

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

43-44

JULIO-DICIEMBRE

1951

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. LUIS GARRIDO

Secretario General:

DR. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFÍA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR-FUNDADOR:

† Eduardo García Máynez

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país	\$ 11.00
Exterior	Dls. 2.00
Número suelto	\$ 3.00
Número atrasado	4.00

Sumario

ARTICULOS

	Págs.
Alfonso Reyes	<i>Los historiadores alejandrinos</i> 9
Antonio Gómez Robledo	<i>Introducción a la ética aristotélica</i> 17
José Gaos	<i>De paso por el historicismo y existencialismo</i> 81
Eduardo Nicol	<i>Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico</i> 149
Agustín Yáñez	<i>Los moralistas franceses</i> 177
Joaquín Macgregor	<i>Dos precursores del existencialismo: Kierkegaard y Unamuno</i> 203
José Romano Muñoz	<i>El existencialismo a la luz del buen sentido filosófico</i> 221
Benjamín Aybar	<i>Hacia una gnoseología de la totalidad</i> 257

	Págs.
Juan Hernández Luna	<i>Una polémica en torno al porvenir de América Latina</i> 275
Oswaldo Robles	<i>La psique y el compuesto humano</i> 293

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Isaías Altamirano	<i>Breve historia de la filosofía griega.</i> (Agustín Basave.) 327
Eli de Gortari	<i>Philosopher Scientist.</i> (Albert Einstein.) 329
Pablo González Casanova	<i>La estructura social y cultural de México.</i> (José Iturriaga.) 335
Pedro Rojas Rodríguez	<i>La filosofía del derecho latinoamericana en el siglo XX.</i> (Josef L. Kunz.) 338
Bernabé Navarro	<i>Religión y ciencia.</i> (Bertrand Russell.) 344
Jesús Zamarripa Gaitán	<i>El arte teatral.</i> (Gastón Baty y René Chavance.) 346
Ismael Diego Pérez	<i>El ser y el tiempo.</i> (Martín Heidegger.) 350
J. H. Luna	<i>Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras</i> 357
Publicaciones recibidas 379
Registro de revistas 381

DE PASO POR EL HISTORICISMO Y EXISTENCIALISMO PARERGA Y PARALIPOMENA

1. *Preámbulos*

En nuestros países se viene pugnando por tener una filosofía equiparable por propios y extraños a la de cualesquiera otros países. Acción esencial de semejante pugna es que los propios hagamos valer las producciones filosóficas de los nuestros — como los extraños hacen valer las de los suyos. La filosofía no la hacen solamente los filósofos, sino también quienes la exponen, interpretan, critican y aprecian. Los productos espirituales de la cultura sólo son reales en los espíritus que los crean o que los recrean de alguna manera; por tanto, en el grado y medida de esta creación y recreación. Lo que quiere decir, precisamente, que se trata tanto de no ponderar sino en el sentido etimológico de la palabra, cuanto de no denigrar o ignorar por sistema.

He aquí, pues, el último y reciente libro de Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*.¹ Una producción filosófica perfectamente equiparable a las más conspicuas de su género en cualquier país. Por mi parte me he apresurado a llevar a cabo la acción a que me he referido hace un momento. He entregado a otra revista² —por compromisos personales— un artículo titulado “De paso por el historicismo y existencialismo”, “ponderativo” del libro de Nicol. Pero la índole de la revista y las páginas que ha podido concederme me han obligado a incluir en el artículo solamente lo que me ha parecido más esencial, más indispensable o más urgente; no cuanto sobre el libro

¹ *El Colegio de México*. México, 1950.

² *Cuadernos Americanos*. El artículo apareció en el número 2 de 1951.

de Nicol me parece que debo hacer público por mi parte: de un lado, los temas más técnicos; de otro, los meramente complementarios. Para este conjunto de temas es lugar de publicación mucho más adecuado *Filosofía y Letras*, donde la filosofía, como en su propia casa, puede ser todo lo técnica y completa que ella misma juzgue menester. Por ello me acojo a nuestra revista, como bien la podemos llamar los profesores de la Facultad de que es órgano, para estos *paralipómene* y *parerga* —en el caso, orden más exacto que el consagrado— sobre el libro de Nicol. Y no dudo de que nuestra revista acepte la sugestión que le hago de considerar la publicación de este artículo como un homenaje de ella misma a su secretario fundador, con ocasión de la aparición de su libro, que señala sus bodas de plata como escritor.

En el libro de Nicol se destacan dos partes integrantes: un sistema de la historia de la filosofía historicista y existencialista desde Hegel hasta Nicol mismo y una serie de *aperçus* sobre una filosofía propia. Esta, que Nicol anuncia será el asunto de publicaciones venideras, está destinada a superar aquélla y, en tanto, determinada por aquélla; por lo que en mi anterior artículo me he ocupado primero con dicho sistema y luego con los mentados *aperçus*. Pero en este trabajo voy a proceder a la inversa. Lo más importante de lo que quiero comentar aún son los grandes filosofemas de Nicol; y lo que aún que comentar de su sistema de la historia de la filosofía historicista y existencialista son puntos secundarios en comparación de tales filosofemas.

2. Sistema de los grandes filosofemas de Nicol

Ya en mi anterior artículo he puntualizado los que son realmente los grandes filosofemas de Nicol y las que me parecen ser dificultades para hacer con ellos un sistema, pero es sin duda conveniente que vuelva a puntualizarlos aquí, como introducción a un examen de los capitales para mí que no he podido hacer en aquel artículo. Nicol, en efecto, reitera en variadas formas a lo largo de su libro las grandes tesis que formulo a continuación, documentadas con citas casi todas distintas de aquellas con que documenté la formulación de las mismas en el repetido artículo, lo que confirmará lo que acabo de decir de su reiteración.

1. No hay más ser que el ser mismo de lo fenoménico temporal, a saber, el devenir de esto. Esto y su ser son señaladamente el hombre y su ser, específicamente expresivo e histórico. "La historicidad del hombre no afecta sólo a sus productos, lo afecta a él mismo, en tanto que ser expresivo. Es difícil admitir que un ser que permanece esencialmente igual pueda *expresarse* a sí mismo con estilos tan variados y diversos como los que ofrece el panorama de la historia. Esta fabulosa capacidad expresiva se la atribuimos al hombre porque previamente distinguimos entre su ser y su acción. En cuanto eliminamos esta distinción a todas luces injustificada, y consideramos que el ser del hombre *es* acción, entonces no tenemos ninguna dificultad en comprender que las variaciones históricas de su estilo expresivo *no son sino* las variaciones históricas de su ser mismo. El ser no queda detrás de la expresión: está en la expresión misma. El ser del hombre está a la vista; a la vista del propio historiador, aunque a éste no le corresponda sino describir el *suceso* de sus manifestaciones expresivas. Pero esta ciencia descriptiva se basa en una ontología del hombre como ser de la expresión, y ha de guiarse por ella." (P. 30 ss.)

2. (a) Hay una sola razón, simbólica e histórica y por ende no hay razón pura o matemático-natural y una razón vital o histórica, pero también (b) hay estas dos razones. "Hablar de lo real, de cualquier modo como se hable, es hacer uso de razón. La razón tiene otros modos que no se confunden con el que Bergson critica." (P. 267). "Una es la razón que da nombre a las cosas, constituyéndolas como tales, y la que forma conceptos filosóficos, y la que describe pasiones humanas en una obra literaria, y la que forma símbolos matemáticos y logísticos. Pero todas nuestras nociones son simbólicas, lo mismo las que expresamos con palabras del lenguaje común, que los logaritmos". (P. 249.) "Nuestra manera de participar en la continuidad del devenir universal no es el mutismo de un embebecimiento que nos confunda con las cosas, sino precisamente la acción de nuestro pensamiento. No es que el pensamiento sirva a la acción; es que el mismo pensamiento es ya una acción. La razón es también movilidad. Hagamos cuanto hagamos por detener en ellos a la realidad e intemporizarla, los símbolos que ideamos son tan históricos como pueda ser dinámico lo que con ellos queremos representar." (P. 250).

3. (a) *La razón* es capaz de aprehender, y aprehende efectivamente, todo, incluyendo el ser y no excluyendo la nada; pero también (b) es incapaz de aprehender, y de hecho no aprehende, por lo menos el ser y la nada. “Si Kant entendiera por noumeno ‘el ser en cuanto tal’, independientemente de su concreta patencia óptica, entonces hay que admitir también que nuestro entendimiento no puede llegar a él.” Estas palabras no parecen poder significar sino esto: si el ser no fuese fenoménico, no sería cognoscible; pero es fenoménico... Sin embargo, las palabras que continúan las anteriores son las siguientes: “El Ser y la Nada —con las mayúsculas que amerita su carácter de absoluto— no son conceptos, sino ideas, con las cuales expresamos el problema de nuestra limitación y relatividad ontológicas. Surgen, inevitablemente, como trasfondo y límite precisamente de la condición humana: *son un problema existencial que por definición es imposible resolver teóricamente*. Su resolución implicaría la radical alteración de nuestro ser mismo.” (P. 353.)³ Cf. *supra*, 2., la cita de la p. 267. Las hechas sobre este punto en mi artículo anterior dicen formalmente que podemos y que no podemos hablar del ser y de la nada.

4. La historicidad, en que más específicamente consiste la temporalidad de lo fenoménico con que se identifica el ser, radica, así en su estructura como en su sentido, en la historicidad de la individualidad y la comunidad humanas en su relación mutua. “El hombre no es un ser individual esencialmente. Lo que debe entenderse por individualidad no le es dado por naturaleza, sino que lo conquista él mismo en la historia. No es un estado, sino un proceso.” (P. 134.) “Tomando como hilo conductor para el estudio histórico la evolución de la individualidad misma, todas las demás transformaciones aparecen religadas a ésta como consecuencias suyas, o como expresiones.” (P. 301).

5. (a) Todo es histórico, puesto que histórico es lo fenoménico todo con que se identifica el ser mismo. El ser mismo es histórico. Sin em-

3 En la última cita hay una notable conjunción de una reminiscencia de Heidegger. —“La cuestión de la existencia es una ‘incumbencia’ óptica del ‘ser ahí’, *Ser y tiempo*, § 4— y de la Idea en sentido kantiano. En cambio, no hay que pensar en la distinción kantiana entre entendimiento y razón. Nicol habla indistintamente de razón, entendimiento, conocimiento y en especial como simbólicos. Las dos últimas citas pertenecen a una crítica de Heidegger por Nicol, pero representan la posición tomada por éste.

bargo, (b) la historicidad tiene un límite, puesto que el ser tiene una estructura ahistórica. Esta es un absoluto gracias al cual se elimina el relativismo radical. "No es el ser mismo... el que tiene que permanecer inmóvil, inalterable, idéntico a sí mismo, o sea intemporal; basta y sobra con que lo inalterable y permanente sea el principio regulador de su cambio." (P. 36.)

Parece evidente que para que de los filosofemas anteriores pueda hacerse un sistema, es forzoso conciliar algunos dialécticamente, o especificando y subordinando unos a otros, u optando por unos y renunciando a otros.

La razón simbólica y la pura o matemático-natural y la vital o histórica pueden conciliarse como un género con dos especies, pero entre la universalidad de la razón simbólica o el racionalismo absoluto y la exclusión del ser y de la nada, por lo menos, del dominio de la razón simbólica o el irracionalismo de la ontología precisamente, hay que mostrar una conciliación dialéctica o que optar por uno de los términos. En el libro de Nicol se encuentra una dialéctica del conocimiento que llama en cierto pasaje "drama fáustico" del mismo. "Hay como un drama fáustico en la visión y en la expresión humana. El simple tocar y oír, el sentir las cosas, no es estar muy cerca de ellas. Más próximos estamos, a sea más cerca de saber lo que son, cuando *hablamos* de ellas. Pero no podemos hablar con sentido de la realidad si no es interponiendo una capa cada vez más gruesa de símbolos y más símbolos entre ella y nosotros. Nunca podemos tenerlo todo a la vez: la claridad y el contacto inmediato. La estructura de nuestro conocimiento y de nuestro ser, es dialéctica, o sea fáustica." (P. 255 s.) Pero esta dialéctica se mueve en la dimensión de la relación de conocimiento entre nosotros y cualquier cosa que conozcamos, no en la dimensión, cruzada con la anterior, de las cosas que *conozcamos* o no *conozcamos*. Nicol tiene, pues, que mostrar cómo es que del ser y la nada, por lo menos, *hablamos* —lo que para él no es simplemente hablar, sino hacer uso de razón— y no *hablamos*, o que optar por la inefabilidad e irracionalidad o por el habla y el racionalismo, a reserva de que, de optar por éstos, al hablar del ser y de la nada nos pase lo mismo que al hablar de cualquier otra cosa, que la claridad racional la tengamos sólo a costa del contacto inmediato, es decir, de alguna forma de relación irracional. Ahora bien, a mí me parece que la tendencia

toda del libro de Nicol es más bien hacia el racionalismo absoluto. El subtítulo del libro, "la temporalidad del ser y la razón", da expresión al propósito dominante de cooperar decisivamente a dar al ser y a la razón la movilidad que, teniéndola tanto la una cuanto el otro, permite precisamente a la una aprehender al otro. Sobre otro supuesto no podría Nicol situarse como lo hace en la historia de la filosofía, por ejemplo: "El buen camino conduce a la reunión y superación de las dos posiciones: la de Dilthey y la de Bergson. Pues el primero pensó que la razón era histórica, y por ello no podía ocuparse del ser; mientras que el segundo, al ocuparse de la temporalidad, pensó que había que renunciar a la razón. El uno reformó la razón, pero mantuvo implícitamente la idea tradicional del ser; el otro intentó restaurar la metafísica, pero mantuvo la idea tradicional de la razón." (P. 35.) Lo implicado es transparente. Por todo ello, si el subtítulo del libro hubiera sido "la racionalidad del ser y el tiempo", quizá hubiera expresado mejor la ambición de Nicol: superar el irracionalista relativismo del historicista existencialismo cifrado en el título de la obra maestra de Heidegger, en el que la "y" tiene el sentido de un "=". Por todo ello, y si no me engaño, los pasajes que afirman la racionalidad de todo, incluso del ser y la nada, son más numerosos, extensos y personales que los que afirman la irracionalidad del ser y la nada, los cuales hacen impresión de un ceder a sugerencias circunstanciales. Sin embargo, tampoco me parece improbable que Nicol opte por un racionalismo limitado por algún irracionalismo. Lo que se ha entendido tradicionalmente por filosofía, y únicamente puede entenderse por ella sin equívoco, se acaba con el irracionalismo absoluto. Pero a la razón le ha exhibido sus límites la historia de la filosofía misma con tanta abundancia y tal contundencia, que quien opte por el racionalismo absoluto corre con suma probabilidad el riesgo de quedar rezagado a la vera del camino histórico de la filosofía. Otra cuestión es la de si lo irracional será precisamente el ser y la nada o no otras cosas.

Pero la conciliación o conciliaciones más importantes y difíciles que Nicol tiene aún que hacer, o que decir, al menos más y mejor, como las tenga hechas, son, sin duda, las versantes sobre los anteriores puntos 4 y 5. Merecen parágrafo aparte.

3. *Historicidad e individualidad*

Hay razones para pensar que el propio Nicol ve y con él debemos los demás ver en su doctrina de la historicidad de la individualidad la pieza a una fundamental y central de su filosofía entera. En efecto, ella parece ser la pieza que el propio Nicol estima la aportación capital con que se sitúa en la historia de la filosofía, sin duda porque ella articula la razón simbólica o expresiva con el ser, al radicar en ella la historicidad de ambos, la historia toda, incluso, pues, su sentido, y poder radicar en ella lo absoluto. Ya “consiguió *La Idea del Hombre* a la vez replantear la cuestión del fundamento ontológico de lo histórico, abandonada por Dilthey, y ampliar la idea de la historicidad del ser, corrigiendo donde era necesario la concepción de Heidegger, es decir, poniendo al descubierto y suprimiendo el supuesto de la individualidad absoluta de ese ser histórico.” (P. 21) “Ya hemos visto las dificultades que entraña en Dilthey su propósito... de organizar el conocimiento descriptivo de lo histórico sobre la base de otro conocimiento descriptivo, como es el psicológico... Ya sabemos también de qué manera la endeblez del fundamento se remedia en la filosofía de Heidegger, donde... el conocimiento histórico queda a su vez fundado en el terreno firme de un conocimiento ontológico. El sentido de esta corrección que Heidegger introduce en la posición de Dilthey es el apropiado para resolver el problema que en éste quedó abierto. Pero la corrección no ha sido suficiente. El historicismo de Dilthey prescinde del carácter ontológico del ser histórico; el existencialismo de Heidegger prescinde de la dimensión histórica general de la existencia. Había que extremar todavía más el concepto de historicidad de lo humano para que abarcara incluso la individualidad del ser.” (P. 300) “Lo mismo la analítica existencial que la analítica histórico-psicológica parten del supuesto de la individualidad del hombre... La idea de la individualidad uniforme del ente... es el obstáculo con el que chocan inclusive las filosofías modernas de la temporalidad, como el historicismo y el existencialismo.” (P. 300) “El énfasis que recae ahora sobre lo individual nos⁴ invita a resolver el problema de la fundamentación ontológica radical de esa individualidad, y el de una even-

⁴ El texto dice “no”, pero el contexto requiere que se trate de una errata, por “nos”.

tual teoría unitaria del conocimiento, sobre la base de la función simbólica de la existencia humana." (P. 57.) "El ser del hombre está a la vista; a la vista del propio historiador, aunque a éste no le corresponda sino describir el *suceso* de sus manifestaciones expresivas. Pero esta ciencia descriptiva se basa en una ontología del hombre como ser de la expresión y ha de guiarse por ella. La posibilidad y necesidad de semejante metafísica de la expresión no las vió Dilthey... Tampoco las ha visto Heidegger." (P. 302.) "La historicidad de lo humano, en el sentido de Dilthey, es la *expresión* directa de ese cambio que el hombre experimenta en su ser, en tanto que ser temporal y por ello mismo expresivo. *El ser del hombre tiene historia*. Y el hilo conductor de esta historia del ser es el concepto de individualidad, adoptado ya en *La Idea del hombre*, en conexión indisoluble con el concepto de comunidad." (P. 20.)

Esta conexión, en *Historicismo y existencialismo*, fluctúa, empero, entre la subordinación de la individualidad a la comunidad, la subordinación de ésta a aquélla y la coordinación de ambas: P. 79 s.: "La individualidad pura no existe. Esta es una noción tan abstracta como el concepto de especie. Lo que hay es un ser humano, perfectamente distinto siempre, que realiza un grado mayor o menor de individuación en su existencia efectiva. Pero la efectividad de esta existencia se da en y *por* una comunidad que no es la 'específica', sino la histórica... todo hombre vive en una comunidad, y *el hecho de que todas las comunidades sean distintas es el punto de partida de la historia*... Las formas cambiantes de la individualidad humana tienen que ser *referidas* a las formas *igualmente* cambiantes de la comunidad que las engloba. Ambas formas son dinámicas, vivas o sea históricas... y son además *cooperantes*." (P. 134): "El hombre no es un ser individual esencialmente. Lo que debe entenderse por individualidad no le es dado por naturaleza, sino que lo conquista él mismo en la historia. No es un estado, sino un proceso. Y este proceso de individuación se descubre lo mismo en las comunidades que en los sujetos aislados, porque el grado y la cualidad de individuación en estos últimos caracteriza justamente la evolución histórica en las comunidades. El sentido espontáneo, arraigado, de nuestra propia individualidad radical, puede responder a una verdadera situación vital individualizada; pero la idea de que el hombre es individuo en sí tal vez se funde en la unidad de nuestro cuerpo y en la singularidad intrans-

ferible de nuestra conciencia. Sin embargo, ni el cuerpo, como entidad natural, es algo aislado de la naturaleza en general, ni la conciencia subjetiva ha sido en épocas pasadas lo que es hoy. Hoy nos da testimonio de nuestra dependencia, tanto como de nuestra singularidad; pero esta misma conciencia de la singularidad subjetiva es una ganancia histórica. Por completo que parezca el aislamiento o el ensimismamiento, el hombre no está solo nunca: *la individualidad radical no es sino otra forma de vinculación, e incluso la conciencia de sí propio no es sino una forma de relación.*" P. 294 s.: "*La sociedad está ya constituida históricamente antes de que el hombre haya formado de su ser esto que se llama un individuo . . .* Por el contrario, la individualización es un *resultado* lento de la evolución histórica de la comunidad. El hombre puede acaso manifestarse como unidad elemental ante nuestro análisis abstracto; pero el análisis histórico, que debe ser concreto, nos lo presenta en cada época con caracteres distintos, de mayor o menor individuación, y son estos rasgos precisamente los que permiten caracterizar a la época misma: la relación del hombre con la comunidad determina el tipo de sus instituciones e incluso el estilo histórico de sus creaciones espirituales." P. 300 s.: "Los conceptos de individualidad y comunidad no son conceptos estáticos, definibles de una vez por todas, aplicables indiferentemente a distintas situaciones. Son conceptos que *se definen recíprocamente*, pero cuya reciprocidad se modifica con el tiempo. Son conceptos dinámicos, o que se aplican a realidades dinámicas en un doble sentido: el individuo es dinámico porque su existencia es temporal; la comunidad es dinámica porque su existencia es histórica; pero, además, la individualidad es dinámica porque como tal sufre transformaciones históricamente, y como *las mutaciones de la individualidad son función de las transformaciones de la comunidad*, ésta es dinámica también en el sentido de que se modifican históricamente sus *formas* (y no sólo su contenido, es decir las aportaciones concretas que una comunidad traiga a la vida histórica, como creaciones suyas originales y distintivas. Más bien lo que da un carácter distintivo a esas innovaciones concretas es *la forma como la comunidad se halla constituida*, y ésta *depende del grado y modo de individuación de sus integrantes humanos*, del tipo y fuerza de los vínculos que mantienen con el todo)." (En las citas de este aparte, los subrayados son del autor del presente artículo, salvo los de "formas" y "forma", que son del texto citado.)

