

# El hombre y la historia en Eduardo Nicol

## INTRODUCCIÓN

Han sido varias las razones que nos han movido a efectuar el presente estudio sobre Eduardo Nicol.

La primera, la más externa, es que se trata de un pensador español que tiene un considerable número de escritos filosóficos, aparecidos a lo largo de los últimos cuarenta años, y que ha merecido ser tenido en cuenta, comentado y estudiado por quienes han dedicado su atención a la filosofía española<sup>1</sup>. Aunque, por otro lado, la exposición de su pensamiento no haya sido realizada de un modo sistemático completo. La bibliografía que hemos podido consultar se limita, fuera de muy pocas excepciones, a presentar resúmenes de algunas obras de E. Nicol, a recoger datos biográficos, a confeccionar catálogos de su producción filosófica, etc.

1. Para la noticia de los historiadores de la filosofía que se han interesado por E. Nicol remitimos a la bibliografía. Con todo, no está de más recoger aquí, ya en el comienzo, algunos juicios muy positivos que se han dado sobre la filosofía de E. Nicol. Hablando de *Psicología de las Situaciones Vitales*, J. Gaos escribe estas palabras: «Si Nicol atina a continuar este su primer libro... no será desatinado pensar que muy bien puede llegar un día en que se le llame justamente fundador de la psicología en lengua española. Tal es el interés y el valor incuestionables desde ahora de este libro innovador en Psicología» (*Pensamiento de la lengua española*, México 1945, 330-331). En relación con otra obra, *Los principios de la ciencia*, se ha escrito: «Este libro de Eduardo Nicol es uno de los verdaderamente relevantes de todos los publicados en América Hispana y en España en los últimos años» (J. IZQUIERDO, *Los principios de la ciencia*, en *Índice* 1966, núm. 206, 31); «Nos parece una obra capital que constituye una de las grandes aportaciones de nuestro tiempo —la mayor entre los filósofos de lengua española— a la «filosofía de la ciencia», en la que Nicol ocupa un puesto destacadísimo» (J. L. ABELLÁN, *Filosofía española en América* (1936-1966), Madrid 1967, 79).

Y, refiriéndose a su filosofía en general, ha dicho G. Fernández de la Mora: «Eduardo Nicol... es, aunque mal conocido entre nosotros, uno de los profesionales de la Filosofía más capaces e interesantes de habla castellana» (*Pensamiento español* 1963. *De Azorín a Zubiri*, Madrid 1964, 93). A su vez, J. C. Torchia Estrada dice: «Eduardo Nicol se cuenta entre los principales representantes de la filosofía española actual» (*Eduardo Nicol y la idea del hombre*, en *Cursos y conferencias*, Buenos Aires 1953, 365).

Otra razón fue la modernidad de su pensamiento. Si un examen somero de sus obras puede producir la impresión de que sus investigaciones filosóficas se centran en la antigüedad griega, tal impresión es falsa. Todos sus estudios buscan la raíz de un hombre que ha sido profundamente afectado por las doctrinas historicistas. Su reflexión retorna continuamente a los primeros momentos de la filosofía occidental, porque E. Nicol tiene el convencimiento de que las cuestiones planteadas por y en la especulación griega han estado siempre presentes en la filosofía, habiendo llegado a nosotros transformadas, cambiadas, continuamente interpeladas, con unas preguntas que necesitan la novedad de una respuesta actual.

Es, asimismo, sugerente que E. Nicol sea el más importante defensor de la existencia de una «Escuela de Barcelona», contrapuesta, en alguna manera, a la «Escuela de Madrid», con una tradición filosófica propia.

También es otra razón la coherencia y continuidad de pensamiento que ofrece E. Nicol.

Eduardo Nicol nació en Barcelona en 1907<sup>2</sup>. Cursó sus primeros estudios en las «Ecoles Catalanes» de la plaza del Padró, dirigidas por Lluís Torres. A partir de 1928 comienza sus estudios superiores en la Universidad de Barcelona, siendo alumno de Serra Hunter, Joaquín Xirau, Tomás Carreras Artau, Pedro Font y Puig, y condiscípulo de Amalia Tineo y Juan Roura.

2. Los datos biográficos de E. Nicol han sido entresacados de los siguientes autores y obras: J. L. ABELLÁN, *Filosofía española en América (1936-1966)*, Madrid 1967, 80; M. ANDUJAR, *El exilio español de 1939. III: Revistas, Pensamiento, Educación*, Madrid 1976, 23, 30, 66; F. ALVAREZ PALACIOS, *Novela y cultura española de postguerra*, Madrid 1975, 323-324; J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Madrid, 5.ª ed. en «Alianza Diccionarios» 1984, 2.352; A. GUY, *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Buenos Aires 1966, 215, 303-304; Id., *Historia de la filosofía española*, Barcelona 1985, 354-356; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea*, Madrid 1970, 452; S. SARTI, *Panorama della filosofia ispanoamericana*, Milano 1976, 511-512; J. C. TORCHIA ESTRADA, *Eduardo Nicol y la idea del hombre*, en *Cursos y conferencias*, Buenos Aires 1953, 365-373. Tienen menor importancia, aunque también aportan algunos datos las obras de los siguientes autores que citamos en la bibliografía: E. Díaz, F. Larroyo, R. Maliandi, A. Muñoz Alonso, C. Sáenz de la Calzada, G. Vargas Lozano, L. Zea.

También hay datos repartidos en algunas de las obras del propio E. Nicol, como *La idea del hombre*, México 1946, 10-11; *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid 1961, 179-205; *La vocación humana*, México 1953, 46, 63, 166, 195; *The return to Metaphysics*, en *Philosophy and Phenomenological Research* 22 (1961) 26; etc.

En la Universidad de Madrid asistió a las lecciones de Ortega y Gasset, Zubiri, García Morente y Julián Besteiro, preparándose, en esta misma Universidad, para las oposiciones a cátedra.

En 1933 es nombrado catedrático y director del «Instituto Salmerón» de Barcelona. Y, en 1934, es encargado de cátedra de la Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona y miembro del «Seminario de Psicología y Pedagogía». También en 1934 es becario de la Universidad Internacional de Santander.

En 1938 es nombrado secretario de la «Fundación Bernat Metge».

Con ocasión de la guerra civil española, y a causa de su postura política republicana, abandona España y pasa a Francia en 1939. Tras una corta estancia en Toulouse, llega a México en 1940. Inicialmente es profesor de Psicología infantil en «El Colegio de México». En 1941 presenta su tesis de doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de México, siendo nombrado catedrático numerario, y, posteriormente, en 1946, director del Seminario de Metafísica.

En cuanto a su trabajo de enseñanza y difusión de la filosofía en México, ha sido cofundador y secretario del «Centro de Estudios Filosóficos», cofundador de la revista *Filosofía y Letras*, director —al mismo tiempo que cofundador— de la revista *Diánoia*, miembro del «Consulting Foreign Editors» de *Philosophy and Phenomenological Research* y vicepresidente de la «Sociedad Mexicana de Filosofía».

Ha sido colaborador de las siguientes revistas: *Revista de la Universidad de La Habana*, *Filosofía y Letras* (México), *Philosophy and Phenomenological Research* (Buffalo), *Cuadernos Americanos* (México), *Revue de Métaphysique et de Morale* (París), *Giornale di Metafisica* (Turín), *Revue de l'Université de Bruxelles*, *Filosofía* (Turín), *Revue Internationale de Philosophie* (Bruselas), *Logique et Analyse* (Bruselas), *Atlántida* (Madrid), *Diálogos* (Puerto Rico), *Comunidades* (Madrid), *Documentación crítica iberoamericana de Filosofía y Ciencias afines* (Sevilla).

También ha colaborado en otras revistas de menor importancia como *Letras de México*, la *Revista dels Catalans d'America*, *Tiempo*, *Revista Mexicana de Educación*, *Presencia*, *Full Catalá*, *La nostra revista*, *The Social Sciences in México*, *Revista del maestro*, *Driřwind*, *Romance*, *Boletín Bibliográfico* del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, *Las Españas*, etc.

Sus escritos han llegado también a los periódicos, existiendo colaboraciones suyas en *El Nacional* (México), *Excelsior* (México), *El Uni-*

*versal* (México), *Novedades* (México), *El Universal* (Caracas), *El Comercio* (Lima).

Ha participado activamente en congresos de filosofía, como Congreso de Bergson (París 1959), I Congreso Interamericano de Filosofía (Yale 1943), II Congreso Interamericano de Filosofía (New York 1947), XI Congreso Internacional de Filosofía (Amsterdam 1948), VII Congreso Interamericano de Filosofía (Québec 1967), Conversaciones del Instituto Internacional de Filosofía (Helsinki 1970; Dubrovnik 1974).

En el apartado de conferencias y cursos monográficos podemos reseñar las siguientes intervenciones: en la Universidad Nacional de México, en el año 1942, con motivo del centenario de San Juan de la Cruz, en los cursos de invierno organizados por la Facultad de Filosofía y Letras y, más tarde, en 1949, dicta un ciclo sobre «La problemática del hombre»; en el Ateneo Español de México con motivo del Centenario de Goethe (1949); en las Universidades de Wesleyan, Yale y Columbia (New York) en el año 1959; en la Universidad Libre de Bruselas en 1960 y en este mismo año en el Institut de Hautes Etudes de Bélgica; en otras Universidades de Guatemala, Cuba, Venezuela, Chile, Uruguay y Argentina<sup>3</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

La presente bibliografía consta de dos partes. En la primera recogemos todos los escritos de E. Nicol de los que hemos tenido noticia, directa o indirectamente.

Hay, sobre E. Nicol, algunas noticias bibliográficas dispersas. Tal es el caso de las ofrecidas por J. L. ABELLÁN, *Filosofía española en América (1937-1966)*, Madrid 1967; A. GUY, *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Buenos Aires 1966; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea*, Madrid 1970; S. SARTI, *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Milano 1976; etc.

Los dos elencos bibliográficos más completos son los que se encuentran en J. GÓMEZ MEDINA, *Introducción a Eduardo Nicol*, en *Estudios* 33 (1977)

3. Cf. *Metafísica de la expresión*, México 1957, 9. J. L. Abellán habla «de Universidades de Hispanoamérica (Guatemala, Habana, Santiago de Cuba, Caracas, Santiago de Chile, Buenos Aires, La Plata, Montevideo), de Estados Unidos (Columbia, Yale, Boston, Wesleyan) y de Europa (Milán, Génova, París, Bruselas, Madrid, Barcelona)». (*Filosofía española en América (1936-1966)*, Madrid 1967, 80).

557-566 y J. GONZÁLEZ, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México 1981, 308-311.

Nuestra labor, en este punto, ha consistido en una revisión de todas las bibliografías que existen sobre la producción filosófica de E. Nicol, introduciendo las oportunas correcciones o novedades. Hemos ordenado la bibliografía con el menor número posible de divisiones, distinguiendo:

- a) Libros.
- b) Artículos aparecidos en revistas.
- c) Otros escritos.

En este último apartado, hemos recogido los datos de aquellos escritos que tienen poca importancia filosófica, pero que son útiles en orden a conocer mejor toda la actividad divulgadora llevada a cabo por E. Nicol.

En la segunda parte de la bibliografía, incluimos *únicamente* aquellas obras que dan alguna noticia sobre E. Nicol. Prescindimos, pues, de las obras filosóficas citadas por el mismo E. Nicol, de trabajos que hablen del ambiente filosófico mexicano o hispanoamericano en general, etc. Si en algún momento nos ha parecido oportuno hacer referencia a estos últimos trabajos, los hemos mencionado en las notas de pie de página.

#### I.—Escritos de Eduardo Nicol

##### 1) Libros

Hemos organizado esta sección de libros siguiendo un orden cronológico.

— *Psicología de las Situaciones Vitales*, México, El Colegio de México, 1941, 2.ª ed., México, Fondo de Cultura Económica 1963.

— *La idea del hombre*, México, Stylo 1946. Nueva versión: México, Fondo de Cultura Económica 1977. Las páginas 15-46 de la edición de 1946 fueron reproducidas como artículo con el título de *La historia y la verdad. El problema del ser en el tiempo*, en *Filosofía y Letras* 1946, 11-14.

— *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, México, El Colegio de México 1960; 2.ª ed., Madrid, Tecnos 1960; 3.ª ed., México, Fondo de Cultura Económica 1981.

— *La vocación humana*, México, El Colegio de México 1953. Esta obra es, fundamentalmente, una colección de artículos y otros escritos aparecidos en diversos años, así como algunas conferencias. No han sido publicados en otros lugares: *Expresar para ser* (9-21); *San Juan de la Cruz* (63-80); *El sueño del poder* (163-279); *El ser y el conocer* (321-345). El resto de los escritos, tras las oportunas correcciones, fue incorporado a la obra. Estos son los títulos y los lugares donde aparecieron:

— *La vocación humana*, en *Cuadernos Americanos* 6 (1947) 77-100. Recogido en las páginas 25-45.

— *El mito fáustico del hombre*, en *Cuadernos Americanos* 8 (1949) 111-128. Recogido en las páginas 46-62.

— *Filosofía de cámara*, en *Revista de la Universidad de La Habana* 5 (1940) 23-41. Recogido en las páginas 83-89.

— *La marcha de Bergson hacia lo concreto*, en *Homenaje a Bergson*, México, Centro de Estudios Filosóficos de la U.N.A.M. 1941, 49-80. Pu-

- blicado también en *Filosofía y Letras* 1941, 217-237. Recogido en las páginas 97-116.
- *Prólogo a Adam Smith: Teoría de los sentimientos morales*, trad. E. O'Gorman, México, El Colegio de México 1941, 7-31. Recogido en las páginas 117-127 con el título de *Moralistas del siglo XVIII. I. Smith. Verdad y moralidad*.
- *Prólogo a David Hume: Diálogos sobre la religión natural*, trad. E. O'Gorman, México, El Colegio de México 1942, VII-XLVIII. Recogido en las páginas 128-140 con el título de *Moralistas del siglo XVIII. II. Hume. Cuestión de palabras*.
- *Caracteriología del artista*, en *Filosofía y Letras* 1941, 175-198. Recogido en las páginas 143-165.
- *Psicología de la creación artística*, en *Filosofía y Letras* 1944, 12-32. Recogido en las páginas 166-178.
- *Psicología científica y psicología situacional*, en *Filosofía y Letras* 1943, 195-212. Recogido en las páginas 179-194.
- *La psicología de las situaciones vitales y el problema antropológico*, en *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1943) 227-232. Recogido en las páginas 195-200. Este mismo tema, con el título de *On situational Psychology*, fue publicado en *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944) 76-84.
- *La conciencia de España*, en *Cuadernos Americanos* 6 (1947) 100-122. Recogidos en las páginas 203-220.
- *Libertad, propiedad y comunidad*, en *Cuadernos Americanos* 7 (1948) 79-104. Reproducido también en *Comunidades* 1968, 159-166. Recogido en las páginas 221-241.
- *Propiedad y comunidad*, en *Las Españas* 3 (1948) núm. 9. Recogido en las páginas 242-249.
- *La rebelión del individuo*, en *Realidad* 1948, 302-317. Reproducido también en *Cuadernos Americanos* 8 (1949) 112-128. Recogido en las páginas 250-262.
- *Liberty as a Fact, Freedom as a Right*, en *Philosophy and Phenomenological Research* 8 (1948) 532-536. Traducido y recogido en las páginas 272-279.
- *Otra idea de la filosofía*, en *Cuadernos Americanos* 10 (1951) 129-139. Recogido en las páginas 283-291.
- *Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico*, en *Filosofía y Letras* 1951, 149-157. Recogido en las páginas 292-308.
- *Meditación del propio ser*, en *Filosofía y Letras* 1950, 243-254. Recogido en las páginas 309-320.
- *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica 1957; 2.ª ed., México, Fondo de Cultura Económica 1974. El capítulo 5.º de la 1.ª edición de esta obra (páginas 174-204) titulado *El contradiscurso del método*, fue traducido al francés y publicado con el título de *L'opération cartésienne et la présence dialogique de l'être*, en *Revue de Métaphisique et de Morale* 1956, 303-327.
- *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos 1961.

— *Los principios de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica 1965; 2.ª ed., México, Fondo de Cultura Económica 1974. El párrafo tercero del capítulo 2.º (páginas 61-68) está reproducido con el título de *La relación dialógica del pensamiento*, en *Documentación crítica iberoamericana de filosofía y ciencias afines* 2 (1965) 241-250. Los párrafos seis a ocho del capítulo 7.º (páginas 444-464) habían aparecido con el título de *El problema de los principios de la ciencia*, en *Atlántida* 2 (1964) 449-469.

— *El porvenir de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica 1972; 2.ª ed., México, Fondo de Cultura Económica 1974.

— *La primera teoría de la praxis*, México, Universidad Nacional Autónoma de México 1978.

— *La reforma de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica 1980.

— *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, México, Fondo de Cultura Económica 1982. En la página 4 de esta obra la Editorial cita otros dos libros: *La agonía de Proteo* (que no ha sido posible localizar) y *Filosofía y poesía* (en preparación).

## 2) Artículos

No incluimos en este apartado los artículos que ya han sido citados al hablar de los libros anteriormente.

— *Connaissance et Reconnaissance*, en *Actas de los Entretiens del Instituto Internacional de Filosofía* (Universidad de Helsinki 1970), La Haya, Martinus Nijhoff 1972.

— *Diánoia y diálogo. Veinte años después*, en *Diánoia* 1974, 1-9.

— *El absoluto negativo*, en *Diálogos* 1968, 63-78.

— *El falso problema de la intercomunicación*, en *Giornale di Metafisica* 13 (1958) 175-194.

— *El hombre y la duda*, en *Atlántida* 7 (1969) 555-569.

— *El porvenir de la filosofía*, en *Diálogos* 1970, 7-23.

— *El positivismo: teoría de la ciencia y doctrina de la vida. En el centenario de Augusto Comte*, en *Cuadernos Americanos* 16 (1957) 93-108.

— *El principio de individuación*, en *Diánoia* 1969, 115-140.

— *El régimen de la verdad y la razón pragmática*, en *Diánoia* 1970, 132-143.

— *Fenomenología y dialéctica*, en *Diánoia* 1973, 40-63.

— *Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica*, en *Proceedings of the Seventh Inter-American Congress of Philosophy*, Québec, Les Presses de l'Université Laval 1967, 93-103.

— *Historicism in Physical Science*, en *Philosophy and Phenomenological Research* 5 (1945) 384-392.

— *La agonía de Proteo*, en *El hombre y su conducta. Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico 1980, 270-278.

— *Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega*, en *Diánoia* 1955, 137-180.

— *Los principios de la ciencia*, en *Filosofía* 12 (1961) 698-714; en *Filosofia della scienza* 17 (1961) 1-17.

— *Some indications about the Metaphysics of Expression*, en *Philosophy and Phenomenological Research* 25 (1965) 580-587.

— *Sur la théorie de l'argumentation et le concept de «pureté»*, en *Logique et Analyse* 6 (1963) 51-58.

— *Teoría de la ciencia y doctrina de la vida*, en *Cuadernos Americanos* 16 (1975) n. 5.

— *The Return to Metaphysics*, en *Philosophy and Phenomenological Research* 22 (1961) 26-39.

— *Unity and Community of Being*, en *Actas del Instituto Internacional de Filosofía* (Dubrovnik 1974), La Haya, Martinus Nijhoff 1976.

— *Verdad y expresión*, en *Revue Internationale de Philosophie* 16 (1962) 3-39.

— *Vocation et liberté*, en *Revue de l'Université de Bruxelles* 12 (1960) 381-402.

### 3) Otros escritos

#### a) Varia

— *Diccionario de la música ilustrado*, 2 vols., Barcelona 1929 (en colaboración con otros varios autores).

— *Don Francisco Giner, 1839-1915*, en *Revista Mexicana de Educación* 1940 (agosto), núm. 1, 16-21.

