¹ Cf. *Ibid.*, pp. 252ss.

¹²² *Ibid.*, p. 251.

pervivencia histórica, la “*actualidad prolongada*”, como dice Nicol, de las creaciones artísticas, los datos esenciales de su independencia, el testimonio patente del “salto” de la libertad. Pero éste no quiere decir sino que la verdadera causación del arte, su sentido y finalidad *propios* son sobre-naturales y “sobre-económicos” (valga la expresión). Su porqué, su qué y su para qué son tan irreducibles a naturaleza, como a economía o a política. El arte no se explica en términos deterministas (de ningún determinismo). Su causa es la libertad del hombre, su capacidad de trascender el orden de las puras necesidades y del mero interés económico, político, psicológico, etc., y proponerse otros fines por encima de los prefijados por su naturaleza o su instinto; su causa es la necesidad existencial, nacida de su propio ser, de buscar y *crear* otras vías expresivas de comunicación interhumana y de comunión con la realidad, sobrepasando sus propios determinismos y sobrepasando, en el arte muy señaladamente, el mero *dato* de la realidad.

Por eso la evolución del arte, su *historia* propia, o sea la razón de ser de sus innovaciones o producciones y de su pervivencia temporal, no es explicable por la evolución político-económica. El arte tiene su propia línea “horizontal” (histórica) de evolución (como la tiene de hecho cada una de las distintas esferas culturales). Cada innovación artística tiene sus antecedentes específicamente *artísticos*, depende de ellos y responde creadora e innovadoramente ante ellos introduciendo revoluciones *artísticas* en el propio proceso evolutivo, que son independientes (aunque no inconexas) del proceso evolutivo de la economía. La estructura de la historia no tiene el esquema del “peine”. Cada esfera cultural tiene su propia línea de evolución histórica y su propia autonomía. La unidad causal y fundamental de la historia no está en la preeminencia de una de las esferas, sino en el autor de todas ellas, que es el ser libre del hombre.

Y tampoco la moralidad, como ve Nicol, es reductible a política ni a economía. Según el enfoque determinista del marxismo, la genuina moral sólo se alcanzaría cuando queden abolidas las condiciones de injusticia económica que obstaculizan todas las virtudes; pero mientras esto no ocurra, las morales estarían en realidad supeditadas a los

intereses políticos y tendrían una mera función ideológica. Las virtudes no se realizarían verdaderamente sino que servirían en el fondo sólo para justificar, cuando no para enmascarar, las condiciones básicas de injusticia social.

Pero ¿es esto así en verdad? ¿Es que el hombre propone en la historia ideales, normas y formas de vida morales, produce en su propio ser las transformaciones éticas, como un puro reflejo de la situación y como mero instrumento de los intereses político-económicos?

La creación de morales tiene por causa radical, como ve Nicol, la *eticidad* constitutiva del hombre. La vida moral, en todas sus expresiones, es producida por la constitución misma del ser libre: por su esencial *vinculación* con el otro, por la cual su existencia es originariamente responsable, y por su propia *temporalidad* radical, o sea, por la necesidad ontológica de proyectar y hacer en el tiempo su propio ser, inicialmente incompleto, inseguro, contingente y mortal. “La moralidad es inherente al ser de la libertad. Dicho de otra manera: el ser de la expresión produce actos que son esencialmente cualificables, y esto es lo que permite la aparición histórica de las morales”.¹²³ La moralidad es expresión suprema de la condición sobre-natural del hombre (el *ethos* es siempre, y por definición, sobre-natural). Asimismo, las morales realizan unos valores específicos irreducibles a política o a economía: “Ser ruin [como dice Nicol] es cosa mala, lo mismo en la situación feudal, que en la situación capitalista, que en la situación socialista. Lo cual significa que la ruindad tiene que definirse por unos caracteres independientes de la situación social”.¹²⁴ La existencia moral, la autenticidad vital, prueba en cada caso que se produce que el hombre concreto, como sujeto activo de su propia vida, es el ser libre capaz de mutar los

¹²³ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 224. “Moralidad es el término con el cual designamos, en general [dice Nicol], el hecho de que los actos humanos tienen sentido; de que la acción propiamente humana es, por necesidad, acción cualificada, no indiferente”. (“El principio de individuación”, *Diánoia*, Anuario de Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, FCE, México, 1969. Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, cap. IX, especialmente.)

¹²⁴ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 263.

imperativos del instinto por los del designio, y proyectar su vida hacia fines esencialmente libres en la realización de la virtud o la *areté*. Y todas las virtudes, como dice Nicol, son en esencia *θεωρία*: hombría. Están destinadas a hacer que el hombre se haga hombre, actualice su propia condición humana.¹²⁵ La moralidad es obra de la libertad y no puede soslayarse su realidad histórica específica y determinante del proceso, como no puede soslayarse el genuino sentido de la individualidad; sin ésta, no hay historia.

Por ello, también es que las morales tienen su propia línea de evolución histórica, independiente de la evolución política y económica. También los valores propios de la moralidad trascienden su situación y perviven históricamente aunque, de hecho, cambien todas las morales. Hay la tradición moral y “la memoria moral”, como la conceptúa Nicol, que son decisivas en el proceso y en el “progreso” histórico intrínsecamente considerado, o sea como proceso y progreso en la formación y transformación del hombre como hombre. “El sentido moral es transmisible, y se va formando de época en época, mediante la acumulación de juicios favorables y adversos que los hombres hacen de las acciones que son positivas y negativas. Esta transmisión constituye una de las líneas de la estructura horizontal de la historia. Su contenido es algo que no está determinado unívocamente por la evolución de la economía... ¿Cómo se explica el amor, según la fórmula del determinismo económico? Tampoco pueden explicarse la envidia personal, la fidelidad, la generosidad, la insolencia, el egoísmo, la amistad, la crueldad, todos los cuales pueden darse, y se dan, en cualquier época y situación”.¹²⁶

Pero menos aún puede ser la causalidad histórica causalidad determinista si se reconoce el hecho patente de la autonomía esencial de

¹²⁵ En nuestra tesis de maestría, hemos intentado aproximarnos a lo que sería una nueva fundamentación ontológica de la ética, basada, precisamente, en los principales hallazgos fenomenológicos y dialécticos de la metafísica de Nicol. (J. González, *Problemas ontológicos sobre la estructura de los fenómenos morales*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1968.)