En pro de la subordinación de la individualidad a la comunidad pesaría la manera que tiene Nicol de concebir el sentido de la vida y de la historia. Historicismo y existencialismo son ingredientes esenciales de la crisis de nuestro tiempo. "Es manifiesto que el historicismo, a la par que nos abrió para una comprensión auténtica del pasado, y nos proporcionó los principios y métodos necesarios para fundar el sistema de las ciencias del espíritu, nos ha legado también la crisis del presente que esa comprensión del pasado hubo de producir" (P. 335 s.). "El presente queda relativizado en la medida misma en que se afirma nuestro saber histórico, lo cual no deja de ser paradójico, por cuanto en el pasado quisimos apoyarnos precisamente con vistas al futuro. En otros términos, es el ser histórico mismo, como tal, el que entra en crisis por haberse revelado su propia historicidad. Y este es el punto en que confluyen y se entrelazan la crisis del historicismo y la del existencialismo. ¿Cuál es el sentido final de esta existencia histórica? Porque todos los actos humanos, todas las creaciones espirituales, todos los episodios de la vida de un pueblo, tienen un sentido inmediato... Pero el sentido del conjunto es lo que está en entredicho. El sentido final de la totalidad del proceso histórico es el que requiere entonces determinación; pues, sin este apuntalamiento básico, nuestra existencia individual, en tanto que inmersa en aquel proceso, ¿cómo puede salvarse por sí misma? ... O se renuncia al sentido inmanente de la historia, o se le asigna un término. Pero incluso este sentido final ha de quedar en entredicho por la mayor radicalidad del análisis existencial: ningún intento de salvación histórica puede suprimir la muerte. El existencialismo no plantea la cuestión en el orden histórico, sino en el orden individual. Y así el problema ya no es a qué dedicar la vida, sino a qué dedicar la muerte." (P. 336 y s.) "No cabe ya esa peculiar sustracción al tiempo histórico que era el fundar la propia vida en la monotonía de lo inmediato... Nos sentimos integrados en un curso que no elegimos, ni parece que podamos alterar, sino que más bien nos arrastra. La relatividad de todo lo histórico sumerge de este modo también a lo actual, a lo que se produce aquí y ahora, por obra nuestra. ¿Qué sentido tiene entonces esta obra, cualquier obra posible?" (P. 338.) Pero sea el existencialismo quien acabe con el sentido de la historia, sea el historicismo quien lo haga con el de la vida individual, y sea la que sea la su-

ficiencia que como remedio de este doble mal tenga el señalado por Nicol, éste es inequívoco. "El sentido de la vida . . . se encuentra en la conexión que el agente singular, individual, forjador de sí mismo en la actividad histórica, mantiene con la comunidad . . . Por sí solo, aislado, suelto, sin amarres, sin misión, el individuo no tiene sentido histórico, aunque su sentido ontológico haya quedado bien afirmado . . . el sentido histórico del *Dasein* queda fundado también ontológicamente en el ser de la comunidad. Y esta es la única manera de hacerlo: no queda otra alternativa si se quiere, por lo menos, encontrar una salvación inmanente para el ser histórico. La substancia de su ser es la substancia de su comunidad." (P. 110 s.) Estas palabras pertenecen a una confrontación de Hegel y Heidegger, pero expresan, con la posición que en relación a cada uno de ellos toma Nicol, la de éste mismo. En prueba, si hiciese falta, véase la media docena de páginas finales del libro, cuyas últimas palabras son: "La vida auténtica es una vida lógica, una vida de comunicación o comunión verbal. El grado de autenticidad, de dignidad de esa vida dependerá del sentido de ese *logos* y de la fecundidad que aporte a la comunidad. Sólo así puede intentarse, dentro de la filosofía, una re-humanización del conocimiento y un enaltecimiento de la existencia humana." (P. 369.)

Pero una prueba más radical la aporta la posición de Nicol en la decisiva cuestión de la verdad en general y singularmente de la filosófica, que disputa capitalmente al ocuparse con Kierkegaard y con Dilthey. "Verdad es comunidad; y si la verdad subjetiva de Kierkegaard no ha de ser instrumento de comunidad, tampoco puede ser un bien, ni cumplir la misión ética que le asignaban Sócrates y Platón." (P. 171.) En Dilthey, "la idea de la razón histórica y la concepción vital de la filosofía anularían a la filosofía misma . . . la filosofía, al cobrar conciencia de sí misma, tiene que identificarse con su propia historia; tiene que ser pura 'filosofía de la filosofía'" (p. 304); "El convertirse en objeto de sí mismo es para la filosofía el resultado final de haber cobrado conciencia de su propia evolución histórica. Con ello, la evolución histórica misma queda paradójicamente paralizada: la historicidad de la filosofía termina con la historia de la filosofía; o, en otras palabras, la filosofía de la filosofía acaba con la filosofía." (P. 305.) Pero no. "Dilthey no ha historizado totalmente a la filosofía. Como no historizó tampoco a la

individualidad. Y así como vimos que este quedarse a medio camino, por lo que respecta al individuo, invitaba a recorrer el camino entero, a llevar el supuesto historicista hasta sus últimas consecuencias; de parecido modo, podemos y debemos extender también el concepto de historicidad de la filosofía en una dimensión que no ocupó en el pensamiento de Dilthey. La consideración *radicalmente histórica* de la filosofía es precisamente la que puede restaurar su vigencia." (P. 305.) ¿En qué consiste tal consideración? En completar el "método vertical" de Dilthey con el "método horizontal de" Nicol. "Pues parece muy claro que la idea del condicionamiento histórico nos obliga a considerar no solamente las relaciones que una filosofía mantenga con el arte, la religión, la política, etc., de su misma época, de la cual son todas ellas la expresión coordinada, sino además, y muy principalmente, las relaciones de esa filosofía con aquellos *antecedentes* filosóficos, y extrafilosóficos, que limitan dialécticamente el campo de posibilidades de su aportación innovadora". (P. 305 s.) Prescindiendo de lo justo de echar de menos las relaciones de las filosofías con sus antecedentes filosóficos y extrafilosóficos en el autor de tantos y tales estudios histórico-filosóficos no sólo verticales, sino modelos de horizontalidad, esto es, de método histórico en el corriente sentido de seguir y trazar la evolución y conexiones en el tiempo de lo que sea, hechos, instituciones, ideas, sistemas filosóficos; prescindiendo de esto, ¿cuál es el resultado final, concluyente, de completar relativamente a la individualidad y la filosofía el método vertical con el horizontal en Nicol? "El hilo conductor para reseguir atinadamente esta continuidad de lo histórico —*historia non facit saltus*— ya vimos que podía ser la evolución de la individualidad óptica del hombre. Cabe añadir ahora que la estructura de este ser temporal es la misma en distintas épocas históricas; que esta estructura, uno de cuyos rasgos es la racionalidad, determina para la filosofía un breve repertorio de problemas radicales, cuyo planteamiento y cuyos intentos de solución varían históricamente, mediante un orden interno —una dialéctica histórica— que, para cada época, reduce el campo de las innovaciones posibles. Estas no pueden producirse sino adoptando parcialmente la herencia de las posiciones anteriores. La metafísica es histórica, y por ello mismo no es relativa en el sentido diltheyano. Hay algo que no es histórico, y es la estructura del ser histórico, por la cual se explica

la historia misma. Este absoluto es el principio de todas las relatividades.” (P. 307.)

Todo viene, pues, a parar en este absoluto, pero ¿cuál es éste?

Los pasajes que se refieren expresa o innegablemente a él se limitan a decir que es una forma o estructura inmutable de la mutación o mudanza del ser mismo, o una forma o estructura de éste que funciona siempre igual, o a añadir que es una forma o estructura o un funcionamiento ínsito ya en la parte racional y categorial, ya en la irracional, emotiva o motiva de la subjetividad individual, ya en la relación de ésta con los productos objetivos de la historia colectiva. Además de la última cita, de la p. 307, he aquí estas otras. “Las categorías son obra del hombre, y no la forma dada, y por ello única e inalterable, de su entendimiento. Lo originario es la forma de un ser que ha de funcionar categorialmente” (p. 15). “Lo único permanente en el cambio es la forma inherente al cambio mismo.” (P. 36.) “No es el ser mismo... el que tiene que permanecer... inalterable... basta y sobra con que lo inalterable y permanente sea el principio regulador de su cambio.” (*Ib.*) Se trata de “explicar la producción misma de los hechos históricos... por la estructura peculiar del ser histórico, que siempre es la misma, que siempre funciona igual... Pues, en efecto, no es la llamada ‘naturaleza humana’ la que es siempre igual. Esta idea del hombre prescinde de la evolución histórica de la individualidad... Lo que no cambia es la historia, su verdadero principio, es la estructura del ser que produce el cambio histórico... El único punto absoluto de referencia de todas estas relatividades es siempre la inalterable mecánica del productor de la historia, si así cabe decirlo.” (P. 81.) La humana “individualidad es evolutiva *espiritualmente*, y no naturalmente. Lo que la historia altera es el dispositivo morfológico y funcional de su espíritu, si así puede decirse.” (P. 298.) “No hay que pensar que las motivaciones que inducen al hombre a expresar *lógicamente* la realidad sean distintas de las que lo inducen a ocuparse de ella *prelógicamente*. El *logos* es unitario justamente por esta motivación radical que centraliza y unifica todas sus manifestaciones históricas y existenciales.” (P. 367.) “Las inalterables motivaciones existenciales del conocimiento, erigidas a la dignidad de caracteres constitutivos del ser del hombre...” (*Ib.*) A pesar de que “la razón es también movilidad” (p. 250), “la razón funciona siempre,

y siempre de una manera fundamentalmente igual. También el hombre, como ser funcional o temporal, funciona siempre del mismo modo. Y es histórico, no porque cambien con el tiempo todos los productos de su actividad, sino porque cambia *él mismo*, cambia su ser. El ser del hombre tiene la capacidad de transformarse históricamente, porque sus mismas creaciones operan activamente sobre él. El hombre ingiere, digiere y asimila sus propios frutos. Y esta especie de *metabolismo* histórico lo transforma de tal modo, que en el cambio siempre renovado de la historia hay algo del pasado que se hereda sin renuncia posible; pero, sobre todo, lo irrenunciable es la estructura misma del proceso de asimilación y de renovación. A su vez, *la razón no es histórica porque se ocupe de la realidad histórica*; ni lo es porque cambien sus productos con el tiempo; sino que lo es porque constituye parte integrante de esa estructura del hombre; y, como el hombre mismo, la razón se transforma y renueva asimilando sus propios frutos históricos." (P. 288 s.)

Esta última cita bastaría para sugerir que cierta doctrina de la estructura dinámica de la historia que hay en Nicol también pudiera ser o entrañar el absoluto formal o funcional de la historia. Esta doctrina se presenta mediante varios grupos de conceptos, pero relacionados entre sí y hasta puestos expresamente en relación. Además de los de herencia, asimilación y transformación, renovación, creación, de la cita anterior, los de necesidad, libertad y azar, persistencia y novedad, condicionamiento o limitación y posibilidad... "El problema de la individualidad y la comunidad, al cual tiene que enfrentarse necesariamente todo pensamiento historicista, puede resolverse también determinando si la historia es libertad o necesidad, o más bien —como pensamos— una compleja concurrencia de necesidad, azar y libertad, cuya trama ofrece, en cada situación determinada, suficientes factores indeterminables para que la predicción del futuro resulte caprichosa o aventurada." (P. 206.) "Si no hubiera algo nuevo en cada momento de nuestro devenir vital, el presente no se distinguiría del pasado; pero tampoco se distinguiría del pasado, ni tendría este presente conexión ninguna con el pasado, si además de lo nuevo no contuviera algo viejo. No tendríamos recuerdo, ni habría en ningún caso ligazón en la fluencia temporal, ni habría historia. La pura novedad excluiría la anticipación, la cual es un hecho, y un hecho explicable precisamente por la temporalidad de nuestro ser.

No podemos proyectarnos hacia el futuro sino sobre el supuesto de la persistencia del pasado. La previsión implica el recuerdo. Esta tendencia humana a anticipar, a proyectarse hacia el futuro desde el presente... tiene su fundamento y su justificación en la capacidad de *mantener vivo el pasado en nuestro presente*, y no sólo en la capacidad de *proyectar el porvenir*." (P. 262.) "Cada momento presente está vinculado al pasado por lo que hay de pasado en el presente mismo: por lo viejo que sigue viviendo amalgamado en lo nuevo. Y es aquí donde cumple su función el concepto de posibilidad; y también el de libertad. Porque la libertad es un concepto dialéctico, que sólo puede aplicarse a un ser cuyo carácter correspondiente es el de limitación y condicionamiento. Ningún otro ser es libre sino el hombre, porque ningún otro tiene la capacidad de hacerse a sí mismo; pero esta capacidad le es dada por su misma limitación." (P. 260.) "Hubiera sido muy conveniente distinguir... entre posibilidad y potencia... Las potencias son recibidas o heredadas. Determinan el ser en su estructura, y por ello en sus cardinales modos de ser en acto... En este plano de lo potencial no existe libertad. Las potencias condicionan, como todo lo dado; limitan las posibilidades, y por ello mismo las crean. Las posibilidades se presentan dentro del cauce limitativo de las potencias. Su actualización depende, por tanto, de nuestra elección. Por lo menos en principio; pues también están condicionadas por el azar, por el cruce de nuestra existencia con las ajenas." (P. 259 s.)

Ahora bien, si no en toda filosofía, en toda filosofía historicista y existencialista, y en toda filosofía que se proponga superar éstas por el único procedimiento de verdadera superación, incorporarse lo que se quiere superar, la operación llamada por Hegel *Aufhebung*; en todas estas filosofías es la idea más radical de todas, la idea de que dependen todas las demás, y que no deja de serlo ni siquiera en el caso en que el filósofo no la vea como tal, la idea de la estructura dinámica del tiempo. En Nicol no es de otra suerte, aunque parezca, a pesar de cuanto insiste, desde el subtítulo mismo de su libro, en la importancia del tiempo, que considera de igual rango otras ideas, como las de ser y ser individual, razón, o como las de potencia, posibilidad y novedad, las cuales, más bien que constitutivas de la idea de la estructura del tiempo, son derivadas de ésta. En efecto, en Nicol mismo, *de facto*, las ideas acerca de la

estructura de la historia tienen sus raíces en la idea de la estructura del tiempo. Pues bien, la idea que tiene Nicol de la estructura del tiempo, ha quedado indicada en algunas palabras de una de las últimas citas, pero más radicalmente que en las otras aludidas en éstas: "No podemos proyectarnos hacia el futuro sino sobre el supuesto de la persistencia del pasado." Donde más extensa e inequívocamente expone Nicol esta su idea del tiempo es en su crítica de la de Bergson.

Todos estos filosofemas, sobre la individualidad y la comunidad, el sentido de la vida y de la historia, la verdad y la filosofía, el absoluto, la estructura de la historia y el tiempo, sugieren toda una serie de observaciones de las cuales me limitaré, empero, a exponer las que me parecen más importantes, en los párrafos siguientes.

4. *Primeras observaciones*

1. El término "individuo" y los de su familia se emplean, no sólo en el lenguaje corriente, sino incluso en el filosófico, en más de un sentido. De una de las citas del párrafo anterior, la de la página 134, es esta frase incidental: "este proceso de individuación se descubre lo mismo en las comunidades que en los sujetos aislados". Es evidente que esta individuación común a las comunidades con los individuos no puede ser la misma individuación que aquella que diferencia precisamente a los individuos de las comunidades. Nicol piensa que "el hecho de la *diferenciación* caracterológica no es lo determinante de la individualidad ontológica, sino el hecho de la vinculación." (P. 298.) Pero si los individuos no se distinguen ontológicamente por aquello por lo que se diferencian cualitativamente, no pueden más que distinguirse cuantitativamente, por el grado de individuación —que es lo que Nicol dice expresamente en algún lugar: "La individualidad pura no existe... Lo que hay es un ser humano, perfectamente distinto siempre, que realiza un grado mayor o menor de individuación en su existencia efectiva." (P. 79.) Ahora bien, ¿es el grado de individuación tan individual como la diferenciación cualitativa? Porque si cada individuo no tiene su grado de individuación, éste no puede ser el principio de individuación... Cuando en la cita anterior se dice "un ser humano, perfectamente dis-

tinto siempre, que realiza un grado mayor o menor de individuación”, ¿no se delata la idea de una distinción individual o individuación independiente del grado de individuación, fundamento de éste? ... En todo caso, Nicol habla en un lugar como el de la anterior cita de la página 298 de “individualidad ontológica” y en algún otro lugar de “individualidad óptica”: “El hilo conductor para reseguir atinadamente esta continuidad de lo histórico... ya vimos que podía ser la evolución de la individualidad óptica del hombre.” (P. 307) Es posible que Nicol emplee, al menos en estos dos pasajes, los adjetivos “óptico” y “ontológico” en el mismo sentido; pero pudiera ser que la individualidad históricamente tardía y mudable, que parece un hecho bien verificado, fuese una mera modulación óptica o existencial de una individualidad existencial u ontológicamente absoluta, la forma o estructura inmutable de la mutación o mudanza, o el verdadero absoluto. En este caso no dejarían de ser curiosas las condenaciones de los individualistas absolutos, por lo que tienen de absolutistas de la individualidad, hechas por un filósofo que busca un absoluto y que lo habría encontrado en la individualidad. (Cf. *infra*, observación 17.)

2. Sea la que sea la individualidad históricamente tardía y mudable, habría que explicar cómo, siendo tal, es la relación entre la individualidad y la comunidad lo que explica o hace comprender la historia entera.

3. La tesis de que cierta historicidad de la individualidad explica o hace comprender procesos históricos más o menos radicales parece fundada. La de que la historicidad, cualquiera que sea, de la individualidad, explicaría o haría comprender la historia todo a lo largo, lo ancho y lo hondo y en detalle, parece, por lo contrario, sumamente problemática: la mutación en la individuación parece demasiado tardía, lenta y parcial para aplicarse con igual éxito de explicación o comprensión en aquellas dimensiones y al detalle.