— *El destí dels pobles*, en *Full Catalá* (México) 1941 (diciembre), núm. 3.

— *Els classics grecs i llatins en catalá*, en *Full Catalá* 1942 (agosto), número 11.

— *España y el Imperio*, en *Presencia* (México) 1941 (octubre), núm. 3.

— *Freud*, en *Letras de México* 1939 (noviembre), núm. 11.

— *La idea de l'home*, en *La nostra revista* (México) 1947 (febrero), número 14.

— *Latinos y anglosajones*, en *Drifvind* (North Montpelier, Vermont) 1943 (july), núm. 1.

— *Meditaciones privadas*, en *Letras de México* 1941 (noviembre) núm. 11.

— *Paisatge i veritat*, en *La revista dels catalans d'América* (México) 1939 (diciembre), núm. 3.

— *Presentación*, en *Diánoia* 1955, núm. 1.

— *The idea of Man*, en *The Social Sciences in México* 1947 (mayo), número 1.

— *Tiempo en silencio*, en *Tiempo* (México) 1940 (febrero), núm. 1.

— *Valor educativo de la palabra*, en *Revista del Maestro* (Guatemala) 1949, núms. 11-12.

#### b) Traducciones

— E. CASSIRER, *El mito del Estado*, trad. E. Nicol, México, Fondo de Cultura Económica 1947.

— W. JAEGER, *Demóstenes*, trad. E. Nicol, México, Fondo de Cultura Económica 1945.

## c) Reseñas bibliográficas

Ha publicado diversas reseñas bibliográficas en las siguientes revistas:

— *Boletín Bibliográfico del Centro de Estudios Filosóficos* (U.N.A.M. - México): 1940, 10-11; 1941, 88-90. 111-115. 145-146; 1942, 209-212. 237-238. 255-257; 1943, 409-411.

— *Filosofía y Letras*: 1948, 127-131.

— *Philosophy and Phenomenological Research*: 17 (1956) 131-132; 18 (1957) 271-272; 19 (1958) 274-277.

— *Romance* (México): 1940 (10 septiembre), 18; 1940 (15 septiembre), 18.

## d) Colaboraciones en periódicos

No nos parece necesario incluir los títulos exactos de estas colaboraciones periódicas. Pueden verse especificados en J. GÓMEZ MEDINA, *Introducción a Eduardo Nicol*, en *Estudios* 33 (1977) 563-566.

— *El Comercio* (Lima): tres colaboraciones en mayo y julio de 1954 y en enero de 1955.

— *El Nacional* (México): cincuenta y cuatro colaboraciones entre mayo de 1947 y junio de 1948.

— *El Universal* (Caracas): trece colaboraciones entre noviembre de 1950 y agosto de 1951.

— *El Universal* (México): dos colaboraciones en mayo de 1947.

— *Excelsior* (México): una colaboración en enero de 1962.

— *Novedades* (México): dos colaboraciones en febrero y abril de 1951.

## II.—Bibliografía sobre E. Nicol

ABELLÁN, J. L., *De la guerra civil al exilio republicano (1936-1977)*, Madrid, Mezquita 1983.

Id., *Filosofía española en América (1936-1966)*, Madrid, Guadarrama-Seminarios y Ediciones 1967.

Id., *Filosofía y pensamiento: su función en el exilio de 1939*, en *El exilio español de 1939. III: Revistas, Pensamiento, Educación*, Madrid, Taurus 1976, 153-208.

Id., *Panorama de la filosofía española actual*, Madrid, Espasa-Calpe 1978.

ABELLÁN, J. L. - L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *El pensamiento español de Séneca a Zubiri*, Madrid, UNED 1977.

ALVAREZ PALACIOS, F., *Novela y cultura española de postguerra*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo 1975.

ANDÚJAR, M., *Las revistas culturales y literarias del exilio en Hispanoamérica*, en *El exilio español de 1939. III. Revistas, Pensamiento, Educación*, Madrid, Taurus 1976, 23-92.

ANIZ IRIARTE, C., *Crisis y reforma de la filosofía (E. Nicol)*, en *Estudios filosóficos* 34 (1985) 527-544.

BARREIRO BARREIRO, J. L., *Ambito y función de lo pre-lógico según Amor Ruibal*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* IV (1977) 169-194.

BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A., *Filosofía del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica 1957.

Id., *Teoría del Estado*, México, Jus 1955.

- CERVERA ESPINOSA, A., *Antropología filosófica. ¿Quién es el hombre?*, Madrid, Fax 1969.
- DÍAZ, E., *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Madrid, Tecnos 1983.
- ID., *Pensamiento español 1939-1973*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo 1974.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Pensamiento español 1963. De Azorin a Zubiri*, Madrid, Rialp 1964.
- ID., *Pensamiento español 1965. De Ortega a Nicol*, Madrid, Rialp 1966.
- FERRATER MORA, J., *Ortega y Gasset 1883-1955*, en *La Philosophie au milieu du vingtième siècle III*, Nenden-Liechtenstein, Karus 1976.
- GAOS, J., *De paso por el historicismo y existencialismo. Parerga y Paralipomena*, en *Filosofía y Letras* 21 (1951) 81-148.
- ID., *Pensamiento de la lengua española*, México, Stylo 1945.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, J. L., *La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano*, en *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca 1983, 127-146.
- GÓMEZ MEDINA, J., *Introducción a Eduardo Nicol*, en *Estudios* 33 (1977) 551-556.
- GONZÁLEZ, J., *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México, Universidad Nacional Autónoma de México 1981.
- ID., *Problemas ontológicos sobre la estructura de los fenómenos morales*, México, Universidad Nacional de México 1968.
- GONZÁLEZ GARCÍA, M., *¿Existe una «filosofía española»? La opinión de un filósofo español actual: E. Nicol*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XI (1984) 617-627.
- ID., *La Escuela de Barcelona*, en *Naturaleza y Gracia* 30 (1983) 257-262.
- ID., *Ortega desde su circunstancia (La interpretación de E. Nicol)*, en *Naturaleza y Gracia* 30 (1983) 375-396.
- GUY, A., *Filósofos españoles de ayer y de hoy*, trad. L. Echávarri, Buenos Aires, Losada 1966.
- ID., *Histoire de la Philosophie Espagnole*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail 1983. Trad. española: *Historia de la filosofía española*, trad. A. Sánchez, Barcelona, Anthropos 1985.
- ID., *Les traductions françaises imprimées des ouvrages philosophiques espagnols*, en *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española I*, Salamanca, Universidad de Salamanca 1982, 181-212.
- HARRIS, C., *The Metaphysics of Expression*, en *Philosophy and Phenomenological Research* 24 (1963) 268-277.
- Introducción al pensamiento español contemporáneo (Siglo XX)*, en *Anthropos* 1983, núms. 21-22, 44-63.
- IZQUIERDO, J., *Los principios de la ciencia*, en *Índice* 1966, núm. 206, 31-33.
- KUBITZ, O. A., *Eduardo Nicol's Situational Psychology*, en *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1943) 303-312.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente 1961.
- LARROYO, F., *La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser*, México, Universidad Nacional Autónoma de México 1958.

- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, Madrid, EDICA 1970.
- MALIANDI, R., *Trayectoria y sentido de la ética en el pensamiento latinoamericano*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* V (1978) 359-375.
- MARTÍNEZ DEL VALLE, J., *O actual movimento filosófico no México*, en *Revista Portuguesa de Filosofia* 27 (1961) 319-330.
- MORA RUBIO, J., *Proyecto y perspectivas de la filosofía en México*, en *Análisis* 15 (1980) 109-127.
- MUÑIZ RODRÍGUEZ, V., *Expresión y simbolismo*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* II/1 (1975) 263-272.
- MUÑOZ ALONSO, A., *España*, en *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. I: Panoramas nacionales*, t. I, Madrid, Guadarrama 1959, 381-454.
- MUÑOZ DELGADO, V., *Para la historia de la Lógica en España e Iberoamérica (1939-1969)*, en *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española 1*, Salamanca, Universidad de Salamanca 1982, 213-328.
- PARÍS, C., *La filosofía en los últimos cincuenta años*, en *Cuadernos para el Diálogo* 1964 (junio) 6-7.
- PINTOR RAMOS, A., *El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* X (1983) 55-78.
- ID., *Historia de la filosofía española. Algunos problemas teóricos*, en *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca 1978, 37-82.
- SÁENZ DE LA CALZADA, C., *Educación y pedagogía*, en *El exilio español de 1939. III: Revistas, Pensamiento, Educación*, Madrid, Taurus 1976, 211-279.
- SARTI, S., *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Milano, Cisalpina-Goliardica 1976.
- SCIACCA, M., *La filosofía, oggi*, 4.<sup>a</sup> ed., 2 vols., Milano, Marzorati 1963.
- TORCHIA ESTRADA, J. C., *Eduardo Nicol y la idea del hombre*, en *Cursos y conferencias*, Buenos Aires 1953 (octubre-diciembre) 365-373.
- VARGAS LOZANO, G., *La función actual de la filosofía en México (La década de los setenta)*, en *Análisis* 15 (1980) 83-107.
- ZEI, L., *Contemporary Latin American Philosophy*, en *La Philosophie du vingtième siècle III*, Nenden-Liechtenstein, Karus 1976, 218-223.

N. B.: Sin que hayan llegado a publicarse, se han hecho algunos estudios sobre Eduardo Nicol. Son estos:

- CABALLERO GARCÍA, M., *Eduardo Nicol: la concepción del hombre en Eduardo Nicol*, Salamanca, Universidad Pontificia 1979 (Memoria de Licenciatura).
- GÓMEZ MEDINA, J., *Fundamentación filosófica de la expresividad en la obra de E. Nicol*, Salamanca, Universidad Pontificia 1973 (Memoria de Licenciatura).
- SÁNCHEZ MADRID, F., *La idea del hombre en Eduardo Nicol*, Salamanca, Universidad Pontificia 1981 (Memoria de Licenciatura).
- SANTOS GÓMEZ, M.<sup>a</sup> L., *El método dialógico de E. Nicol*, Sevilla, Universidad de Sevilla 1974 (Tesis Doctoral).

Para una mayor brevedad y agilidad en las notas usaremos las siguientes abreviaturas para los libros de E. Nicol:

- CRS: *La revolución de la Filosofía. Crítica de la razón simbólica* (1982).  
 FH: *El problema de la filosofía hispánica* (1961).  
 HE: *Historicismo y existencialismo* (1950).  
 he: *Historicismo y existencialismo* (1981).  
 IH: *La idea del hombre* (1946).  
 ih: *La idea del hombre* (1977).  
 ME: *Metafísica de la expresión* (1957).  
 me: *Metafísica de la expresión* (1974).  
 PC: *Los principios de la ciencia* (1965).  
 PF: *El porvenir de la filosofía* (1972).  
 PSV: *Psicología de las Situaciones Vitales* (1963).  
 PTP: *La primera teoría de la praxis* (1978).  
 RF: *La reforma de la filosofía* (1980).  
 VH: *La vocación humana* (1953).

N. B.: 1) El año puesto entre paréntesis después del título indica la edición que hemos usado en nuestro trabajo. 2) Respecto de los artículos que componen el libro *La vocación humana*, citamos en principio el texto del libro, ya que E. Nicol o bien reproduce los artículos tal como fueron publicados o los corrige, dándoles, con ello, una mayor integración dentro de su filosofía.

## 1. OBJETO DE NUESTRO ESTUDIO

La razón próxima que provocó nuestro interés por E. Nicol fueron estas palabras de A. Basave Fernández del Valle:

«Unas cuantas voces aisladas —sin que se les haya escuchado— advierten que el cambio mismo es racional, porque tiene «formas», que ellas sí son regulares y estables. En un magnífico libro titulado *La idea del hombre* —que no ha sido valorado como debiera— Eduardo Nicol ha elaborado, en la «Introducción», un bosquejo filosófico de la condición humana, estableciendo previamente una morfología de la historicidad y de la temporalidad»<sup>4</sup>.

De esta cita nos llamó la atención de manera particular la referencia a la historicidad, una cuestión que se unía y concordaba con estudios

4. *Filosofía del hombre*, México 1963, 54.

que habíamos hecho anteriormente. Pero, pronto, lo que parecía un tema suficientemente delimitado se enlazó con la antropología y la metafísica.

Ciertamente se encuentran en las obras de E. Nicol algunos temas específicos de la historicidad: la causalidad histórica, la relación histórica del conocimiento humano, la ley histórica, etc. Pero, al margen de que es un material de escasa amplitud, el mismo concepto de historicidad obligaba a penetrar en la antropología, ya que la historicidad se definía como la forma específica que toma en el hombre la temporalidad universal del ser.

Encaminados a la antropología, descubrimos que la mayor parte de la bibliografía existente sobre E. Nicol, centraba la explicación del hombre en la «expresión». Sin descalificar esta interpretación, preferimos definir al hombre como «ser histórico», igual que hace el mismo E. Nicol, siendo la «expresión» una necesaria consecuencia de la historicidad del ser humano. Además, estudiando las dos ediciones de *La idea del hombre*, que son las obras que tratan más ampliamente la condición humana, nos vimos envueltos en una terminología que no parecía responder a su uso filosófico tradicional. Y así surgió la necesidad de completar (mejor dicho fundamentar) la historicidad con la nueva explicación que E. Nicol daba de la condición humana.

Y por la antropología llegamos a la metafísica. Para E. Nicol la metafísica es una *necesidad* sea cual sea el tema que se trate. Lo explica con estas palabras:

«La *necesidad* de una ciencia metafísica, y no sólo su posibilidad, pueden revelarse ante cada cual como se le reveló al personaje de Molière el hecho de que hablaba en prosa. *Todos hablamos siempre metafísicamente*. Basta decir "el uranio es un mineral radioactivo", o "esta mesa es de madera", para comprobar que nuestros asertos más ordinarios tienen un contenido ontológico. *Siempre hablamos del ser; lo que podemos conocer es siempre el ser*»<sup>5</sup>.

Más concretamente, la metafísica de E. Nicol condiciona, con sus planteamientos y soluciones, la antropología en diversos puntos. La tesis central de su metafísica es la identificación de Ser y realidad cambiante (dialéctica) y visible (fenomenológica). Con lo cual, el Ser asume una condición espacial y temporal, extraña a los sistemas metafísicos tradicionales. Tal condición del Ser repercute inmediatamente en

5. PC 20, nota 5.

la historicidad del hombre. Frente a las soluciones de Dilthey, afirmando una historia sin ontología, o de Heidegger, que construye una ontología sin historia, E. Nicol pretende edificar una historia que es, a la vez, ontología. La historia será el ser del hombre: el hombre ha de actuar o expresar para ser. Su insuficiencia ontológica, su contingencia, se corrige o compensa con su acción histórica, mediante la cual crea su ser. La expresión, en el hombre, es la manifestación del ser. Pero, para llegar a comprender y valorar debidamente el ser histórico (el hombre), es preciso conocer anticipadamente qué sea el Ser.

También la noción de Ser repercute en el problema epistemológico. Porque la presencia del Ser en la realidad obliga a una revisión de la tradicional invisibilidad del Ser y de la degradación ontológica de las apariencias. Paralelamente al ascenso ontológico de éstas, tenemos la correspondiente recuperación de la experiencia inmediata como medio de acceso al Ser, en una intuición pre-científica, común y universal.

Y, además de estas indicaciones, E. Nicol recuerda la necesidad de unir el estudio de la historicidad y la ontología cuando escribe:

«El tema del absoluto, en tanto que atañe a todo lo existente, pudiera quedar al margen de una investigación restringida a la contingencia del ser humano y a la gestación de la historia. Pero la ontología de la historia no debe desprender el ser humano, y considerarlo aparte de la contingencia total. La diferenciación conduce a una integración: historia y naturaleza no están separadas. La necesidad opera unívocamente en la cosa; en el hombre se conjuga dialécticamente con la libertad. Por esta razón, no puede estar bien asentada una dialéctica histórica que no incorpore los resultados de una investigación ontológica general, en la que el dato de la contingencia remite inevitablemente al tema del absoluto»<sup>6</sup>.

Por todo ello, el tema inicial de la «historicidad» del hombre se fue convirtiendo en una *ontología del hombre en tanto que ser histórico y productor, también histórico, de objetos y del conocimiento*.

Como pórtico de los presupuestos fundamentales de la metafísica de E. Nicol, hemos recogido sus indicaciones sobre la aparición de la historicidad. No es una cuestión que él haya desarrollado ampliamente, pero existen suficientes pasajes en sus obras para poder intuir la profunda crisis que provocó la historicidad. El único modo de salir de tal crisis es la renovación de la metafísica. Los principios de tal renovación son expuestos por E. Nicol desde una doble vertiente:

histórica y sistemática. Nosotros nos detenemos más en la sistemática. En el recorrido histórico que hace nuestro filósofo por diversos escritos suyos, quedan reflejados los tres momentos más importantes que fijan la marcha de la metafísica en su historia. Los presocráticos, especialmente la contraposición Heráclito-Parménides, son el momento clave para la futura orientación de la metafísica. Con Heráclito queda abierto el paso a las intuiciones primarias del ser y del devenir, pudiendo desarrollarse una correcta fenomenología y dialéctica de la realidad. Con Parménides penetramos en el reino de la pura razón, sometiendo el Ser al pensar. El tiempo, por irracional, se divorcia del Ser y la metafísica se aleja tanto de las evidencias primarias, presentes en la experiencia, como del mundo de las ciencias naturales. Con Parménides se quiebra el orden natural del conocimiento al juzgar que las evidencias primarias y comunes son engañosas. Por eso, es preciso emprender el camino mental que nos conduzca más allá de la realidad para descubrir al Ser.

Platón y Aristóteles, al margen de las diferencias que distinguen sus filosofías, quedan atrapados por los principios de Parménides, especialmente por la irracionalidad del tiempo y el cambio. Ya no parten, sin más, de los hechos, sino que, junto con la evidencia de la realidad que es, y es cambiante, aceptan la racionalidad formal propuesta por Parménides y desembocan en una concepción dualista del Ser —algo cambia y algo no cambia— y, por tanto, también del conocer, habiendo prevalecido en la historia la concepción substancialista de Aristóteles sobre las teorías platónicas.

Será preciso esperar a Leibniz para que reaparezca el dinamismo de la sustancia, y a Hegel para que rebrote la metafísica dialéctica y sea abandonado el principio de no contradicción. Hegel se alinea con Heráclito al aceptar la racionalidad del devenir. Pero, al mismo tiempo, sigue encadenado a Parménides en cuanto mantiene la dualidad de absolutos que determinan un comienzo apriorista y especulativo de la dialéctica.

Este repaso histórico ofrece suficiente material como para establecer un esquema básico general en el que queda reflejada la solución tradicional que ofreció la metafísica al problema del ser y del tiempo, de lo contingente y lo absoluto.

Con ello, ya estamos en disposición de penetrar en la metafísica dialéctica y fenomenológica de E. Nicol. No se trata de un acceso al Ser, que siguiera reputándose trascendente, intemporal e idéntico (Parménides) o identificado con su contrario, la Nada (Hegel). E. Ni-

col propugna un cambio fundamental, ya que el absoluto, el Ser, está presente de modo inmediato, afirmándose la unidad de permanencia y cambio, de lo absoluto y lo relativo. Por ello, su metafísica se presenta:

1) Como *fenomenológica*: partiendo de lo dado, de los hechos, de la evidencia pre-científica y universal del Ser.

2) Como *dialéctica*: porque lo dado está constituido realmente en su existencia por oposiciones y contradicciones, que nuestro conocimiento tiene que explicar sin recurrir a principios puramente especulativos.

La antropología es uno de los temas preferidos de E. Nicol.