¹²⁶ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 263.

la ciencia (y con ella de la filosofía como ciencia) y que lo esencial en el pensamiento filosófico no es lo ideológico. El *tronco* principal de la historia de la filosofía no lo constituyen las filosofías que son claramente ideológicas, cuya finalidad esencial es *práctica*, sino la filosofía como *episteme* y como *theoría*, desde Tales de Mileto hasta la actualidad, incluyéndose en esta tradición central la propia filosofía científica y teórica de Marx. Y estos filósofos, como los científicos en general, pueden tener ideología y ésta puede estar de algún modo expresada en su obra, pero no es el valor ideológico, ni práctico, ni utilitario, el valor intrínseco y esencial de la ciencia: éste es la verdad. ¿Cómo se explica la verdad en un esquema determinista?

El análisis concreto y objetivo de la creación científica muestra que no hay relación ni influencia intrínsecas entre las condiciones económicas y la obra científica. “Pues no deben confundirse [declara Nicol] las condiciones económicas que en un lugar y tiempo pueden facilitar, o entorpecer, el desarrollo de alguna actividad científica, con la tesis de una determinación económica de las verdades que se obtengan de esta investigación”.¹²⁷ Si la ciencia realiza la verdad y no sólo la utilidad, la ciencia es independiente de las condiciones sociales, políticas y económicas. Prueba de ello es la *comunidad* de los hombres de ciencia y la universalidad misma de las verdades científicas, más allá de su propia situación. “No hay química soviética, ni química capitalista. Y es grotesco aplicar denominaciones políticas a una ciencia”, escribe Nicol.¹²⁸ La ciencia tiene su propia *base*, del mismo modo que tiene su propia estructura vertical y horizontal. La base de la ciencia es la realidad. Su línea vertical va desde esta base fáctica hasta las creaciones teóricas. Su línea horizontal es la evolución *interna* del conocimiento en la comunidad temporal y en la historia efectiva de la ciencia. “*El concepto central de determinación económica no puede mantenerse mientras se mantenga la autonomía de la ciencia en general*”.¹²⁹

¹²⁷ *Ibid.*, p. 268.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 270.

En su fundamento existencial la ciencia es, como se ha visto en el capítulo anterior, *vocación libre*. Se define justamente por ser una forma des-interesada de relación con el ser y de diálogo con los otros; El desinterés de la *θεωρία*, es su libertad, su capacidad de ir más allá de los intereses de toda índole, como condición de posibilidad de la verdad. Toda ciencia, ha dicho Nicol, es por su principio vocacional *philía* por la *sophía*. Y esta *philía* “no tiene causas económicas, sea cual sea la índole, de sus efectos. Es una forma de amor por el ser, y no depende de ningún factor circunstancial, porque está entrañada en el ser mismo del que conoce, y permanece igual aunque cambien las situaciones históricas”.¹³⁰

Y otro aspecto esencial que destaca Nicol es que si la base y el motor de la historia es la economía política, entonces la historia es intrínsecamente *lucha*, polémica, guerra, conflicto, desigualdad, desequilibrio, injusticia. Así, según el determinismo económico, el proceso histórico se funda en la lucha de clases. Sólo que, como lo destaca Nicol, la dialéctica marxista busca precisamente conciliar la lucha y la justicia. El proceso in-justo es, él mismo, la progresiva marcha dialéctica hacia la justicia, la igualdad y la paz: la armonía está al final, en la meta indefectible de la historia, y opera como genuino *télos*, determinando el sentido del proceso en su totalidad. El futuro, así, adquiere una marcada preeminencia frente al pasado y el presente; éstos, de hecho, como ve Nicol, quedan intrínsecamente descualificados y devaluados, carecen de sentido propio.

Pero si el análisis ontológico de la causalidad histórica muestra que ésta es la causalidad libre y que el esquema del determinismo económico no es aplicable a la realidad histórica, entonces es otro el proceso dialéctico de la historia.

La política para Nicol (y con ella la lucha, la facción, el partidismo, el interés, las guerras, el poder) *no es lo esencial de la historia*. La política es un accidente. Lo verdaderamente *histórico* lo que “*hace historia*” en sentido estricto, son las obras de libertad y solidaridad, las obras de

¹³⁰ *Ibid.*, p. 275.

paz. Estas son las que tienen trascendencia, universalidad, son las que aseguran la persistencia del ser en el tiempo. En cambio, las luchas “pasan”. “Lo que queda es la enseñanza de Sócrates, no la política que causó su muerte. Queda el *Discurso del método*, no la Guerra de treinta años. Queda la obra de Miguel Ángel, no queda nada de la política papal de los siglos XV y XVI. El pasado es la muerte, en verdad, cuando es la política el eje de la historia”.¹³¹

La historia es lucha o guerra, sólo cuando se supone que la economía y la política son el motor del proceso. Pero si la causa de la historia reside en el ser libre y común, y la historia es el ser-hombre que se autoproduce comunitariamente en el tiempo, entonces, según ve Nicol, la historia en cuanto tal es libertad y hermandad, libertad y paz. Son las obras de amor, las producciones genuinamente universales, la base y el eje esencial de la historia. Por ello es que, radical y rigurosamente considerada, la historia es la historia universal: la que expresa la comunidad universal de nuestro ser y “abarca a todos los hombres unitariamente, a lo que cada uno puede hacer, y sobre todo a lo que hace fraternalmente y en paz: servir a la verdad en la ciencia (en la ciencia de verdad), la belleza en el arte, la bondad en su relación personal con el prójimo”.¹³² De ahí que, “ante la hermandad esencial y universal, la historia política aparece como lo que realmente es: local y episódica, en tanto que factor histórico; accidental, contingente y polémica, en tanto que factor existencial”.¹³³

“La historia es obra de la comunicación”.¹³⁴ Historia es comunidad en un mismo tiempo y a través del tiempo. El acto histórico es el acto común, el acto que expresa la comunidad, la hermandad esencial del hombre y que acrecienta la comunión y la comunicación.

La igualdad (ontológica, no social) no está, entonces, en una meta futura de la historia, sino en la base radical de todo el proceso, o sea en

¹³¹ *Ibid.*, p. 262.

¹³² *Ibid.*, pp. 215-216.