4. El ser una cosa producto de otra no parece incompatible con el que la producida prevalezca sobre la productora.

5. Lo individual, no sólo en el sentido de una persona, sino hasta en el de un momento o instante, tiene de suyo valor, e incluso absoluto, para ciertas religiones, filosofías y experiencias de la vida ajenas a

tales religiones y filosofías. Semejantes experiencias no parecen extrañas al propio Nicol, aunque éste no las haga valer como quizá merecen. “Después de permanecer un tiempo embebidos en las elucubraciones de Heidegger, al asomarnos al aire libre de la historia nos llega a sorprender que hubiera hombres para quienes la *existencia se justifica por sí misma*.” (P. 344) “Todo tiene sentido, incluso la falta de sentido. Pues la falta se refiere a la presencia, como toda ausencia implica la realidad de lo mismo que está ausente. Quiérese decir que nada en lo humano puede ser indiferente. El hombre es el ser del sentido, porque es el ser que *da* sentido . . . El hombre tiene sentido, *de momento, por su sola presencia*, y la duda del sentido no es sino una forma del sentido: el contrasentido.” (P. 346 s. El último subrayado es del autor del presente trabajo.) “Cada acto de vida es una victoria contra la muerte . . . Se dirá que la muerte vence al fin; pero el saberlo no anula el gozo de la brega misma.” (P. 363.)

5. Pequeño diálogo sobre la verdad

6. —“Verdad es comunidad.” (P. 171.) “La verdad no alcanza plenamente su valor sin la vinculación entre los hombres que por ella pueda producirse.” (P. 175.)

—Dogmática petición de principio.

—“La adecuación del pensamiento con la realidad puede desde ahora desdenarse: la verdad es la adecuación del pensador consigo mismo.” (P. 171.)

—Hay realidades que, por la “naturaleza de las cosas”, por la *estructura misma* de la realidad universal, sólo son aprehensibles por un sujeto individual: los fenómenos de conciencia de la de cada sujeto como fenómenos íntimos para este; experiencias dones de la gracia divina; la perspectiva en que aprehende la realidad universal cada sujeto individual, y no puede menos de aprehenderla en cuanto individual . . . El pensador no *debe* adecuar menos sus pensamientos a las realidades sólo aprehensibles por él, y sus palabras a estos pensamientos, que a las realidades igualmente aprehensibles por los grupos más o menos amplios de sujetos de que él forme parte, y sus palabras a estos pen-

samientos; pero *puede* no lograr la adecuación, no sólo en el segundo caso, sino incluso en el primero, habiendo, por ende, tanta verdad y error "intrasubjetivos" o personales —no sólo "históricos"—, cuanto verdad y error intersubjetivos u "objetivos".

7. —Si el pensador "se libra íntegramente a su verdad, la siente y la vive con pasión, la expresa con una convicción íntima e inquebrantable, lo que diga es verdad, por más que puedan contra ella presentarse argumentos e incluso hechos objetivos. La verdad es una fe, y contra ésta no hacen mella los discursos lógicos." (P. 171.)

—Cuando un sujeto aprehende una realidad sólo aprehensible por él, los argumentos e incluso los hechos objetivos que presentan en contra otros sujetos son como el hecho de la inexistencia de los colores para el ciego, o el de la inaparición de Dios al incrédulo, sería en contra de la existencia de los colores para el que los ve o de la aparición de Dios para el místico. El librarse a la verdad, el sentirla y vivirla con pasión, la convicción íntima e inquebrantable con que se la expresa, la fe contra la que no hacen mella los discursos lógicos, no son más que el testimonio o martirio del que ve contra el ciego obcecado en imponerle la validez de los hechos de *su* ceguera.

—"Y así resulta que, por su mismo imperativo ético, la verdad se hizo arbitraria al hacerse puramente subjetiva." (*Ib.*)

—No hay mayor, ni siquiera más arbitrariedad que la del ciego obcecado en aquella imposición.

8. —"La 'indiferencia' de la verdad respecto de la vida... fué como un lema del pensamiento moderno... Este exceso trae el exceso contrario: cuando la verdad se hace tan 'diferente', tan cualificada por la vida, deja de tener conexión con la realidad y ni siquiera aspira a mantenerla. Verdad es ya irracionalidad, en tanto que es subjetividad. Y no se trata de la irracionalidad de la fe religiosa, de esa suprema voluntad de creer, sino de la voluntad obcecada de considerar verdadero, y por ello mismo justo, todo lo que se crea." (P. 171 s.)

—Al revés. Con una realidad sólo aprehensible por un sujeto únicamente puede tener la conexión en que consiste la verdad y aspirar a mantenerla un pensamiento tan 'diferente' o tan cualificado por tal realidad como ésta misma. En semejante caso, verdad puede llegar a

ser irracionalidad en el sentido del *individuum est ineffabile*, pero no forzosamente en el sentido de falsedad, error, contravalor. Pero en ningún caso se trata de la voluntad obcecada de considerar verdadero todo lo que se crea, sino de la imposibilidad de considerar no aprehendido nada de lo aprehendido.

9. —“Dos cosas debemos, pues, tomar en cuenta. De una parte, la posibilidad y hasta la necesidad de incluir en el análisis de la existencia auténtica los rasgos constitutivos de la situación religiosa, en plan puramente descriptivo, y sea cual fuere nuestra posición frente al objeto religioso como tal. De otra parte, la posibilidad de la adherencia vital íntegra a una verdad no religiosa, la cual puede transformar nuestra existencia de una manera tan radical como la verdad que nos propone Kierkegaard. Y para advertir que existe esta segunda posibilidad, no es tampoco necesario valorar positivamente el contenido de la verdad, sino tan sólo comprobar los efectos existenciales que ella produce... basta reconocer, en suma, que la fe, que es de lo que aquí se trata en definitiva, al hombre no le viene de afuera, y que este caudal de convicción de que dispone, y que le sale de adentro, lo concentra y aplica a este *objeto* o al otro, con una relativa indiferencia.” (P. 174.)

—Pues, hombre, para acabar en esa palinodia, sobra toda la discusión anterior. Lo único que habría que hacer sería rectificar los términos de la palinodia. Los “efectos existenciales” de la aprehensión de una realidad aprehensible sólo por un sujeto son los propios de la aprehensión de semejante “contenido”. Fe es aquí esta aprehensión con los efectos propios de ella. El no venir de afuera o salir de adentro es el versar sobre una realidad sólo aprehensible por un sujeto. La convicción no se aplica con indiferencia, ni relativa ni absoluta, a este objeto o al otro, sino al aprehendido sólo que a los que no lo aprehenden, por ello mismo les parece un objeto indiferente.

10. —“Kierkegaard se propuso arruinar la noción racionalista de la indiferencia de la verdad; quiso hacer de la verdad algo que tuviera sentido para la existencia. Pero si este sentido fuera puramente subjetivo, entonces toda verdad capital sería un principio otra vez indiferente respecto de cualquier otra, y la ‘diferencia’ dependería solamente del modo como el sujeto la adoptara. De donde resultaría, paradójicamente,

que la más indiferente de las verdades no fuera la objetiva o racional, sino precisamente la existencial o subjetiva." (P. 175.)

—Aquí se objeta una contradicción, pero veamos. La frase "si este sentido fuera puramente subjetivo, entonces toda verdad capital sería en principio otra vez indiferente respecto de cualquier otra, y la 'diferencia' dependería solamente del modo como el sujeto la adoptara", se limita pura y simplemente a sentar como supuesto la diferencia de las verdades por el sentido subjetivo o el modo de adoptarlas el sujeto y la indiferencia de las verdades por el contenido capital o no, objetivo o racional, o subjetivo o existencial. Pero la frase siguiente, "de donde resultaría, paradójicamente, que la más indiferente de las verdades no fuera la objetiva o racional, sino precisamente la existencial o subjetiva", si significa sentar la indiferencia de las verdades por el contenido, no haría más que reiterar tautológicamente el segundo miembro del supuesto anterior; y si significa sentar la indiferencia de las verdades por el modo, contradiría el primer miembro del mismo supuesto, del que se pretende inferirla, y haría de la contradicción en lo objetado una contradicción aparente, pero una contradicción efectiva en la objeción, sin paradoja.

11. —"La existencia no sería para la verdad, sino la verdad para la existencia. Y esta sumisión de la verdad a la existencia, que puede ser legítima cuando se trata de una verdad cualquiera... no es válida y resulta monstruosa cuando la verdad de que se trata es tan fundamental y decisiva como... la verdad religiosa." (P. 177.)

—Pero esto es la palinodia de la palinodia anterior (Observación 9). Y, sobre todo, ¿no es ése el sentido mismo de lo salvador de la verdad religiosa? ¿no es la esencia misma de ésta el ser salvadora para la existencia?...

6. Pequeño diálogo sobre la filosofía

12. —"La idea de la razón histórica y la concepción vital de la filosofía aularían a la filosofía misma... la filosofía, al cobrar conciencia de sí misma, tiene que identificarse con su propia historia; tiene que ser pura 'filosofía de la filosofía'... ¿Por qué la filosofía de Dilthey

ha de escapar a este principio de relativismo que ella establece para las demás? Es decir ¿cómo puede eludir el historicismo ese condicionamiento subjetivo y circunstancial a que se hallan sometidas todas las otras filosofías? Para estas preguntas no hay respuesta en la obra de Dilthey. Este es el punto límite del pensamiento historicista." (P. 304.)

—¡ Pero si no escapa, pero si no lo elude! El auténtico historicista debe responder: el historicismo no es más que la filosofía de este momento, de esta circunstancia histórica — de historicismo. El auténtico "personalista" debe responder: mi filosofía es el pensamiento de algo aprehensible sólo por mí, pero a esto no puedo menos de atenerme, tanto cuanto para mí no pudieran ni podrán menos de atenerse a lo sólo aprehensible por ellos los filósofos de hace o de dentro de los años o siglos que se quiera, si se piensa que va a seguir habiendo indefinidamente filósofos. Eso a que cada cual no ha podido, ni puede, ni podrá menos de atenerse es la verdad absoluta para él o para él la verdad absoluta. — Todo ello para mí. Absolutismo es el relativismo del para mí al absoluto del mí y *del mí dicho en la "significación ocasional" que tiene para el que lo dice*. Este es efectivamente el punto límite del pensamiento historicista y "personalista", pero no en el sentido de que el pensador historicista y "personalista" no tenga respuestas a aquellas preguntas, sino en el sentido de que las respuestas que tiene son definitivas — para él.

13. —"El convertirse en objeto de sí misma es para la filosofía el resultado final de haber cobrado conciencia de su propia evolución histórica. Con ello, la evolución histórica misma queda paradójicamente paralizada: la historicidad de la filosofía termina con la historia de la filosofía; o en otras palabras, la filosofía de la filosofía acaba con la filosofía." (P. 305.)

—El efecto aterrador de esas palabras estriba en que juegan con la parálisis de la historia de la filosofía y la parálisis de la historia en general. La filosofía de la filosofía acaba con la filosofía, acaba con la historia de la filosofía, acaba con la historia... Pero no. La filosofía de la filosofía acabará con la filosofía y su historia, pero acabar con la filosofía y su historia no sería acabar con la historia en general, sino todo lo contrario, empujar la historia a pasar nada menos que de una edad de filosofía a una edad sin filosofía, como ha pasado de edades de tan-

tas cosas —arcaicas— a edades sin esas cosas, con otras. De suerte que no nos dejamos aterrar por el posible término de la filosofía, aunque nos dejásemos aterrar por el inminente término de la historia.

14.—“La estructura de este ser temporal es la misma en distintas épocas históricas... esta estructura, uno de cuyos rasgos es la racionalidad, determina para la filosofía un breve repertorio de problemas radicales, cuyo planteamiento y cuyos intentos de solución varían históricamente, mediante un orden interno — una dialéctica histórica.” (P. 307.)

—Esa conclusión es meramente una descripción del aspecto de conjunto de la historia de la filosofía precedida de la afirmación de que ésta, tal como se la describe, está determinada por cierta estructura del hombre; todo, bastante trillado. Habría que justificar lo exacto de la descripción y lo fundado de la afirmación mediante sendas y suficientes fenomenologías de la historia de la filosofía, de la aludida estructura del hombre y de la determinación de aquella historia por esta estructura.

15. —“El hilo conductor para reseguir atinadamente esta continuidad de lo histórico... podía ser la evolución de la individualidad óptica del hombre.”

—Pongamos realmente a prueba esta tesis de la explicabilidad o comprensibilidad de la historia por la historicidad de la individualidad en el caso de la filosofía: tratemos de explicar o comprender la historia de la filosofía por la historicidad de la individualidad. Si la explicación o comprensión no consiste en exponer que y cómo la filosofía se presenta como una serie de filosofías personales porque cada filósofo piensa con y en su filosofía lo sólo aprehensible por él, precisese en qué otra cosa consista.

16. —“La historicidad de la verdad no anula... su carácter absoluto”. (P. 105.)

—Por mi parte no logro encontrarle a una afirmación semejante otro sentido que el de la réplica anterior.

—“La metafísica es histórica, y por ello mismo no relativa en sentido dilttheyano. Hay algo que no es histórico y es la estructura del ser his-

tórico, por la cual se explica la historia misma. Este absoluto es el principio de todas las relatividades." (*Ib.*)

—La metafísica es histórica y no relativa en sentido diltheyano porque la historia de la metafísica se explicaría, como toda historia, por el absoluto. Volvemos, pues, a éste.

7. Observaciones sobre el absoluto

17. El absoluto, por una parte, estaría en una forma o estructura inmutable, o de funcionamiento siempre igual, de la mutación o mudanza de la historia, y, por otra parte, no puede estar sino en la mutación o mudanza fundamental de todas las demás de la historia. Tal mutación o mudanza sería la de la historicidad de la individualidad. Por tanto, en la historicidad de la individualidad, en esta mutación o mudanza de la "individualidad del ser", es en donde se hallaría la forma o estructura inmutable del "ser temporal", o en donde habría que distinguir entre lo mutable y lo inmutable. "El hilo conductor para reseguir... esta continuidad de lo histórico... podía ser la evolución de la individualidad óptica del hombre... la estructura de este ser temporal es la misma en distintas épocas históricas." (P. 307.) Pero sea en donde sea, en donde haya que hacer la indicada distinción, hay que hacerla con toda precisión, para mostrar cómo se evitan las dificultades que le son ajenas. Una forma o estructura inmutable, o que funcione siempre igual, al ser mutable, ¿no merecerá llamarse "el ser" más y mejor que lo mutable o que la mutación o mudanza mismos? Y una forma o estructura ahistórica o intemporal del ser histórico o temporal, que es el ser fenoménico, ¿no será un ser metafenoménico? Y un ser metafenoménico inmutable ¿no será de nuevo el "verdadero ser" entendido como "ser sustancial"? Y si, sustancial o no, fuese metafenoménico, habría que revisar toda la posición racionalista tomada sobre la base de la fenomenicidad del ser. (*Cf. supra*, observación 1.)

18. Contra esta suspicacia: la historia de los absolutos de los filósofos hasta hoy hace superlativamente probable que *el absoluto* de Nicol no

sea más que esto, el absoluto de Nicol, ¿qué prueba aducir de su falta de fundamento?

8. Observaciones sobre el tiempo

19. Para Nicol es imposible en la realidad temporal la novedad absoluta, la creación, por acarrear una irreal discontinuidad de tal realidad. "Los diversos momentos de una realidad temporal . . . la novedad radical" los "desvincularía . . . aislándolos unos de otros, y rompiendo por ello mismo la fluidez y continuidad del devenir." (P. 258.) "Con puras novedades radicales no podemos reconstruir una continuidad." (P. 259.) "La única manera de concebir nuestra vida y nuestra historia como continuidades, y no seccionarlas en fases o momentos paralizados e inconexos, consiste precisamente en eliminar esa noción un poco romántica de la novedad absoluta y radical." (P. 260.) De esta negación de la posibilidad y realidad de la novedad absoluta es correlativa la afirmación de la realidad de la posibilidad, por ser la negación de ésta correlativa de la afirmación de la realidad de la novedad absoluta en Bergson. Nicol piensa que hay una prueba de la realidad de la posibilidad en la realidad de la imposibilidad. "Que la posibilidad es algo real . . . de esto no puede cabernos la menor duda cada vez que chocamos con imposibilidades. El concepto negativo . . . nos aclara el concepto positivo . . . Si todo fuera posible, si no hubiese imposibilidad alguna —y esto es lo que implica la idea de una novedad absoluta, de una invención radical y perpetua—, entonces tampoco habría historia, porque no habría ligazón entre una acción y otra, entre dos épocas distintas, entre diferentes hombres: no habría comunidad, ni en el presente ni en la tradición." (P. 260.) Prescindiendo de si el concepto de imposibilidad está bastante claro para que aclare el de posibilidad, y prescindiendo de si lo que implica la idea de una novedad absoluta es el no haber imposibilidad alguna, la vida, la historia, la realidad temporal en general es, pues, según Nicol, una continuidad de potencias que dentro de sus límites crean las posibilidades que se realizan y que son o a su vez crean las novedades y hacen de las posibilidades que no se realizan imposibilidades. Hay que "distinguir . . . entre posibilidad y potencia . . . Las potencias son recibidas o heredadas . . . Las potencias condicionan, como todo lo dado; limitan las posibilidades, y por ello mismo las

crean.” (P. 259.) “No hay existencia que no contenga posibilidades, ni hay ningún posible que no se albergue ya de algún modo en la existencia real y actual . . . Y en el juego dinámico de la existencia, la actualización de una potencia o la realización de una posibilidad producen una novedad, y sólo de este modo puede la novedad producirse. Y si bien cada posibilidad elegida implica la renuncia de otros cursos de acción posibles, a los que nuestra decisión tornó en imposibilidades inatrapables, en cambio el curso que adoptamos nos presenta otras posibilidades vitales nuevas.” (P. 261.) Lo esencial es la vinculación, a las potencias dadas, de las posibilidades nuevas. “Estas, aunque no estaban propiamente contenidas en nuestro ser real, de una manera inmediata y previsible, sino que resultan de las mismas situaciones nuevas en que vamos ingresando, quedan enclavadas de todos modos dentro del cauce general de nuestra potencia de ser, y se integran en el ser de una manera congruente.” (*Ib.*) Prescindiendo, nuevamente, de la congruencia de todas las afirmaciones anteriores, de sus fundamentos inmediatos y hasta del sentido de los conceptos capitales entre los que las integran —por ejemplo, ¿qué pueden querer decir, dentro de semejante concepción, los términos “producen” y “crean”?—, preguntaremos exclusivamente por lo decisivo, que es lo radical: ¿cuál es el fundamento último de toda la concepción? ¿qué entraña ésta de más radical?

20. Lo revela la apelación que Nicol hace a Aristóteles contra Bergson porque, dice refiriéndose a la crítica del concepto de posibilidad hecha por el último, “su crítica parece apuntar al concepto aristotélico y escolástico de potencia.” (P. 258.) “Ya el propio Aristóteles había advertido que el acto es anterior a la potencia, o sea que no se da potencia sino en un ser en acto. Lo que existe en acto se genera siempre de lo que existe en potencia, *por medio de algo que existe en acto*; y esto es formalmente idéntico con lo generado: algo de lo que se genera está ya generado. Esta es la idea clave. El pensamiento moderno puede formular sin duda de otro modo lo que Aristóteles considera ‘identidad formal’ entre el generador y el generado, o sea el vínculo de conexión entre lo potencial y lo actual. Pero, de que este vínculo existe, no cabe la menor duda. De otro modo ¿cuál sería el nexo entre los diversos momentos de una realidad temporal?” (*Ib.*) Ahora bien, la tesis de la primacía del acto sobre la potencia, con la que implica de la identidad formal entre lo actual

y lo potencial, es la tesis fundamental del sustancialismo. El "movimiento" parece inconcebible sin concebir algo estante bajo él y anterior a él —enseguida se va a ver el sentido último de este "anterior"— porque, a un nivel más hondo aún, de la nada nada se hace, la tesis negadora de la creación de la nada, es decir, de la creación, estante bajo la filosofía griega desde sus orígenes, incluso anterior a ella en cierto sentido. Por mi parte, pienso que la tesis es oriunda del materialismo en que no sólo estribaría toda la presocrática, como piensa Aristóteles, sino incluso el platonismo y el aristotelismo de la época griega clásica: las dificultades con que las ideas hacen bregar a Platón sólo se comprenden, pero entonces se comprenden muy bien, cuando se repara en lo que de cosas sensibles, esto es, materiales, de cuasi-cosas o quisicosas tienen todavía, que es lo que viene a decir la objeción de que no son sino una duplicación de las cosas sensibles, tan reiterada por Aristóteles; pero quizá el sustancialismo de éste no es en el fondo mucho menos materialista. Nicol mismo ve lo que hay de materialismo en la filosofía de Parménides, tan fundamental para la griega posterior como también Nicol reconoce, y lo que hay de materialismo en el origen del principio de contradicción, que ejerce tan "principal" función en la *ontología* de Aristóteles, (v. p. 32 ss.), pero no ve todo el alcance del materialismo en la filosofía griega.