E. Nicol estudia al hombre en su actualidad y en su composición ontológica. En cuanto actualidad, el hombre está definido por su situación vital, en la que aparecen todas las determinaciones cualitativas temporales y espaciales. La obra fundamental a este respecto, *Psicología de las Situaciones Vitales*, es un diálogo inicial con la psicología moderna para analizar más tarde la temporalidad del hombre. Coherentemente con el método empleado en la metafísica, también en psicología procede mediante la experiencia o conocimiento inmediato, concreto, de lo vivido aquí y ahora, lejos de toda abstracción. Presentar la actualidad del hombre supone un larguísimo diálogo con Bergson, a través del cual emerge la temporalidad que vive el hombre en la situación vital, unidad en que se integran el sujeto y la circunstancia, lo personal y lo trans-personal, en un movimiento expresivo.

Ontológicamente, y a fin de que puedan ser explicadas las mutaciones históricas, E. Nicol propone una concepción dual del hombre en la que invierte la tradicional explicación del mismo como acto (alma o espíritu) y potencia (cuerpo). Acto o ser serán en el hombre la vida natural o biológica junto con las potencias espirituales ya realizadas; y, al mismo tiempo, el hombre puede ser porque su ser no está formado definitivamente. El modo como el hombre actualiza sus potencias es la historia, cuyo cauce radical es la transformación de los vínculos entre el individuo y la comunidad. La «teoría de la mundanidad» es el marco que encuadra toda la condición humana al recoger y expresar la relación del yo (de cada hombre) con el no-yo.

Otras cuestiones antropológicas (como la expresión, la causalidad histórica, la relación histórica del conocimiento, la teoría de la mundanidad) son planteadas y resueltas desde la definición del hombre como «ser histórico».

## 2. PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA DE E. NICOL

1. *Crisis provocada por la historicidad*

La relación entre el Ser y el Tiempo en el pensamiento de E. Nicol tiene como premisa imprescindible la descripción, aunque sea somera, de la crisis provocada por la irrupción del historicismo tanto en la filosofía como en las ciencias.

En el año 1962 escribía E. Nicol estas palabras:

«Es notable que las grandes ideas producen indefectiblemente grandes problemas. La idea historicista, basada en el hecho de la historicidad, ha sido una ganancia definitiva para la filosofía, pero ha dejado abierto el problema del conocimiento en términos que son de una gravedad inigualada»<sup>7</sup>.

De esta manera resumía, en pocas líneas, su experiencia personal sobre un tema que había ocupado un puesto muy importante en su investigación y preocupaciones filosóficas<sup>8</sup>.

La historicidad desencadenó, ciertamente, la crisis en el campo de la verdad y, con ello, la crisis de las diversas ciencias. Estrictamente, la conciencia de la historicidad no debería haber afectado de manera tan negativa al mundo humano. Las consecuencias peyorativas se derivan más del modo como hizo acto de presencia la historicidad que de ella misma:

«Hemos de precisar cómo surgió el problema. Ha surgido porque el término historicidad no designa tan sólo la evidente inclusión de todos los pensamientos (verdaderos o erróneos) en el proceso histórico, sino que representa la relatividad de la verdad, el condicionamiento necesario que la situación vital e histórica impondría en el pensamiento filosófico. La historicidad sería, por tanto, el concepto

7. *Verdad y expresión*, en *Revue Internationale de Philosophie* 16 (1962) 25; cf. también *Diánoia y diálogo. Veinte años después*, en *Diánoia* 1974, 6-8; PC 507-508.

8. La preocupación y el estudio de los problemas filosóficos derivados del historicismo es patente en todas las obras de E. Nicol. Como confesión explícita recogemos el testimonio de *Some indications about the Metaphysics of Expression*. Indica que la crisis provocada en el concepto de verdad se acentuó con la llegada del historicismo y que esta cuestión aún no ha encontrado una solución justa porque se ha olvidado la interconexión de tres problemas: 1) La noción de ciencia y cuáles son sus principios; 2) El problema de la comunicación; 3) El problema de la historicidad de la verdad. Y, a renglón seguido, añade: «I can just make one claim, wich is a matter of fact, namely, that these problems have been for many years the subject of my daily work, and that I have offered the results of this research in my books» (*Philosophy and Phenomenological Research* 25 (1964-65) 587).

clave de una nueva fórmula de escepticismo... fundado en un determinismo. Es una negación de la verdad fundada en una verdad rotunda. La forma de ser del hombre, y los modos de su existencia, determinarían las formas y los modos de su pensamiento, y con este determinismo fracasaría la antigua ambición de una verdad absoluta»<sup>9</sup>.

La crisis provocada por la historicidad ha tenido variadas manifestaciones en los distintos campos de las ciencias. E. Nicol no trata ex profeso tales consecuencias, pero podemos entresacar los motivos fundamentales que aparecen en sus escritos.

#### a) *La Historia*

La historia sería la producción más genuina y propia del hombre, en donde encontraría la verdad de su ser y la norma de su comportamiento. Cuando el hombre quiere determinar el sentido de su vida recurre a la historia, no a la naturaleza. Las ciencias exactas (física, química, biología, etc.) tratarían de la naturaleza que sería un objeto de conocimiento científico y de explotación técnica. La historia, por su parte, manifestaría la situación temporal concreta, las posibilidades que el hombre ha desarrollado en cada tiempo.

El historicismo se gestó en el campo de la historia. Y desde el mismo emigró a la filosofía, dejando, de momento, indemne el valor de la verdad histórica. Pero, cuando el historicismo llegó a la filosofía se unió a una idea que ésta ya había descubierto: la temporalidad. Y, como consecuencia, surgió la doctrina de la historicidad del saber y de la verdad. Llegados a este punto, la filosofía historicista exportó a la historia la doctrina que de ella había recibido y empezó a hacer crisis la verdad histórica.

Así, se niega la validez objetiva de todos los estudios históricos, ya que el hombre, por su misma condición histórica no puede hacer sino proyectar su presente sobre el pasado. El valor de tales estudios residiría en ser exponentes de una situación vital concreta. Incluso los mismos hechos materiales históricos —que podrían ser considerados la base objetiva de la historia— habrían sido deformados por una deficiente transmisión, por un olvido voluntario o involuntario. Y, en

9. *Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica*, en *Proceedings of the Seventh Inter-American Congress of Philosophy*, Québec 1967, 95. Cf. También 101, y el artículo *Verdad y Expresión*, en *Revue Internationale de Philosophie* 16 (1962) 3-39.

última instancia, el criterio con el que se mira, juzga y selecciona el pasado, sería el de una persona concreta que llevaría a cabo una selección crítica subjetiva<sup>10</sup>.

### b) *La Filosofía*

La filosofía presentaba tradicionalmente un carácter ahistórico muy marcado. Al margen de la verdad o falsedad de las afirmaciones de los sistemas filosóficos, su carácter especulativo parecía impedir el progresivo enriquecimiento que supondría una corrección de errores, hecho patente en las ciencias exactas. Situada la filosofía «sub specie aeternitatis», «cada sistema era, no sólo independiente de los demás, sino que pretendía excluirlos a todos, sin que esta pretensión pudiera justificarse, de manera positiva, con ninguna verificación»<sup>11</sup>.

Con todo, la filosofía ya había empezado a sufrir críticas que apuntaban, por ejemplo, a su propia incapacidad interna de renovación, unida, al mismo tiempo, a una discordante pluralidad de sistemas metafísicos<sup>12</sup>. O al abandono práctico de la metafísica, a la que nadie acudía para solucionar ningún problema, banalizándose de tal manera el propio nombre de metafísica que se usaba «para denominar toda suerte de especulaciones que rebasen el ámbito de la ciencia», particularmente si se trataba de temas abstractos<sup>13</sup>.

Pero hay más. Pues la filosofía también hizo su personal descubrimiento de la historicidad. Esta no consistiría en la simple sucesión de sistemas, teorías o ideas filosóficas personales. Una concepción semejante de la historicidad de la filosofía se apoyaría en la historia externa, en una serie discontinua histórica, de la que estaría ausente la tradición. Tampoco podría explicarse la historicidad de la filosofía como si cada sistema filosófico fuera la expresión de una situación histórica, pues se anularía la verdad absoluta de la filosofía al depender de la situación y ser expresión subjetiva de la misma.

La historicidad, para la filosofía, consistiría en haber tomado conciencia de que es una propiedad constitutiva del hombre, y, consiguientemente, una propiedad esencial de la verdad filosófica<sup>14</sup>.

10. Cf. IH 27-28.

11. PC 31.

12. PC 23-24.

13. PC 397. Cf. también ME 21. «It is a discredited word», escribe en *The return to Metaphysics*, en *Philosophy and Phenomenological Research* 22 (1961-62) 27.

14. Cf. *Diánoia y diálogo. Veinte años después*, en *Diánoia* 1974, 6; *Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica*, en *Proceedings of the Seventh Inter-American Con-*

Con tal descubrimiento entraba en crisis de manera particular, la pretendida ambición de la filosofía de poseer un carácter absoluto.

Como consecuencia de esta situación, surgieron algunos sistemas filosóficos como actitudes compensatorias de la crisis. Tal es el caso del pragmatismo o del subjetivismo<sup>15</sup> y las formas escépticas del vitalismo y el perspectivismo<sup>16</sup>.

### c) *La Ciencia*

En la ciencia, en general, las diversas teorías, las leyes, los descubrimientos, sucediéndose cronológicamente, aumentaban los conocimientos. La paulatina eliminación del error iba consolidando el edificio de la ciencia construido sobre una amplia base empírica y con caracteres de apodicticidad.

Kant había precisado los fundamentos de esta ciencia sobre la deducción trascendental de las categorías y los juicios sintéticos a priori. Ello suponía, de un lado, que la razón humana era inalterable y uniforme y, de otro, que las formas posibles de juicio eran inmutables, así como los conceptos categoriales que se deducían trascendentalmente de ellas. La ciencia, pues, se fundamentaba en operaciones legítimas del entendimiento que construía una verdad uniforme e inmutable, delimitada en sus contornos por el error.

Pero también la ciencia entró en crisis con el descubrimiento de la historicidad. Esta no puede ser concebida como una simple «crónica histórica». Si así fuera, la historicidad no afectaría estrictamente a la verdad de la ciencia, pues tal «crónica histórica» deja fuera a la verdad científica. Una historicidad de tal tipo reflejaría la acumulación de datos científicos, la liberación paulatina del error y una mejora progresiva en la observación. Esta clase de historicidad no crea problema alguno a la verdad de las ciencias<sup>17</sup>.

*gress of Philosophy*, Québec 1967, 94; *Verdad y Expresión*, en *Revue Internationale de Philosophie* 16 (1962) 3-39; ME 18-23; PC 31-32; VH 300-301; *Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico*, en *Filosofía y Letras* 22 (1951) 159-161; IH 16-17, 21; etc.

15. Cf. *Verdad y Expresión*, en *Revue Internationale de Philosophie* 16 (1962) 29; *Diánoia y diálogo. Veinte años después*, en *Diánoia* 1974, 7.

16. En todas estas corrientes filosóficas se afirma, de una u otra manera, que la relación verdad-tiempo ha sumido a la primera en un proceso irracional y, por ello, la ha colocado «irremisiblemente en la confusión de las arbitrariedades subjetivas, las conveniencias vitales primarias, la mutación de las perspectivas, o el azar de las ocurrencias personales» (PC 53).

17. PC 30. Algunas ideas sobre la historicidad y la verdad de las ciencias pueden verse en *Verdad y Expresión*, en *Revue Internationale de Philosophie* 16 (1962) 3-39.

La historicidad tiene otra dimensión profunda, interna, más allá del concepto de «crónica». Pues,

«si la situación de estas verdades no tiene una forma unívocamente progresiva, sino la forma de un proceso evolutivo, entonces parece que los resultados de la tarea científica no dependen sólo de la relación cognoscitiva entre el sujeto y el objeto, sino *además*, de una relación histórica entre el pensamiento de este sujeto y sus antecedentes. El problema se centra en ese *además*»<sup>18</sup>.

Y, así, desde un punto de vista antropológico, las categorías kantianas ya no son un *a priori* sino simple y llanamente históricas. No por cronología externa, «sino porque es esencialmente histórica la función simbólica misma, cualquiera que sea el esquema teórico o el sistema lógico que se emplee»<sup>19</sup>.

Además, la historicidad interna afectará a la ciencia con una «mutación frecuente, forzosa, turbadora, de los esquemas teóricos en que se fundan la investigación y el sistema de las hipótesis de trabajo»<sup>20</sup>, convirtiendo en históricas todas las teorías y leyes, todos los conceptos básicos y las categorías<sup>21</sup>. Con esta conversión no se niega la verdad de la ciencia, sino «el ideal, convertido en concepto, de una verdad absoluta y definida»<sup>22</sup>.

También es preciso tener en cuenta que la contracción del tiempo histórico ha traído consigo la presencia simultánea de teorías diferentes que, en un proceso temporal más lento, hubieran sido sucesivas y no habrían coexistido perturbándose mutuamente<sup>23</sup>.

18. PC 28.

19. ME 109. Cf. también 80-83. Sobre el sentido que haya de darse a la palabra «simbólica» en los escritos de E. Nicol recogemos, por ahora, las indicaciones de esta misma obra en las pp. 350-351: «El símbolo no es nunca propio y exclusivo de quien expresa, sino que éste lo *pro-pone* justamente como signo común de entendimiento, como medio de vinculación, como esa *tessera hospitalis* de que hablaban también los romanos. La significación se establece simbólicamente, que quiere decir lo mismo que dialógicamente; o sea, que la virtualidad significativa del símbolo no depende tanto, o no depende sólo, de su relación con *la cosa* simbolizada, cuanto de la auténtica relación simbólica por la cual se produce la comprensión *cooperativa* de los dialogantes... La simbolización presupone la alteridad: sin *dos* términos que se reúnen, no hay relación simbólica».

20. PC 14.

21. PC 15. En nota de la p. 14 de esta misma obra, recoge E. Nicol la tragedia de una ciencia física que tiene que cambiar esquemas tan capitales como la relatividad o la mecánica cuántica que acabaron, a su vez, con las teorías de Newton. Cf. ME 109.

22. *Verdad y Expresión*, en *Revue Internationale de Philosophie* 16 (1962) 38.

23. ME 109.

E. Nicol recoge, a propósito de la crisis provocada por la historicidad en la ciencia, tres constataciones que hacen los propios científicos en sus escritos:

1. «Que las proposiciones "universales y necesarias", que antes ocupaban el rango de principios, no son de hecho inmutables»<sup>24</sup>, pues el progreso de la ciencia llevado a cabo desde esas proposiciones «universales y necesarias» ha revertido sobre ellas mismas dándoles un carácter cambiante y relativo.

2. «Que ningún otro sistema de proposiciones fundamentales ha venido hasta ahora a sustituirlas»<sup>25</sup>.

3. «Que a pesar de la aparente carencia de principios, el trabajo positivo no se interrumpe, y puede ser conducido eficazmente por unos "esquemas" que tienen un valor instrumental confirmado, a pesar de que pueden y deben cambiarse a menudo, y de que, por ello mismo, no se les ha de asignar el rango de universalidad y necesidad»<sup>26</sup>.

Como consecuencia del desencanto provocado por la historicidad surgen actitudes de compensación, como el pragmatismo o el utilitarismo<sup>27</sup> y un interés generalizado por hacer una «filosofía de la ciencia». Al no existir una ciencia unificadora, porque la filosofía no ofrece con nitidez las condiciones universales y necesarias del conocimiento, proliferan los caminos metodológicos según criterio y juicio de los científicos con serias implicaciones en los campos epistemológico y ontológico, y la inevitable secuela de mayor confusión e incremento de la crisis<sup>28</sup>.

La desoladora consecuencia final que traería consigo la historicidad, en esta somera visión general que hemos llevado a cabo, sería *la crisis como instalación vital*. La verdad ha sido siempre algo necesario para el hombre. Frente a la inestabilidad y la fragilidad de la vida, el hombre luchó por adquirir un principio perdurable. Tal principio fueron

24. PC 16. Cf. también PC 14; *Verdad y Expresión*, en *Revue Internationale de Philosophie* 16 (1962) 38; *Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica*, en *Proceedings of the Seventh Inter-American Congress of Philosophy*, Québec 1967, 94.

25. PC 16.

26. *Ibid.* Cf. también 13-15, 34.

27. El pragmatismo justificaría la ciencia por sus resultados, ya que, si la verdad puede ofrecer dudas, la ciencia sigue manifestando su utilidad. Propugnaría, pues, una actitud vitalista al poner la ciencia al servicio de lo útil y de la vida.

El formalismo, por su parte, da preeminencia a las relaciones lógicas sobre las epistemológicas. Aparecería en la filosofía logicista y, modernamente, en el positivismo lógico y en el análisis lógico del lenguaje, que atienden al hecho lógico en su relación cognoscitiva: como fenómeno de representación verbal (Cf. PC 34-37).

28. PC 15-16.

las verdades. Ahora, la situación normal se ha invertido. Lo perdurable habría desaparecido y sólo nos quedaría lo pasajero.

«Esta crisis del hombre sería justamente la situación normal. Pues si toda verdad, como producto de la razón histórica, tiene una validez limitada temporalmente, y cumple la única función de expresar la situación vital presente, sabemos de antemano que cuantos principios verdaderos logremos encontrarle a nuestra vida serán tan frágiles como ella, por lo mismo que son también vitales o históricos. La situación normal del hombre sería entonces la del desesperado de la verdad; la del ser en crisis permanente»<sup>29</sup>.

Llegados a este punto, según E. Nicol, no hay otro posible camino que la *renovación* de la metafísica sin evadir el problema de la historicidad. Sólo la metafísica puede iluminar y luego solucionar el problema de la verdad, pues las ciencias particulares son únicamente «filosofía especializada»<sup>30</sup>.

## 2. El planteamiento tradicional de la metafísica

La metafísica, enfrentada al problema de la permanencia de las cosas en el ser y del cambio o mutación de las mismas cosas, optó, desde Parménides, por el ser, por la permanencia. Todo ser poseería un centro ontológico, intemporal, recubierto por las apariencias<sup>31</sup>. Todos los entes, además, serían contingentes, limitados, relativos, finitos, mientras que el Ser sería absoluto, ilimitado, eterno, necesario. Para establecer esta distinción entre uno y otro, la metafísica partía de unas

29. IH 17-18.

30. *Historicidad y trascendencia de la verdad filosófica*, en *Proceedings of the Seventh Inter-American Congress of Philosophy*, Québec 1967, 93.

31. Esta elección no fue arbitraria, sino que se basó en un hecho de experiencia común: «Que en el universo hay permanencia y regularidad». Los filósofos, en su afán de encontrar estabilidad, concibieron «la idea de identidad y su correspondiente lógica, la univocidad; la idea de ser en sí, y la de inmortalidad; la idea de una razón pura; la idea de Dios y la de una verdad absoluta, universal y necesaria, indiferente y eterna» (ME 172).

Recordando que este problema del tiempo ha estado continuamente presente en el pensamiento filosófico, E. Nicol afirma: «De una manera u otra, hemos tratado siempre en filosofía de oponer la eternidad al tiempo, el ser a la apariencia, lo permanente a lo mutable: o bien estableciendo dos órdenes diferentes y superpuestos, con la eternidad trascendiendo a la temporalidad; o bien manteniendo la pureza inafectada del ser substancial dentro del orden inmanente de la temporalidad, y como soporte de ella; o bien buscándole al proceso universal una finalidad inmanente que le diera sentido; o bien afirmando, a pesar de todo, lo eterno en lo fugaz, lo absoluto en lo relativo, lo infinito en lo finito. Y esta es la historia de la filosofía» (HE 340-341). Cf. ih 295-302, 324-328; *Fenomenología y dialéctica*, en *Diánoia* 1973, 40.

verdades de hechos y procedía de manera racional estableciendo los atributos del ente, que se resumían en la contingencia, y los atributos del absoluto, negación de los del ente<sup>32</sup>.