¹³³ *Ibid.*, p. 214.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 290.

la igualdad constitutiva del ser humano que no es adquisición histórica reservada para el futuro, sino el fundamento de la historia en general, y *la condición de posibilidad de todo ideal futuro de igualdad social*. O como dice Nicol:

Si la comunidad humana no se proyecta al futuro, tiene que ser *actual*, en sentido ontológico y ha de resultar compatible con la discordia... Las discordias, lo mismo que las concordias, se producen en nivel existencial; la materia de la historia son las modalidades concretas, infinitamente variadas, de la relación intersubjetiva. Unas son positivas, otras negativas; pero todas resultan de la fundamental necesidad que tiene el hombre de completar su propio ser menesteroso, y de la dificultad de encontrar en el ser ajeno el acomodo conveniente.¹³⁵

Porque el hombre es “símbolo”, parte complementaria, del hombre, por eso puede, en efecto, aspirar a la igualdad social. Así como la libertad (política) se hace con la libertad (ontológica), así también la igualdad social sólo se puede perseguir con la hermandad radical. Si el hombre fuese constitutivamente el extraño y el enemigo del hombre, no podría proponerse siquiera una meta histórica de igualdad. La fraternidad, la armonía, la unión ontológica es el fundamento de toda la historia porque, en definitiva, la historicidad en cuanto tal es *unidad* de lo diverso y *permanencia* del cambio. Y cabría añadir: una existencia fáctica igualitaria no sería sino el cumplimiento efectivo, existencial, con lo que de hecho se es: conlleva necesariamente una literal humanización.

Porque el hombre es el complemento ontológico del hombre; por eso su ser es histórico y por eso las obras más señaladamente históricas son las obras de vinculación, de solidaridad, las que tienen el rango de “patrimonio universal” y éstas son, justamente, las obras de amor y de paz, las que producen “humanidad”: las que expresan el ser común,

¹³⁵ *Ibid.*, p. 292.

trascienden su propia situación y contribuyen a formar el ser de “todos y cada uno”, que es el ser libre y sobre-natural. La obra genuinamente histórica es la *póiesis* de nuestro ser, de ese ser incompleto, insuficiente, inacabado, que necesita hacerse en la comunidad temporal.

Pero entonces la historia es *continuidad* radical y no hay propiamente *saltos* en ella. La dialéctica de la historia es, como tal, proceso *continuo* que asegura la *mismidad* en, y por, la *alteración*. Por eso dice Nicol: “un sistema teórico adquiere textura dialéctica cuando representa en forma adecuada un proceso real en que la relación entre contrarios no es discreta, sino continua. Sin una mediación entre la tesis y la antítesis, la relación entre estos dos términos es la de incompatibilidad”¹³⁶.

No hay salto ni ruptura en la temporalidad histórica. Por esto la historia es dialéctica y racional, y por esto el hombre es histórico en su *ser*. Historia es transformación, cambio, innovación. Pero lo nuevo no excluye, sino que implica dialécticamente lo viejo. Lo nuevo y lo viejo no son contrarios absolutos; tienen “algo en común”, y por esto se implican y puede el uno *pasar* al otro. El paso temporal evolutivo es la continuidad histórica. El presente no rompe básicamente el pasado; las “rupturas” son a su vez prolongaciones, y la vida histórica consiste en su propia mutación. La mismidad, la permanencia, la conservación histórica, no es la identidad inmutable de lo que puede permanecer sin cambiar. La dialéctica consiste, como se ha venido diciendo, en que el ser histórico permanece cambiando y cambia permaneciendo. De ahí que el pasado no sea lo que ya pasó, sino que mantenga una vigencia activa. El presente es lo que es y lo que ya no es. El no-ser del pasado es un modo del ser actual. En este sentido, el tiempo histórico no es irreversible, como advierte Nicol; regresamos al pasado con la memoria. Pero, sobre todo, el pasado se incorpora de hecho en el ser actual, aunque el hombre no lo evoque con el recuerdo. “El ser tiene memoria ontológica [asienta Nicol]. La palabra memoria designa aquí figurada-

¹³⁶ *Ibid.*, p. 243, nota 16.

mente el *ser acumulado* en el proceso temporal de la existencia".¹³⁷ De ahí también que al futuro vayamos siempre desde el pasado. "No hay previsión sin memoria. Entrar en el futuro es entrar en el pasado".¹³⁸ Pero el futuro es tal, porque no es mera repetición del pasado: se gesta desde el presente y ésta es una gestación *libre*, es la producción innovadora. El futuro, entonces, es *posibilidad*; como tal no puede ser pre-determinado y absolutamente previsible. El presente lo anticipa justamente como algo *posible*, no necesario.

La historia es comunidad de los hombres en el tiempo, y esto significa que "la sola *capacidad de producción* no define por completo el ser histórico. Debe añadirse la *capacidad de legar y de heredar...* la *historia es un diálogo*".¹³⁹ La herencia histórica, dice también Nicol, es como la herencia biológica, esa "transmisión de caracteres adquiridos": es la herencia de nuestro propio ser. Pero a diferencia de la vida biológica, la vida histórica hereda y a la vez, por la libertad, produce y adquiere nuevos caracteres que transmite o lega al futuro. La tradición, esencialmente comprendida, es la continuidad misma del proceso, el nexo que articula lo nuevo con lo viejo.

Así, la obra histórica es, vertical y horizontalmente, la obra de liga, de nexo, de unión interhumana que acrecienta nuestro ser *propio*: lo que nos hace ser hombres. Por esto es que Nicol ve que lo propiamente histórico, la verdadera substancia de la historia no está puesta en la línea de las luchas del interés y del poder. La línea medular de la historia la forman las obras más elevadamente "poéticas". Las más sobre-naturales, las que cumplen al hombre como hombre, o sea como ser de la expresión: de la entrega y el don, de la comunicación y la comunión libre con lo re capaz de acrecentar con su *póiesis* simbólica el puro *dato* del ser. "Por esto, en suma [afirma] 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

¹³⁷ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 191.

¹³⁸ E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, p. 79.

¹³⁹ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 280.

expresar, en nivel existencial, la ontológica fraternidad universal de los hombres. Estas son puras obras de paz, hasta donde es posible que las obras humanas sean 'puras'".¹⁴⁰ Historia no es lucha y necesidad. Es paz y libertad.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 295.