21. Pero aunque no fuese oriunda de tal materialismo, la tesis lo es de una muy determinada idea del tiempo, a saber, la de que éste pasa *del pasado al presente y al futuro*, idea que entraña la de la primacía del pasado. Por mi parte, hallo entre aquel materialismo y esta idea una congruencia tan radical como la que halla Bergson entre el "tiempo" y el espacio y la materia; pero, en todo caso, tal idea del tiempo es la de Nicol. "El devenir histórico procede en la dirección del tiempo, de atrás hacia adelante, del pasado hacia el futuro." (P. 338.) "No podemos proyectarnos hacia el futuro sino sobre el supuesto de la persistencia del pasado... Esta tendencia humana... a proyectarse hacia el futuro desde el presente... tiene su fundamento y su justificación en la capacidad de *mantener vivo el pasado en nuestro presente* y no sólo en la capacidad de *proyectar el porvenir*." (P. 262.) Del "ser ya" del pasado se proyecta el tiempo.

22. Ahora bien, la novedad radical que relativamente a la filosofía greco-medieval, y más precisamente aristotélico-tomista, aporta la filo-

sofía moderna ya en Descartes, es justamente la que representa la idea del tiempo aludida en las palabras siguientes: "Es una cosa bien clara y bien evidente (para todos los que consideren con atención la naturaleza del tiempo) que una sustancia, para ser conservada en todos los momentos que dura, ha menester del mismo poder y de la misma acción que sería necesaria para producirla y crearla totalmente de nuevo, si no lo estuviese aún. De suerte que la luz natural nos hace ver claramente que la conservación y la creación no difieren más que respecto de nuestra manera de pensar y no en realidad." ("Meditación tercera") "Todo el tiempo de mi vida puede dividirse en una infinidad de partes cada una de las cuales no depende en manera alguna de las otras." (*Ib.*) Es la idea de la *creatio continua*, que no sería menos una *creatio discontinua* o *discontinuitatis*, fundada en la idea de la discontinuidad radical del tiempo. Ahora bien, en la doctrina de la temporalidad de Heidegger —a ninguna de cuyas peculiaridades hay ni una alusión en todo el libro de Nicol— la concepción "extática" de la temporalidad —*Zeitlichkeit ist das ursprüngliche 'Ausser-sich' and und für sich selbst*, "la temporalidad es el original 'fuera de sí' en y por sí mismo" (*Sein un Zeit*, p. 329)— es una concepción de la discontinuidad de la temporalidad, de la que, como de su raíz, sale la peculiar implicación mutua de los tres "éxtasis" que puede considerarse como su continuidad; y la tesis del primado del "éxtasis" del "advenir" concibe la temporalidad "adviniendo" del "advenir" al presente y pasado de éste al pasado. Lo moderno, lo historicista y lo existencialista, y lo espiritualista, es, pues, reconocer, no debajo o detrás, sino en la fenomenológica, sensible, material continuidad una ontológica discontinuidad, que no continúa lo estante bajo ella por anterior a ella, sino que "viene a" ser "a" cada momento, creadoramente — de la nada, pues. La temporalidad se proyecta en cuanto, más radicalmente, adviene del "no ser aún" del advenir.

23. Todo lo anterior parece imponer las conclusiones siguientes. La filosofía de Nicol se presenta como un sistema superador del historicismo y existencialismo por *Aufhebung* de éstos llevados a su extremo radical, él mismo radicalmente antisustancialista, temporalista y ontológico. Pero al sistema le falta, entre otras sistematizaciones, justamente la de los términos cardinales: su pretendido historicismo y existencialismo extremo y radical y la concepción verdaderamente radical de todo auténtico his-

toricismo y existencialismo, la del tiempo. Esta concepción es, en el sistema, sustancialista y antifuturista, por lo que, y si se aceptan las relaciones señaladas en las observaciones anteriores, resulta, más bien que temporalista, espacialista y materialista, y el autor mucho menos historicista y existencialista, en el fondo, de lo que se cree.

9. *Últimas observaciones*

24. Entre individualidad y temporalidad hay, efectivamente, una conexión profunda, así para quien piense que el principio de individuación son el nacimiento y la muerte, es la finitud del tiempo, como para quien piense que "la historia es el nuevo principio de individuación" (p. 298), pensándolo simplemente en el sentido de la historicidad de la individualidad.

25. Toda la cuestión disputada radicaría en vivirse a sí mismo más bien como un punto cualquiera del interior de una esfera de conexiones con los demás y lo demás y valorarse positivamente sólo en cuanto tal, o más bien como el ángulo singular, único, aunque haya otros semejantes, de un poliedro de conexiones con los demás y lo demás y valorarse positivamente justo por tal.

26. Pero ¿y si el vivirse como aquel punto fuera una *List* tan inconsciente para el individuo como la de la *Razón de Hegel*, aunque en este caso no fuera de esta *Razón*, sino del afán de dominación del individuo sobre los demás? ¿y si el vivirse como el ángulo poliédrico fuera una *List*, parejamente inconsciente, del afán de liberación del individuo, de liberación del que se afana por dominarle?

27. —Pero ¿qué sentido puede tener una verdad que no valga para todos?

—Hace ya bastantes años que me figuré entrever en el criterio de la validez universal de la verdad una expresión del resentimiento del moderno igualitarismo contra la simple posibilidad de realidades aprehensibles sólo por un sujeto individual, y en la imperiosa demanda de verdades universales la demanda de un instrumento de imperio sobre aquellos cuyo

gregarismo les empuja a demandar un dominador *sometiéndose* al cual salvarse *sobre* él.

10. *Excelencias*

Los grandes filosofemas de Nicol necesitan de sistematización. Pero la presentación que hace de cada uno en cada paraje en que la hace es vigorosa y sugestiva. Mas en general, su libro está lleno de pasajes que van desde series de páginas hasta simples cláusulas o frases y que son notables, admirables, por las más variadas excelencias: la exposición lúcida o la crítica nueva de lo ajeno, la profundidad de la perspectiva abierta por la indicación de lo propio, la agudeza o la belleza del detalle. Aunque sienta la comparación como un agravio, no quiero dejar de decir que en esto —si así lo prefiere, sólo en esto— se parece a Ortega, cuyo “pensar circunstancial” es como un eslabón que saca brillantes centellas a cada punto con que choca del pedernal, o como un Moisés para quien toda roca es hontanar, como dice el mismo Ortega en alguna parte. Lo que no es incompatible con el discrepar aun en los puntos más admirables o el encontrar admirables aun los puntos de mayor discrepancia. Hasta lo que le parezca a uno un error puede parecerle posible sólo a un nivel que no esté al alcance de cualquiera. Voy, pues, aquí a dar una lista de todos los pasajes de más consideración que hay a lo largo del libro y de algunos menos que pueden servir de muestras de lo dicho acerca del detalle.

Capítulo I, Unidad y Pluralidad. P. 31-37. Exposición de los orígenes griegos de los filosofemas clásicos sobre el ser y la razón que plantean los problemas que han originado a su vez las filosofías historicistas y existencialistas con sus nuevos problemas: exposición en conjunto original e importante, con porciones más especialmente tales, como la que señala la concurrencia de la experiencia con la razón en la originación de la filosofía de Parménides y que se prolonga en la que muestra el origen del principio de contradicción en la experiencia de lo corpóreo, o la que distingue entre el *logos* de Parménides y el de Platón.

Capítulo II. La razón y la historia, el siglo xvii. Vico, Hume, Bayle y Voltaire, Montesquieu: están visto en conjunto o en detalles de una manera nueva, al verlos a la luz, no simplemente del historicismo y exis-

tencialismo —a la del historicismo ya se los ha visto—, sino de los puntos decisivos para superar éstos. Cf. como ejemplo las inconsecuencias que pone de manifiesto en Hume la crítica de Nicol, ps. 65-67.

Capítulo III, El dinamismo de la sustancia y la dialéctica histórica, Leibniz y Hegel. En general, el intento de mostrar en Leibniz y Hegel, más bien que los extremos, individualistas y universalistas, de la filosofía (como los he visto yo mismo), una secuencia histórica —que daría a toda la filosofía alemana clásica una gran continuidad evolutiva— me parece original, muy importante y logrado. Como para muestra basta un botón, he aquí éste, que muestra la vigorosa y sugestiva exactitud con que Nicol acierta a conceptuar, en este caso nada menos que las esencias de dos máximas filosofías: “La diferencia que presenta, entre Leibniz y Hegel, ese designio providencial que rige el mundo, resulta así muy clara: en el primero es una opción, en el segundo es una expresión.” (P. 100).

Capítulo IV, Materialismo e historicismo dialéctico, Marx. En las consideraciones iniciales sobre la dialéctica me resultan particularmente notables la confrontación de la de Heráclito y la de Hegel partiendo de estos esquemas geométricos: El esquema de la dialéctica de Heráclito es un círculo, el de la dialéctica de Hegel es un triángulo” (p. 119) y la aproximación de la de Hegel no al “conocido método platónico de la dialéctica”, sino a “la madura concepción del ser que presenta en el *Sofista*” (p. 126.) Esta nueva aproximación le permite a Nicol utilizar la doble contradicción que hay entre los individuos, advertida por Platón, y en cada individuo, inadvertida por Platón, para sacar de Hegel a Marx y Kierkegaard en una forma profunda y original. En las subsiguientes consideraciones sobre el Estado, anoto: la discusión de la relación entre el Estado de Hegel y el totalitario, importante prácticamente e iluminada por una aproximación de Hegel a San Agustín y Suárez (ps.129 y s.; la aproximación a Suárez muestra todo su alcance con las referencias a éste de las ps. 158 y 162; aquí ha beneficiado Nicol de sus trabajos sobre el pensamiento español del Siglo de Oro); la demostración de que “el nacionalismo proviene ideológicamente, si proviene de algún lado tan próximo y preciso, más bien de la doctrina de Fichte que la de Hegel” (ps. 131 y s.). En la exposición, interpretación y valoración del marxismo, sobre todo los finales de los números 4, 5 y 6 del capítulo: la interpretación del socialismo como “forma de conciencia histórica, la cual representa para Marx lo mismo

que representaba para Hegel la filosofía, el autoconocimiento del espíritu" (p. 142), del marxismo como "forma historicista del pragmatismo", (p. 143), del "sentido ético profundo de la doctrina marxista" (*ib.*); la diferenciación de las dialécticas hegeliana y marxista por las diferentes concepciones que entrañan del tiempo (ps. 149 y ss.); y la confrontación de Marx y la filosofía inglesa (ps. 155 y ss.), que insistiendo en algo tan poco trillado, que antes bien es lo más frecuente pasar por ello como sobre ascuas o no pasar por ello, se endereza hacia esta valerosa conclusión de actualidad: "es conveniente, es incluso un deber urgente mostrar que los dos bandos en disputa pertenecen a una misma tradición ideológica, sean cuales sean los efectos que tal aclaración pueda producir." (P. 162.)

Capítulo v, Dialéctica existencial Kierkegaard. Tres grandes cosas que destacar: la introducción, una buena localización histórica de Kierkegaard entre los términos Hegel y Heidegger (ps. 163 y s.); una discusión del tema de la verdad (ps. 168 y ss.) que, por tener en Kierkegaard este tema la máxima agudeza subjetivista, ha de resultar sumamente instructiva por más que se disienta de las críticas de Nicol; y una exposición de los temas capitales del *Concepto de la angustia* (ps. 180 y ss., 187 y ss.) que pueden recomendarse como notablemente clarificadores de esta obra tan opaca. Hay además alguna observación especialmente sagaz, como la de que en Kierkegaard "la ausencia de sistematismo parece que depende más de la divergencia de sus opiniones sobre el sistema mismo que de su peculiar concepción del tema existencial." (P. 167.)

Capítulo vi, Existencialismo vitalista, Nietzsche. Este capítulo me resulta singularmente digresivo. A las cuatro páginas, el carácter heroico del pensamiento de Nietzsche da origen a una historia del tema del héroe en Kierkegaard, Marx, Hegel, Carlyle, Gobineau y Heidegger, que al llegar a su undécima página pasa de Heidegger a Ortega y examina en más de cuatro páginas la posición de este último acerca de la profecía en historia y la teoría de las generaciones, que es criticada minuciosa y rigurosamente. Reanudada la exposición de Nietzsche, de nuevo a las cuatro páginas se pasa a exponer y criticar durante media docena el vitalismo y perspectivismo de Ortega. Vuelta a reanudar la exposición de Nietzsche, ni siquiera termina el capítulo con las otras siete páginas dedicadas a ella, sino con página y media que explican el existencialismo por la personalidad de los existencialistas. Para mi gusto, lo mejor del capítulo es la

historia del tema del héroe, nueva, interesante, importante, y lo mejor de ella, la interpretación de la doctrina de las formas de existencia en Heidegger —no sólo en *El ser y el tiempo*, sino también en *¿Qué es Metafísica?*— a la luz de los conceptos del hombre masa y del héroe, interpretación muy original y certera en general, aunque no absolutamente exacta, a mi ver, en todas y cada una de sus afirmaciones. También para mi gusto, sigue la página y media final, en su concisión muy ilustrativa. En cuanto a las críticas ya aquí hechas a Ortega, me parecen en general lo que digo en posterior parágrafo aparte, pero no puedo menos de estar de acuerdo con no pocos de sus pormenores, especialmente de la crítica de la teoría de las generaciones. Pondré siquiera un ejemplo de cala a fondo: la del contrasentido que hay entre futurismo, por un lado, y profetismo, por otro. (P. 214.) *El asunto del capítulo, la exposición y crítica de Nietzsche me parece la única un poco pobre de todo el libro.*

Capítulo VII, La crítica de la razón vital, Bergson. En cambio, me parece la exposición y crítica de éste singularmente densa, rica y fértil. El capítulo empieza con consideraciones comparativas de distintos filósofos —desde luego Bergson y entre los demás uno al que sólo aquí se le dedica una atención un poco mayor que la puramente incidental, Jaspers— bajo el punto de vista de la índole y alcance de la razón, entre las cuales destaca por insólito e inesperada una a Tolstoi (p. 240). Pasando a continuación a la “marcha de Bergson hacia lo concreto” (p. 246), señala Nicol “lo sorprendente” de “que estas dos filosofías —el historicismo y el bergsonismo— resulten incompatibles”, y partiendo de este ahistoricismo del bergsonismo, se adentra Nicol por lo que cabe llamar una extensa exposición en contraste de la teoría del conocimiento bergsoniana y la concepción de la razón simbólica del propio Nicol, que conduce a otra complementaria y no menos extensa, centrada en torno al tema tiempo y en la que las consideraciones sobre novedad y posibilidad importan particularmente a la concepción que se ha hecho Nicol de la estructura dinámica de la historia. Hay muchos pormenores dignos de nota, por ejemplo, los “cortes comparados”, como cabe llamarlos, con que explica los dualismos de Bergson por relación a otros. El capítulo se cierra con un largo examen de la famosa crítica de Zenón de Elea por Bergson, examen que discrepa de esta crítica en puntos importantes, en parte fundándose en aportaciones de la ciencia moderna, hasta de la más reciente.

Capítulo VIII, La crítica de la razón histórica, Dilthey. Ortega no entra en el libro de Nicol porque, según éste, lo merezca, sino todo lo contrario, cabe decir, aunque resulte paradójico. El libro de Nicol no entra en Heidegger en la misma forma que en los demás filósofos que con sus nombres dan a sendos capítulos sus subtítulos. Por ende, Dilthey es para Nicol el verdadero término que superar. Por eso este capítulo se distingue sobre todo por los *aperçus* de la filosofía de su autor. De ellos se han utilizado los pasajes principales en los de este trabajo al anterior artículo en que eran pertinentes.

Capítulo IX, La crítica de la razón histórica, Ortega y Gasset. En este capítulo es un gran acierto el haber aplicado a Ortega el "método historicista" de seguir y trazar la evolución cronológico-ideológica de un pensador, atendiendo a las influencias ejercidas sobre él en la fundamentalidad que les corresponde. Es una manera prácticamente insólita aún de tratar a Ortega, a pesar de ser la única de que es posible hacerle justicia — aunque Nicol la emplee para no hacérsela, según expongo en párrafo posterior de este trabajo.

Capítulo X, Ontología y existencia, Heidegger. El capítulo renuncia expresamente a una exposición "temática" y una crítica de conjunto de Heidegger y desarrolla sólo dos temas: el de la actual situación de crisis que permite comprender a Heidegger como criatura expresiva de ella y el de la nada; pero los dos desarrollos son de lo mejor del libro entero. El primero, rico en referencias literarias y artísticas, muy probablemente nunca antes agrupadas todas así, y penetrante en el meollo de la cuestión. El segundo, más admirable todavía: unas referencias históricas, a Pascal, Platón, Aristóteles y Hegel conducen a una verdadera fenomenología de la nada como no sé que se encuentre en otra parte. Sus grandes articulaciones las inician respectivamente las siguientes frases: "La nada adquiere caracteres absolutos en la *Lógica* de Hegel." (P. 357.) "Otra manera de hacerse absoluta la nada es ponerla en relación con la muerte." (P. 358.) "Como límite absoluto del ser total en el espacio y en el tiempo, y como límite absoluto del existente individual." (P. 359.) "La nada concebida como no ser" (p. 360), "no ser" concebido como "no ser propio" (*ib.*), como posibilidad y como imposibilidad (p. 361 s.) "La nada que es la ausencia de ser." (P. 362.) "Pero todavía podría mencionarse otra forma de la nada: una forma existencial también, que en otros tiempos

se hubiera llamado moral" y que Nicol desarrolla muy originalmente, partiendo de la frase vulgar "usted no es nadie", como un "ser menguado". (P. 362 s.) Las últimas páginas del capítulo y del libro dan, muy naturalmente, el último *aperçu* de la filosofía propia de Nicol. Aun en ellas señalaré la forma, nueva en su precisión, bajo la cual presenta Nicol el conocimiento, no simplemente como la consabida relación de dos términos, sujeto-objeto, sino como una relación de tres términos, sujeto-objeto-sujeto. (P. 368.)

Ahora, un par de ejemplos de agudezas reveladoras del escritor, que no lo es si no lo es hasta en los últimos detalles. "Viéndose abocado al problema del sentido de la historia en general, el pensamiento encuentra la respuesta en un límite extremo, donde la historia misma queda paralizada por la conclusión de su proceso y a la vez por la consecución de su objetivo. Esta solución ¿implica por ventura una variante de esa falta de lógica llamada petición de principio, la cual sería aquí una petición de fin?" (P. 144) "El hombre siempre se muestra tan dispuesto a depositar su fe en lo trascendente, como a exigir buenas razones de todo lo inmanente." (P. 151.)

II. Sistema de la historia del historicismo y existencialismo

La genealogía del historicismo y existencialismo que viene a trazar el libro de Nicol es en general la corriente. Otra cosa es que esta genealogía sea la real. No parecen faltar razones para pensar, por ejemplo, que la línea original de la genealogía real de Heidegger se encuentra en una línea de pensamiento más propia de su primera formación escolástica de católico y novicio jesuíta y de su subsiguiente formación universitaria en la escuela de su comarca natal, Baden, y que luego y retrospectivamente se han visto en otros pensadores del pasado, más cercano o más remoto, aspectos "heideggerianos" que, por tales, no se hubieran visto nunca si Heidegger no hubiese venido a *da - sein*.