Examinando los entes, se determinaba que:

1) El ente es inmediato, es decir, lo dado. Y todo lo «dado» estaría afectado por la contingencia, en cuanto que «ninguna existencia posee intrínseca necesidad»<sup>33</sup>.

2) El ente es perceptible, aunque su idoneidad no se revela en la mera presencia, sino en «lo puramente pensable».

3) El ente es limitado, es decir: «el ente es el *mismo*, pero su propia limitación lo refiere a un *otro* funcionalmente, y lo implica lógicamente»<sup>34</sup>. Por tanto, el ente no tiene en su ser la razón del ser que posee. Remite a los otros entes en estos puntos:

a) El ente no se genera a sí mismo, sino que recibe el ser de otro ente, que, a su vez, es igualmente contingente.

b) La limitación del ente aparece también en la «razón» de su ser que remite a otro ente, de la misma condición contingente.

c) El ente es limitado en tanto que «singular», ya que implica la existencia de otros entes que lo trascienden.

4) En ente es relativo. En varias dimensiones:

a) La existencia del ente es solidaria con los demás entes y, por tanto, es «pluralidad»<sup>35</sup>.

32. A este propósito, podemos recordar frases como éstas: «La asociación entre el atributo de la trascendencia y el de la inmovilidad (intemporalidad) es decisiva. A ella se deben la uniformidad con que la tradición metafísica ha sustraído el ser a la experiencia común, y ha reservado para una experiencia privilegiada —previa una suspensión de lo primariamente patente— la facultad de entrar en contacto con el ser propio y auténtico... Todos los metafísicos coinciden en este sentido con la degradación ontológica de cuanto nos rodea, y de la correspondiente degradación de todo conocimiento que no logre atravesar la zona de las oscuras sombras del ser: las sombras son fenómenos, y por esto el fenómeno adquiere en metafísica un significativo peyorativo, respecto del ser» (ME 171-172). Cf. me 94-95.

En PC señala: «Se consideró evidente, como es en efecto, que todo lo que existe es contingente, es decir, que postula el absoluto en la misma privación del absoluto que le es constitutivo. Siendo esto así, se creyó implícitamente que el absoluto, como quiera que se concibiese, debía estar aparte del existente concreto, pues éste sólo presenta el dato de la privación. Y si no estuviese aparte, consistiría en la totalidad del Uno, que tampoco es asequible a la experiencia» (pp. 362-363).

El análisis que hacemos a continuación, al margen de las citas concretas que aducimos, se encuentra expuesto en ih 61 ss.

33. ih 62; Cf. también 64.

34. ih 66.

35. «El uno, como uno solo, se puede contabilizar, pero esta soledad no es nota de la existencia» (ih 61).

- b) La existencia del ente es relativa en el sentido de in-necesaria, porque no posee en sí la razón de su existencia.
- c) La existencia del ente es precaria, porque, además de advenir al ser, dejará de ser. En este punto se manifiestan dos presencias del no-ser en los entes:
  - 1c) Potencia del no original o poder-no-haber-sido.
  - 2c) Impotencia correlativa o imposibilidad de evitar el no-ser final.

5) El ente es cambiante: es decir, está en conexión con el tiempo. Y aquí aparece otra forma, la tercera, del no-ser en el ente. Se trata de la «impotencia mediana, que es la imposibilidad de ser sin cambiar, porque el cambio es ser y no-ser: ir dejando de ser mientras llega el dejar-de-ser definitivo»<sup>36</sup>.

Ahora bien, si toda existencia es contingente, si carece de intrínseca necesidad, el absoluto es un requerimiento tanto lógico como real, ya que «la totalidad de la contingencia es inconcebible porque es imposible»<sup>37</sup>.

Teniendo delante los atributos del ente señalados por la metafísica tradicional, se pasa a establecer los atributos del absoluto casi como negaciones automáticas de los caracteres del ente. Y así:

- 1) El absoluto es mediato; lo que debe hallarse.
- 2) El absoluto es imperceptible; es lo inteligible.
- 3) El absoluto es ilimitado. Esto incluye:
  - a) Plenitud del ser.
  - b) Proscripción del cambio.
- 4) El absoluto no es relativo, sino que es plenamente autosuficiente.
- 5) El absoluto es inmutable en su mismidad sin ser afectado por el tiempo<sup>38</sup>.

De todos estos atributos, la metafísica tradicional señala, como notas decisivas, la *intemporalidad* y la *trascendencia*. Esta última impide que se pueda obtener una revelación del absoluto, pues

«lo puramente pensado viene a ser lo meramente pensado. Falta algo más para que el absoluto adquiera, por así decirlo, una figura real.

36. ih 62. E. Nicol resalta la incongruencia que supone admitir que la existencia del ente está conectada con el tiempo y, al mismo tiempo, como el existente no pierde su unidad entitativa, se le sustrae al tiempo. Así, el problema del ser y del tiempo se reconoce, pero no se resuelve (Cf. ih 66).

37. ih 62.

38. «Desde el Ser de Parménides, que se caracteriza como inmóvil (*ἀκίνητον*), hasta

Esta realidad es el nudo de la cuestión; porque los caracteres del absoluto lo definen en abstracto, como una necesidad racional, pero de su racionalidad no se desprende su existencia. La tarea de pensar el absoluto no era concluyente: había que demostrar su actualidad, después de establecer *a priori* sus atributos»<sup>39</sup>.

La metafísica tradicional, en sus variadas formas históricas, afirma la necesidad del absoluto, pero al situarlo «más allá», trascendente a la contingencia, lo confiesa igualmente fundamento y enigma<sup>40</sup>.

### 3. *La metafísica dialéctica y fenomenológica de E. Nicol*

#### a) *El retorno a los hechos*

E. Nicol cree que ha llegado el momento de cerrar todo un ciclo de la historia de la filosofía, ciclo de siglos, y retornar a otro planteamiento y solución de la cuestión metafísica. *Frente a la intemporalidad, y la ausencia del Ser, propugna la recuperación del ser como tiempo y, a la vez, como presencia.* Esta recuperación supone una revolución o reforma del método, cuyo lema primero sería: *El ser está a la vista.* Esta afirmación quiere señalar de manera indudable la presencia del Ser, sin que esté oculto por apariencia alguna. La apariencia misma, el fenómeno, es Ser<sup>41</sup>.

el primer motor de Aristóteles, pasando por la Idea platónica, de la que se dice que mantiene siempre su mismidad (ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ἕχον) la metafísica ha considerado la identidad como atributo primario del absoluto» (ih 68).

39. ih 68-69.

40. En este punto, E. Nicol señala la diferencia que existe entre los planteamientos de la filosofía y la teología, en parte recordando que la filosofía ha designado alguna vez al absoluto con el nombre de Dios. Con ello, «más bien realza el enigma de la trascendencia y revela el empeño en dar una razón de que lo que, por ser absoluto, no tiene una razón de ser» (ih 69).

Para la teología (aunque su método sea racional), el enigma es legítimo. Parte de un Dios reconocido por fe, sin apoyo racional. Estrictamente, no necesita desentrañar racionalmente lo que es posesión inicial, lejana de la duda. El filósofo o metafísico duda. Cuando los filósofos hablan de «dios», no parten de una evidencia inicial —como los teólogos—, sino que Dios es «el nombre que ellos dan al acto final de una razón que proyecta salvar la contingencia» (ih 69). Cf. *El absoluto negativo*, en *Diálogos* 5 (1968) 64-69.

41. Cf. ME 176, 198; me 101-102, 118-119; PC 321, 505-506; CRS 244-247. Es interesante la nota 11 de la página 49 del artículo *Fenomenología y dialéctica* (en *Diánoia* 1973), en donde el mismo E. Nicol aclara cómo expresiones semejantes a «el ser está a la vista» quieren indicar, en sus obras, la presencia del Ser.

Estrictamente, la fórmula «Hay Ser» no sería una verdad. A lo más que se atreve E. Nicol es a calificarla como «une vérité de fait». La mente busca y halla esforzadamente verdades partiendo de una verdad que no es buscada, sino poseída. Esta verdad poseída es precisamente el hecho de que «Hay Ser».

E. Nicol propone el retorno a una «ingenuidad filosófica» para la cual

«es inconcebible que haya distintos niveles ontológicos... No hay en el plano inmanente ninguna cosa que *sea* más que otra cosa, ningún aspecto del ser que *sea* más que otro aspecto, porque el hecho simple de ser es ya un absoluto, dentro del cual no caben gradaciones. Desde el punto de vista del ser, todas las existencias son equivalentes: la mesa no existe menos que el hombre, ni el hombre tiene menos existencia que su mano, ni el alma tiene más ni menos existencia que el cuerpo. La diversidad de formas de ser no implica, en suma, diferencias de grado en el hecho mismo de ser»<sup>42</sup>.

De esta manera, y a semejanza de la reforma que quiere llevar a cabo tanto en psicología como en antropología, también en la metafísica desea recobrar el ser espacial y temporal, la realidad visible y cambiante.

Para E. Nicol, la metafísica ha de emprender un camino que tiene como principio el *retorno a lo hechos*: «*Es preciso volver a los hechos mismos*», afirma una y otra vez de diversas maneras<sup>43</sup>.

Este ir al encuentro de los hechos es una necesidad metodológica, pues la realidad que va a ser conocida es la que condiciona el método. No tiene sentido ir al encuentro de la realidad, y, al mismo tiempo, suspenderla o negarla.

Este encuentro supone, también, ir hacia los hechos sin presupuestos. Esto no quiere decir que haya de partirse de la nada, es decir, de un vacío ontológico o epistemológico. Pues no es lo mismo el caso de las ciencias segundas y el de la ciencia primera. Mientras aquéllas tienen su fundamento en supuestos ontológicos, ésta debe tener una

En cuanto a qué entienda por «verdad de hecho», escribe: «No son teorías ni hipótesis, sino que expresan situaciones reales y objetivas dentro de un orden fundamental y universal. Por ello constituyen las condiciones *sine qua non* del conocimiento en general, lo mismo el científico que el precientífico» (*Los principios de la ciencia*, en *Filosofía* 12 (1961) 669). Cf. también PC 302-303.

En las obras más tardías, E. Nicol termina por emplear Ser (con mayúscula) para referirse al ser absoluto y distinguirlo del ser relativo. Tal es el caso de *Los principios de la ciencia* o el artículo *El absoluto negativo*.

42. ME 146. Cf. me 79.

43. ih 63. En otro lugar de esta misma obra afirma: «Sin apartarse de los hechos, procediendo como la más auténtica y rigurosa ciencia positiva...» (p. 70).

evidencia primera expresa. No debe buscar su apoyo sino tenerlo, pues el fundamento ha de ser anterior a la ciencia primera:

«Cuando partimos, disponemos de algo, y de algo positivamente *dado* y firme. Aquello que está en el origen es el fundamento de todo itinerario posible. Y por esto el fundamento es común, aunque los itinerarios sean singulares e históricos... Es evidente... que si hay algo que no requiere exploraciones ulteriores, algo que *se da* con plenitud y autenticidad a la primera inspección, algo en suma que es esencialmente fenómeno, esto es precisamente el ser»<sup>44</sup>.

En la solución de este problema, E. Nicol se apunta decididamente a la línea de los filósofos milesios y, sobre todo, a la de Heráclito, rechazando la de Parménides. Siguiendo a los primeros, E. Nicol parte de la realidad, es decir, del ser que se nos muestra en la experiencia empírica. En ella aparecen la diversidad y el devenir junto con la unidad y consistencia de los entes. En la experiencia sensible, directa, de la realidad, está claro que el principio de orden, si bien no aparece de modo inmediato, es constitutivo de la realidad misma, diversa y cambiante. En los datos de la experiencia se halla su racionalidad y, por tanto, el cambio y el tiempo son orden en la realidad.

Explicando el principio de la «racionalidad de lo real», comenta E. Nicol los textos de Anaximandro, según los cuales todo se produce «según el orden del tiempo», no porque el tiempo, a manera de un juez, haya de ordenar lo desordenado mediante una sentencia conciliadora, sino porque «el tiempo *es* el orden, y todo lo que en él se produce es ordenado; aunque en la realidad percibamos el fenómeno de los conflictos, estos conflictos se producen de acuerdo con una regulación constante y uniforme, precisamente porque son temporales»<sup>45</sup>.

Heráclito, por su parte, nos habla de un ser visible, plural y cambiante, que lleva en sí mismo su orden, su logos, razón inmanente de lo real. Todo es dialéctico menos el logos, eterno e inalterable, que lo gobierna todo. Por eso, el cosmos es un orden. No se trata de un orden estático, sino de alteridades, oposición y lucha, que en el mismo enfrentamiento de los contrarios, alterándose, muestran su armonía, ya que no se habla de absolutos sino de concretos y relativos, que muestran su afinidad porque son. El ser mismo es cambio<sup>46</sup>.

44. ME 198. Cf. también 152-153, 205-206; me 118, 124; ih 71.

45. PC 496.

46. «En su significado más literal e inmediato, la armonía presupone el orden, o lo

Si E. Nicol retorna a estas primeras afirmaciones filosóficas, es porque descubre en ellas el intento de explicar la misma intuición filosófica que él propugna: *la explicación del Ser como devenir*. Dialéctica y fenomenología presentan, en los filósofos presocráticos, un carácter concreto que no llegó a tener la filosofía de Hegel. Así se junta en la filosofía de E. Nicol un doble movimiento de retorno a los orígenes, sean los filosóficos, sean los del conocimiento, valorando positivamente cuanto se ofrece en la intuición primaria.

Con ello, quiere alcanzar una metafísica:

1) Que sea realmente ontología por tratar del Ser en la plenitud de su concreción, sin que sea necesario emprender un éxodo que conduzca más allá (metá) de lo físico.

2) Que sea concreta y positiva, sin desbordar la realidad espacial y temporal, pues el orden sensible y cambiante es el lugar propio de la metafísica.

3) Que sea dialéctica y fenomenológica, aceptando el carácter dinámico, contradictorio y racional de los fenómenos, siendo estos los que circunscriben el objeto de la metafísica y definen el método que ha de emplearse<sup>47</sup>.

Dado que E. Nicol cree que el Ser es dado positiva, inmediatamente, juzga que no tiene sentido la pregunta por el Ser. Esta se ha formulado de varias maneras: ¿qué es Ser?, ¿por qué hay Ser?

Hay un texto de E. Nicol que, si bien comienza como dubitativamente, en el fondo expresa la seguridad de que es imposible responder a la pregunta por el Ser, ya que no tiene razón de ser; es intrínseca necesidad. Por eso, nuestra razón debe, sin más, aceptarlo y partir del mismo:

*«Acaso sea imposible dar una respuesta a esta pregunta que interroga por el ser. Acaso exceda los límites de la filosofía. Puede pensarse que la comprensión final del ser dependa de la comprensión de la nada; y si la nada es misterio, también lo es el ser. El ser y*

representa; pero éste es un orden que a su vez presupone la pluralidad y diversidad de lo real; y más aun, en el dato de esta pluralidad y diversidad se incluye el de la contradicción. Esta contradicción no es formal: es el mundo real el que está lleno de contrarios... La contradicción representa la forma más depurada de la racionalidad, que es la armonía» (PC 501-502).

Puede verse también la explicación que da E. Nicol del principio de la «unidad y comunidad de lo real» en PC 475-484.

47. Aunque en el texto también mencionamos las calificaciones de concreta y positiva, para E. Nicol las dos palabras claves de su nueva metafísica son «dialéctica» y «fenomenológica». Así lo reconoce en frases como esta: «Después de Hegel, y transcurrido el tiempo necesario, la misión de la filosofía consistía en reunir desde la base la fenomenología y la dialéctica» (me 125). Cf. también me 96; ME 172.

la nada con inefables. Del ser sabemos *que es*, porque lo conocemos bajo la especie única y patente de la presencia: τὸ ὄν, el ente, el existente, en la plenitud de su realidad. Pero no sabemos *qué sea*, τί ἔστί, en qué consiste esto de ser. Para saberlo finalmente, debiéramos conocer su origen y desvelar el secreto de una nada original. La confesión de la impotencia de la filosofía frente al problema del ser en cuanto tal, la ofrece ella misma sin saberlo, al implicar tradicionalmente en este problema el problema de los orígenes»<sup>48</sup>.

Fue con Aristóteles cuando la metafísica quedó configurada como ciencia primera que estudia el ser en cuanto ser. Y toda la tradición ha mantenido como propio de la metafísica tal conocimiento supremo del Ser. Pero, llamativamente, la metafísica no ha logrado constituirse como tal ciencia, ya que no ha logrado dar razón y explicar en qué consiste el Ser. Y, planteada la cuestión, la especulación filosófica se desvió por un doble camino:

a) La teología: en donde se dilucidaba cuál era el principio y causa suprema de lo existente.

b) La ciencia o las ciencias segundas: pues se trataba de examinar la constitución de los entes, la existencia misma.

En ambos casos, la metafísica no logró aclararse qué fuera el Ser, el más universal de todos los conceptos, sin límite alguno que lo circunscribiera, relacionado consigo mismo en una absoluta soledad<sup>49</sup>. Por eso concluye E. Nicol:

*“El ser no tiene razón de ser. Sólo podemos interrogar sobre la razón de ser de algo que no posea intrínseca necesidad. El absoluto no demanda ni admite justificaciones; no tiene causa, ni origen, ni fin: su razón de ser está en su misma presencia eterna, en la imposibilidad de una alternativa que sería el no ser absoluto”*<sup>50</sup>.

#### b) *Crítica de la fundamentación dual de la metafísica*

Sin embargo, la historia de la filosofía guarda el esfuerzo, desesperado, por encontrar respuesta a la pregunta por el Ser y su encadenamiento con la cuestión de la Nada, problema en el que se intentaba una solución verdaderamente ontológica queriendo superar las dos desviaciones que se habían dado en la historia de la metafísica: la teología o el camino de las ciencias particulares<sup>51</sup>.

48. HE 12; cf. he 17; *Fenomenología y dialéctica*, en *Diánoia* 1973, 59.

49. me 21. También ME 28-29, 39. Unas breves indicaciones sobre el objeto de la metafísica a lo largo de la historia pueden verse en ME 28-41 y me 24-28.

50. me 23.

51. *El absoluto negativo*, en *Diálogos* 5 (1968) 69.

Con la explicación del Ser y de la Nada se ha querido dar un fundamento dual a la metafísica. Las soluciones históricas guardan relación con las posibles posiciones del Ser y de la Nada en sus mutuas relaciones. Son tres:

1) La primera posición es la de Parménides, en la que se niega la Nada como alternativa del Ser, identificándose razón de Ser y razón de pensar: «Dado que el absoluto tiene que ser racional, entonces la incompatibilidad del Ser y de la Nada, por su oposición contraria, constituye el principio mismo de la razón»<sup>52</sup>.

Lo que destaca E. Nicol de la filosofía de Parménides es que la necesidad de que el Ser sea uno y absoluto se adquiere tras la negación lógica de su contrario: la Nada. Con lo cual, el Ser es comprendido como la identidad, la ausencia de contradicción lógica, dejando de lado el testimonio de la experiencia. Entonces, «los atributos del Ser *dependen* de la Nada. Por ser la Nada lo que es (el absoluto no Ser), por esto su contrario tiene que ser absoluto en sus propiedades. La identidad del Ser y el Pensar determina automáticamente el no-ser del cambio. Sólo lo racional *puede* ser y lo que cambia no es, porque cambiar es ser y no-ser, algo contradictorio. Por consiguiente, el Ser es intemporal e inmóvil (*akineton*), como un eterno presente «sin pasado ni futuro»<sup>53</sup>.

2) La segunda posición es la de Hegel, en la que la Nada es afirmada como alternativa dialéctica del Ser: «Dada la misma condición, el Ser y la Nada siguen siendo contrarios, pero son a la vez, no sólo compatibles, sino idénticos»<sup>54</sup>.