RECAPITULACIÓN

DIALÉCTICA FENOMENOLÓGICA
Y FENOMENOLOGÍA DIALÉCTICA

Es pues, en definitiva, la integración dialéctica de todo lo real el rasgo que consideramos más significativo de la metafísica de Eduardo Nicol (de ahí el título de este trabajo).

Pero es indispensable insistir en el hecho de que se trata de una dialéctica *fenomenológica*. En realidad, lo más decisivo del sistema de Nicol es que la dialéctica es *consecuencia* fenomenológica y no un esquema apriorista que, concebido en abstracto, se trata de aplicar a los hechos. Precisamente la adopción del método fenomenológico intenta terminar con la milenaria tradición metafísica en la que la razón quiere imponerle sus leyes al ser.

Es el empleo radical del método fenomenológico el que lleva a Nicol a producir un vuelco fundamental: *el ser está a la vista*, el ser es presencia y apariencia. En contra de la tradición metafísica que arranca de Parménides, Nicol encuentra que el absoluto está en lo concreto (el *concretum* de entes) y que es inmediatamente visible. Éste es el núcleo de la revolución teórica que propone, el inicio y el fundamento para una nueva concepción metafísica, que ya no es *meta-física*. A partir de él, y como resultado suyo, viene la necesidad de reconocer que *los entes* presentan estructura dialéctica en su ser, que es su propio devenir, y que ésta consiste en la compatibilidad, en la unidad armónica de los contrarios; la desigualdad, la “lucha” de contrarios es a la vez, y en la base, igualdad y “paz” esenciales. Por eso son compatibles y no se excluyen ni se aniquilan recíprocamente; la contradicción de lo real es *racional* porque es “armonía”, liga, ley, orden, unidad y permanencia. Pero *el ser* no es dialéctico en el sentido de que tenga un contrario, o un “otro” de sí mismo (que sólo sería la nada), como lo tiene todo ente. La dialéctica de Nicol se propone superar la revolución hegeliana, a partir de Hegel mismo, dando el viraje hacia una dialéctica concreta y *positiva* porque se desarrolla a partir de los hechos y se fundamenta en el absoluto único y afirmativo: el ser o la presencia eterna de la realidad. Es la fenomenología la que condiciona en Nicol la dialéctica, y es ésta, a su vez, la que permite alcanzar el propósito metafísico esencial de una comprensión integrada y unitaria de la realidad.

El meollo, en efecto, de la metafísica de Nicol es el reconocimiento del ser como presencia. Pero no podrían apreciarse la significación y el posible alcance de este hallazgo, a partir del cual viene la comprobación de la estructura dialéctica de los hechos, si no se tiene presente que a él llega Nicol, diríamos, casi *por necesidad*; pues es el análisis crítico del proceso histórico de la metafísica, aprehendido, tanto en *sus orígenes*, como en *su unidad* y en *sus límites actuales* (como tratamos de hacer ver en nuestros desarrollos) el que le revela a Nicol la clave del problema y el camino necesario de la superación. Y esto es, justamente, la ocultación, la ausencia, la inaccesibilidad del ser: el carácter *metá* (más allá) del objeto propio de la metafísica que es precisamente lo que se necesita superar. Porque la situación actual presenta para Nicol esta alternativa: o no es posible una ciencia del ser, o su objeto es accesible directamente a la experiencia y a la razón. Y lo es sólo cuando se recobra la experiencia originaria: por la vía estrictamente fenomenológica. De ahí que el ser sea el fenómeno en cuanto tal, lo más “empírico” y racional.

Porque el ser es presencia y apariencia, por eso hay dialéctica. La unidad de lo diverso, la conciliación y armonía de los contrarios, se hace patente en el orden de lo más primario, originario y a la vez principal. Es en la intuición inmediata, en lo estrictamente fenoménico, donde Nicol ve que la realidad revela su racionalidad dialéctica. Cuando se recobra la *visión* originaria y común, lo que el hombre aprehende en ella es la *mismedad* de lo real, la persistencia eterna de lo que es alterándose y cambiando. El verdadero dato inmediato de nuestra experiencia es la evidencia de la plenitud del ser, de su cohesión, de su unidad, de su racionalidad, de su consistencia) como algo inherente a la diversidad misma y al cambio de todo cuanto es. Es en el orden primario de la intuición donde lo real muestra que lo uno es a la vez diverso, y lo permanente es cambiante: que el tiempo es orden, que la diversidad es cosmos. El absoluto, el hecho de ser, es visible en todos y cada uno de los entes. Lo más estrictamente fenoménico, lo manifiesto, patente, visible, es la presencia del ser en tanto que ser, o sea, la manifestación del absoluto en lo relativo, de la eternidad en el tiempo y por el tiempo mismo.

Y la metafísica de Nicol es particularmente dialéctica porque es *dialógica*. Es el diálogo interhumano el factor dialéctico central y fundamental. La vuelta al nivel primario de la experiencia permite advertir que el “órgano” básico de la aprehensión inmediata y apodíctica de lo real no es, ni los puros sentidos, ni la pura razón, ni siquiera la integración originaria de ambos si ésta se da en un puro sujeto solitario. El órgano primordial del conocimiento es el *logos* como razón y como *palabra*.

El acto primigenio de conocimiento es una co-operación comunicativa, es un acto dialéctico que consiste ante todo en el re-conocimiento de una *misma* realidad por los *diversos* sujetos. La verdad es esencialmente dialógica (y por ende dialéctica) en todos sus niveles: desde el nivel primario de la simple aprehensión absoluta de la existencia, hasta el nivel abstracto y “poético” de la verdad científica, siempre histórica y relativa.

Es justamente la recuperación del carácter dialógico del *logos*, o sea, de la unidad indestructible de la razón y la palabra, y en consecuencia del conocimiento y la comunicación, lo que permite a su vez recuperar la certidumbre apodíctica de lo real. Sólo el pensamiento abstracto y “puro”, el puro *nous*, sin visión y sin palabra, vacío y solitario, puede poner en duda o “suspender” la evidencia de lo real. Pero esto es, justo, un artificio intelectual.

La razón real y originaria (el *logos*) es la razón *expresiva*, la que manifiesta y comunica; la razón dialógica y dialéctica que *posee* con certidumbre el ser cuando lo *da* y que sólo se da y se comunica en la posesión de la realidad común. Por ello, para Nicol el ser está en la palabra y la palabra es apofántica, reveladora del ser. El *logos* es dialéctico porque produce la objetividad (separa y distingue *logos* de *ontos*) a la vez que efectúa la reunión del hombre con el hombre y de los hombres con el ser. Toda expresión significa y toda significación expresa: no hay hombre sin mundo, ni mundo sin hombre. Con su *logos*, el hombre, dice Nicol, acrecienta intensivamente el ser. En este sentido, “hay más ser” desde que el hombre habla de él.