Más interesante es que tal genealogía es la más reciente del propio Nicol. En varios pasajes de *Historicismo y existencialismo* insinúa que ya en su libro anterior, *La idea del hombre*, publicado en 1946, era su posición filosófica sustancialmente la misma que en la actualidad. Sin embargo, en septiembre de 1947 presenté en el Centro de Estudios Filosóficos

de la Universidad Nacional una ponencia sobre el historicismo, Nicol fué uno de los que hicieron la crítica de ella y ni a mí ni a las otras personas con quienes hablé de su crítica nos pareció la posición de Nicol en aquel acto una posición como la que ya era según él ahora. Por ello, en un artículo que escribí a fines de 1949, aunque no apareció hasta mediados de 1950, "Los 'transterrados' españoles de la filosofía en México",⁵ hablé de Nicol en una forma que debo reconocer injusta para con él desde luego en las fechas de composición del artículo. Pero aún concediéndole lo que insinúa acerca de *La idea del hombre*, y aún más, que ya en su primer libro, *Psicología de las situaciones vitales*, hay importantes puntos de partida de sus ideas actuales, la línea original de la genealogía de Nicol es la de la escuela de Barcelona, que se inspiraba más bien en otros filósofos —con excepción de Bergson— que en los tratados por Nicol en su último libro. Pero, sea desde una data o desde otra, Nicol se percató, evidentemente, de que la marcha de la historia de la filosofía era por el camino del historicismo y existencialismo, y que quien no quisiera quedarse rezagado, antes aspirara a ponerse a la cabeza, tenía que echarse de la vera a aquel camino. Mas como Nicol se echó, sin duda, a él ya con el propósito de superarlo, no ha hecho más que pasar por él. De donde el título que he puesto al anterior artículo y a este trabajo. El propósito de superarlo y la prisa por salir de él son en Nicol notorios, y justificados, puesto que para él el historicismo y el existencialismo fueron desde un principio y siguen siendo al fin sendos errores y sendos males. Pero del paso le ha quedado, naturalmente, bastante. Hasta extremarlos en más de un punto esencial, por ejemplo: "El historicismo de Dilthey prescinde del carácter ontológico del ser histórico; el existencialismo de Heidegger prescinde de la dimensión histórica general de la existencia. Había que extremar todavía más el concepto de historicidad de lo humano para que abarcara incluso a la individualidad del ser." (P. 300.)

Con las exposiciones y críticas que va haciendo Nicol de Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Ortega y Heidegger me siento en general en creciente divergencia. Ello se debe, ante todo y sin duda, a una razón subjetiva general, el desigual conocimiento que tengo de los filósofos acabados de nombrar, pero me parece que también a

5 *Filosofía y Letras*, N° 36, octubre-diciembre, 1949.

otras razones más objetivas y precisas. De Hegel le ha quedado a Nicol mucho, muy bueno y no tan bueno (juicios de valor como éstos son relativos al que los emite): la ontología de la historia, la fenomenicidad temporal-histórica del ser, la temporalidad histórica de la razón, el monismo de ésta, la subordinación del individuo a la comunidad y la postulación de un sentido de la historia radicado en esta subordinación, y quizá la idea del absoluto "formal". En cambio, Kierkegaard es el peor tratado por Nicol después de Ortega, porque, como a éste, aunque no tanto, lo trata mal como persona y no simplemente como pensador —bien es verdad que Nicol puede decir que en un pensador existencialista no puede hacerse tal distinción. En todo caso, el individualismo radical y absoluto, e irracionalista y asistemático, de Kierkegaard no halla indulgencia— porque no halla comprensión. Para mí es una evidencia, que no pretendo, no digo imponer, pero ni comunicar a nadie, desde luego no a Nicol mismo, que éste tiene mucho más el sentido de la comunidad que el de la individualidad. A pesar de todo, de Kierkegaard le ha quedado una idea capaz de originar desarrollos óptimos, la de la dialéctica intrínseca a la "mismidad". Por la misma razón por la que resulta Hegel más y mejor "beneficiado" que Kierkegaard, lo resulta más que éste, si no mejor, Marx. Sin embargo, de lo que le ha quedado de éste a Nicol, quizá lo único que no se reduzca en la raíz a corroborar parte de lo que a Nicol le ha quedado de Hegel, sea la dependencia del individuo respecto del cuerpo, la circunstancia humana "material" y la naturaleza física en general. De las 37 páginas del capítulo de Nietzsche, 22 las ocupan la historia del tema del héroe en otros autores, la exposición y crítica de Ortega —profecía en la historia y teoría de las generaciones, vitalismo y perspectivismo— y la explicación del existencialismo por la personalidad de los existencialistas: quizá un signo de que Nietzsche le dice muchas cosas a Nicol, pero no de sí mismo, de Nietzsche. Si así fuese, no sería como para extrañar el que de lo que de Nietzsche le ha quedado a Nicol sea lo más destacado la convicción de que en Nietzsche está la fuente de la concepción de la "razón vital" — como lo estaría al par en Bergson. Pero no sólo esta idea le ha quedado a nuestro filósofo del francés, uno de los que, si no yerro, conoce de más antiguo y mejor. De su vitalismo irracionalista y ahistoricista saca por contraste la gran lección de la necesidad y posibilidad de concebir la temporalidad como histórica y

de aprensarla con la razón, pero también la idea de la unidad y universalidad de ésta como simbólica, aparte otras lecciones quizá menores y otras ideas sin duda más acertadas, referentes, por ejemplo, a la estructura dinámica de la temporalidad y realidad, o al “drama faústico del conocimiento”, en que algo de la crítica de la inteligencia por Bergson permea y temple en cierta dimensión el racionalismo de Nicol. La posición de éste ante Dilthey se me antoja un tanto ambigua, bastante injusta y hasta algo desmañada. Cuando Nicol quiere presentar su propia filosofía como superación conjuntamente de las de Bergson y Dilthey, en general concede a éste la historicidad de la razón, aunque al precio de negarle la ontología. “El buen camino conduce a la reunión y superación de las dos posiciones: la de Dilthey y la de Bergson. Pues el primero pensó que la razón era histórica, y por ello no podía ocuparse del ser . . .” (P. 35.) Pero cuando trata de superar concretamente el relativismo histórico-metafísico o histórico-filosófico de Dilthey, le niega a éste la historicidad de la razón. “La razón metafísica, u ontológica, ha de ser una razón histórica. Esto fué lo que Dilthey no advirtió.” (P. 283.) La negación de la ontología es más constante y llevada hasta la afirmación de que “por ello la filosofía de Dilthey . . . es poco más de una metodología de la ciencia histórica” (p. 288), aunque en otro pasaje reduce esta merma, estrechándola por un lado a la teoría del conocimiento y ensanchándola por otro lado a las ciencias del espíritu: “Aparte de la función que le corresponde como teoría del conocimiento —la cual no es en Dilthey más que una metodología de las ciencias del espíritu— la filosofía . . .” (P. 304.) A Dilthey niega también expresamente Nicol su metafísica de la expresión. (P. 302.) Pero el gran reproche es el de la ahistoricidad de la individualidad. La individualidad es “*relativa a la historia*. Y esta relatividad histórica de la individualidad humana es la que, paradójicamente, hubo de pasarle desapercibida al padre del relativismo historicista”. (P. 298.) “En el pensamiento de Dilthey . . . el hombre es igualmente individuo en cualquier forma de comunidad. Por el contrario, pensamos que el análisis riguroso de la integración del hombre en la comunidad ha de revelarnos el hecho de que su realidad no es uniforme, no está originaria e inmutablemente individualizada. Y entonces falla el postulado teórico en que se pretendió basar todo el sistema de las ciencias del espíritu.” (P. 296.) Pero por mi parte no logro rechazar la presunción de que la

brega de Dilthey con los temas de la individualidad y de la expresión no haya ejercido sobre Nicol la influencia siquiera de confirmarle en la idea de su importancia y en el consecuente interés por ellos. En cuanto a lo de que la filosofía de Dilthey sea en general poco más que una metodología y singularmente no contenga, de *facto*, una ontología diferencial de lo natural y lo humano, ya en mi anterior artículo apunté algo de lo que pienso. Aquí añadiré que, de la "fórmula" de la vida de Dilthey, azar, destino y carácter, es oriunda, a través de la *Psicología de las situaciones vitales*, la de la historia de Nicol, libertad, necesidad y azar, por lo que no sé si el término "suele" bastará a hacer justos los demás de la siguiente reivindicación de la azarosidad de la historia. "La dialéctica de la libertad y la necesidad... no puede resolverse en un auténtico *proceso* si al concepto de lo libre y lo forzoso no se añade un tercer término... el concepto de lo azaroso. Este concepto... al pensamiento historicista suele parecerle todavía muy suspecto." (P. 214.) Pero lo más digno de nota acerca de la posición de Nicol relativamente a Dilthey quizá sea lo que la manera de figurarse Nicol el absoluto tiene de diltheyano. También Dilthey anduvo buscando un límite al relativismo histórico de aquellos sectores de la cultura cuya "principalidad" hacía del relativismo de ellos el más nihilista, y juzgó encontrarlo en ciertas funciones estructurales que, ellas sí, serían persistentemente las mismas y, en tanto, absolutas. En todo caso, en Dilthey se encuentra Nicol con el historicismo en tal orden de relativismo, que en Dilthey da la batalla decisiva del libro — para mí (Cf. págs. 302-307 y en este trabajo el anterior parágrafo 6). Finalmente, que la crítica de la razón histórica en Dilthey constituye "esa innovación histórica que se llamará más tarde raciovitalismo" (p. 291), me parece inexacto en la medida en que el "raciovitalismo" corresponde a la "razón vital" de las primeras etapas de Ortega más que a la "razón histórica" de las últimas. Por lo demás, sea de quien sea la innovación, la hace suya Nicol. Pero las divergencias acerca de Ortega y de Heidegger merecen sendos parágrafos aparte.

En mi artículo anterior me limité a señalar como sorprendente la omisión total de Scheler en el libro de Nicol, que no lo menciona ni alude una sola vez, ni por tanto lo incluye en el índice de nombres. Sorprendente no sólo porque doctrinas como las de la *Sociología del saber* no son más ajenas a la historia del historicismo y existencialismo,

ni menos importantes en ella y para ella que, por ejemplo, las de Bergson; sino porque siento como que entre Nicol y Scheler habría más probabilidades de simpatizar que entre Nicol y los más de los filósofos que estudia. Pero dejando esto, aquí señalaré aún otra omisión que me ha sorprendido. A Cassirer sólo lo cita Nicol como autor de las obras sobre la filosofía del Renacimiento y de la Ilustración, Kant y el Estado de que toma algunos datos históricos. Pero Nicol omite toda referencia y hasta alusión a la *Filosofía de las formas simbólicas*, refundida abreviada y últimamente por su autor en el libro traducido al español con el título de *Antropología filosófica*.⁶ La omisión me ha sorprendido porque no puedo suponer, de un lado, que Nicol no conozca por lo menos dicha *Antropología*, ya que no aquella *Filosofía*, y, de otro lado, que no le haya parecido que la esencia de la filosofía de Cassirer, *el hombre, animal simbólico*, es una expresión más amplia y más radical de su concepción —la de Nicol— de la razón simbólica, y de la que ésta se halla mucho más cerca que de los filosofemas bergsonianos de que Nicol saca por contraste la idea de la unidad y universalidad de esa razón. “En resumen podemos decir que el animal posee una imaginación y una inteligencia prácticas, mientras que sólo el hombre ha desarrollado una nueva forma: *una inteligencia y una imaginación simbólicas*.” “La función simbólica no se halla restringida a casos particulares sino que constituye un principio de aplicabilidad universal que abarca todo el campo del pensamiento humano.” (*Antropología*, págs. 72 y 74 s.)⁷

12. Nicol y Heidegger

Ya en el artículo anterior he dicho cómo Nicol no expone “temática” ni crítica “sistemáticamente” a Heidegger en el capítulo dedicado expresamente a éste, sino que va refiriéndose a los filosofemas heideggerianos a lo largo de todo el libro, aprovechando las ocasiones que le deparan la exposición y crítica de otros filósofos y los *aperçus* de su propia filosofía; y he apuntado cómo justifica Nicol tal procedimiento y lo que

6 Traducción de E. Imaz. México, 1945.

7 A algunos puntos de la filosofía de Nicol no me parece ajena toda la norteamericana, a pesar de estar del todo ausente de su libro.

pienso de la justificación. Aquí, prescindiendo de insistir en esto último, voy, en cambio, a hacer lo que no hice en el otro artículo, resumir lo que fueron sugiriéndome las referencias mismas.

A pesar de lo numerosas que son, lo dispersas que están y lo variadas que parecen, la realidad es que, aparte unas pocas de diversa cuantía, se concentran en torno a un par de temas, apretadamente enlazados entre sí, que son precisamente los de los dos últimos entre los grandes filosofemas de Nicol, según la ordenación de éstos en el anterior párrafo 2: los temas de la individualidad y la comunidad y del sentido de la existencia y el absoluto.

Nicol insiste mucho en que Heidegger concibe el *Dasein* como dotado de una individualidad dada *ab initio* e inmutable. Tan *ab initio*, que no llega a tenerla sólo al existir en el modo de la "propiedad", sino que la tiene ya en el de la "impropiedad".⁸ "En Heidegger, incluso la forma inauténtica de existencia está ya individualizada." (P. 297.) Tan inmutable, que, a pesar de su historicidad, ni ella misma tiene historia, ni Heidegger rebasó los límites de ella en una filosofía de la historia, por lo que su analítica del *Dasein*, si es ontología, no es filosofía de la historia — en el contraste ya registrado con Dilthey, cuya filosofía sería historicismo sin ontología. "En Heidegger... lo que... no se advierte es el intento siquiera de extender la historicidad del hombre más allá de su individualidad cerrada: ensanchar los alcances de este concepto de historicidad más allá de los límites biográficos, del nacimiento y la muerte, hasta que cubra el proceso entero de la historia. Así como Dilthey no puede explicar por qué se producen los cambios históricos... así también, de modo parecido, no encontramos en Heidegger una explicación de dichos cambios en función de la estructura del *Dasein*, que el análisis fenomenológico presenta, sin embargo, con todo rigor, como la de un ser histórico." (P. 19.) "También Heidegger nos ha hablado de un condicionamiento de la existencia histórica, aunque no ha precisado con detalle en qué consista, ni se ha detenido a examinar su permanencia o su variación en el curso concreto de la historia... como hicieron Hegel y Marx." (P. 214.) Pero, más radicalmente que nada, tan dada, tan ab-

8 Con preferencia a los términos de "propiedad" e "impropiedad", "propio" e "impropio", que prefiero por mi parte, usa Nicol los otros empleados por las exposiciones y traducciones de Heidegger.

solata, que el límite que por su esencia la ciñe es indesplazable e irremovible. “Estático en Heidegger es el concepto mismo de límite (no el de la relación de lo limitado con lo que lo trasciende) . . . el hombre estaría constituido ya como un ser limitado, de una manera esencial y sin modificaciones. Y aunque sostiene que la tensión a proyectarse más allá de ese límite es algo que también ‘aconece en la esencia misma de la existencia’, no advierte que el modo de esta proyección depende del modo y el grado de la individuación, es decir, de la manera como el límite esté limitando efectivamente el ser del hombre. Pues este límite, o grado de individuación, es histórico; y siendo por ello variable, y no constante, aquello con que el hombre se encuentre al efectuar la operación existencial de ‘trascendencia’, no habrá de ser lo mismo siempre . . . ¿qué grado extremo de limitación, de individuación, de total desvinculación última con el ser, es necesario para que, al salirse del ser propio se encuentre el hombre con la nada? . . . En la angustia se patentiza la nada, y la nada es condición de posibilidad de la patencia del ente, como tal ente: este engranaje de situaciones que hace Heidegger se deshila en cuanto se rechaza la rigidez del concepto de límite, y se substituye por el concepto dinámico e histórico de individualidad del ser.” (P. 361.) Ahora bien, si no me engaño, Heidegger no habla “temáticamente” de nada que pueda considerarse como individualidad del *Dasein* o relacionado con ella, sino directamente cuando trata de la *Vereinzelung* del *Dasein* “abierto” por y en la angustia, y ya por esto solo puesta en relación con el modo “propio” de existir; y un poco menos directamente cuando trata de la *Selbständigkeit* del *Selbst* “propio” y de la *Unselbständigkeit* del *Man-selbst* “impropio”. A su vez, la historicidad del *Dasein* es raíz de que brota la *Weltgeschichte* como expone el § 75 de *El ser y el tiempo*, por lo que no comprendo cómo sea posible haber leído este párrafo y afirmar eso de que “no se advierte . . . el intento siquiera de extender la historicidad del hombre más allá de su individualidad cerrada”, de que “no encontramos en Heidegger una explicación de dichos cambios en función de la estructura del *Dasein*”, y de que “no ha precisado con detalle en qué consista” el “condicionamiento de la existencia histórica”. Lo que es exacto, es que Heidegger no “se ha detenido a examinar su permanencia o su variación en el curso concreto de la historia . . . como hicieron Hegel y Marx”, es decir, con el detalle y por lo mismo con la

voluminosidad que estos. Porque en los opúsculos posteriores a *El ser y el tiempo* hay una filosofía de la historia en el sentido corriente, y en cuanto a *El ser y el tiempo* mismo, Heidegger se limita a lo propio de una ontología fundamental de una ontología general, a las condiciones ontológicas de posibilidad de la historia. Por lo demás, no deja de sorprenderme que Nicol, que busca una estructura inmutable de la mutación histórica, no examine si la estructura toda del *Dasein*, estructura raíz de la *Weltgeschichte*, no sería lo que busca. Finalmente, si no entiendo mal el pasaje de la p. 361 últimamente citado, quiere decir en sustancia que sólo un hombre individuado hasta el extremo se encontraría con la nada y en medio de ésta con el ser, mientras que los hombres menos individuados se encontrarían con el ser — y con nada más. Y aquéllo sería una verdad como un templo, por ser una mera tautología: hombre individuado hasta el extremo = separado de otros entes por el no ser — éstos; hombres menos individuado = hombres de un ser continuo con el ser de otros entes. Mas la individuación, finitud y no ser del hombre es su mortalidad. Por ende, hombre individuado hasta el extremo = mortal; hombres menos individuados = menos mortales. Y hasta esto puede tener un sentido plausible: muerte más o menos vivida, o “muerta”, como “personal”. Pero, de todos modos, “propio” e “impropio”, muerte, y muerte de hombre. ¿Afecta a esta mortalidad la historicidad de la individualidad? Cuando Nicol no se ocupa en superar a Heidegger, sino a Kant, escribe: “la Trascendencia con mayúscula... no es la cosa en sí, sino lo que puede estar detrás de la muerte... El más allá al que no podemos llegar, y al que, sin embargo, vuelve tenazmente nuestro entendimiento, es el más allá de la muerte. Este es para nosotros el problema esencial, irresoluble por tanto, porque es el establecido por un límite irrebasable”. (P. 49 s.)

Dada su opinión acerca de la individualidad del *Dasein*, ya no extraña la que tiene Nicol acerca de la correlativa comunidad en Heidegger. “En Heidegger no hay principio de comunidad ontológico-histórica.” (P. 98.) O mucho me engaño. o ese principio es el *Mit-sein*. El propio Nicol parece concederlo en otro pasaje. “El individuo, cuando adviene a la conciencia de sí mismo, halla ante sí el ser del pueblo como un mundo constituido ya, al cual se incorpora y con el cual queda ligado. Esta forma peculiar de inmersión previa en una comunidad, este *encon-*

trarse ya en ella y estar incorporado cuando se inicia la reflexión, es justamente lo que Heidegger ha llamado *mundanidad*. Heidegger, sin embargo, no ha desarrollado tan a fondo como Hegel una teoría del ser de la comunidad, correspondiente a la del ser individual que se encuentra situado en ella y determinado por ella en sus límites y conexiones." (P. 108.) La "mundanidad" es por lo pronto lo que constituye la *Welt*, no la *Mit-welt*. Es posible, sin embargo, que a las "referencias" integrantes de la "mundanidad" deba incorporarse el *Mit-sein*, teniendo en cuenta el sentido humano de la *Welt* ya en *El ser y el tiempo*, más aún en *De la esencia del fundamento*. Pero, en todo caso, yo diría más bien que Heidegger ha desarrollado con su "teoría" del *Mitsein* una teoría de la comunidad tan *a fondo* como Hegel, pero que se ha atenido a este fondo, ontológico, sin mezclar la ontología con lo que ya no es ella, como Hegel.