Ser y Nada, contrarios e idénticos, dos absolutos, son el comienzo y el fundamento, la explicación de la racionalidad del devenir. Hegel quiere salvar la existencia real en la que hallamos el compuesto de ser y no ser, el ente temporal. Por una correspondencia de rigurosa racionalidad, Hegel acepta que cada elemento entitativo del ente temporal, integrado en una contradicción real de paso del ser al no-ser y viceversa, ha de tener su correspondiente fundamento absoluto. Una contradicción real para ser racional pide *la contradicción lógico-formal de dos absolutos* que están en el principio o fundamento y en el punto de partida. Por ello, Hegel no sólo afirma el Ser puro y la Nada pura (los absolutos del ser y no-ser relativos), sino la identificación de am-

52. *Ibid.*

53. A. c., 70; cf. PC 322-324, 333-337.

54. *El absoluto negativo*, en *Diálogos* 5 (1968) 69.

bos, su conjugación dialéctica. Contrariamente a lo que afirmaba Parménides (el Ser existe porque no existe la realidad), Hegel afirma que la realidad existe porque el Ser no existe<sup>55</sup>.

3) La tercera posición es la de Heidegger. Mantiene la simetría hegeliana conectando el ente con el Ser puro y el no-ser con la pura Nada, pero es una nueva posición en cuanto incluye la irracionalidad de la Nada: «El Ser y la Nada siguen siendo contrarios, pero en una relación que es metalógica, por la índole misma de la Nada, y del condicionamiento por ella de la captación del Ser. La metafísica tiene, entonces, un fundamento absoluto, pero irracional»<sup>56</sup>.

La determinación de este fundamento negativo y metalógico discurre a través de dos niveles: el lógico y el existencial. En el primero, el lógico, el esquema de Heidegger no difiere esencialmente de Hegel, cuando establece que el negativo ontológico absoluto, la Nada, es el fundamento de la negación lógica, operación realizada por el entendimiento. La Nada tiene, entonces, un rango equiparable al Ser.

Es más propio de Heidegger, el segundo nivel, el existencial. En éste, se da la angustia, una experiencia en la que advertimos que el Ser se pierde. Es más fundamental esta negatividad existencial que la lógica, ya que «el acto lógico de la negación no es sino una variante del acto existencial del «anonadar», del que son una muestra la contravención, la execración, el fracaso, la prohibición, la privación»<sup>57</sup>.

Ambos actos, la negación lógica y la angustia, testimonian la Nada, si bien ésta se revela originariamente en la angustia. Con ello, se ha llegado a una Nada más allá de un orden racional, sin concepto ontológico. Y, «sin embargo, de ella depende que la metafísica pueda «reconquistar» el ente con los conceptos; pero sólo después de una interrogación que va «más allá». Este «más allá» es el que da sentido auténtico a la palabra meta-física, y se refiere a lo que Heidegger llama trascendencia: la experiencia angustiosa de «sobrepasar el ente en total»<sup>58</sup>.

55. Cf. *a. c.*, 71-74; PC 339-340, 354-360.

56. *El absoluto negativo*, en *Diálogos* 5 (1968) 70.

57. *A. c.*, 76.

58. *Ibid.* Cf. PC 325-328, 343, 346, 420 (nota 1).

Aunque E. Nicol sólo trata de pasada de Sartre, recuerda que, también en el filósofo francés, la Nada tiene arraigo existencial: «Es una palabra (en este caso una metáfora) con la cual se designan experiencias, comportamientos y actitudes negativas del hombre frente a las cosas y, sobre todo, frente al prójimo» (PC 327). Entonces, la Nada «es como el género común de todas las manifestaciones negativas de la vida o del ente humano, y en particular de esa supuesta negación del yo que representa la existencia del tú» (*Ibid.*). Cf. también PC 346-347.

Frente a las explicaciones dualistas de Parménides, Hegel y Heidegger, E. Nicol quiere establecer una metafísica dialéctica, positiva (no especulativa) y fenomenológica, pues el Ser es fenómeno:

«El Ser sólo puede investigarse poniendo la mirada en lo que es. Los conceptos de la razón pura que se han llamado abstractos, como la Nada y el Ser indeterminados, deben considerarse más bien pseudo-conceptos. Llamamos conceptos a las representaciones intelectuales. El Ser puro y la pura Nada, por definición, no representan nada. El fundamento de lo que es representable no puede ofrecerlo un concepto vacío de representación o significación»<sup>59</sup>.

Para E. Nicol, la fundamentación dual cae por su base cuando se advierte que «el ente es aquello en que consiste el Ser»<sup>60</sup>. Cuando se separan Ser y ente, haciendo de aquél fundamento de los aspectos positivos del ente, paralelamente y al mismo nivel ontológico, ha de aparecer la Nada para fundamentar los aspectos negativos. La Nada se convierte en un supuesto para explicar el cambio, desde Parménides a Hegel. Pero es un recurso superfluo, porque Ser y Nada son pseudo-conceptos. El esquema ontológico, calcado sobre el lógico proposicional, no responde a la experiencia, ya que es artificial oponer contradictoriamente el no ser al Ser. Más bien, al afirmar el ente se afirma el no ser. El cambio no tiene lugar en el Ser (que no es dialéctico), sino en el ente, cuyo ser y no ser encuentran su razón y fundamento en el Ser, el único absoluto que es. El Ser, que se identifica con la realidad, encierra en su seno, eterno y temporal, el fenómeno concreto del cambio del ente en su relatividad y determinación. La dialéctica negativa (necesidad de la Nada para fundamentar los aspectos negativos del ente), se desmorona cuando se hace fenomenología analizando la realidad:

«La existencia es pluralidad y diversidad, y por consiguiente la determinación de lo particular implica una particular negación. Toda proposición negativa tiene que ser parcial y relativa: *siempre se niega algo de algo*. Lo cual significa que el fundamento es ontológicamente positivo. La negación no expresa la Nada, no se refiere a ella ni la implica. Lo que la negación expresa es el no ser, cosa muy distinta. El no ser implica el Ser. Y como el Ser no está aparte del existente, y es en el existente mismo donde aparece el no ser, de

59. PC 360.

60. PC 342.

ahí resulta que sin el Ser no podría haber negaciones. La dialéctica tiene que ser positiva porque *el fundamento ontológico de la negación es el Ser, no es la Nada*<sup>61</sup>.

c) *Dialéctica y fenomenología en E. Nicol*

Una vez establecido el absoluto, libre de toda construcción especulativa, hemos de preguntarnos dónde se encuentra. La respuesta de E. Nicol es muy clara: en la realidad.

Pero entonces se plantea el problema de la contingencia de la realidad, ya que nada de cuanto existe lo hace en el modo de ser de la necesidad.

E. Nicol presenta la contingencia de los entes en las dimensiones de la *generación y destrucción* del ser, la *alteridad* y la *alteración* del ser.

1) «*El no ser es el ser* (mejor dicho, el ente) *que no es aún*: el que llegará a ser, o puede venir a ser»<sup>62</sup>.

Se trataría, en este caso, de la «generación» del ser. Este podría venir a ser actual en virtud de las categorías de potencia-impotencia, posibilidad-imposibilidad. Pero, si bien nos referimos al ser «que no es aún», no puede hablarse de pura potencia, de nada o de indeterminación. Ya que puede llegar a ser. En cuanto potencia y posibilidad está integrado y fundamentado en la realidad, de donde sólo puede surgir toda realidad. Esta es Ser, concretizado en los modos relativos de ser. Pero estos no se hallan en estado de identidad abstracta sino en la contradicción de ser y de no ser de los entes, en su ser actual y en el posible futuro. Se trata, pues, de una limitación temporal.

2) «*El no ser es el ser* (o sea el ente) *que ya no es*: el que fue y dejó de ser»<sup>63</sup>.

En este caso se trataría de la «destrucción» del ser. Como en el caso anterior, estamos ante una limitación temporal, pero de distinto signo.

61. PC 343. Más adelante escribe: «La reforma ha de iniciarse mostrando que *la Nada es irracional porque el Ser no es abstracto*. La Nada no sólo no puede conciliarse con el Ser, ni puede dar razón del ente; no puede siquiera explicar el no ser. La Nada no explica nada; no niega ni afirma nada, no es componente de nada, ni fundamento de ninguna negación» (PC 344). También pueden verse de esta misma obra las pp. 328-333.

Termina diciendo: «Es preciso consolidar algunos conceptos que han aparecido en el curso de estos análisis... Por ejemplo, que no puede haber dos absolutos; que el Ser no tiene contrarios; que la estructura dialéctica de la lógica del Ser no impone formalmente la relación contraria de éste con la Nada; que la Nada es un pseudo-concepto; que el no ser no niega el Ser; que el Ser es fundamento a la vez de la afirmación y de la negación; etc.» (PC 348). Puede verse también PC 414ss; CRS 249-253.

62. PC 348.

63. *Ibid.*

Ya que ahora el no ser goza de unas determinaciones que existieron efectivamente y que actualmente ya no son. Es un modo de ser «pasado», «inactual».

Estos dos primeros modos de no ser manifiestan la temporalidad del ser, de la realidad y, por tanto, también del Ser. Sólo la presencia del no ser, como modo de ser (en potencia o en pasado), demuestra la continuidad, la unidad y la permanencia del Ser.

La razón dialéctica de la temporalidad se halla propiamente en el ser tal como recogen estos dos modos de contingencia.

3) «*El no ser de un ente es el ser de cualquier otro ente*»<sup>64</sup>.

Nos encontraríamos aquí con la «alteridad», modo de no ser que demuestra cómo el ente no puede definirse por sí mismo, aisladamente. No sólo en lógica la definición implica una relación de alteridad, sino que sucede lo mismo en el mundo de la realidad: «Todo ente es determinado. Toda determinación es una limitación. Toda limitación es a la vez una afirmación y una negación de ser. En la definición de un ente, la cual consiste en decir «lo que es», está presente, por lo menos de manera implícita, la indicación de todo «lo que no es»<sup>65</sup>.

En esta modalidad de no ser, se conjuga la afirmación del ente en cuanto «esto» —lo mismo, lo que es—, con otros entes, en cuanto los «otros» —todo lo que no es esto—. De donde, la relación dialéctica de ser y no ser en una comunidad de ser, una y diversa, porque todos son modos de Ser.

4) «*El no ser lo produce la mutación del ser (del ente)*»<sup>66</sup>.

Se establecería en este modo de no ser la «alteración». Y se trataría, si es que puede hablarse así, del no ser más íntimo al ser del ente. Ya que el mismo ente, siendo, pierde unas determinaciones para adquirir otras. No se tiene en cuenta la inexistencia, «lo que ya no es», sino la variación en las determinaciones del ente en virtud de las cuales podemos seguir identificando un ente en las formas distintas, actuales y pasadas, que ha tenido<sup>67</sup>.

Después de haber señalado las notas de la contingencia, necesitamos replantearnos la relación de los entes contingentes con el absoluto. Las variantes o posibilidades teóricas son muy pocas: el absoluto es indeterminado o determinado; es trascendente o inmanente.

64. *Ibid.*

65. *Ibid.*

66. PC 349.

67. *Ibid.* Otro modo de enunciar los principios de la contingencia en CRS 253-254.

E. Nicol no duda en afirmar que el absoluto tiene que ser determinado. Un absoluto indeterminado nos llevaría a la dificultad insalvable del Ser puro y la Nada pura, como absolutos indeterminados. Pero si el absoluto es determinado, sólo tenemos la salida al mundo real, que es contingente. Entonces, o bien quedaría eliminado el absoluto al quedarnos en la absoluta contingencia o bien terminaríamos en la irracionalidad integral, que se transformaría, vitalmente, en desesperación.

Por eso, no queda a E. Nicol otro camino que *afirmar la inmanencia y la determinación del absoluto*.

Los entes se dan como ser, en plenitud, sin que sea posible reforzar mediante averiguaciones posteriores ese dato fundamental de «ser». Este dato primario no necesita investigación o prueba alguna; hay una identificación global del ente como real y como existente. Una investigación posterior nos mostrará el «modo de ser». Todos los entes están definidos por una forma o modo de ser común: la contingencia, que los hace cambiantes. Dentro de la unidad «Hay ser» co-existen los entes contingentes en pluralidad, diversidad y hasta oposición<sup>68</sup>.

La metafísica tradicional reclamaba el absoluto fuera del existente, porque ninguna existencia poseía intrínseca necesidad. Presentaban el dato de la privación<sup>69</sup>. E. Nicol une ambos términos —contingencia y necesidad— señalando la imposibilidad lógica y real de concebir la totalidad de la contingencia sin el absoluto. Así lo muestra el ente fenoméricamente:

«*El ente no sería contingente sin el absoluto*. Esta paradójica inversión de los términos significa que el absoluto no hay que buscarlo; tiene que estar presente, y sólo puede presentarse en el propio ser contingente»<sup>70</sup>.

Ya no se trata, por tanto, de situar al Ser fuera del mundo de los entes contingentes, estableciendo una diferencia entre el Ser —lo absoluto— y los entes —lo relativo y contingente—, sino que una misma realidad puede ser vista como «Ser» y como «ser esto», consistiendo el ente en esta última precisión. Casi admirado pregunta E. Nicol en un cierto momento: «¿En dónde está el ser sino en el ente?»<sup>71</sup>.

Ser y ente son visibles, ya que, al mismo tiempo que vemos la diversidad y el cambio, es también patente la presencia absoluta de la *realidad* diversa y cambiante: todo ente es, presentando la existen-

68. Cf. ih 61, 74, 76-77; PC 303, nota 12.

69. PC 362-363.

70. ih 62. También PC 361.

71. me 23.

cia —sea la de todos los entes en conjunto o una sola existencia particular— «caracteres absolutos y necesarios»:

«*El hecho simple de ser* es ya un absoluto, dentro del cual no caben gradaciones: la sustancia no tiene más ser que el accidente. Ese absoluto manifiesto, en el cual se ofrece la comunidad de lo real, no está comprometido por la diversidad en las formas de ser. El hecho de que *hay ser* es lo inalterable, aunque sean cambiantes todos los entes. Lo inalterable no es una parte del ser; además de la presencia, es inalterable la cohesión integral, o sea el gobierno de todo lo cambiante»<sup>72</sup>.

Refiriéndose a estas dos dimensiones en donde se nos muestra el ente y el absoluto fenoménicamente, escribe E. Nicol de manera más literaria: «Lo que al existente le falta es algo tan conspicuo como los brazos que no tiene la Venus de Milo»<sup>73</sup>; «El presunto misterio del absoluto se desvanece en la contemplación del más efímero de los fenómenos reales: en la flor, en el crepúsculo, en la vida de un hombre cualquiera»<sup>74</sup>.

Ahora bien; para E. Nicol hay distinción entre Ser y ente, pero tal distinción no implica ni ausencia ni separación<sup>75</sup>. ¿Cómo podremos entonces distinguirlos?

El punto clave para comprender la relación Ser-ente es la contingencia. No es una representación intelectual, sino un «hecho metafísico»<sup>76</sup>. Es preciso, por ello, aclarar por qué existe lo que existe. Al no darnos lo que existe la razón de su ser, hemos de encontrarla en la «existencia de un ser que existe con razón propia, un ser ontológicamente suficiente, o sea necesario»<sup>77</sup>.

*El absoluto es la necesidad misma como razón de ser última.* Tiene que existir, pues ningún ente tiene en sí la razón suficiente de su ser: «Lo que él representa es la necesidad misma, como razón de ser última. Es imposible que pudiera no haber sido, o sido de otro modo: el absoluto no tiene alternativas, ni existe un otro que comparta su

72. me 76. Cf. también PC 363.

73. PC 361.

74. PC 363.

75. PC 301.

76. Escribe en ME: «Como quiera que se conciba el ser, ningún ente (ni el conjunto cósmico de todo lo que es) ofrece la *razón última* de su ser y su existencia. Esto es lo que significa radicalmente el concepto de contingencia, con el cual no se piensa tanto en el devenir de los entes y su caducidad, cuanto en el hecho de que ningún ente aparece *justificado* ontológicamente por el hecho sólo de existir» (p. 57).

77. ME 57-58. Cf. igualmente 62-65; PC 360-362.

grado o lo restrinja. Es, por tanto, necesario en el sentido de que tiene que existir»<sup>78</sup>.

Su existencia no anula la contingencia de todos los existentes. Absoluto y contingencia son correlativos<sup>79</sup>. Sólo su mutua integración («El absoluto es esa realidad constituida por las existencias contingentes», escribe en ih 65) hace comprensible la explicación del devenir<sup>80</sup>. El devenir es necesario por razón de la causalidad (*nullus effectus sine causa*) y por razón de la forma del ser contingente que deviene (*nihil fit sine ratione*). Pero la verdad de este principio se sustenta en la necesidad del Ser (*nihil est sine ratione*), ya que ningún ente contingente tiene razón propia<sup>81</sup>.

78. ih 63.

79. Aclarando qué quiera decir «correlatividad», escribe E. Nicol: «La palabra absoluto causa recelos en el dominio del pensamiento científico, a pesar de que todos la empleamos en el lenguaje ordinario. Le damos el sentido de algo determinante, definitivo, indiscutible. La etimología nos aclara que lo *absolutum* es lo des-prendido, lo que está aparte, lo que excluye toda relación, o sea, lo incondicionado. El absoluto es condicionante. De suerte que, a pesar de su significación literal, el absoluto es correlativo de lo relativo, e inversamente. Es tan inconcebible el absoluto sin la contingencia, como la absoluta relatividad» (CRS 161).

80. «Si el Ser está separado, la necesidad del devenir es un misterio. La filosofía no puede explicar de qué manera el absoluto regula desde afuera el devenir de lo que no posee una razón-de-ser-propia. La razón se desdobra cuando el Ser y el ente se desdoblan. Entonces parece que la razón del filósofo deba asumir la tarea de dar ella misma la razón final de lo que no la presenta de inmediato: de forjar ella misma el absoluto. El artificio ha impedido ver que el absoluto, si lo es de veras, tiene que ser una evidencia radiante, anterior a cualquier ejercicio de la razón, y fundamento de este ejercicio» (ih 65).

81. Examinando las diversas razones que contribuyen a la producción de un suceso concreto del devenir, hemos de tener en cuenta:

1.—El *Ser*, que con su absoluta suficiencia es el fundamento de todo ser y suceder.

2.—Los *entes*, que son el mundo de la contingencia.

Dentro de los entes, habría que distinguir entre.

a) El *mundo no humano*, en el que impera la necesidad.

b) El *mundo humano*, en el que encontramos la libertad.

Tanto en un mundo como en el otro, la *forma de ser* determina la causalidad.

c) La *causalidad exterior*. Es la segunda razón inmediata del suceso, que, a su vez, está determinada por el ser del agente. Este, por su parte, sólo halla la razón de ser en el Ser, cerrándose así la necesaria suficiencia racional para integrar ser y devenir.

En relación con la causalidad, E. Nicol analiza los tres principios que hemos recogido en el texto: *nihil est sine ratione*; *nihil fit sine ratione*; *nullus effectus sine causa*.

El primero (*nihil est sine ratione*) se refiere a una razón necesaria y suficiente como razón de ser, la cual sólo se halla en el Ser. El segundo (*nihil fit sine ratione*) enuncia una razón subordinada al anterior principio, sin que lo sustituya. El tercero (*nullus effectus sine causa*) establece el régimen racional del devenir. Pero esta razón causal sola es insuficiente: «Solamente el absoluto puede resolver la aparente discordancia entre el orden *contingente* del ser y el orden *necesario* del devenir» (ih 65). Cf. también ih 64, 71, 75.

A este propósito escribe:

«La suficiencia de la razón radica en el Ser: *quod in se continet ratione alterius*, como dice Leibniz. Todo es Ser: el Ser es la razón de todo ser. Por lo mismo, es la razón de fondo de todas las formas de devenir, correspondientes a las formas de ser. Pero el principio sólo puede ser suficiente si no se ausenta de aquello que carece de suficiencia propia. Por tanto, el Ser no es razón de algo ajeno a sí mismo. Es forzoso eliminar esta tradicional alteridad del Ser respecto del ente»<sup>82</sup>.