Es la configuración dialéctica de la razón la que le permite a Nicol comprender cómo es que la verdad científica es a la vez *histórica* (creadora, cambiante y relativa) y *verdadera* (objetiva, inalterable, absoluta). La creación teórica *se funda* en la realidad necesaria y no es ella misma arbitraria, sino que precisamente lo que le presta científicidad es su “objetividad”, su “método”, su “racionalidad” y su “sistematicidad”. Todos ellos son a la vez libres porque se someten, y rigurosos por su propia libertad. El cambio y la relatividad de las teorías científicas no rompen la unidad inalterable del fundamento: el ser y sus principios, dados como evidencias primarias y absolutas, condición *sine qua non* de la evolución histórica; cambian las concepciones teóricas de los principios, pero no cambian los hechos principales sobre los cuales versan estas concepciones; más bien los principios inalterables explican la alteración histórica de las teorías. El cambio implica la estabilidad.

Y también la dialéctica del hombre y de la historia en la metafísica de Nicol se desprende de una evidencia fenomenológica: la del hombre como ser de la expresión. Es imposible comprender la realidad humana en su propia especificidad si no se recobra la racionalidad dialéctica, pues el hombre (y todo lo humano) es, por excelencia, el ser de la contradicción, esencialmente relativo y temporal. Pero la estructura dialéctica del ser del hombre y de su devenir es aprehendida fenomenológicamente en su presencia inmediata, o sea, en la expresión. Porque el hombre revela su ser a primera vista y, más precisamente, porque su ser consiste en el acto productivo de revelar, presentar, exponer, dar, comunicar, con todo lo que ontológicamente esto implica, por ello sabemos que su existencia es constitutivamente dialéctica, y que sólo dialécticamente la podemos aprehender y comprender.

Ser hombre es ser-relativo, *ser-en-relación*; a la vez, ser hombre es *ser-en-el-tiempo*, y esto implica ser y no-ser e implica también hacer-se, producir y transformar el propio ser. Fenomenológicamente, en lo dado originariamente, la relatividad y la temporalidad del hombre presentan

la estructura de una dialéctica concreta, de implicación *intrínseca* de los contrarios.

La relación hombre-mundo, yo-otros, no es una simple conjunción por la cual no es lo uno sin lo otro. No se trata de la mera coexistencia de los contrarios, sino de la implicación recíproca de ellos por la cual lo uno *es*, existe como tal, sólo con, y *por*, lo otro. El hombre no es nada aparte de las relaciones que establece con lo no humano; concretamente, como lo precisa Nicol, con la naturaleza y con “lo divino” (comoquiera que esto se conciba). Su *ser* propio se forma, se define, se constituye intrínsecamente por lo que *no es* él mismo. “Lo otro” produce “lo mismo”, y “lo mismo”, “lo otro”. La relatividad o relación del hombre con lo que no es él mismo, a diferencia de la interrelación de los entes no humanos, afecta, altera esencialmente su propio ser. La relación de alteridad es para el hombre constituyente de su ser.

Y sobre todo es dialécticamente constituyente la relatividad del hombre y el hombre, del yo y los otros, del individuo y la comunidad. No hay yo sin tú, ni tú sin yo, no hay modo de ser *sí-mismo* más que por el *ser-con-y-para-los-otros*. Individuo y comunidad se implican recíprocamente. Si se mengua el uno, se mengua la otra. No hay *comunidad*, en sentido estricto, en un conjunto homogeneizado e indiferenciado; no hay individualidad genuina en las subjetividades aisladas, ego-céntricas, insolidarias e incommunicadas.

La relación dialéctica del hombre con el hombre se funda, para Nicol, en la relación “simbólica”, de complementación ontológica, por la cual *el otro* es “la parte” de *sí-mismo*. Por esta “hermandad” constitutiva, la individuación es modo de comunicación y la comunicación individualiza; el hombre no puede ser *sí-mismo* más que “saliendo de sí” dando-se positivamente a lo otro y a los otros. Sólo se posee a *sí mismo* en la entrega vinculatoria y sólo se vincula en la autoposesión responsable (libre) de su identidad individual. A mayor individualidad, mayor comunicación e integración comunitaria; la comunidad se realiza en cuanto tal en la medida de la individuación de sus miembros: ella es por definición armonía de lo diverso.

Lo propio del hombre, que le distingue ontológicamente de todo lo no humano, es que su ser *común* es a la vez su ser *diferente*: la expresión es lo *universal* y a la vez, y por ello mismo, es lo radicalmente único y *singular*. Ser hombre es ser el mismo, *igual* a los otros hombres (la igualdad inter-humana es constitutiva) y ser *diferente* al mismo tiempo (también es constitutiva la individualidad). Las diferencias propias no rompen la igualdad esencial; la igualdad humana se alcanza en la diferenciación (libertad).

Pero la estructura dialéctica de la relatividad (alteridad) se constituye a su vez por la estructura dialéctica de la *temporalidad histórica* (alteración). No se da la una sin la otra, pues la relatividad humana es histórica y la historicidad, relativa. Por eso cambia o evoluciona el hombre *en su ser mismo*, en, y por, sus relaciones, y cambian las relaciones porque el hombre transforma histórica y libremente su propio ser. El hombre es intrínsecamente su *no-ser*. A diferencia de los otros entes, su ser es esencialmente ser posible, no necesario; potencial, no actual: ser y no-ser al mismo tiempo. De aquí que su existencia temporal no sea simplemente la manifestación de una “esencia” definida que se actualiza natural, necesaria y uniformemente en todos los individuos de la especie o de la clase entitativa. La existencia misma es diversidad y diversificación (evolución) de la “esencia”: ésta se va constituyendo en la acción histórica de los individuos en comunidad. Lo común y permanente del hombre es su expresión, o sea, su diferenciación, su cambio; pero, a la vez, diferenciándose, expresando, el hombre se une, consolida su ser común en la comunidad, y cambiando, alterando su ser en la historia, produce su propia continuidad, su mismidad ontológica temporal. El hombre es histórico en su *ser*.