En estrecha relación con las opiniones de Nicol acerca de la individualidad y la comunidad están las que tiene acerca de la "propiedad" y la "impropiedad" del existir. Nicol ve bien que la distinción no versa sobre los contenidos del existir, sino sobre el signo bajo el cual se "existen" los contenidos, por decirlo así. "La diferencia entre una existencia auténtica y una existencia inauténtica no depende de hacer esto o hacer lo otro, sino del modo de sentirse en la existencia, del modo de instalarse en ella o de asumirla." (P. 324.) Sin embargo, en algún caso parece excluir ciertos contenidos, y en todos los casos tiende a poner la "propiedad" en la "vinculación" y la "impropiedad" en lo contrario, en una forma en que a mí, al menos, no me resulta claro si lo que dice quiere decir lo que debe: que el "uno", esté a acompañado o solo "efectivamente", es "uno entre los otros", mientras que el "sí mismo", esté solo o acompañado "efectivamente", es "singularizado" como "sí mismo". "La autenticidad obliga a una paralización. Y lo trágico de esta paralización es que no llega a ser completa: la existencia auténtica hace concesiones a la banalidad de las ocupaciones cotidianas, aunque sin dejarse engañar por ella. Con lo que no transije, por lo visto, aquello que decididamente excluye, es el intento de una empresa noble y significativa." (P. 211.) "El *Dasein* co-existe con el otro *Dasein*, pero sólo en el sentido de que el uno y el otro participan de la mundanidad, es decir, que ambos fueron echados al mismo mundo. Ya dentro de él, si realmente conviven, se comunican, se compenetran y establecen cohesiones con sentido histórico

y vital, su existencia es inauténtica. La autenticidad se yergue entre el uno y el otro como un muro imperforable." (P. 367.) En todo caso, a Nicol le parece la distinción, no sólo insuficiente, sino infundada, por ahistórica. "La distinción entre la forma de existencia auténtica y la inauténtica, la cual muestra efectivamente grados y cualidades diferentes en la individualidad del hombre, es sin embargo una distinción a-histórica: no guarda relación con los cambios efectivos de la existencia humana en el devenir histórico." (P. 19.) "La clasificación de las formas de existencia en auténtica e inauténtica es arbitraria, en los términos en que se ofrece, porque no recibe apoyo de la historia real del hombre: de la historia de su ser." (P. 347.) A lo cual hay que recordarle que todo el capítulo de "la temporalidad y la historicidad" en *El ser y el tiempo* (§§ 72-76) no es otra cosa que una exposición ontológica de la historicidad como condición de posibilidad de la historia según los dos modos de la "propiedad" (especialmente § 74) y de la "impropiedad" (especialmente § 75).

De las anteriores opiniones, de la convicción de que el sentido de la vida está en la "vinculación" y de la interpretación y crítica de Heidegger general hasta hoy, es conjunta consecuencia la que hace Nicol de los filosofemas capitales del ser y la nada, con los que pueden considerarse extremos opuestos, la "abyección" y la libertad, y la angustia que "abre" al ente su "abyección" en la nada y su libertad para la nada. En último término se trataría de una frustránea elevación a "existenciarios" anaxiológicos de los contravalores de la crisis de nuestros días, radicada en la desvinculación de toda comunidad: "Al comparar la fundamentación ontológica de la historicidad en Hegel y en Heidegger podemos ver con claridad las consecuencias de su radical discrepancia en la idea que se forman de la acción. En Heidegger, la acción es perdición, es anonimato, entrega al mundo, inauténticidad; en Hegel la acción es salvadora porque es formadora, y culmina en el acto supremo que es el conocimiento propio. Aunque el *Dasein* sea histórico, constitutivamente, por la forma temporal de su ser, la existencia auténtica viene en Heidegger a anular, de hecho, la efectividad del obrar histórico. Y es que Hegel entiende la libertad como libertad-para-ser, mientras que Heidegger la entiende como libertad — para-no-ser (en tanto que la verdadera forma auténtica de ser es el hacer). La existencia auténtica se perfila sobre

el horizonte de la Nada, que no puede por menos de anular en cierto modo todo *lo que es*. De cualquier manera, anula el sentido de todo *lo que hace* el ente histórico. La historicidad del *Dasein* se salva, ontológicamente, o sea en tanto que es una forma preeminente de ser. Lo que no se salva es el sentido de esta existencia determinada: su sentido histórico, vital, humano. En Hegel, por el contrario, se salvan ambas cosas: el sentido ontológico de la historicidad del *Dasein* y su sentido histórico." (P. 110.) "Heidegger ha elaborado una teoría de la historicidad del hombre, pero no acusa un sentido muy agudo de la historicidad de su propia obra. No es que presente esta obra, implícitamente, como definitiva, la cual va anejo a pensarla como verdadera; es que presenta como definitivos ciertos rasgos del ser humano que son históricos. Por ejemplo —pues no es necesario agotar el repertorio— la 'cura' parece un rasgo plausible del ser del *Dasein*: un verdadero 'existencial',⁹ en el sentido de un concepto categorial representativo de la estructura de aquél ser. Pero ya no es tan plausible que esta 'cura' implique la 'abyección', aun entendida legítimamente como una forma de la cura misma, como un carácter inherente al ser que se encuentra *siendo ya* en el mundo, es decir, existiendo 'fácticamente', cuando alborea la conciencia de su propio ser. Es cierto que no hemos elegido nuestro ser, para decirlo menos abstrusamente, y que no hubimos de ser consultados sobre la posibilidad originaria de advenir al ser o no advenir. Así puede decirse que nuestra existencia es fáctica, o sea que, de hecho, estamos ya en el mundo cuando nos damos cuenta de ello reflexivamente y nos preguntamos por qué. Pero es dudoso que esta comprobación nos 'abra' necesariamente la angustia, y que ésta sea condición de la existencia auténtica. Esta angustia, y por ende esta forma peculiar de la autenticidad, se producen en el hombre que carece de apoyos existenciales, el cual, por ello mismo, puede preguntarse si tiene algún sentido su propia existencia (y responder acaso negativamente, como Sartre). Los hechos desmienten que ésta sea la única forma de autenticidad, y por ello que la 'abyección' sea constitutiva del ser del hombre." (P. 343 s.) "¿No será la crisis histórica del sentido la que haya motivado esa angustia

⁹ Yo he preferido traducir este concepto por "existenciario", reservando el de "existencial" para lo empírico y no lo *a priori*, dicho en términos más corrientes, del existir.

existencial? Si así fuese, y es posible, se hubiera producido en Heidegger una peculiar deformación: la traducción a conceptos filosóficos de una experiencia subjetiva, perfectamente legítima en sí, no hubiera revelado en este caso la estructura del sujeto en general, sino unos rasgos transitorios, personales y circunstanciales, a los que se hubiera dado el rango de caracteres constitutivos, y cuya supuesta universalidad podría parecer plausible debido a la extensión de una crisis que, por ser histórica y no individual, abarca justamente a muchos individuos." (P. 347.)¹⁰ Semejante interpretación y crítica la he compartido y he participado en difundirla, pero el estudio insistente de Heidegger me ha traído a pensar si, por una parte, éste no tendrá más razón de la que en general se le ha dado en punto a su pretensión de hacer una pura fenomenología anaxiológica de la finitud del hombre, y, por otra parte, no la habrá hecho con la intención de dejar precisamente abierta, y no cerrada, la posibilidad de una Infinitud, lo que haría de él el último escolástico, en el sentido de llevar de una buena vez a cabo la detallada descripción verificativa de la finitud punto de partida de las pruebas de la existencia del Infinito, poco más que simplemente afirmada hasta nuestros días. Pero esta cuestión no es tema para el presente trabajo.

Entre las restantes referencias de Nicol a Heidegger, la de mayor cuantía, y por ello la única a que aun voy a referirme a mi vez, es la siguiente. "El ser está a la vista... Que el ser es tiempo significa que siempre nos la habemos ya con él. La implicación de este hallazgo, al cual ha contribuído tan poderosamente Heidegger, no es él quien la ha advertido: hay que rehacer la teoría del conocimiento, revelando las motivaciones existenciales que nos indujeron a situar al ser fuera de nuestro alcance inmediato, y señalando la significación histórica de este proceder." (P. 341.) "No se tratará, sin embargo, de proponer una nueva teoría del conocimiento, al modo como esta disciplina se entiende habitualmente. Desde Kant, y en verdad ya desde Locke, la llamada teoría del conocimiento se ha divorciado del ser. Por el contrario, lo que tienen de común todas las ciencias, el principio de unidad fundamental de todo conocimiento posible, es justamente el ser: el ser del cognoscente. La ontología de esta forma de ser resultará a la vez la teoría fundamental

¹⁰ Sobre el ser y la nada mismos *v.* las citas hechas en mi repetido artículo y anteriormente en éste trabajo.

del conocimiento. Pues el cognoscente no habrá que tomarlo en tanto que mero *sujeto* de conocimiento, en tanto que conciencia empírica o trascendental, sino en tanto que *hombre*, en la integridad de sus determinaciones reales e históricas... Semejante teoría nueva del conocimiento no habrá de tomar como punto de partida el conocimiento mismo, ya sea en plan empírico o en plan trascendental, sino el ente que conoce, en plan ontológico." (P. 15.) "Tiene que hacerse una teoría existencial del conocimiento. No basta averiguar en cada caso cuáles son los alcances y los modos del conocer, en tanto que *científico*. El *logos* está operando mucho antes de constituirse formalmente en Lógica, y, por debajo de ésta, sigue operando con sentido." (P. 367.) A pesar de estas afirmaciones, a mí me parece que la nueva teoría existencial del conocimiento está ya hecha, y precisamente por Heidegger, y con tal abundancia de detalle, que éste cubre todos los requeridos o indicados expresamente por Nicol. Repasemos, en efecto, *El ser y el tiempo*. § 13, ejemplificación del "ser en" en un modo fundado, el conocimiento del mundo: defensa expresa de la tesis de que el conocimiento mismo no puede ser punto de partida, sino el ente que conoce, en plan ontológico. §§ 31-34, el "ser ahí" como comprender, el comprender y la interpretación, la proposición como modo derivado de la interpretación, el habla y el lenguaje: detalladísima descripción de lo que opera no sólo antes de constituirse el *logos* formalmente en Lógica, sino incluso de lo que opera antes de constituirse formalmente el *logos*. § 69 b) el sentido temporal de la modificación del "curarse de" "viendo en torno" en el descubrimiento teórico de lo "ante los ojos" dentro del mundo \approx "teoría" del origen existencial del conocimiento científico. A lo que hay que añadir, además de muchos pasajes incidentales, otros párrafos enteros: § 7 b, el concepto del *logos*; § 44 a), b), c), sobre la verdad, § 76, el "origen existencial" — así en el título — de la historiografía — de la ciencia histórica — en la historicidad del "ser ahí". Todo ello no es otra cosa que una teoría del conocimiento que no toma al cognoscente en tanto que mero sujeto del conocimiento, sino en tanto que hombre. "Heidegger pretende llegar al Ser en cuanto tal por el camino teórico, mediante un análisis fenomenológico de la existencia." (P. 334.) Sí, pero este análisis tiende desde su inicio mismo (§ 4) a mostrar que toda *onto-logía* del ser radica en el "comprender" el ser que consiste en la "cura" de su ser que es el

ente al que este su ser le va en este su mismo ser. Nicol piensa "que pudiera haberse llegado más a fondo en este análisis de la existencia humana, de haberse preguntado *por qué* el hombre se interesa por el ser. Fenomenológicamente, el hecho de que al hombre le importa el ser está bien determinado. No cabe duda de que este interés es un rasgo de su modo de ser: el hombre es literalmente onto-lógico, es decir, capaz de hablar del ser, necesitado de ocuparse de él. Pero Heidegger, después de comprobarlo, puso mayor atención en el *ontos* que en el *logos*. Pudiera ocurrir que la raíz del interés del hombre por hablar del ser no estuviera en el ser mismo en cuanto tal, sino en el hablar." (P. 365 s.) Curioso reproche por aquel que lo hace y por aquel al que lo hace. Aquel que lo hace es el mismo que pugna por una teoría del conocimiento que explique el *logos* por lo *on* del cognoscente. Aquél al que lo hace es el autor de una obra cuyo *leitmotiv* es que el hombre pregunta por el ser porque es un ente en cuyo ser le va éste mismo, y una obra que expone cómo de este "comprender" el ser es la articulación, el habla. "El individualismo radical de Heidegger, más que en la infranqueable soledad del existente auténtico, más que en el concepto rígido de limitación, se revela en esta idea suya de una ontología que consista en un saber *del* ser, y no en un saber *para* el ser. Tenemos que hablar del ser, pero lo hacemos a solas con él; no le hablamos a nadie, ni hablamos para nada — e ahí la preeminencia ontológica de la nada sobre el ser. La palabra, el verbo, el *logos* ha dejado así de ser medio de comunicación o de comunión entre seres precisamente por ocuparse del ser. El *Dasein* aspira a tener contacto *lógico* con el ser, pero no parece que le importe haber perdido contacto con el ser del otro, que también se interesa por el ser. A pesar de su mundanidad, el *Dasein* es una mónada con las ventanas más cerradas aún que las de Leibniz. ¿Cómo no se ha advertido que lo decisivo en la pregunta que interroga por el ser, más que el ser en tanto que *lógico*, es el *logos* en tanto que humano?" (P. 366 s.) Pero... si se ha advertido, y quien mejor lo ha hecho es quizá precisamente Heidegger. Su "comprender" el ser, que está por debajo, como base, de todo comprender lógico, tiene por correlato el ser en cuanto así "comprendido", es decir, vivido, sido, asido, porque se va: ¿qué más *logos* en tanto que humano! La ontología de Heidegger es una ontología del saber *del* ser en cuanto arraigado en el saber *para ser*. Lo que pasa, en último fondo, es que para Heidegger se trata de saber para "ser sí mismo",

mientras que a Nicol le parece que “uno” no es sino es para “ser con los otros” —y tiene toda la razón, incluso bajo el punto de vista de Heidegger.— Mas ¿y las “motivaciones existenciales que nos indujeron a situar al ser fuera de nuestro alcance inmediato”, es decir, como trascendente a nuestra finitud? Algo bien radical sobre ellas se saca de cotejar los finales de los § 65 y 81 sobre la infinitud del tiempo vulgar. Todo lo señalado en este largo aparte, sin pasar de *El ser y el tiempo*.

Finalmente, quizá extrañe que entre las referencias de mayor cuantía de Nicol a Heidegger no figuren referencias a la doctrina, tan fundamental y desarrollada, del tiempo. Pero las que he encontrado me han parecido, quizá con error, tan coincidentes con aquellas a la doctrina del tiempo en otros o en general que dan ocasión a ellas, que no me parecen susceptibles de examen como referencias específicas a Heidegger. No he encontrado ninguna a ninguno de los desarrollos específicos de éste, ni al de la “temporalidad” como tal, ni al de las “temporaciones”, ni al de la “gestación” del concepto vulgar del tiempo.

13. Más Ortega

En el artículo anterior no cabían referencias a las interpretaciones y críticas que de las filosofías ajenas hace Nicol, pero creí deber hacer una excepción con las relativas a Ortega, ciñéndome a lo que estimé esencial e indispensable por mi parte. En ello no entraron las pruebas de las interpretaciones y críticas hechas por Nicol, simplemente resumidas por mí. Voy, pues, a aportarlas aquí, aprovechando la ocasión para completar mis observaciones sobre las interpretaciones y críticas mismas. Confío en que los lectores estimen que la insistencia vale la pena.

Puede afirmarse que la apreciación que hace Nicol de Ortega es, a pesar de concesiones incidentales, de menosprecio o desprecio global y constante, puesto que lo único que aprecia en él lo estima en sí de menor o ningún precio y que no deja pasar oportunidad, por incidental que sea, de dispararle desde chinitas hasta pedruscotes. De estos disparos me limitaré a aducir sendos ejemplos. Chinita incidental: “El concepto de generación resulta, pues, como una categoría sociológica, a la vez histórica. Se distingue claramente del concepto de individuo, por una parte, pero también de los conceptos de masa, de colectividad y de clase... Es

un concepto menos lato que el de época, y parecido al de situación histórica . . . Queda sin resolver, *naturalmente*, el problema de la fijación de límites entre una generación y otra." (P. 217. El subrayado es del autor del presente trabajo.) Pedrusco grosero: se trata de que la vida, en *El tema de nuestro tiempo*, "segrega" los valores, pero éstos tiene que revertir en último término sobre la vida misma, y esto se comenta así: "La vida, como los perros, se traga los productos de sus mismas secreciones." Lo curioso es que Nicol enseña por su parte —en otra parte, claro— esto: "El ser del hombre tiene la capacidad de transformarse históricamente, porque sus mismas creaciones operan activamente sobre él. El hombre ingiere, digiere y asimila sus propios frutos." (P. 288.) Pero aquí una balsámica imagen antropológico-carpofágica sustituye a la hedionda imagen cínico-coprofágica.

De la apreciación en conjunto no puedo reproducir menos que la conclusión del capítulo dedicado a Ortega. "La filosofía es sabiduría o es teoría, y en casos excepcionales ambas cosas. De la sabiduría personal de un pensador, aunque su propio personalismo invite a ello, no es oportuno hablar sino en una obra que se ocupara de la misión ética que el filósofo ha de cumplir, sobre todo en una época como la nuestra. Y teoría, en Ortega, propiamente no la hay. No porque su pensamiento evolucione, ni porque se exprese en la forma de ensayo, más libre y tal vez más accesible que la de una obra sólidamente, y a veces espesamente sistemática. La inconsistencia interna no depende ni de la evolución ni de la forma: depende de la actitud que tome el pensador consigo mismo, con sus pensamientos y problemas, y frente a los demás. Cada cual tiene que resolver en la intimidad de su juicio si aquellos dos aspectos de la filosofía, el ético y el teorético, pueden efectivamente aislarse el uno del otro; si el menester filosófico exige necesariamente un cierto pudor de la persona; si la responsabilidad intelectual puede desglosarse de la responsabilidad moral; es decir, si no hay una falta de virtud en la falta de coherencia, sobre todo cuando el pensar circunstancial va unido a la ambición confesada de influir mediante este pensamiento en el espíritu y los destinos de un pueblo y de toda una gran comunidad cultural. La idea de la razón vital excluye el formalismo seco y desinteresado de la teoría pura. Pero, si la teoría no es nunca verdaderamente *pura*, y por ello es legítimo el anhelo de influir en el espíritu ajeno con los productos del propio, enton-

ces *noblesse oblige*. Que en definitiva el peligro que representa el sofista proviene de la ambición que éste tiene, y de lo poco que trae para justificarla." (P. 331.) La filosofía es sabiduría o teoría. En Ortega no hay teoría —ni sabiduría, pues no habrá un solo lector de la cita acabada de hacer que niegue que en ella se le niega a Ortega la sabiduría, hasta el extremo de negarle la virtud. En Ortega, pues, no hay nada de filosofía, en un sentido mucho más extremado que aquel en que se entendería esta negación corrientemente, es decir, sin las explicaciones de Nicol acerca de lo que es filosofía.