El problema es dónde hay que situar lo *permanente*<sup>83</sup>.

La metafísica clásica, en la línea de Parménides, Platón y Aristóteles, con el respaldo del principio de no contradicción, situaban lo permanente fuera del espacio y del tiempo, manteniéndose en una identidad estática, eterna, separada del cambio.

E. Nicol partiendo de los hechos, de la realidad misma, llega a establecer la *permanencia del cambio*: «El cambio mismo es permanente, y como todo lo que cambia tiene ser, según conceden los propios maestros griegos, acaso podríamos decir que *el ser es permanente en el cambio*. En el cambio mismo, no aparte de él»<sup>84</sup>.

En este punto, nuestro filósofo retorna a los orígenes de la filosofía, y especialmente a Heráclito, en donde descubre la idea que él quiere defender en este tiempo moderno: *el devenir no es puro y simple devenir, que acabaría disolviendo al Ser. Hay un orden o estructura racional del devenir*. Así lo expresa:

«Es la idea de que lo permanente en el cambio es, ante todo, la forma o ley del cambio mismo; no es *otro ser* que se sustraiga al cambio, y que no contenga *en sí mismo* un otro de sí mismo. La existencia es duración; pero aunque las cosas duran mientras existen, su condición es la de venir a ser y dejar de ser, y del cambiar mientras dura la existencia»<sup>85</sup>.

Pero, si, de esta manera, cree haber salvado la eternidad del orden inmanente de lo real, hay que bajar al concreto devenir del ente individual para determinar, también aquí, lo permanente.

82. ih 75-76.

83. Cf. me 75.

84. *Ibid.* E. Nicol comenta las opiniones de Platón y Aristóteles con estas palabras: «Según esto, *hay algo que cambia y algo que no cambia*. Pero ¿qué base fenomenológica sostiene semejante afirmación? Se trata de una posición teórica conciliadora... Pero, la necesidad de permanencia por un lado, y por el otro la evidencia del cambio ¿imponían necesariamente esta escisión en el orden unitario del ser? Nadie ha efectuado la aprehensión auténtica de un ente que no cambiara» (ME 145-146).

85. PC 317.

E. Nicol cree haber hallado la solución a este problema («salvar las apariencias» es la frase clásica para enunciarlo) con la distinción entre *identidad* y *mismidad*. Su tesis fundamental, al respecto, es ésta:

«La mismidad y la alteridad no son incompatibles la una con la otra, aunque sean dialécticamente opuestas. La identidad y el cambio sí son incompatibles, inconciliables incluso en un sistema dialéctico. *Mismidad e identidad no son términos equivalentes: la mismidad es un dato de la experiencia, la identidad es una hipótesis de teoría*»<sup>86</sup>.

¿Por qué la identidad es una «hipótesis de teoría»?

Para comprenderlo es necesario recordar lo que hemos explicado anteriormente sobre Parménides. Como resumen podemos recoger estas palabras:

«La identidad y la no contradicción, como principios del ser y el conocer, lo que expresan es una fe que tiene el filósofo, y que tenemos todos, en la racionalidad del ser; una necesidad que sentimos y una confianza en que el ser sea *firmemente*, como desea el mismo Parménides, y pueda ser conceptuado con la misma firmeza con que realmente es. *La identidad del ser es el correspondiente ontológico de lo que es en lógica la univocidad del concepto*. O dicho de otro modo: concebimos al ser como idéntico porque necesitamos pensar unívocamente»<sup>87</sup>.

La mismidad, por su parte, es «un dato de la experiencia» entendiéndose por tal experiencia la «perceptiva». Esa experiencia identifica los entes en tanto en cuanto advierte alguna diferencia o variación. Si el ente fuese absolutamente el mismo, «no le reconoceríamos; no podríamos distinguir entre él y ese otro que habríamos percibido antes, y con el cual lo identificamos: el uno y el otro serían indiscernibles. *Sólo se identifica lo distinto*»<sup>88</sup>.

La diferencia o variación pueden ser, en su nivel más elemental, la traslación en el espacio y, más profundamente, el paso de ser una cosa o esto a ser otra cosa u otro. A este «otro» lo denomina E. Nicol «una categoría principal de la ontología», ya que el ente «tiene una mismidad que se obtiene y se conserva precisamente mediante relacio-

86. PC 314.

87. me 27. Cf. ME 35.

88. PC 313. Escribe más adelante: «Considerada en su pureza, la identidad es la total indiferencia, la más completa exclusión de determinaciones en el sujeto que entraría en relación consigo mismo. Pero entonces, la relación consigo mismo de un término carente de determinaciones carece a su vez de sentido» (PC 320).

nes de alteridad que lo definen respecto de sí mismo y respecto de los otros»<sup>89</sup>.

Lo propio de esta diferencia o alteridad, captada por la experiencia perceptiva, es que el sujeto del cambio es el mismo y no es el mismo. Hay una visión *unitaria* del cambio como ser y del ser como cambio. Es lo que denominamos «devenir», sin que tal devenir se convierta en pura fugacidad o evanescencia del ente, ya que «hay firmeza en el tiempo mismo y, por lo tanto, «firmeza ontológica»<sup>90</sup>.

Si ésta es la experiencia, a ella debemos remitirnos, ya que su dialéctica no debe ser borrada o sistituida por una hipótesis de teoría, como es el principio de no contradicción.

Igualmente hemos de proceder respecto del tiempo. En la hipótesis de la no contradicción, el tiempo queda paralizado, correlativamente a la supuesta inmutabilidad del Ser. Dado que el tiempo es fluencia, un «mismo» tiempo no es real<sup>91</sup>. Y la imposibilidad de que el tiempo sea el «mismo», muestra también la defectibilidad e ineficacia de la identidad, tanto a nivel ontológico como epistemológico.

No hay un tiempo «puro», sino que *el tiempo es cambio de ser*. Este, como sujeto del cambio, no se sustrae al devenir, sino que existe cambiando<sup>92</sup>. Entonces, el ser es tiempo y el tiempo, ser; y no sólo

89. PC 320. Para E. Nicol, la teoría de la esencia inmutable del ente no fue creada por causa de la evidencia empírica de la temporalidad, sino para armonizar esa evidencia con el principio de no contradicción y así permitir la identificación de los entes. Pero esto es justamente lo que no logró la teoría esencialista. Por un doble motivo: 1) Porque reconocemos los entes por su apariencia cambiante. Esta habría de ser traspasada metódicamente para llegar a la esencia. 2) Porque, aun conocida la esencia, ésta presenta rasgos ontológicos comunes, que manifiestan la diferencia específica, no la individual. Por eso, «la esencia expresa... la relación de identidad del ente consigo mismo, y además la relación de identidad medular entre él y cualquier otro de la misma especie», mientras que «*la mismidad es singularidad*» (PC 319).

90. Cf. ME 172 y me 97.

91. Comenta así E. Nicol la imposibilidad de detener el tiempo: «La mismidad del tiempo sería su paralización. Y con esto tendríamos un tiempo que se sustrae a sí mismo *temporalmente*, mientras se reanuda su fluencia. El presente no sería temporal, lo cual es absurdo. Si el presente pertenece al tiempo, no se detiene nunca. Cuando imaginamos que se detiene, se pierden, además, el pasado y el futuro: el presente se «eterniza» y absorbe el antes y el después... Una vez que se rompe la continuidad de la fluencia, se pierde la posibilidad de una sutura con lo que ya fue y con lo que será después. El presente tiene que seguir *moviéndose* para tener pasado y futuro» (PC 314-315). Por eso, concluye E. Nicol que el tiempo, como pura intemporalidad, sólo puede ser verdadero, en su corrección formal, aplicado al Ser puro, como hizo Parménides.

92. «El cambio no es más que la forma de ser de lo que cambia. De suerte que la duración temporal no se concibe sin la mismidad. Lo que dura está en el tiempo, pero está él mismo, como algo que *sigue siendo*» (PC 316). Más lapidariamente escribe en me 90: «Sin cambio no hay propiamente duración: lo que dura, perdura en el tiempo».

un accidente o apariencia de ser (cual pensaba Aristóteles) o una mezcla de Ser y de Nada (como explicaban Hegel y Heidegger).

Hay, pues, una permanencia temporal (permanecer alterándose y alterarse permaneciendo), cuando llega a comprenderse «que el ente individual puede muy bien ser *el mismo en el tiempo* (no *en un mismo tiempo*); o sea, sin necesidad de detener la duración, o de suponer en el ente ninguna parte que se sustraiga al tiempo y explique su permanencia (mientras las otras partes, los accidentes, seguirían inmersas en la temporalidad)»<sup>93</sup>. Por este camino nos encontramos de nuevo con la mismidad, que E. Nicol explica de la siguiente manera:

«*La mismidad es duración. No es estabilidad, sino persistencia temporal del ente en su propia identidad. O sea que es lo contrario de la identidad. Es el hecho de la mismidad, reconocido por la identificación, el que obliga a afirmar que la permanencia no implica la inmutabilidad. La mismidad es un concepto temporal*»<sup>94</sup>.

Así cree E. Nicol haber establecido la permanencia del ente en su singularidad, pues, la mismidad designa aquello que permanece en el ente mientras cambia y, al mismo tiempo, lo diferencia de los entes de su misma especie<sup>95</sup>.

Por este camino, queda revalorizada la apariencia que es ser y tiempo. Bien clara es la posición de E. Nicol afirmando la presencia y la temporalidad del Ser frente a la intemporalidad y la ausencia:

«¿No es un contrasentido buscar lo que ya se tiene, lo que siempre está presente? ¿De dónde partiríamos en busca del ser, sino del ser mismo?... Los viejos maestros enseñan que este ser tan próximo carece de mismidad y permanencia: es el ser relativo. El aprendizaje no debe replicar directamente, sino afincarse en la convicción de que el ser permanente es esa misma totalidad unitaria concebida por Parménides y dividida por Platón y Aristóteles; aunque es una permanencia que, manifiestamente, no impide el movimiento. En Parménides, el absoluto excluye lo relativo. En la tradición que inicia el platonismo, el absoluto se desprende de lo relativo. *La fenomenología comprueba que el absoluto está presente en lo relativo. Este es, reducido a sus términos más simples, el punto de partida de la revolución metodológica*»<sup>96</sup>.

93. PC 316.

94. *Ibid.*

95. Cf. PC 319.

96. me 96. Cf. también PC 319-321.

### 3. EL HOMBRE, SER HISTÓRICO

#### 1. *Psicología de las Situaciones Vitales*

En el origen de *Psicología de las Situaciones Vitales* hay que situar un doble motivo.

El primero de ellos pudiera ser calificado como «personal», proveniente de su dedicación académica, y habría empezado a aflorar hacia el año 1936.

Indica este motivo el mismo E. Nicol de la siguiente manera: «Al ocuparme académicamente de Psicología de la adolescencia me detuvo desde el principio un problema fundamental: ¿Qué sentido tiene hacer psicología especial?»<sup>97</sup>.

La solución la entrevió nuestro autor al observar que la simple acumulación empírica de datos aportados por las psicologías diferenciales a la psicología general, neutra e indiferente, no tenía razón ni pleno sentido en sí misma, sino que había que descubrir o hallar la conexión entre los rasgos, algo a lo que él denominó «situación vital peculiar», porque «la vida del hombre no podría ser comprendida sino mediante estas formas de la misma que son las situaciones»<sup>98</sup>. Pero ello iba a implicar la superación del plano psicológico empírico de la psicofísica y fijarse en el carácter histórico del objeto de la psicología, es decir, la psicología entraba en íntima relación con la historicidad esencial del hombre.

No se trataba, de una psicología general que luego se diferenciaba al aplicarla a las diversas edades o períodos de la vida humana, sino de que la vida humana tiene una estructura que varía históricamente. Así quedaba incorporado a la psicología el descubrimiento que había hecho la filosofía moderna: la historicidad esencial del hombre<sup>99</sup>.

El otro motivo se refiere al fin que quería alcanzar con *Psicología de las Situaciones Vitales* dentro del campo filosófico y psicológico. En la «Introducción» a la primera edición escribía E. Nicol que esta obra era «el bosquejo de una teoría de las situaciones vitales como fundamento filosófico de la psicología»<sup>100</sup>.

97. PSV 29.

98. PSV 30.

99. PSV 29-30.

100. PSV 30-31. En el prólogo a la segunda edición de esta obra, abundando en la misma idea, escribe estas palabras: «Esta obra, si se quiere, contiene el plan teórico de una psicología nueva que se ha desarrollado, paradójicamente, en la dirección de una filosofía sin llegar a constituir en efecto una psicología positiva» (PSV 19). Esta psico-

El se propuso como meta concreta estudiar «todo lo que pueda decirse sobre la experiencia que el hombre hace de su propia vida»<sup>101</sup>. Y este amplísimo campo es, para él, «psicología», considerando un problema secundario situar o clasificar tal saber entre las ciencias humanas o del espíritu. Su psicología quiere ser continuidad de lo que tradicionalmente se ha llamado «saber del hombre», problema permanente en la historia del pensamiento occidental. Tal «saber del hombre» ha tenido variaciones en su nombre como ciencia (antropología, psicología) o en el contenido específico (psicología metafísica, psicología científica). Ultimamente se denominaría «antropología filosófica»<sup>102</sup>.

E. Nicol muestra su inicial desacuerdo con las antropologías filosóficas modernas que se han limitado al empleo de métodos filosóficos (como el fenomenológico) para tratar o iluminar problemas psicológicos. Su meta es distinta, porque «el propósito de una antropología filosófica es el de plantear y resolver el problema de la idea del hombre. Es decir, el problema de lo que es el hombre y de lo que su vida es»<sup>103</sup>.

Insiste en la necesidad de un fundamento doctrinal antropológico, de una teoría antropológica, para que la psicología no quede reducida al campo psicológico científico, experimental y cuantitativo<sup>104</sup>. En cuanto está convencido de haber unido ambos elementos (análisis y teoría antropológica), cree haber llevado a cabo una obra nueva<sup>105</sup>.

E. Nicol no duda en distanciarse, desde el primer momento de las psicologías científicas tanto por el objeto como por el método que propone en su nueva psicología situacional.

La psicología, en los dos últimos siglos, comienza por emplear la experimentación y la observación como métodos específicos propios para estudiar los fenómenos psíquicos.

logía sería una «filosofía» por cuanto «*la comprensión de un hombre se funda en la comprensión de lo humano*» (VH 192). Cf. también PSV 116.

101. PSV 28.

102. VH 197.

103. VH 195.

104. VH 196-197; CRS 77.

105. Así escribe en VH: «Podemos afirmar que una psicología que adopte como misión propia el análisis, la descripción y la comprensión del modo como el hombre vive su vida, es algo que hasta nuestros días apenas se había siquiera intentado. Pues el intento no debe consistir solamente en adelantar análisis concretos de la índole indicada, sino en iniciar éstos sobre la base de una estructura articulada y rigurosa de conceptos que encuadren el campo de aquella vida humana que hay que comprender y, por ende, el campo mismo de la psicología» (p. 183).

Esta psicología partiría de los siguientes presupuestos:

1) La distinción entre lo psíquico (algo interno, subjetivo, íntimo, no aparente, no fenoménico) y la expresión (algo externo, fisiológico, somático).

2) La regularidad y la constancia de correlaciones entre estos dos elementos, el psíquico y el expresivo.

3) Una representación cuantitativa de la expresión externa podrá ser adecuada para el conocimiento de la vida psíquica interna.

Pero, como los elementos psíquico y expresivo son heterogéneos, la psicología científica termina por renunciar a la psique y quedarse con la relación estímulo-expresión, que se presenta como homogénea y cuantificable. «El resultado es una *psico-logía* sin psique; un concepto de la expresión según el cual lo expresado no es el yo, sino aquella parte de su reacción motriz ante los estímulos que es reductible a representación cuantitativa; o bien un concepto del yo por el cual éste queda reducido al puro sujeto de aquellos movimientos. Para esta psicología, la situación es el dispositivo de los estímulos y constituye el factor objetivo del análisis, o sea el que justifica el carácter científico de la psicología»<sup>106</sup>.

Por este camino se derrumba la *calidad del hecho psíquico*, al cuantificarse dos factores que no pueden ser reducidos a cantidad: la intensidad cualitativa y el tiempo vivido. Con esta orientación, en realidad, la psicología se acercó a la fisiología y sus métodos.

Algunos psicólogos quisieron fundar la objetividad del método psicológico en la «observación ajena». Pero el hombre no puede en modo alguno constituirse en puro «objeto» por el simple hecho de la observación externa. Siempre permanece como «sujeto que dialoga con su experimentador»<sup>107</sup>. El hombre nunca tolera la conversión reductiva de lo cualitativo a lo cuantitativo.

Y ni siquiera la analogía puede ser empleada aquí con éxito: «Yo podría *suponer* en el sujeto observado determinados procesos psíquicos, si sus movimientos expresivos fuesen análogos a los que se producen en mí cuando vivo aquellos mismos procesos. Pero, en primer lugar, aunque se llame de observación, este método no es objetivo, puesto que se aplica a una experiencia de relación intersubjetiva. En segundo lugar, es muy dudoso que esta operación consista efectivamente en una analogía»<sup>108</sup>.

106. PSV 22, nota 1.ª.

107. PSV 23.

108. PSV 24.

Además de que lo que se ventila en la «expresión» es siempre algo único. Actuamos y expresamos por nuestro cuerpo. «Pero el cuerpo, por sí solo, no sería expresivo si no fuese cuerpo *humano*, es decir, informado por la expresión que se manifiesta en su comportamiento. El sentido de la expresión depende de la experiencia del hombre que expresa, de la intuición que él tiene en esta experiencia suya del sentido de lo vivido por él. Intuir este sentido expresivo es también una experiencia para el que intuye»<sup>109</sup>.

La crisis de la psicología llevó a un grupo de psicólogos a admitir la introspección como mal menor (pues escapa a la rigurosidad de la ciencia) y trataron de acercarse lo más posible a la objetividad de la fisiología.

Otro grupo de psicólogos, los conductistas, se lanzaron por el camino de la ciencia «sistemática, experimental y objetiva», pero destruyeron la psicología. «El conductismo supone que la vida humana se reduce al movimiento, y a un epifenómeno que es la conciencia, indeterminable objetivamente. La ciencia, según eso, prescinde de lo subjetivo y atiende nada más a lo objetivo, que es el movimiento», reduciéndose todo a un juego mecánico de estímulos y respuestas<sup>110</sup>. El resultado obtenido por los conductistas es una ciencia rigurosa, pero ya no se trata de psicología sino de física o fisiología.

Ante este deficiente panorama, la comprensión que hubiera debido ofrecer la auténtica psicología, fue rastreada por otros caminos: bien la literatura, bien la filosofía, pero rehuendo ambas orientaciones la organización e integración en un sistema, algo que era considerado como deformador de la existencia humana. En este ambiente surgieron los trabajos de Max Scheler, el existencialismo, los análisis de la existencia humana de Heidegger. Estos intentos estaban claramente marcados por la orientación filosófica y, en el caso de Heidegger, por un carácter ontológico, más que antropológico o psicológico. De ahí que todavía permaneciera sin respuesta la necesidad de seguir buscando una psicología «concreta, comprensiva, auténticamente antropológica»<sup>111</sup>.

La fuente de inspiración de esta nueva psicología habría que buscarla en Dilthey<sup>112</sup> y en Eduardo Spranger<sup>113</sup>. Y también en Bergson,

109. PSV 25.

110. PSV 26.

111. PSV 9.

112. Cf. PSV 10; VH 179, 182, 194, 198.

113. «Hasta hoy, las más relevantes contribuciones al problema del método en psicología que se proponga una finalidad comprensiva de la vida humana se deben a Eduardo

que puso de manifiesto la disparidad que existía entre los conceptos de espacialidad-temporalidad de la ciencia física y los mismos como datos de la experiencia humana. La inspiración de E. Nicol en la obra de Bergson es manifiesta. Pero ya desde ahora es preciso indicar que «inspiración» no significa aceptación acrítica de los descubrimientos del filósofo francés <sup>114</sup>.