El constitutivo ontológico definitorio del hombre es la expresión, y ésta quiere decir libertad. La temporalidad propia del hombre es la historicidad, y ésta significa ser-libre, o sea, ser posible. El ser-hombre es algo que *puede* ser así o de otra manera: no hay un solo modo unívoco y necesario de realizar la humanidad. Incluso, por ser posible y no necesario, potencial y no actual, el ser-hombre puede ser “más” o

“menos” hombre, ser o no ser lo que se es: el hombre existe realizando más o menos, en modos y en grados distintos, afirmando o negando su condición humana, que es precisamente su condición libre, la capacidad de elegir y de hacerse a sí mismo.

Porque el hombre es ontológicamente libre; por eso su ser discurre en la temporalidad histórica y por eso tiene futuro. La dimensión futura del tiempo es la dimensión de lo posible, de lo in-determinado, de la novedad. Pero sólo en una dialéctica concreta se comprende la estructura de la temporalidad. El futuro se gesta en el presente, desde, y por, el pasado; asimismo, el pasado es lo que es por el presente y la anticipación futura. El no-ser del pasado no es la nada, no es el ser que por ya-no-ser queda cancelado. Es un no-ser determinado, y por ello determinante, que se incorpora dialécticamente e intrínsecamente en el ser actual. El no-ser-aún del futuro no es tampoco la *pura* indeterminación y la nada: es un no-ser aún esto o lo otro como posibilidad de lo que ya es y ha sido. No hay posibilidad sin realidad, ni realidad para el hombre que no sea posible. Porque la temporalidad no es la abstracta y especulativa conjugación del ser y la nada, sino del ser-esto, y no-ser-ya o no-ser-aún esto o lo otro, por eso el tiempo histórico es *ser*, sin vacío, sin hiatos de “nada”, sin saltos, ni quiebras, ni cancelaciones: es *continuidad*, unidad, orden, cohesión dialéctica; la historicidad es la permanencia cambiante del ser-hombre. El ser y el no-ser, lo determinado y lo indeterminado, lo real y lo posible son compatibles en el ser del hombre porque no son “puros” ni absolutos: son contrarios relativos: el uno tiene algo del otro y por eso el uno requiere del otro implicándose recíprocamente.

Y la dialéctica de la historicidad es, en definitiva, la implicación dialéctica de la libertad y la necesidad, porque ni la necesidad ni la libertad son absolutas en la existencia humana. Para el hombre lo dado, lo necesario, determinado y determinante, es a la vez posible, libre, indeterminado. Asimismo, la libertad no es incondicionada ni incausada, es *causa* ella misma, y se da en relación con múltiples determinaciones. La libertad es compatible con la naturaleza y con su régimen causal porque hay algo en común entre ambas: son dos modos distintos de la causalidad y la racionalidad universal.

El ser libre no se reduce a naturaleza, pero tampoco rompe con ella ni la excluye. La acción libre es para Nicol la acción sobre-natural; es naturaleza y no es naturaleza al mismo tiempo; está determinada y no está determinada al mismo tiempo. Lo propiamente *humano* y lo propiamente histórico es lo que el hombre produce por libertad, o sea lo sobre-natural. La humanidad se cumple, se actualiza históricamente en las obras más estrictamente “*poéticas*” o sobre naturales; aquellas en que el hombre supera o trasciende los imperativos de la necesidad, y por ende, del interés y la utilidad; en las obras libres, desinteresadas e “in-útiles”: aquellas en las que el hombre produce vínculos de amor y de paz con el ser y con el prójimo, produciéndose a sí mismo como “hombre”.

La ciencia como tal es vocación de *theoría*: visión libre y desinteresada del ser; no se explica ni se produce sin el fundamento ético existencial de la *philía* por la *sophía*. La razón teórica no se opone a la vida, sino que es exigencia vital radical, y la vida *humana* es vida en la razón y en la verdad.

La acción de la libertad no implica la ruptura con la necesidad natural. Y a su vez, dialécticamente, la libertad crea otro orden de “necesidad”: la necesidad (ontológica) libre, y la libertad necesaria. El hombre es simultáneamente naturaleza y “espíritu”, “cuerpo” y “alma”, o más bien la síntesis dialéctica de ambos por la que ya no es ni lo uno ni lo otro, sino el ser de la expresión.

Es pues la *concepción dialéctica* del ser en general y del ser del hombre en particular la que permite las conciliaciones y las unificaciones dialécticas en todo el *sistema* de Nicol. Lo que él expresa esencialmente es, por una parte, la implicación recíproca de los temas del ser y el conocer, del ser del hombre y del ser en general; de la temporalidad del ser y de la historicidad de la razón, y la implicación recíproca de los métodos: fenomenología, dialéctica, hermenéutica histórica, ontología. Y por otra parte, en el sistema de Nicol se busca recuperar la unidad radical de la razón y la vida, de la libertad y la necesidad, de la individualidad y la comunidad, de la tradición y la renovación. Es, en definitiva, dentro

de su contexto dialéctico que puede advertirse que la metafísica de Nicol es a la vez ciencia y sapiencia, construcción teórica y riguroso sometimiento a los hechos más básicos, obvios y comunes, y que su metafísica tiene como signo propio y esencial el afán de mantener viva una tradición en la misma medida en que la deja atrás y la supera.

Y es esta dialéctica fenomenológica propuesta por Nicol la que intenta abrir en el presente la posibilidad de una comprensión unitaria y radical, o sea rigurosamente metafísica, de la realidad.

OBRAS CITADAS

- ANAXIMANDRO, en Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1954.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. 2 vols., texto revisado, Introd. y comentario W. D. Ross, Oxford, Londres, Clarendon Press, 1958.
Versión inglesa en *The works of Aristotle*, vol VIII, trad. W.D. Ross, Oxford, Londres, Clarendon Press, 1954.
Física, ed. bilingüe griego-francés, trad. H. Carteron, col Guillaume Budé, París, Les Belles Lettres, 1961.
- BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Oeuvres*. París, Presses universitaires de France, 1967.
La pensée et le mouvant, *Oeuvres*. París, Presses Universitaires de France, 1967.
Matiere et mémoire, *Oeuvres*, París, Presses Universitaires de France, 1967.
L'évolution créatrice, *Oeuvres*, París, Presses Univcrsitaires de France, 1967.
- CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, 2 vols., trad. de A. Morones, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
Esencia y efecto del concepto de símbolo, trad. de C. Gerhard, Fondo de Cultura Económica, 1975.
El problema del conocimiento, 4 vols., trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, México, 1953, 1956, 1957 y 1958.
- DESCARTES, René, *Meditationes de prima philosophia*, *Oeuvres*, 12 vols., Ed. Ch. Adam y P. Tannery, París, J. Vrin, 1956-7; vol. VII.
Discours de la méthode, *Oeuvres*, 12 vols., Ed. París, Ch. Adam y P. Tannery, J. Vrin, 1956-7; vol VI.
- DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, *Obras*, 2ª ed., trad. de E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1949; vol. I.