Semejante apreciación es demasiado opuesta a la más y más generalizada. Nicol insinúa que ésta es tan sólo la de una mayoría incompetente, mientras que la suya no sería suya exclusivamente, sino de la minoría competente. "La simple aceptación sin crítica ni referencia histórica de una serie puntual de ideas formuladas con amenidad y elocuencia, bastó para que se formase, respecto de Ortega, la vaga noción de un pensamiento filosófico articulado, innovador y prestigioso. De ahí que el puro propósito de examinar seriamente la elaboración de este pensamiento y sus conexiones históricas pueda todavía parecer en nuestros días inspirada en una intención demoledora; como si fuera legítimo y conveniente analizar y criticar la obra de Dilthey o la de Heidegger, que sólo las estudian los filósofos, pero no la obra de Ortega, porque ésta todo el mundo la leyó. Pero el examen no puede desvanecer ningún prestigio que estuviera fundado en opinión de competentes, y sólo puede dar fundamento de prestigio a los pensamientos que lo tuvieran antes." (P. 309.) "Invitan a reflexión estas reiteradas frustraciones que producen los escritos de Ortega a quien acude a ellos con ánimo de estudio... La obra entera está llena de sugerencias, no sólo de amenidades. Pero, cuando se la examina con pausa y cuidado, prescindiendo de sus elementos formales y accesorios, y tratando de reducirla a su estricto contenido filosófico, el estudioso no deja de sentir el rudo contraste entre la cautivación que antes sintiera y el resultado que ahora lo defrauda. Sólo se libraría de semejante desilusión quien, por predilección u oficio, hubiese buscado ya desde el principio eso que ni al fin encuentra." (P. 331.) Pero yo no sé de otros estudiosos y competentes a quienes los escritos de Ortega hayan producido las reiteradas frustraciones que a Nicol, y en cuya opinión no esté fundado ningún prestigio de Ortega, sino los R. R. P. R. Iríarte,

Sánchez Villaseñor, Roig Gironella, Garmendía de Otaola, todos S. J., y algún clérigo y algún seglar más de menos relieve. En cambio, sé que, habiendo acudido a los escritos de Ortega con ánimo de estudio, no experimentaron precisamente ninguna frustración Morente ni Xirau, Zargaüeta ni Zubiri, Recaséns ni García Bacca, María Zambrano, Marías ni Granell, para no citar sino españoles.

Pero Nicol aporta una prueba "objetiva" de su apreciación: la aplicación a Ortega del "método historicista", reconstruyendo la discontinuidad del "estilo de pensar 'perspectivista', 'circunstancial' de Ortega, "que procede más por ocurrencias sueltas que con método teórico", en "una continuidad de conjunto, con etapas bien señaladas", e indicando "para cada una de ellas la afinidad de las ideas que la caracterizan con las de otros autores, o su procedencia de éstas." (P. 309 s.)

Seguir la aplicación del método paso a paso resultaría demasiado prolijo para este lugar. Tengo que contentarme con indicar lo que pienso de ella más en general. Estoy de acuerdo con las grandes líneas de la evolución de Ortega y de las influencias sobre ella, pero no con todos los detalles. En cuanto a las interpretaciones y críticas que va haciendo Nicol al hilo de evolución e influencias, estoy de acuerdo con algunas nada más.

"Consideramos que la obra de Ortega puede dividirse en dos períodos principales, cada uno de ellos subdividido en dos etapas. La vida humana es el tema, expreso o latente, que predomina en todas ellas; todas están asimismo impregnadas de sentido histórico. Pero las dos primeras de estas cuatro etapas se caracterizan marcadamente por un vitalismo de tipo biológico, mientras que en las dos últimas se observa una tendencia creciente del historicismo hacia la formulación del problema de su fundamentación ontológica. El trabajo principal de la primera etapa, y el que propiamente la culmina, es *El tema de nuestro tiempo* (1923). En la segunda etapa se van desarrollando todavía las cuestiones referentes a este vitalismo, pero aparece ya un estudio historicista —*Las Atlántidas*, 1924— que podría llamarse de transición, porque prepara el terreno para la formación de ideas características del segundo período. Este se inicia con la tercera etapa, en la que figuran *La "Filosofía de Hegel" y la historiología* (1928) y *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932). En la última etapa, la conexión entre historicismo y ontología aparece expresada inequívocamente en el trabajo que la caracteriza: *Historia como sistema* (1935)".

(P.312.) “Después de Historia como sistema . . . no sabemos de ninguna publicación de Ortega que permita señalar una nueva fase en la evolución de su pensamiento.” (P. 325.) “Ordenadas cronológicamente . . . las producciones de Ortega se articulan en cuatro etapas. Las ‘mocedades’, hasta la primavera de 1914. Desde esta otra fecha hasta el verano de 1924. Desde esta otra fecha hasta un momento imprecisable entre los principios de 1928 y los de 1932. Y desde tal momento hasta hoy. Mas estas etapas . . . se suceden extinguiéndose las anteriores en las posteriores e iniciándose éstas en aquéllas.” “En agosto de 1924 están fechadas las *Abejas milenarias* y en octubre siguiente apareció el bello volumen de la primera edición de las *Atlántidas* . . . El tema que las une . . . señala el ingreso decidido, definitivo, de Ortega en el ‘historicismo’. Las dos etapas anteriores resultan en conjunto dominadas por un básico ‘biologismo’ . . . ‘Raciovitalismo’ desde las *Meditaciones*, pero entendido en un sentido ‘biológico’, no ‘vital’ o ‘biográfico’ . . . A este ‘biologismo’ no escapa . . . *El tema de nuestro tiempo*”. “En cambio, a partir del momento de las *Atlántidas* . . . ‘historicismo’ va a hacer prevalecer inequívoca y definitivamente el ‘vitalismo’, el ‘humanismo’ . . . Ortega . . . pasa así de la “razón vital” en el sentido del referido ‘biologismo’ a la ‘razón vital’ en el sentido de la ‘razón histórica’ . . . El concepto de ‘individuo histórico’ vincula las *Atlántidas*, del principio de la etapa, con *La ‘Filosofía de la Historia’ de Hegel y la Historiología*, del fin de la misma.” “Entre los principios de 1928 y los de 1932 . . . Ortega ha comprendido y apreciado plenamente a Heidegger —y a sí mismo. A mí me parece que Heidegger le hizo ver a Ortega el verdadero sentido, no ‘biológico’, sino ‘vital’ o ‘biográfico’, o ‘humano’, de la filosofía que era la suya propia desde las *Meditaciones del Quijote*, y desde que se lo hizo ver, desarrollarla ya en tal sentido. Pero el cambio señalado por el momento de las *Atlántidas*, anterior a la publicación de *Ser y Tiempo* y al conocimiento de Dilthey, parece, también, prueba de que Ortega hubiera podido perfectamente acabar viéndolo por sí mismo . . . Desde aquel momento, Ortega ha perseguido dicho desarrollo . . . La interrupción impuesta por la guerra de España y la expatriación . . . no me ha hecho percibir una quinta etapa.”¹¹

Si no estoy de acuerdo con todos los detalles de la evolución de Ortega y de las influencias sobre ella, es porque me parece que Nicol no ha

11 “La profecía en Ortega.” *Cuadernos Americanos*. 1946, 5, p. 75 ss.

tomado en consideración con la amplitud y la minuciosidad a la vez requeridas la filosofía alemana contemporánea, ni todos los pormenores informativos que se encuentran por la obra entera de Ortega. Acerca de las influencias, hay en Nicol una tendencia, a reducir la "razón vital" a Nietzsche y Bergson y la "razón histórica" a Dilthey y Heidegger. Pero ¿qué "razón vital" hay en Bergson, si, como el propio Nicol expone muy bien, para Bergson la corriente de la vida no es aprehensible por la razón, sino sólo por la intuición, y Bergson nunca pasó de entender la vida en sentido fundamentalmente natural a entenderla en sentido fundamentalmente humano e histórico, como señala también el propio Nicol? Y en cuanto a la "razón histórica", las *Atlántidas*, con las que "surge un orden nuevo de ideas" (p. 315), son anteriores a *El ser y el tiempo* y al conocimiento de Dilthey —pero no al de otros, el principal Scheler, tan sorprendentemente, como ya dije, ausente en absoluto del libro de Nicol y tan indispensable para tratar de las influencias sobre Ortega. Acerca de la evolución de éste, hay en Nicol otra tendencia, a mostrar que Ortega evoluciona desdiciéndose y contradiciéndose; sobre lo cual, un poco más adelante.

De las interpretaciones y críticas que va haciendo Nicol al hilo de la evolución e influencias, entre aquellas con las que no estoy de acuerdo la que versa sobre lo más importante —para mí, porque el desacuerdo recae precisamente sobre esta importancia, es la que versa sobre la filosofía de las circunstancias españolas, dominante en las primeras etapas de Ortega. Nicol juzga que "en aquel medio, ni siquiera los sectores mejor cultivados pudieron exhibir preparación adecuada o información suficiente para advertir que una filosofía española sólo podía constituirse mediante una aportación renovadora a la filosofía universal." (P. 314.) Desde hace muchos años he declarado muchas veces que me parece genial la idea de que la aportación renovadora a la filosofía universal capaz de constituir una filosofía española debía salir, más que de refilosofar sobre los filosofemas extranjeros, de filosofar sobre lo español. De las mismas interpretaciones y críticas, entre aquellas con las que estoy de acuerdo es la más importante la que versa sobre el "proyecto de existencia", concepto capital en las últimas etapas de Ortega, comparándolo con el de "proyección" en Heidegger. "Para Heidegger *somos* posibilidad, existimos proyectándonos, porque nuestra estructura de ser es temporal, y

esto no tiene nada que ver con el plan de vida que hayamos elaborado, el cálculo que hiciéramos de nuestras posibilidades concretas, o la representación ideal que de ellas tengamos. Cuando Ortega nos habla de ese proyecto de existencia que tenemos que cumplir, porque en él consiste justamente lo que nosotros mismos somos, no se refiere a la forma o estructura *proyektiva* de nuestro ser, sino a un proyecto determinado, concreto, aunque puramente ideal, y posible aunque forzoso." (P. 325.)

Pero aunque estuviese de acuerdo con Nicol en todos y cada uno de los pasos de su aplicación del "método historicista" a Ortega, no lo estaría en la conclusión que aquél saca de ella, la de que en éste no hay filosofía en el sentido de la teoría ni por ende éste es filósofo en tal sentido. Pues para la validez de la conclusión me parece requisito la aplicación del mismo método a los demás filósofos, sin excluir a Nicol, con adopción de este criterio: si los resultados son los mismos, la conclusión debe ser "o todos o ninguno"; sólo si los resultados son exclusivos para Ortega, la conclusión debe ser "todos menos él" —descartada la posibilidad de que debiera ser "ninguno más que él".¹²

Claro es que Nicol da por supuesto que los resultados son exclusivos para Ortega, aunque él mismo no aplica el "método historicista" a ninguno de los otros filósofos estudiados por él *como* lo aplica a Ortega. Pero a mí la evolución de éste, tomada tal y como la traza Nicol, con todos los desdecires y contradecires que señala en ella, me hace la impresión — que diré, "El tema del vitalismo biológico persiste en Ortega después de la primera etapa, y se reanuda reiteradamente en la segunda." (P. 315.) "Sin embargo, ya en esta segunda etapa surge un orden nuevo de ideas con el estudio titulado *Las Atlántidas* (1924). Esta es propiamente la primera formulación un tanto sistemática que nos ofrece Ortega de su historicismo . . . No abandona el vitalismo . . . pero ya la idea de la razón

12 Un puro absurdo sería tal posibilidad —referida a Ortega sólo. Referida a los filósofos de su tipo, entraña una cuestión profunda y grave: la de la posibilidad de innovación en filosofía, es decir, la de la posibilidad de la historia misma de la filosofía. Se argumenta: filosofía es a, b, c— caracteres tomados a los autores de tipo M; es así que la obra de los autores de tipo N no tienen esos caracteres, sino los caracteres x, y, z; luego no es filosofía. Pero si no se argumenta así; la obra de los autores de tipo N no tiene los caracteres a, b, c, sino los caracteres x, y, z; es así que es filosofía; luego filosofía no es a, b, c exclusivamente, sino también x, y, z; si no se argumenta así, debiera considerarse la historia de la filosofía terminada— ¿dónde?

biológica entra en receso y alborea la idea de la razón histórica." (*Ib.*) "Aquí se encuentra a Ortega andando por el buen camino. Formula con claridad reveladora esa noción de la interdependencia entre hombre y mundo, y de la consiguiente necesidad de encuadrar cada acto humano en el marco vital e histórico que le corresponde noción en la que el pensamiento filosófico ha venido insistiendo de una manera u otra desde Hegel, y sobre todo desde Dilthey" (p. 316) y Ortega desde la concepción de la filosofía de las circunstancias españolas, o sea, por lo menos desde 1914. "Al nivel que ocupaba la razón biológica se sobreañade ahora el nivel correspondiente a la razón histórica. Cómo podrían conjugarse las dos en unidad, Ortega no lo ha explicado nunca por escrito. Pero en todo caso, no es cierto como él dice que la razón vital ocupe en su propia obra un nivel posterior y más alto que el de la razón histórica." (P. 317.)¹³ "Al plantear la tarea de la razón histórica, advierte Ortega la necesidad de un estudio de las variaciones psicológicas humanas... la razón histórica cumple su cometido en una coordinación de la psicología y la historia." (P. 319.) Pero en la "historiología" o teoría de la historia, que Ortega propone y anuncia en el estudio sobre Hegel... no se trata ya... de una teoría psicológica del sujeto histórico, sino de una teoría que contiene, como parte principal, conceptos del orden ontológico." (P. 320.) "El abandono del punto de vista psicológico se corrobora en *Pidiendo un Goethe desde dentro*... El yo, el sujeto humano, el hombre, al que ha considerado Ortega como organismo biológico, como espíritu, como alma, como vitalidad, o conciencia o carácter, se presenta ahora como 'proyecto de existencia'. (P. 322.) "Después de *Historia como sistema* (1935) no sa-

13 Las cosas pudieran ser más complejas. El "vital" de la "razón vital", aún en el período en que destacaba lo "biológico", apuntaba a lo "humano", a lo "biográfico". El "histórica" de la "razón histórica" significó algo derivado de lo "vital", entendido ya como "biográfico", mientras Ortega no llegó a que "el hombre no tiene naturaleza, sino historia." Hubo un desplazamiento de lo "biológico" a lo "biográfico" dentro de lo "vital" y un paso de lo "histórico" como derivado de lo "biográfico" a lo "historico" como lo radical. Vitalismo biológico —vitalismo biográfico— biografismo (*sit venia verbo*) histórico-historicismo: un progreso continuo que recorrió el trayecto histórico del "existencialismo vitalista" tipo Nietzsche al existencialismo historicista tipo Heidegger anticipándose *bográficamente* a éste. Lo que dice Ortega es cierto de la etapa del biografismo histórico. La conjugación de la razón "biográfica", que no de la "biológica", con la "histórica" no plantea aquel problema al que alude Nicol.

bemos de ninguna publicación de Ortega que permita señalar una nueva fase en la evolución de su pensamiento. Con este trabajo culmina su marcha hacia una fundamentación ontológica del historicismo. En él permanece, pues, dentro de la línea . . . a la cual se había incorporado ya desde que publicara *Pidiendo un Goethe desde dentro*. El nexo entre estos dos estudios es el . . . 'proyecto de existencia' . . . Sin embargo, en lo que ahora insiste Ortega es en la *originalidad* de este proyecto, no en su anterioridad . . . Rechaza Ortega explícitamente la idea cardinal del trabajo sobre Goethe —aunque sin mencionarlo— . . . Hemos pasado al otro extremo." (P. 326.) "El propósito principal de *Historia como sistema* es convertir a la historia en ciencia sistemática de lo humano y hacer que llene los requisitos que en *Las Atlántidas* se establecían para la psicología, en el estudio sobre Hegel se establecían para la historiología, y en *Goethe desde dentro* para la antropología o el conocimiento del hombre." (P. 327.) "En . . . la condición biológica "del ser" hubo de insistir . . . Ortega en su primer período, cuando su pensamiento se caracterizaba por la idea de la razón fisiológica. Pero aquel vitalismo, que ya había sido superado, es ahora incluso repudiado. Ortega se va hasta el polo opuesto, y llega a negar la pretensión de la naturaleza a constituirse en componente obligado y principal de la idea del hombre. Ha cambiado, pues, el concepto fundamental de vida . . . En *El tema de nuestro tiempo* la razón vital se oponía a la razón pura en los términos en que, para Bergson, la biología se opone a la física . . . Ahora, según parece, Ortega decide incluir también a la biología en los términos de la razón física, y contraponerle una razón histórica que, si se puede llamar todavía vital, es gracias a que la vida ha quedado previamente despojada de toda significación natural y fisiológica." (P. 328.) "La física, la biología y la psicología operan con el mismo tipo de razón . . . No sólo quedó atrás el vitalismo; también el psicologismo. Y se dispó la más importante distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, porque el espíritu mismo no es sino una 'cosa' . . . Se desvaneció la idea de la temporalidad del espíritu, en que se fundara originariamente el historicismo. Ni las ciencias naturales ni las del espíritu pueden apropiarse exclusivamente el estudio de la vida humana. Lo cual sería cierto si a continuación se afirmase que este estudio cabal sólo puede cumplirlo en profundidad la ontología. Esta es la conclusión que esperaríamos, dados los antecedentes. Pero no: es la historia la que viene

a cumplir esta función fundamental". (P. 329.) "Si lo consiguiera . . . , sería a la vez historia, metafísica y epistemología: resolvería el problema del ser, el devenir y el conocer. Pretenderlo, más que un error discutible, parece un literal absurdo." (P. 330.) Pero este juicio final no pertenece ya a la evolución de Ortega, sino a las opiniones de Nicol.

Demos ahora por bueno todo lo citado en el aparte anterior. A mí me hace la impresión de una evolución, sí, pero, en sus grandes líneas, rigurosísima y acordadísima con la de la filosofía misma en los últimos tiempos. Y hasta el ir de un polo al opuesto me hace la impresión de una dialéctica vivida, de un pasar de una posición a la opuesta por *vivir* la limitación de cada una. Pero que mis impresiones no correspondan a la realidad. Recordemos los cinco períodos de la filosofía de Schelling, de los cuales el último, por lo menos, es, más que una continuación, una contradicción de los anteriores. Más cerca de nosotros, en nuestros mismos días, pensemos en Scheler: período *prefenomenológico*; ética y en general filosofía de los valores objetivos, absolutos, de inspiración católica, agustiniana; historicismo (sociología del saber); metafísica del impulso y el espíritu, anticristiana. Mucho más cerca aún, ¿es que Nicol es más coherente en este solo libro que Ortega en cualquiera de los suyos o entre dos cualesquiera de ellos? Y a tres gigantes como Fichte, Schelling y Hegel, a pesar de cuanto hicieron por distinguirse entre sí, los alineamos en lo que llamamos el idealismo alemán, como hemos empezado a alinear a Heidegger y Jaspers, Marcel y Sartre, Chéstov y Berdiáef, Unamuno, Ortega¹⁴ y Caso en lo que llamamos existencialismo. A mí lo que me admira es que Nicol no admire la anticipación de tantos y tales de sus propios filosofemas en Ortega. ¿Qué no son originales de Ortega? Pero ¿es que son más originales que de éste de Nicol?

Ah, pero es que queda la filosofía en el sentido de la sabiduría. Aquello de que "la inconsistencia interna no depende ni de la evolución ni de la forma: depende de la actitud que tome el pensador consigo mismo, con sus pensamientos y problemas, y frente a los demás" y de "si no hay una

14 Algunas publicaciones extranjeras de los últimos años mueven a pensar que ambos han entrado definitivamente en la Historia de la Filosofía universal. Espero que pase lo mismo con Caso y otros hispanoamericanos en cuanto los europeos acaben de entarse de la vida cultural de estos países, a lo cual han contribuído sin duda los viajes que intelectuales de Europa han hecho a esta América en los últimos años.

falta de virtud en la falta de coherencia". Paso de la crítica intelectual de la obra a la condenación moral de la persona que puede ser tan ligero por sus fundamentos como es grave por su conclusión. Está fundado, por una parte, en una concepción de la filosofía inspirada por Sócrates. "El progreso de la ciencia ha traído un retroceso de la sapiencia. A la filosofía corresponde preguntarse si es legítimo que vayan separadas la una de la otra. Sin renunciar al saber, a la más rigurosa teoría, es urgente que el pensamiento filosófico vuelva a plantearse la decisiva cuestión socrática." (P. 341.)

Pero ¿no debiera fundarse, por otra parte, en algo más? ¿Qué sentiría, pensaría y diría Nicol si alguien dijese de él literalmente que es un "sofista" "falto de virtud"? ¿Qué no habría razones ni motivos para decirlo de él? ¿Tan seguro está, pues, de sí mismo como para arrojar esta piedra, en ningún sentido primera?