E. Nicol va a emplear dos clases de conceptos en la construcción de su psicología situacional:

a) Conceptos psicológicos, es decir, ni a priori ni ontológicos;

b) Conceptos filosóficos: «porque sólo mediante el empleo de métodos filosóficos puede ser intentada la comprensión de la existencia humana en su integridad» <sup>115</sup>.

Junto a ellos, como aparece en la cita anterior, empleará la categoría fundamental de la «comprensión» para acercarse al conocimiento del hombre: «El conocimiento auténtico del hombre, en el plano psicológico, debe guiarse por la categoría de la comprensión; la comprensión sólo se alcanza por el análisis de la experiencia; y esta experiencia se encuadra en situaciones vitales» <sup>116</sup>.

La psicología que propone E. Nicol recibe de él el nombre de *psicología situacional* o *psicología de las situaciones vitales*. Una com-

Spranger, quien sigue las directrices señaladas por Dilthey. Pero Spranger no ha abordado el problema de los principios de una teoría del hombre» (VH 198).

114. Como veremos, E. Nicol estudia en varios lugares de sus obras la doctrina de Bergson y no duda en afirmar su dependencia del filósofo francés en el sentido que indicamos en el texto: «De éste [Bergson] proceden a la vez por estimulación y por reacción crítica... Reveló el carácter cualitativo de la *durée* concreta, y adelantó una hipótesis sobre la manera como se pasa de la experiencia de esa duración a los conceptos formales del espacio homogéneo y el tiempo espacializado. Aunque sus conclusiones no fueran admisibles en todo punto, era necesario partir de sus estudios para llegar a conclusiones nuevas» (PSV 10).

También podrían indicarse los nombres de otros filósofos, cuyas explicaciones sobre la «situación» parecerían haber influido en el origen de la «psicología situacional» de E. Nicol. Tal es el caso de Jaspers o Marcel. Pero E. Nicol afirma que «debo decir que el interés extraordinario de sus ideas no me movió a descubrir en ellas una posibilidad de aplicación a la psicología. Llegué a la idea de las situaciones vitales por el cauce mismo de la psicología, y como resolución en ella de un problema específico» (PSV 29, nota 2).

115. VH 198. Para E. Nicol «filosofar» consiste en que el hombre se ocupe de sí mismo: «Y el filósofo es el hombre que convierte a este problema [ocuparse de sí mismo] en la dimensión principal de su existencia efectiva; el hombre que hace de este problema la vocación de su vida» (VH 196).

116. VH 187. Cf. PSV 28.

paración, a doble columna, entre la psicología científica y esta nueva psicología iluminará sus diferencias y determinará las metas respectivas:

### *Psicología científica*

1) Da una explicación causal de los fenómenos mediante descripción y explicación de los mecanismos por los que se produce la vida en conexión con el organismo (cuerpo).

2) Ofrece descripciones funcionales, objetivas.

3) Atiende a lo constante, lo indistinto y, en principio a lo cuantitativo.

4) Se dice lo que pasa.

5) Necesita conocimientos científicos, aportados por otras ciencias (fisiología, endocrinología, psicopatología).

6) Aporta conocimiento de algo que es humano, pero no de lo que es el hombre.

### *Psicología situacional*

1) Busca el análisis, la comprensión del modo como el hombre vive su vida, y de su experiencia en ella.

2) Ofrece explicaciones situacionales.

3) Quiere comprender inmediatamente la experiencia (como intuición concreta del sentido de lo vivido), describirla; organizar rigurosamente la comprensión de la experiencia en una estructura.

4) Se dice lo que nos pasa.

5) Requiere conceptos fundamentales ofrecidos por la filosofía (espacialidad - temporalidad). Posteriormente, se determinan otros conceptos, como situación, expresión, acción, atención, creación, etc.

6) Usa la categoría de la comprensión, que se alcanza por el análisis de la experiencia encuadrada en situaciones vitales<sup>117</sup>.

Esta presentación esquemática de los caminos que recorren las dos psicologías, la científica y la situacional, revela la importancia que va a tener la *experiencia* para E. Nicol. No duda en poner estas palabras

117. Al margen de algunas citas hechas en las notas anteriores, la delimitación de las dos psicologías, que hemos hecho esquemáticamente, se encuentra desarrollada en PSV 7-28 y VH 179-198.

terminantes al comienzo del primer capítulo de *Psicología de las Situaciones Vitales*:

«La fuente de todo conocimiento psicológico es la experiencia»<sup>118</sup>.

a) *La noción de experiencia*

Para conocer con brevedad la noción de experiencia es preciso recurrir a otro escrito de E. Nicol del mismo año que *Psicología de las Situaciones Vitales*, aunque un poco anterior temporalmente<sup>119</sup> e incluido en *La vocación humana*, titulado *La marcha hacia lo concreto*. En él se dice así:

«La experiencia consiste en la aprehensión del sentido de lo vivido, independientemente de su contenido. Todo en la vida tiene sentido. De todo podemos, pues, tener experiencia... toda experiencia es un conocimiento, ya se trate de la experiencia que consiste en conocer por los sentidos, de una experiencia afectiva, o de otro tipo cualquiera de experiencias, aún las místicas... Una cosa es, pues, en términos tradicionales, conocer algo por experiencia, empíricamente, y otra hacer o tener experiencia. El conocimiento que se logra en la experiencia empírica es el de cierto tipo de objetos susceptibles de ser percibidos. El conocimiento, en cambio, que alcanzamos en la experiencia vital es total, versa sobre todo lo vivido»<sup>120</sup>.

Toda experiencia, tal como la entiende E. Nicol, es un conocimiento inmediato. Es decir, que la experiencia lleva consigo una cierta intuición del sentido que la experiencia tiene para el sujeto. Pero «inmediato» no significa una captación plena del sentido de la experiencia, ni necesariamente una proximidad temporal, sin intervalo, de la captación del sentido de la experiencia.

La intuición del sentido puede ser clara, confusa, completa, incompleta... También la intuición del sentido puede ser primaria o descubrirse en una reflexión posterior —introspección— que es, a su vez, una nueva experiencia. Normalmente ni el conocimiento primario ni la reflexión posterior agotan el sentido de la experiencia, que se acumula a posteriores experiencias.

Precisamente, por su ausencia de sentido, por ser actividad uniforme, las simples funciones somático-psíquicas o simplemente somáticas no entran en el concepto de experiencia.

118. PSV 33.

119. VH 110, nota 10.

120. VH 106.

Toda experiencia es un conocimiento concreto, en cuanto la experiencia está constituida por lo vivido aquí y ahora, lejos de toda abstracción<sup>121</sup>.

Esta explicación de la «experiencia» trae consigo una renovación del concepto de sujeto, del yo, pues justamente «esta posibilidad de dar sentido o de intuir el sentido que todo tiene para mí, y que tiene todo lo que yo hago, define o caracteriza fundamentalmente al hombre»<sup>122</sup>.

Antes de recoger las primeras afirmaciones de E. Nicol sobre el yo que aparece en la actualidad de la experiencia, nos parece oportuno recordar algunas aclaraciones que él mismo hace en *La marcha hacia lo concreto*. Ellas muestran la corrección que nuestro autor hace de los conceptos tradicionales de realidad y apariencia y, sin ellas, no serían bien comprendidas sus explicaciones sobre el yo dado en la experiencia psicológica.

Resumiendo brevemente ideas que han quedado luego dispersas en otras obras suyas (recordamos que *La marcha hacia lo concreto* es

121. «Lo concreto de la experiencia es algo esencial y primariamente cualitativo e intensivo, pero además complejo e irreducible a conceptos formales y abstractos como los que se han venido empleando para un intento de comprensión que sólo pudo resultar fallido» (PSV 60). Cf. VH 97-98, 106.

122. VH 106. Con motivo de esta nueva definición del «yo», del «sujeto», E. Nicol recuerda que la palabra «sujeto» denota por sí misma sujeción y sometimiento a algo que no es el sujeto y que está presente en él. A tal término se le ha dado el nombre de «objeto», que se halla presente en el sujeto mediante la conciencia. Es conocida la operación que llevó a cabo el idealismo y que terminó con la independencia y soberanía del objeto negándole realidad fuera del sujeto y reduciendo la objetividad a la subjetividad. De esta manera, objeto y sujeto quedan reducidos a «conciencia de».

Esta operación influyó en la psicología, en el sentido de atender sólo al sujeto, aunque se aceptara la dualidad de objeto y sujeto. Al fijarse sólo en el sujeto, la psicología estudiaba unas funciones «básicas, uniformes y genéricas», llegando a presentar una imagen empobrecida del sujeto, por excluir las realidades transubjetivas.

Del idealismo, trasladado a la psicología, naciera otro problema: la relación del sujeto con su propio cuerpo, objeto entre los objetos, del que se tiene una conciencia más segura e inmediata, y que cumple una función intermediaria en las relaciones con el mundo exterior. La solución psicológica fue prescindir de las modalidades vitales de relación entre el sujeto y su cuerpo, pasando la psicología a ser una fisiología, pues «el cuerpo era uniforme en todos los sujetos; las relaciones funcionales del paralelismo psicofísico eran también uniformes, constantes y descalificadas» (PSV 39). En esta línea se moverían las tipologías o caracteriologías físicas.

Cuando, posteriormente, los psicólogos se dieron cuenta de que el sujeto era algo más que «conciencia de», surgió la explicación psicológica del yo mediante la teoría del «campo psíquico». Esta teoría defiende un concepto de «campo» semejante al de la física: un medio que no se ve ni se experimenta de modo inmediato y en el que se producirían los hechos psíquicos. Pero el concepto de «campo» para designar una realidad psíquica no proviene de los hechos; con él se sustituye el antiguo concepto sustancial de un yo (PSV 40-42).

uno de los primeros escritos que ha publicado E. Nicol), trata la cuestión de la «realidad verdadera» para determinar dónde se halla, si en las apariencias (ante las cuales el pensamiento filosófico tradicional siempre se ha mostrado muy suspicaz) o en alguna otra zona adonde nuestro conocimiento ha de llegar, más allá de la experiencia empírica. Y, ante tal problema, establece estas afirmaciones:

1) «No hay realidad ninguna *detrás* de la apariencia, escondida en ella o velada por ella».

2) «Cuando aguzamos la mirada, para tratar de ver más hondo, llamamos realidad verdadera a lo que creemos descubrir debajo de la superficie, y pensamos haber desvelado un misterio y vencido a las tinieblas. Pero no hay tal. El gran misterio de las cosas está en su superficie».

3) «Esta realidad única —la cual es, para mí, tanto más realidad cuanto más *aparente*— puede ser considerada misteriosa en su totalidad, o se me hace misteriosa a mí, en relación con algo que no está detrás de ella, sino más allá»<sup>123</sup>.

Con estas afirmaciones E. Nicol aplica a la psicología ideas que luego desarrollará más ampliamente en su metafísica, como:

a) Desde un punto de vista ontológico, no hay dos planos de realidad: uno apariencial y otro profundo, más auténtico, velado por las apariencias.

b) Desde un punto de vista epistemológico, nuestra experiencia sólo puede mostrarnos las presencias que llenan tal experiencia y, por tanto, la razón sólo puede hablar de tal experiencia. No hay nada que pueda ser descubierto bajo la superficie de la experiencia; sólo existe la presencia.

c) Pero, hablar de tal realidad presente en la experiencia no significa la explicación perfecta de tal realidad. Una cosa es conocer lo que «está dado» y otra explicar *por qué* lo «dado» está ahí. Nos movemos siempre con nuestra razón en el campo de la realidad, pero tanto ésta como nuestra razón son limitadas. Explicar el límite es penetrar en el misterio. Ahora bien, la psicología no tiene este cómputo, ya que su conocimiento se limita a lo concreto e inmediato.

Teniendo presentes estas indicaciones, es cuando podemos pasar a describir el «yo» dado en la experiencia psicológica. Tal yo:

1) Se da por entero en cada experiencia.

2) Es actual y uno en cada acción.

123. VH 100-101.

3) La individualidad personal, la mismidad, se explica tanto por la presencia del pasado como por la novedad, en el presente, de lo que no se ha vivido antes.

E. Nicol insiste, sobre todo, en este último punto. El pasado es necesario para explicar a realidad presente, de tal manera que sin él no podríamos descubrir el yo sujeto de una nueva experiencia en el presente, porque, de otra manera, el sujeto no cambiaría: permanecería idéntico consigo mismo. El conocimiento psicológico nos revela la renovación del yo en cada experiencia.

Con ello llegamos a un punto que traerá consigo importantes consecuencias para la explicación filosófica del hombre: el sujeto, el yo, es el mismo, pero no idéntico. En la experiencia, el yo advierte que se da un antes (el pasado) y un ahora (la novedad del presente) y ambos términos posibilitan el porvenir. Por todo ello, *el yo es temporal*<sup>124</sup>.

b) *Diálogo con Bergson: las determinaciones cualitativas espaciales y temporales*

Llegado a este punto, E. Nicol lleva a cabo un largo diálogo con Bergson, en el que, al lado de la crítica a la concepción bergsoniana de la temporalidad, se concretan algunos rasgos capitales en la estructura del yo.

J. C. Torchia Estrada resume de esta manera la exposición que vamos a detallar: «Para Nicol la vida humana es acción y sus coordenadas fundamentales son la espacialidad y la temporalidad, que en la experiencia inmediata revisten las formas concretas del *aquí* y el *ahora*. El *ahora* es mi momento presente y en cada momento presente estoy en un determinado *aquí*. El carácter cualitativo de ambos términos reside en que siempre me acompañan, en que mi *aquí* y mi *ahora* van siempre conmigo»<sup>125</sup>.

124. PSV 42-44. En estas páginas se hallan repetidas frases que insisten en la temporalidad del yo: «La temporalidad no compromete la individualidad personal, la mismidad del yo, sino que justamente la explica»; «Porque de hecho no hay vivencia de la identidad; hay vivencia de la temporalidad»; «El yo es temporal y no idéntico. Ser el mismo no es igual que ser idéntico»; «Un yo idéntico no puede ser sujeto de estas experiencias, ni descubierto en ellas. La que podemos llamar la *mismidad* del yo, en cambio sólo la descubre el yo en la experiencia, como novedad, y en referencia a experiencias pasadas, lo cual implica su temporalidad».

125. Eduardo Nicol y la idea del hombre, en *Cursos y conferencias*, Buenos Aires 1953, 366.

La necesidad de detenernos en la exposición y crítica de la reivindicación del tiempo que hace Bergson<sup>126</sup>, es manifiesta cuando leemos estas palabras escritas por E. Nicol:

«El antecedente de Bergson era de una actualidad irrevocable. Su filosofía es una metafísica del tiempo y del espacio. Resalta en ella la concepción cualitativa del tiempo humano; el cual se distingue del tiempo espacializado que emplea la ciencia natural. Esta idea de un tiempo vivido, irreductible a cuantificación, era tan certera, y tan fundamental para la psicología, que con su examen comenzó precisamente la teoría de las situaciones»<sup>127</sup>.

La idea capital de Bergson analizada en *Psicología de las Situaciones Vitales* es ésta:

«La distinción entre la duración pura, como "forma que toma la sucesión de los estados de conciencia cuando el yo se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores", y el tiempo homogéneo como un símbolo espacializado de aquella duración pura, como una cuarta dimensión del espacio»<sup>128</sup>.

Y el propósito perseguido por E. Nicol fue:

«Una descripción de los datos del conocimiento psicológico, tomando como base la experiencia en general, y descubrimos que, como tales datos, son también inmediatos, pero no coinciden con los descubiertos por Bergson»<sup>129</sup>.

Vengamos a la exposición de Bergson.

Hay dos modos de percibir el tiempo:

- a) Como duración pura.
- b) Como duración fraccionada, contando y numerando.

126. Bergson supuso un enriquecimiento respecto de Kant en el tema del tiempo. Para Kant el conocimiento se basa en la intuición sensible y ésta preforma todo conocimiento a través de las formas o condiciones a priori del espacio y del tiempo, dos medios homogéneos, vacíos, ilimitados e indiferentes. «Lo que Bergson afirma, frente a Kant, es que el espacio y el tiempo no son «dos representaciones necesarias de magnitudes infinitas *dadas*», sino que son dos conceptos *producidos* por un esfuerzo de la inteligencia. Y que lo dado inmediatamente en la conciencia es la percepción de lo extenso como algo cualitativo y la percepción de la duración como algo asimismo cualitativo» (VH 108). Cf. también 106-107, 111.

Pero, a pesar de la reivindicación que Bergson hace del tiempo, mantiene en su filosofía un dualismo en la realidad (materia-espíritu, cuerpo-alma, espacio-pensamiento) y en el campo epistemológico (razón-intuición) (Cf. HE 263-264; CRS 99; VH 114-115).

127. CRS 94.

128. PSV 44.

129. *Ibid.*

Esta segunda percepción del tiempo sería el producto de la intrusión de la concepción o idea del espacio en la conciencia pura. Y «el tiempo entendido en el sentido de un medio en el que se distingue y se cuenta, no es otra cosa que el espacio. La duración pura es, pues, otra cosa»<sup>130</sup>.

Tendríamos, entonces, un espacio y un tiempo homogéneos, que distinguiríamos de la siguiente manera:

1) *Espacio*: una homogeneidad que consiste en la coexistencia. Aunque tengamos que diferenciar:

- a) La percepción de la extensión como heterogeneidad cualitativa;
- b) La concepción del espacio como homogeneidad extensa, concepción alcanzada mediante un esfuerzo de la inteligencia.

Con todo, ambas, la percepción de las cualidades sensibles y la concepción homogénea del espacio, están implicadas mutuamente.

2) *Tiempo*: una homogeneidad que consiste en la sucesión. Pero, al considerar el tiempo como un medio homogéneo, desaparece del mismo la duración, ya que, como homogéneo, es un medio indefinido, vacío.

La dificultad estriba ahora en que lo homogéneo carece de distinción, de cualidad, pues homogeneidad y distinción son contradictorios y, por ello, no es posible la existencia de dos homogéneos, uno de ellos, espacio, llenado por la coexistencia y, el otro, el tiempo, llenado, a su vez, por la sucesión<sup>131</sup>.

De aquí, la conclusión:

«Cuando proyectamos el tiempo en el espacio, expresamos la duración en extensión. Cuando hablamos de un orden de sucesión en la duración, no entendemos la sucesión pura, sino ya espacializada; porque el orden implica la percepción, no ya sucesiva, sino simultánea, del *antes* y del *después*. En este sentido, el orden es reversible en la duración y si es reversible, la sucesión se hace simultaneidad y, por lo tanto, es proyectada en el espacio»<sup>132</sup>.

130. PSV 44; cf. también VH 108-109.

131. PSV 45; VH 109.

132. PSV 45; VH 110.

Teniendo en cuenta estas indicaciones de Bergson, habría que señalar la presencia de un doble yo, aunque ambos sean la misma persona y parezca que duran de la misma manera:

*Yo profundo o fundamental*

- 1) Vive la duración pura.
- 2) La duración está constituida por momentos heterogéneos.
- 3) Los estados conscientes penetran los unos en los otros, se compenetran íntimamente; son magnitudes intensivas.
- 4) Multiplicidad cualitativa.
- 5) El yo es fusión y organización.

*Yo superficial*

- 1) Vive la duración homogénea.
- 2) La duración está constituida por momentos homogéneos.
- 3) Los estados conscientes forman una multiplicidad numérica, referida a fenómenos contemporáneos del mundo exterior.
- 4) Multiplicidad numérica cuantitativa.
- 5) El yo vive estados conscientes bien definidos<sup>133</sup>.