- La estructuración del mundo histórico por las ciencias del Espíritu*, Obras, 2ª ed., trad. de E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, vol. VII.
- Teoría de la concepción del mundo*, Obras, 2ª ed., trad. de E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, vol. VIII.
- ENGELS, Frederic, Carta a K. Schmidt y Carta a J. Bloch, *Obras Escogidas*, vol. II, Moscú, Edit. Progreso, 1966.
- FEUERBACH, Ludwig, *Aportes para la crítica de Hegel*, trad. de A. Llanos, Buenos Aires, La pléyade, 1974.
- GAOS, José, *Antología filosófica, La filosofía griega*, México, La casa de España en México, Fondo de Cultura Económica, 1940.
- GONZÁLEZ, Juliana, *Problemas ontológicos sobre la estructura de los fenómenos morales*, tesis de Maestría en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, México, UNAM, 1968.
- HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, 2ª ed., trad. de A. R. Mondolfo, Buenos Aires, Solar Hachette, 1968.
- Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces y R. Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Lecons sur la philosophie de l'histoire*, trad. de J. Gibelin, París, J. Vrin, 1963.
- HEIDEGGER, Martín, *El ser y el tiempo*, pról. y trad. de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- ¿Qué es metafísica?*, trad. de X. Zubiri, México, Edit. Séneca, 1941.
- De l'essence de la vérité*, trad. de Waelhens-Biemel, París, Nauwelaerts-Vrin, Lovaina, 1948.
- Le principe de raison*, trad. de A. Préau, pról. J. Beaufret, París, Gallimard, 1962.
- "La fin de la philosophie et la tache de la pensée", *Kierkegaard vivant*, París, Gallimard, 1966.
- "Zeit und Sein", en *L'endurance de la pensée*, edic. bilingüe, París, Pion, 1968.

- Introducción a la metafísica*, trad. fr E. Estiú, Buenos Aires, Edit. Nova, 1969.
- HERÁCLITO, en Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1954.
- HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*, 2 vols., 2ª ed., trad. de M. G. Morente y J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1967.
- Méditations cartésiennes*, trad. de G. Peiffer y E. Levinas, París, J. Vrin, 1966.
- Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- KANT, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trad. de N. K. Smith, Londres, Mac Millan, 1934.
- LAVELLE, Louis, *La présence totale*, Aubier, París, Ed. Montaigne, 1962.
- La dialectique de l'éternel présent*, 4 vols., París, Aubier, Ed. Montaigne, 1947.
- LEIBNIZ, G. W., *Monadologie*, Ed. A. Robinet, París, Presses Universitaires de France, 1954.
- LEUCIPO, en Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1954.
- MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.
- Tesis sobre Feuerbach*, *Obras escogidas*, 2 vols., Moscú, Edit. Progreso, 1966.
- Miseria. de la filosofía*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1952.
- El capital*, 3 vols., trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Contribución a la crítica de la economía política*, La Habana, Edit. Política, 1966.
- MARX, K. ENGELS, F., *La ideología alemana*, Edit. Montevideo, Pueblos Unidos, 1968.
- NICOL, Eduardo, *Psicología de las situaciones vitales*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1941. 2ª ed. corregida, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- La idea del hombre*, México, El Colegio de México, Edit. Stylo, 1946.
- Nueva versión, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

- Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón.* México, El Colegio de México, 1950. 2ª ed. corregida, Madrid, Edit. Tecnos, 1960.
- La vocación humana,* México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
- Metafísica de la expresión,* México, Fondo de Cultura Económica, 1957. Nueva versión, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- El problema de la filosofía hispánica,* Madrid, Edit. Tecnos, 1961.
- Los principios de la ciencia,* México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- El porvenir de la filosofía,* México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- La primera teoría de la praxis,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- La reforma de la filosofía,* México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- La agonía de Proteo,* (en prensa)
- “On Situational Psychology”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 1, vol. IV, sept. 1943, pp. 76-84.
- “Historicism in Physical Science”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 3, vol. V, marzo, 1945, pp. 384-392.
- “Individuality and Community”, ponencia en el Segundo Congreso Interamericano de Filosofía, Nueva York, dic. 1947; publicada en *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 3, vol. IX, marzo, 1949, pp. 531-537.
- “Liberty as a Fact, Freedom as a Right” (Symposium on Philosophy of Freedom), ponencia en el Congreso Internacional de Filosofía, Amsterdam, agosto, 1948; publicada en *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 4, vol. VIII, junio, 1948, pp. 532-536.
- “Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega”, en *Diánoia*, Anuario de Filosofía núm. 1, Centro de Estudios Filosóficos, México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1955.
- “L’operation cartésienne et la présence dialogique de letre”, en *Revue de Metaphysique et de Morale*, núms. 3-4, París, 1956, pp. 303-327.