14. *Coincidencias*

Pero con Nicol no me encuentro exclusivamente en discrepancias. Quizá ni siquiera preponderantemente. Y me parece que desde luego no fundamentalmente. Me parece, en efecto, que coincido con él en una serie de puntos tan fundamentales, que aunque fuesen menos numerosos que aquellos en que discrepo de él, preponderarían sobre éstos. En puntos, entre ellos de los fundamentales, las discrepancias versan solamente sobre la relación entre filosofemas en que coincido con él. En nada de ello encuentro nada, tampoco, de particular. Desde hace ya más de un decenio formamos parte de un mismo medio ambiente local, que a su vez forma parte de un medio ambiente espiritual internacional, del que por mi parte reconozco que proceden los filosofemas que profeso en la cátedra e inserto en mis escritos. Voy, pues, a enumerar los puntos más importantes en que me parece que coincido con Nicol, para acabar dejando al lector en el fiel de una impresión completa.

Empezando por los grandes filosofemas de Nicol, en el orden del anterior parágrafo 1, a lo dicho allí del primero, el del ser puramente fenoménico y temporal, añadido ahora que Nicol los completa en alguna ocasión con la idea de una trascendencia puramente a la muerte. "La Transcendencia con mayúscula, o sea . . . el ser intemporal (que no es la cosa

en sí, lo que puede estar detrás del fenómeno, sino lo que puede estar detrás de la muerte, y es lo que verdaderamente no aparece nunca) ... El más allá al que no podemos llegar, y al que, sin embargo, vuelve tenazmente nuestro entendimiento, es el más allá de la muerte." (P. 49 s.) Es la forma de más allá que he presentado como forma por excelencia del mismo, entre las otras que hay, en mis cursos de Metafísica, excepto que tal forma no es para mí "ser intemporal."¹⁵

Semejante idea está estrechamente relacionada con las de que sobrenatural es ya lo humano en cuanto tal y lo sobrenatural humano apunta a su prolongación en la trascendencia a la muerte. Son las ideas centrales de mis *2 exclusivas del hombre*.¹⁶ Nicol apela a una idea que parece semejante, en defensa de lo específicamente humano contra teorías del tiempo que lo amenazan. "La acción del hombre, individual y comunal, o sea lo verdaderamente histórico, es su aportación al mundo: lo que él hace con la naturaleza, o sea lo sobre-natural." (P. 64.)

Más en general, una teoría de la "unidad y pluralidad" —título del capítulo I de Nicol— de la realidad universal, más satisfactoria que las que se encuentran en la historia de la filosofía, viene pareciéndome el *desideratum* capital de la filosofía.¹⁷

Pasando al segundo y tercero de los grandes filosofemas de Nicol, los de la razón y su alcance, promete Nicol una *Metafísica de la Expresión* (p. 22), que echa de menos en general, pero especialmente en

15 Cf. "El más allá (Fragmentos de un curso de Metafísica)". *Filosofía y Letras*. 29. 1948. Enero-marzo. Ps. 9-42, *passim*.

16 *2 exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*. México. 1945. Cf. especialmente ps. 107 ss. Me he servido de las mismas ideas para situar y valorar la filosofía de Dewey en el prólogo que puse a la traducción de *La experiencia y la naturaleza*. México. 1948. Ps. xxxiii ss.

17 "A pesar de su historia más que bimilenaria, a la Filosofía en general le falta aún una teoría... de la unidad y pluralidad de la realidad que haga justicia a lo dado... El muy probable justo medio fué señalado hace ya algunos años por el autor de este trabajo en un punto equidistante entre Leibniz y Hegel." *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo (La filosofía del Prof. Northrop)*, México. 1949. P. 109. El otro trabajo aludido es "La filosofía actual y el personalismo", publicado en *Luminar*, México, 1940, 2, y recogido en *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*. México. 1947. Ps. 201-213. Nicol, en su capítulo III, encuentra el punto justo en Hegel y anticipaciones esenciales de él en Leibniz.

Dilthey y Heidegger (p. 302), y cuyo tema es anunciado así: "la relación óntica y epistemológica entre la individualidad —la humana, claro, muy conceptualmente— y su función simbólica" (p. 22), pero que, por el *aperçu* de ella que dan sin duda numerosos pasajes, algunos relativamente extensos, de *Historicismo* y *existencialismo*, parece que no será menos que éste: "una concepción del conocimiento humano como expresión simbólica y del ser como expresión" (p. 16). En todo caso, en los pasajes acabados de aludir, destacan una idea y una doctrina: la idea de que la mera denominación es ya objetivante u objetivadora, en el sentido de formadora de los objetos, y la doctrina de la naturaleza coloquial del lenguaje — y la "comunal" de la razón. "No es el concepto el primer producto de la abstracción mental, por obra de la razón. La razón opera ya antes de formular conceptos rigurosos, en la simple operación verbal por la que aplicamos un nombre a la cosa; o mejor dicho, por la que la cosa se constituye como tal al recibir su nombre. La palabra *forma* la cosa." (P. 248.) "El proceso de objetivación implica el de nominación, y sólo termina cuando el nombre logra finalmente *formar* la cosa, aislarla o individualizarla, distinguiéndola de todo lo demás, o sea constituiría como ente para nuestro entendimiento." (P. 251 s.) "El monólogo no existe: todo *logos* es diálogo, e importa más el término de este diálogo, que es el interlocutor, que no el objeto mismo... Nunca puede el *logos* dejar de ser humano, y por ello inter-humano." (P. 368.) Por mi parte, inicié ya mi primer curso en la Universidad de México con una serie de lecciones leídas —aún inéditas— sobre la expresión, desde la mímica hasta la filosófica, como expresión precisamente de la situación de convivencia, vulgar o filosófica, que es esencialmente toda vida, y como expresión de una "coanimación metafísica". La exposición de las vertientes "significativa" y "notificativa" de la expresión verbal ha desarrollado la descripción de una triple abstracción objetivamente, ilustrada precisamente con la nominación.¹⁸

18 De la época de aquéllas primeras lecciones es "Sobre la filosofía de la filosofía", publicado en *Universidad de La Habana*, 24-25, 1939, Mayo-agosto, y recogido en *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*, págs. 15-42. Entre éstas, las 39-41 hacen un resumen de una fenomenología de la unidad y pluralidad de la realidad y de la comunicación al que pertenecen las siguientes proposiciones, entre otras del mismo sentido: "La realidad se da así como la unidad de una pluralidad de realidades para cada uno de nosotros — en que el *para cada uno* expresa

En lo que coincido con Nicol sólo más parcialmente es en sus afirmaciones acerca del alcance de la razón. Me parece que coincido con él al pensar que lo que se ha llamado tradicionalmente filosofía se acaba con el irracionalismo de lo que, por ende, no sigue llamándose filosofía sino por un equívoco excesivo,¹⁹ pero, en cambio, estimo que el desarrollo de la filosofía moderna ha exhibido concluyentemente límites de la razón.

Viniendo al gran filosofema de la individualidad y la comunidad, mis coincidencias con Nicol no se limitan a haber bregado con ellas en busca de una doctrina que haga justicia a ambas, sino que se extiende a una idea tan peculiar e importante de Nicol como la de la historicidad de la individualidad, con la que, no se olvide, "consiguió *La Idea del Hombre* a la vez replantear la cuestión del fundamento ontológico de lo histórico, abandonada por Dilthey, y ampliar la idea de la historicidad del ser, corrigiendo donde era necesario la concepción de Heidegger", nada menos; la coincidencia incluye la aptitud de semejante idea para explicar la historia y hasta la aplicación a un caso determinado y concreto, aunque no en la forma grandiosa de *La Idea del Hombre*, sino en la de un modesto *aperçu*, si bien hay en éste detalles quizá no insignificantes e inéditos en Nicol; la coincidencia incluye, en fin, la convicción de que "la integración del hombre en la comunidad... éste es el problema" (p. 128) de nuestros días. "Las formas históricas del ser del hombre, las grandes etapas de sus cambios reales, son modos diferentes de integración en la comunidad. Esta integración, que como tal es un hecho permanente —el hombre no está solo nunca—, varía en cualidades, en direcciones, dijéramos también en intensidades. Estas va-

la pluralidad de realidades y el *de nosotros* la unidad de esta pluralidad." "La comunicación del pensamiento personal no es más que la perfección de la naturaleza misma de todo pensamiento, que, por muy personal que sea, es siempre pensamiento dirigido a los demás. No advertir esta dimensión social del más personal pensamiento se reduce a abstraer el cada uno del nosotros... Pero... a pesar, incluso, de la misma naturaleza social del pensamiento —su comunicación tiene límites— porque los tiene la naturaleza social de lo humano. No advertir estos límites se reduce a abstraer del cada uno."

19 Cf. "¿Son filosóficos nuestros días?" *Cuadernos Americanos*, 1946. 1. P. 120. Pero ya antes en "Existencialismo y esencialismo", en *Luminar*, 1943, 2, y en *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*, págs. 196 ss.

riaciones determinan diferentes estilos de vida: estilos políticos y religiosos, económicos y artísticos, jurídicos, científicos y filosóficos, en esa conexión unitaria de sentido que Dilthey describía y no alcanzaba a explicar.²⁰ Esto es la clave, pues, para la comprensión filosófica de la historia en general, y de cada época en particular. *La Idea del Hombre* se propuso presentar esta teoría de la única manera posible, dados sus términos. Primero, en abstracto, en una breve Introducción que resultara, sin embargo, suficientemente explícita. Luego, y desarrollando la presentación abstracta, en la confirmación indispensable que proporcionaría el análisis de un desarrollo histórico concreto. Limitarse a re-seguir este desarrollo histórico sin atender a la intensión teórica que él trata de justificar, es como quedarse con la paja, después de haberla cuidadosamente separado del grano. Hay que ir al grano, aunque su precio sea, del fardo entero, lo más abierto a discusión." (P. 20 s.) Para cooperar por mi parte a estimular a ir al grano a los que deben interesarse por la filosofía de Nicol, he hecho esta cita. Pues bien, para explicar el pensamiento contemporáneo de lengua española y su actual misión, articulé una visión de la historia de Occidente hasta su crisis actual y de la salida de ésta, sobre la base de la idea de que en un principio hay "comuniones" sin "individualidades", mas llega un momento en que aparecen éstas y con ellas "sociedades" "individualistas" que arriban a crisis como la nuestra, postulativas de nuevas comuniones.²¹

20 Esta última afirmación a mí me admira, sin duda por lo que según Aristóteles entraña la admiración, por ignorancia.

21 Cf. "El pensamiento hispanoamericano." *Jornadas*, 12. México, 1944. Págs. 19-37. He aquí unos breves pasajes. "Una 'comunidad' lo es de individuos entre sí por serlo de cada uno y en consecuencia de todos con algo trascendente, trascendente a 'este mundo', a 'esta vida'; el 'otro mundo', la 'otra vida', pues. Pero los individuos pueden atenerse a su razón, a su razón individual, y la comunidad se transforma en 'sociedad' individualista, racionalista, inmanentista." "Una comunidad usa de la razón, pero de una razón colectiva. Hay no sólo maneras de obras colectivas, como los usos y costumbres, sino también sentimientos, ideas, razón colectivas. Hay grupos humanos cuyos individuos no sólo no obran de una manera 'peculiar', sino que ni siquiera tienen sentimientos ni ideas 'propios', que todos tienen las mismas ideas y sentimientos y obran de la misma manera, o que sólo son individuos biológicamente, pero no psíquica y socialmente." "Mas ¿por qué en una comunidad empiezan y acaban los individuos por atenerse a su individual razón? O ¿por qué las comuniones se transforman en sociedades? Evidentemente responder

En lo que no coincido con Nicol es en haber pensado que con ello replanteaba una cuestión abandonada por Dilthey ni corregía a Heidegger, sino a lo sumo que prolongaba y aplicaba a un caso en parte nuevo ciertas ideas de la sociología contemporánea sin duda por no conocer mis fuentes ni a mí mismo tan bien como Nicol las suyas y a sí mismo.

En cambio, vuelvo a coincidir con él en otro punto de relieve concerniente a éste de la individualidad, el del significado que para ésta tiene la muerte. "La muerte nos arranca verdaderamente del proceso, si otra cosa no. La muerte es la más individual de las experiencias." (P. 152.) "Creemos... que un sujeto humano es individuo... sobre todo, porque tiene una *muerte individual*... La muerte es absoluta biológicamente, pero no históricamente... el descubrimiento de la muerte es un fenómeno histórico... No hay muerte individual sino cuando la vida está individualizada." (P. 295.) "En todo caso, no parece infundado, inexacto decir que somos individualizados personalmente por la muerte. Recíprocamente, nuestra muerte es más nuestra que de ningún otro ser su fin."²² "Parece que no haya, incluso que no pueda haber vida humana... en ausencia *absoluta* de la muerte... pero no todas las vidas humanas... son vidas *igualmente en presencia de la muerte*." En el catolicismo, "entre la persona y su muerte hay la correlación máxima posible, de la apropiación, de la propiedad exclusiva. La muerte es la muerte de la persona *de* quien se trate, en su individualidad, en su individuación absoluta." "En el inmanentismo... de nuestros días, se concibe la muerte como un *accidente*; en cuanto tal, *impersonal*."²³

Coincidiendo así con Nicol en punto a la muerte, encuentro muy natural coincidir con él también en punto al sentido de la vida. "El hombre es *por esencia* el ser que se hace ilusiones, y ello por una razón:

a estas preguntas sería desentrañar las entrañas de la historia, de la historia de la humanidad sobre al Tierra." "La salida de la crisis parece no poder encontrarse más que en la dirección de una nueva comunión de fe trascendente, en que la razón vuelva a ser el órgano al servicio de la comunión y su fe trascendente." Los puntos: teóricos de la explicación los he desarrollado en mis cursos.

22 2 *exclusivas del hombre*. P. 177. Cf. págs. 166-188.

23 "La vida en presencia y en ausencia de la muerte", "tres lecciones de un tercer curso de *Metafísica de nuestra vida*", en *Occidente*, México, 4, 1945, mayo-junio, y en *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*, págs. 149 ss. Las citas, págs. 151 s. y 156 s.

tan profunda que, si deja de hacérselas, mutila y deforma su propia existencia. Por ilusión no se entiende el anhelo de lo imposible, lo cual ya es importante, porque la vida contiene en su realidad esa parte irreal que es la fantasía. Por ilusión se entiende simplemente el hecho desnudo del anhelo. El simple anhelar se funda existencialmente en la garantía del futuro, en la convicción primigenia de que el presente contiene siempre la inminencia de otro presente posterior, en el cual *puede haber* lo anhelado concretamente. El anhelo en sí mismo es una forma de la existencia como tal, no sólo de la existencia ilusa. Hacerse ilusiones es parte inherente del ser temporal... La expectativa del futuro es una pura ilusión, porque la muerte es inminente siempre; y sin embargo, la mera expectativa es ya una victoria de la vida. Es un acto de fe. No sólo de fe en lo que el futuro traiga, sino de fe en que habrá futuro. Y esta fe se vincula estrechamente a la esperanza: creer es confiar. En la forma más excelsa que le ha dado el hombre, la esperanza es una fe en la inmortalidad. Pero hay también —hay sobre todo, fundamentalmente—... la fe... en la simple continuidad de la existencia, sin la cual ésta no se concibe claramente como temporalidad. Podemos proponer entonces a la fe y a la esperanza como dos existenciales, como conceptos cardinales del ser del hombre. Y que a los mismos se añada la caridad, o el amor... si la posibilidad de una ética parece frustrarse en el existencialismo, por el contrario cabe intentarla, no como teoría de las normas y los fines concretos de la acción, pues todos los fines y las normas son históricos, sino como teoría del acto en sí, por el cual se acrecienta — o se reduce el ser del hombre; ²⁴ teoría que ha de fundarse ontológicamente en la esperanza, la fe y la caridad, como existenciales organizados en torno a la temporalidad del ser." (P. 364 s.) Por mi parte, he expuesto en diversas ocasiones y formas unas "exclusivas del hombre" entre las cuales figuran "las ilusiones", manifestación de la temporalidad futurista del hombre y entraña de los ideales éticos y demás de la humanidad. Esta "exclusiva" es el desarrollo de una sugestión de Ortega, que ha hablado de una ética en que el concepto de ilusión sustituya al de deber. También he expuesto a mi modo la fe, esperanza y caridad "como existenciales organizados en torno a la temporalidad del

²⁴ Es lo que para mí representa la teoría de la "voz de la conciencia" en Heidegger. *El Ser y el tiempo*, §§ 54-62.

ser". "La simple creencia no nos pone necesariamente en relación con el más allá *como nuestro*, puesto que el más allá de la simple creencia puede sernos ajeno. La caridad no nos pone en relación con el más allá *en cuanto más allá*, puesto que subsistirá cuando el más allá deje de ser más allá. Únicamente la esperanza —y el temor— nos pone en relación con el más allá *en cuanto más allá y en cuanto nuestro*. Si resultase, encima, que el más allá sólo sería más allá en cuanto nuestro; si resultasen una misma cosa el 'más allá' y el 'más allá nuestro', sólo confirmada resultaría la conclusión de que es la esperanza —y el temor— lo que tiende esencialmente nuestra relación con el más allá... Mas no sólo la otra vida es objeto de esperanza y de temor. Lo es asimismo el resto futuro de esta vida, en cuanto posiblemente buena o mala y en cuanto el irle a uno bien o mal en la vida es algo radical, cielo o infierno apenas más anticipados que metafóricos." ²⁵

Finalizaré indicando que no coincido con Nicol tan sólo en filosofemas, sino también en puntos de la Historia de la filosofía que van desde el origen de la filosofía hasta la reciente sustitución de la filosofía de los valores por el historicismo — y el existencialismo y personalismo, pasando, entre otros, por un proceder típico y característico a la vez de la filosofía moderna. El origen de la filosofía está para Nicol en la "angustia del devenir". (P. 31.) Yo desarrollé hace ya más de un decenio la idea de que la filosofía se originó, como saber de salvación en lo substante, de la perdición en el fluctuante movimiento de la vida. ²⁶ "Así como el historicismo, mucho más claramente de lo que se ha advertido, arruinó de una manera indirecta el intento de fundar un absoluto inmanente en la llamada filosofía de los valores" (P. 335). "Al peligro de la aniquilación de la persona por el Estado hace frente el Maestro con la doctrina de una libertad que se quedaría en meramente formal si no le diesen contenido la filosofía de los valores y sobre todo la filosofía del personalismo. Sobre todo ésta, porque a un caracterizador y adoctrinador de su tiempo como es precisamente el Maestro no podía escapársele la suerte de la filosofía de los valores en nuestros días ni la razón de ser de esta suerte. 'Los valores constituyen, para mí,

25 "El más allá." P. 30 s. Cf. págs. 28-32.

26 Cf. *Dos ideas de la filosofía* (en compañía de F. Larroyo). México, 1940. Págs. 17-23.

una teoría que parece haberse contenido al nacer... En tanto que el movimiento axiológico se diría haberse contenido ya, en lo fundamental —por cierto demasiado pronto— lo que podría, acaso, atribuirse a esterilidad, el personalismo tiene frente a sí un amplio y azaroso campo que recorrer. En mi concepto, no hay que *llegar* a la persona sino que, más bien, habría que *partir* de ella, en la elaboración de la metafísica.' No se puede ver ni decir mejor. Que por ello me disculpe el Maestro la reproducción, sin previa autorización, del anterior pasaje de la preciosa carta con que me honró en respuesta a la que me complací en dirigirle con ocasión del *Estado totalitario*." ²⁷ El Maestro es D. Antonio Caso. — "La historia de la metafísica es una paradójica aventura en la que el pensamiento parte en busca de lo dado." (P. 359.) Es lo que llamo hace muchos años "el contrasentido del dato buscado". ²⁸

27 *Pensamiento de Lengua Española*. México, 1945. Págs. 163 s.

28 "¿No incurrirá también una manera de concebir 'lo dado' como aquélla en que se repara ahora, en el 'contrasentido del dato buscado' en que ha incurrido reiteradamente la filosofía moderna desde su 'padre' Descartes?" *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo*. P. 63.

JOSÉ GAOS.