- “El falso problema de la intercomunicación”, en *Giornale di Metafisica*, Rivista bimestrale di Filosofia, año 23, núm. 2, Torino, 1958, pp. 175-194.
- “The return to metaphysics”, en *Notes of a Lecture by the author, at Wesleyan University and at Yale University, in 1959*; publicado en *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 1, vol. XXII, septiembre de 1961, pp. 26-39.
- “Vocation et liberté”, Conferencia pronunciada en el Institut des Hautes Études de Belgique, enero de 1960; publicada en *Revue de l'Université de Bruxelles*, agosto-septiembre, 1960, pp. 1-22.
- “Los principios de la ciencia”, en *Filosofia della Scienza*, vol. XVII, Edizioni di Filosofia, Torino, 1961, pp. 1-17.
- “Verdad y expresión”, en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 59, Fascículo 1, Bruselas, 1972, pp. 1-37.
- “Sur la théorie de l'argumentation et le concept de pureté”, en *Logique et analyse*, nouvelle serie, año VI, núms. 21-24, Bruselas, diciembre, 1963, pp. 51-68.
- “El problema de los principios de la ciencia”, en *Atlántida*, núm. 11, vol. II, Madrid, sept.-oct., 1964, pp. 449-469.
- “Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica”, ponencia en el Séptimo Congreso Interamericano de Filosofía, Universidad de Laval, Quebec, 1967, pp. 93-103.
- “El absoluto negativo”, en *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, Año 5, núms. 11-12, abril-sept., México, 1968, p. 63-78.
- “El hombre y la duda”, en *Atlántida*, núm. 42, vol. VII, Madrid, nov.-dic., 1969, pp. 555-569.
- Reedición en *Thesis*, nueva revista de Filosofía y Letras, núm. 6, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1980.
- “El principio de individuación”, en *Diánoia*, Anuario de Filosofía, núm. 15, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1969, pp. 115-140.

- “El régimen de la verdad y la razón pragmática”, en *Diánoia*, Anuario de filosofía, núm. 16, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1970, pp. 132-143.
- “El porvenir de la filosofía”, en *Diálogos*, año VII, núm. 18, Universidad de Puerto Rico, México, enero-marzo, 1970, pp. 7-23.
- “Connaissance et reconnaissance”, ponencia en los *Entretiens* de 1970 del Instituto Internacional de Filosofía, La Haya, Universidad de Helsinki, Martinus Nijhoff, 1970.
- “Fenomenología y dialéctica”, en *Diánoia*, Anuario de Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- “Diánoia y Diálogo. Veinte años después”, en *Diánoia*, Anuario de filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 1-9.
- NIETZSCHE, Friedrich *La voluntad de dominio*, 6ª ed., trad. de E. Ovejero Maury, en Obras completas, vol. IV, Buenos Aires, Edit. Aguilar, 1965.
- Así habló Zaratustra*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- Las Atlántidas*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.
- Pidiendo un Goethe desde dentro*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.
- ¿Qué es filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.
- El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.
- PARMÉNIDES, en Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1954.
- PLATÓN, *Teeteto*, edic. bilingüe griego-francés, trad. de A. Diès, Col. Guillaume Budé, París, Les Belles Lettres, 1967.
- Sofista*, edic. bilingüe griego-francés, trad. de A. Diès, Col. Guillaume Budé, París, Les Belles Lettres, 1963.
- República*, edic. bilingüe griego-francés, trad. de E. Chambry, Col. Guillaume Burlé, París, Les Belles Lettres, 1965.

- Fedón*, edic. bilingüe griego-francés, trad. de L. Robín, Col. Guillaume Budé, París, Les Belles Lettres, 1967.
- Banquete*, edic. bilingüe griego-francés, trad. de L. Robin, Col. Guillaume Budé, París, Les Belles Lettres, 1966.
- Cratilo*, edic. bilingüe griego-francés, trad. de L. Méridier, Col. Guillaume Budé, París, Les Belles Lettres, 1961.
- Menón*, edic. bilingüe griego-francés, trad. de A. Croiset, Col. Guillaume Budé, París, Les Belles Lettres, 1967
- PROTÁGORAS, en *Diogenes Laertius*, 2 vols., trad. de R. D. Hicks, Londres, Loeb Classical Library, 1960.
- SARTRE, Jean Paul, *L'être et le néant*, 12a ed., París, Gallimard, 1943.
- Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1967.
- SPINOZA, Baruj, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, texto latino con notas de G. Gentile, Bari, Guius Laterza e figli, 1915.

ÍNDICE

Introducción	7
--------------------	---

PRIMERA PARTE. TIEMPO Y PRESENCIA

I. Los orígenes y lo originario

§ 1. Heráclito y Parménides	29
§ 2. La tradición metafísica	45

II. El tiempo y el ser

§ 1. El dualismo en Platón y en Aristóteles Recuperación de la unidad dialéctica	49
§ 2. La solución dialéctica y fenomenológica frente a la metafísica clásica	62

III. El tiempo y el no ser

§ 1. La Nada negada	83
§ 2. La Nada en Hegel y la reforma de la dialéctica	89
§ 3. La Nada en la metafísica heideggeriana. El no-ser y la Nada	108

SEGUNDA PARTE. SER Y PALABRA

IV. El fenómeno y el logos

§ 1. La fenomenología cartesiana	131
§ 2. La reforma de la fenomenología	135
§ 3. El logos como diálogo	141
§ 4. La expresión fundamento de la metafísica	149
§ 5. Recapitulación: la fenomenología dialéctica	159

V. La ciencia y los principios

§ 1. La crisis de principios.....	165
§ 2. Los principios de la ciencia.....	173
§ 3. Evidencia y creación.....	189
§ 4. La razón histórica.....	199

TERCERA PARTE. RAZÓN Y LIBERTAD

VI. El *ethos* y el *logos*

§ 1. El principio ético-vocacional.....	215
§ 2. Los fines vitales de la ciencia.....	232
§ 3. La tradición de <i>theoría</i>	244
§ 4. Razón de libertad y razón de necesidad.....	249

VII. El hombre y la expresión

§ 1. Caracteres generales de la expresión.....	263
§ 2. La expresión y la presencia.....	265
§ 3. Expresión y eros.....	279
§ 4. Expresión e historicidad.....	295
§ 5. Historicidad y libertad.....	301

Recapitulación.....	329
---------------------	-----

Obras citadas.....	339
--------------------	-----

La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol, de Juliana Gozález editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2024 en el taller de Color Arte, Rinconada Macondo, Edificio José A., colonia Pedregal de Carrasco, Alcaldía Coyoacán, CDMX. Se tiraron 300 ejemplares impresos offset en papel cultural de 95 gramos. La tipografía se realizó en tipos Adegas Serif. El diseño de los forros e interiores fueron realizados por Alejandra Torales M., con colaboración de Daniela Macías Galván. La formación estuvo a cargo de Cuatro Diseño. Cuidó la edición Juan Antonio Rosado Z.

Ekató, serie coordinada por Frances Rodríguez Van Gort, Roberto de Jesús Villamil Pérez, Federico José Saracho López y Juan Carlos H. Vera.

EKATÓ