Bergson, a través de sus análisis, cree haber descubierto lo que él mismo denomina los «datos inmediatos» de la conciencia, entendiendo por tales lo simple y lo primario: la duración pura y el yo fundamental. Estos datos son los fundamentos, aunque los encontramos revestidos o tapados por elaboraciones intelectuales, tales como el espacio homogéneo y el tiempo homogéneo. De aquí, que «para encontrar este yo fundamental, tal como lo percibiría una conciencia inalterada, es necesario un vigoroso esfuerzo de análisis»<sup>134</sup>.

Tras esta exposición de las ideas bergsonianas sobre el espacio y el tiempo, E. Nicol inicia su crítica a las mismas, crítica que se centra en tres puntos concretos:

1. La comprensión de la «conciencia inalterada».
2. Qué haya de entenderse por «datos».
3. La colaboración del entendimiento en la percepción.

Respecto del primer punto es difícil entender cómo el análisis que penetra a través del yo superficial para alcanzar el yo fundamental

133. PSV 46.

134. *Ibid.*

—un duro trabajo de ensimismamiento— pueda llegar a percibirlo como si de una conciencia inalterada se tratase. Psicológicamente, no sólo la realización del análisis, sino que el simple propósito de llevarlo a cabo, ya introducen una modificación en el sujeto. A este propósito escribe con claridad E. Nicol:

«No se puede partir hacia ningún lugar sino desde un lugar. El lugar inicial y el propósito de partir son el supuesto de la partida. El inicio de un análisis presupone, en el que lo efectúa, la posesión de ciertas ideas previas sobre lo que va a analizar y sobre la posibilidad y el modo adecuado o método para efectuar el análisis. La conciencia totalmente limpia, completamente ingenua, la "conciencia inalterada", no parte hacia ningún análisis. Ella es un supuesto del que efectúa dicha partida hacia la ciencia provisto de una conciencia tremendamente armada de ideas previas»<sup>135</sup>.

Es difícilmente comprensible que, si el análisis ha de hacerse partiendo del yo fundamental (principio y base del análisis), al término del análisis ese yo fundamental pueda percibir una conciencia inalterada.

La segunda cuestión se refiere al sentido de los «datos». Bergson cree que lo dado es lo simple y lo primario. Y entiende por tal la duración y el yo fundamental (descubierto a través del vigoroso esfuerzo de análisis). Frente a ello, E. Nicol afirma que «lo dado es lo que se da sin más, es decir, sin comentarios ni propósitos de análisis. Lo que verdaderamente interesa es lo dado en las experiencias fundamentales de la vida. Una de ellas consiste justamente en preguntarse por estas experiencias fundamentales y por lo que en ellas se da»<sup>136</sup>.

Hay, entonces, como dos momentos diversos:

a) Uno de aceptación ingenua, en el que no existe problema ni en el modo como la realidad se da ni en el modo como yo la capto.

b) Otro en el que nos preguntamos sobre nosotros mismos; una etapa superior en la que queremos descubrir si el orden auténtico es el que poseíamos pacíficamente con anterioridad.

Mientras que Bergson (influido por los positivistas) cree que lo que ha obtenido al final del segundo momento es lo dado, E. Nicol piensa que ha de corregirse la terminología en el sentido siguiente:

1) Es igualmente fundamental lo dado tanto en la conciencia ingenua como en la conciencia de auto-inspección. Lo fundamental está patente en todo tipo de experiencias. Consiguientemente, lo funda-

135. PSV 47.

136. PSV 48.

mental no está encubierto por lo adventicio, como era el caso de Bergson en donde el yo fundamental aparece velado por el yo superficial.

2) Lo inmediato no es lo previo a la elaboración intelectual. Lo inmediato ha de estar presente en todos los estratos de la conciencia. Bergson, sin embargo, cree que lo inmediato es lo descubierto por el análisis, es decir, el yo fundamental, tapado por la elaboración del tiempo homogéneo del yo superficial.

Estrictamente hablando, hasta los análisis de Bergson se pondrían en contra de sus mismas conclusiones. Pues «lo que más propiamente deberíamos llamar dato sería lo que se encuentra en ese yo superficial, a saber, la idea del tiempo como un medio homogéneo, espacializado, y no la duración pura que pertenecería al yo fundamental y profundo»<sup>137</sup>. Pues, de hecho, en las situaciones normales de nuestra vida, no tenemos la experiencia de la duración pura, sino la del tiempo homogéneo, una experiencia primaria e inmediata, pues todos contamos nuestros estados conscientes como algo bien definido.

En el fondo de los análisis de Bergson hay un presupuesto: «una señalada tendencia a sobreponer lo intelectual a lo sensible, como si la inteligencia no fuese también algo primario, sino algo que más bien desfigurase lo primario y en cuyos esquemas artificiales no apareciera ningún «dato inmediato»<sup>138</sup>.

La línea crítica de E. Nicol va a proceder más profundamente en este punto sobre la ideas bergsonianas al analizar *las determinaciones cualitativas espaciales y temporales*<sup>139</sup>.

La proyección espacial de los objetos exteriores es evidentemente primitiva e inmediata. Pero no es tan claro que se trate de un espacio homogéneo. El espacio de la experiencia, de la percepción:

1) Es cualitativo: se organiza en torno a *mi*;

2) No es un espacio homogéneo, uniforme, indiferente, igual y vacío. Pero tampoco es inconmensurable. Hay una medida, aunque sea irregular: la referencia a mi situación actual *aquí*;

3) Este espacio heterogéneo, cualitativo, tiene, de modo inmediato, una proyección espacial cualitativa «debida a la participación intelectual en la función perceptiva, y... esta proyección *es previa* a la noción abstracta del espacio como medio homogéneo»<sup>140</sup>.

137. *Ibid.*

138. PSV 49.

139. En PSV 50-54 se hace la exposición que resumimos en el texto.

140. PSV 51.

De esta experiencia primaria derivaría la noción de espacio homogéneo, cuantitativo.

Es éste un punto importante, porque corrige justamente la teoría bergsoniana: no se tiene en primer lugar intuición o concepción de un medio vacío homogéneo como principio para verter en diferencias de situación lo que son diferencias de cualidad, sino que en la heterogeneidad cualitativa hay una connotación espacial cualitativa. En la percepción primaria e inmediata se dan determinaciones espaciales primarias <sup>141</sup>.

De modo parecido —estamos describiendo lo inmediato y lo dado—, en nuestra experiencia de duración respecto de los fenómenos psíquicos, hay un orden temporal cualitativo, de determinaciones primarias cualitativas, que vedan la confusión: el antes y el después. Son momentos de tiempo vivido, diferentes por la cualidad de la experiencia que los definen y distinguen cualitativamente. Y estas determinaciones cualitativas son previas a la idea del tiempo como continuidad homogénea y reversible <sup>142</sup>.

En la explicación de Bergson, la idea de espacio es la primitiva y la de tiempo (símbolo de la duración pura), es derivada de la primera. Esta dependencia y derivación se funda en la concepción homogénea del tiempo y del espacio. Sin embargo, el análisis psicológico muestra que nuestra experiencia temporal es primaria y no derivada del tiempo concebido como medio homogéneo. Recurriendo a un ejemplo, E. Nicol habla de la posible experiencia que podemos tener cuan-

141. En este punto, E. Nicol recuerda la *Gestaltpsychologie* para indicar que percibimos un objeto inmediatamente y, tras la percepción de su forma, atendemos a sus cualidades sensibles. Así, «recordamos la estructura o expresión de una cara y olvidamos o *no nos fijamos*, o sea, no percibimos, sus detalles de color, etc. Ahora bien: la percepción primaria e inmediata de estos elementos formales nos revela que hay en la percepción misma, y previas a la concepción del espacio como magnitud, unas determinaciones espaciales, primarias también, a las que podríamos llamar *magnitudes cualitativas*» (PSV 51).

142. Con anterioridad a la exposición más amplia que hace de estos temas en PSV, había escrito en VH 110: «1.º, la temporalidad es un dato primario de toda experiencia psicológica. No sólo hay experiencia temporal cualitativa en la experiencia de la duración pura. 2.º, la temporalidad, como integrante fundamental de toda experiencia, no excluye la referencia al antes y al después; no es necesariamente indeterminada, sino que contiene primariamente en sí, determinaciones cualitativas que no implican la concepción del tiempo (como un medio homogéneo y cualitativo), ni, por consiguiente, la conversión del tiempo en espacio. 3.º, la temporalidad, como determinación cualitativa de la experiencia no es derivada del espacio ni anterior a él, sino implicada recíprocamente en la espacialidad, la cual es asimismo un dato fundamental y primario de la experiencia, previo al concepto de espacio homogéneo». Cf. además CRS 94-98.

do el tiempo se detiene al contemplar, en la penumbra de una habitación, una obra de arte. Como que se para el tiempo. Pero, aun en esa situación de experiencia de duración pura, tenemos conciencia del «aquí» y del «ahora» (que lleva consigo la distinción del antes). Y tales determinaciones, del antes y del ahora, no piden una previa conceptualización del tiempo homogéneo. Ello es consecuencia de que no todo orden es de magnitud. En nuestra experiencia también hay un orden, aunque no sea cuantitativo. El tiempo vivido se cualifica por la experiencia cualitativa de que está revestido. Siendo cuantitativo el tiempo, ni el ahora tendría sentido, pues no tendría duración, y nada podría estar en su seno.

Este aspecto cualitativo del tiempo (que supone un orden, que no es reversible, ni reducible a lo cuantitativo), podemos descubrirlo también examinando los hechos que nos trae el recuerdo, hechos que estamos ciertos de haber vivido, aunque no siempre los podamos situar con exactitud en el pasado. En ellos, «el elemento fundamental de nuestra experiencia consiste aquí justamente en que no sabemos cuándo ni dónde vivimos la experiencia anterior; pero sabemos, eso sí, ciertamente, que ya la vivimos *antes*. Las *dimensiones* de la temporalidad —el ahora, el antes y el después— son datos primarios y constituyen el orden de la experiencia, aunque sean cualitativos y heterogéneos»<sup>143</sup>.

La conclusión es semejante en ambos casos:

«La idea del tiempo y del espacio, si bien como tales ideas son también derivadas, lo son de una experiencia en la cual, sin dejar de ser primaria e inmediata, se dan ya el aquí y el ahora, el allá y el antes, como determinaciones espaciales y temporales puramente cualitativas. En estas determinaciones coopera también la función intelectual, porque dicha función es efectivamente primaria, aunque no lo sean todos los productos de la ideación (como por ejemplo los mismos conceptos de espacio y tiempo, los cuales son resultado de una conversión o reducción a cuantitativo de lo que primariamente se da como cualitativo)»<sup>144</sup>.

143. PSV 54.

144. PSV 52-53. Cf., también 91. Una confirmación de que nuestra experiencia psíquica se mueve en el campo de lo cualitativo, la tenemos en la presencia del pasado en el presente, en el recuerdo. El «ahora» lleva la compañía inseparable de lo pasado, la conciencia de experiencias próximas y remotas. Los términos «próximas» y «remotas» no equivalen a «recientes temporalmente» y «lejanas temporalmente», que sí implicarían un tiempo homogéneo y regular.

Ciertamente, el pasado entraña el sentido de la distancia temporal, pero se trata de un sentido determinable cualitativamente. El recuerdo, la consideración de un aconteci-

En la experiencia pueden aparecer otros datos con el carácter de inmediatos y fundamentales, que no sean primarios sino adventicios. Así es el caso de la asimilación que llevamos a cabo del espacio y del tiempo (como medios independientes y homogéneos) en nuestra experiencia. Se trataría, en este caso, de la incorporación de elementos que son datos adventicios y se convierten, con tal asimilación, en espontáneos.

Lo inmediato y lo primario, como hemos visto, es la distinción cualitativa entre el antes y el ahora temporales, entre el aquí y el allí espaciales. Los conceptos de espacio y tiempo homogéneos no son primarios, sino adquiridos intelectualmente, derivados, adventicios.

Pero la experiencia, por acumulativa y por completar al sujeto, refunde lo primario y lo adquirido y el sujeto «vive sus experiencias habituales como si la cuantificación del tiempo y del espacio fuesen para él algo primario, natural e irreflexivo»<sup>145</sup>.

E. Nicol habla de una «segunda naturaleza» en la que el «espacio neutro y el tiempo uniforme quedan *vitalizados*. En este caso los valores métricos no se aplican literalmente, no vienen a sustituir a los otros, los primarios y cualitativos; al quedar vitalizados se opera con ellos en función del aquí y del ahora»<sup>146</sup>.

Aun rechazada la mutua dependencia espacio-tiempo, debemos afirmar la implicación recíproca del aquí y del ahora. Ello se debe a la actualidad de ambas dimensiones del yo, en cualquier situación. «*Aquí* es siempre el lugar donde yo estoy y *ahora* es siempre mi momento

miento pasado, no supone recorrer numérica, linealmente, cuantos acontecimientos van del presente al acontecimiento concreto pasado. Puede haber, y hay de hecho, saltos en el recuerdo del pasado.

También es claro que la proximidad o lejanía de los acontecimientos están marcados profundamente por la afectividad, lo que confirma el carácter cualitativo del pasado. Como también es otra prueba de carácter heterogéneo del pasado la distinción entre recuerdo o memoria inmediata, recuerdo o memoria diferida o absoluta, cuyo límite es imposible fijar cuantitativa, homogéneamente (PSV 54-56).

145. PSV 57.

146. PSV 57. E. Nicol pone algunos ejemplos prácticos para mostrar como vitalizamos el tiempo y el espacio. El espacio neutro (él pone el ejemplo de «diez metros») puede convertirse en un valor más grande o más pequeño en función de nuestro «aquí» y nuestro «ahora», estando las personas lejos o cerca, aunque métricamente se hallen en la distancia justa de diez metros en todos los casos (PSV 57).

Aun hay más. El espacio y el tiempo se hacen interdependientes, pues para el sujeto en su experiencia, «no existe un tiempo independiente del espacio; el tiempo métrico está vitalizado porque depende del ahora y el espacio métrico está vitalizado porque depende del aquí; pero el aquí y el ahora están implicados el uno en el otro necesariamente para cualquier sujeto, en cualquier situación» (PSV 58). Algunos ejemplos de esta dependencia y vitalización en PSV 59.

presente. Ellos tienen, por tanto, una actualidad plena. Es más: son las condiciones y la base de nuestra actualidad vital. La distinción entre los dos no es primaria, sino derivada, aun cuando de hecho la asimilación de los conceptos de espacio y tiempo como independientes y como significativos de medios homogéneos (o sea, la conversión de datos cualitativos a conceptos cuantitativos *vitalizados*) motiva que aquella distinción tome el carácter de algo inmediato en la experiencia habitual»<sup>147</sup>.

Por todo ello al hablar de lo dado en la experiencia a la conciencia (que psicológicamente es siempre concreta y nunca general), hay que distinguir:

- 1) Los datos primarios e inmediatos (aquí y ahora cualitativos);
- 2) Los datos derivados y adventicios (aquí y ahora cuantitativos);
- 3) Los datos que, en una experiencia efectiva (duda, alegría, deseo, etc.), son inmediatos, pero de segundo orden en relación a la conciencia espontánea. En estas situaciones cambiamos nuestro modo de ser, nuestra conciencia de algo y de alguien, ya que nos distanciamos de la realidad (más allá de la primera etapa de convivencia no problemática con la realidad), aunque sin desvincularnos de ella.

En este momento, E. Nicol pasa a exponer una doctrina antropológica que es consecuencia del análisis psicológico que ha efectuado.

El hombre se presenta en la experiencia inmediata como un ser unitario con determinaciones temporales y espaciales. La manifestación de este ser unitario, que es el hombre, se da en la acción. Esta presenta las siguientes características:

a) Nunca es solitaria, porque la acción requiere algo sobre lo que poder ejercerse y también algo en qué inspirarse: la realidad.

b) Es discontinua. No hay acción continua sino acciones que se siguen entre sí, unidas por el recuerdo. La acción se desarrolla y se extingue. Su discontinuidad nace de que «de la cima de esa acción la vida desciende fácilmente, inevitablemente, a las zonas bajas de la acción primaria, habitual e instintiva»<sup>148</sup>.

c) Es temporal: «porque, como todo proceso, tiene una duración»<sup>149</sup>.

147. PSV 59.

148. PSV 62.

149. *Ibid.*

d) Es local: «la acción, en efecto, se produce siempre aquí, donde yo estoy, porque yo soy quien la produce, y por lo mismo se produce ahora»<sup>150</sup>.

Esta condición de ser la acción «local» o «espacial» es muy importante. No se refiere a los efectos de la acción, sino a la acción misma. Si el ser que actúa carece de determinaciones espaciales, no podemos explicar su acción y tergiversamos los datos inmediatos de la experiencia.

Se ha dado a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, una explicación del hombre en base a un dualismo que reservaba la espacialidad al cuerpo y la temporalidad al espíritu. Tal explicación es inadmisibles para la ciencia positiva, porque se trataría de dos naturalezas heterogéneas. Pero, además, tal explicación no se justifica con un análisis psicológico de la acción, ya que la «implicación recíproca de la temporalidad y la espacialidad en los datos inmediatos de la experiencia no puede ser sino la resultante de esa unidad del sujeto: éste sólo pudiera ser dual si la temporalidad correspondiese al espíritu y la espacialidad correspondiese al cuerpo»<sup>151</sup>.

E. Nicol afirma la unidad personal del hombre. No tiene inconveniente en emplear los términos espíritu y cuerpo. Pero han de ser definidos nuevamente a fin de evitar su uso como si fueran términos que conservaran el significado tradicional.

Así:

1) *Espíritu*: es un rasgo constitutivo del hombre que consiste en una potencia, en la «capacidad de actuar con sentido»<sup>152</sup>. Pero esta definición no supone que «espíritu» sea una sustancia, es decir, «una realidad suficiente, dotada de propiedades y actividades específicas e independientes de la otra sustancia que fuera el cuerpo»<sup>153</sup>.

2) *Cuerpo*: cuando se habla de «cuerpo» en psicología no puede olvidarse que nos estamos refiriendo a un «cuerpo humano»: «Yo no

150. PSV 63; cf. CRS 95-96, 98.

151. PSV 68; cf., también 18. Escribe sobre este mismo tema en VH: «La vida no sólo se organiza y estructura temporalmente, sino también espacialmente. La temporalidad de la existencia humana no se alcanza a comprender sino en una implicación con la espacialidad. El análisis de ésta, además, y sólo él, permite integrar en *bloque* el cuerpo humano en la realidad de la existencia. Esta existencia es temporal e histórica; se da siempre en un *ahora* que es proyección al futuro. Pero se da también siempre en un *aquí* sin el cual no se explica el *ahora* ni se explica la proyección» (p. 189).

152. PSV 64. Precisamente ese «actuar con sentido» es lo que distingue los actos de esta potencia de los otros pseudo-actos humanos, tales como reflejos instintivos.

153. PSV 64.

soy el cuerpo. Pero yo no soy *sin* cuerpo, aún en la acción espiritual más auténtica y depurada»<sup>154</sup>. Y, por descontado, que, como en el caso del espíritu, no es una realidad suficiente, puramente corpórea, que tuviera propiedades específicas y que fuera independiente del espíritu.

Fenomenológicamente, a través de las experiencias humanas, descubrimos que espíritu y cuerpo se manifiestan como una unidad en la acción de manera que «no hay ninguna experiencia espiritual que no sea experiencia humana, y toda experiencia humana se da en, por, desde, mediante, el cuerpo»<sup>155</sup>.

El ser unitario que es la persona humana «nos aparece entonces como expresión de un sujeto activo, cuya acción posee *caracteres de espacialidad en tanto que es espiritual*, lo mismo que presenta caracteres de temporalidad en tanto que corpóreo»<sup>156</sup>.

Con cuya afirmación, E. Nicol pretende romper con la explicación tradicional que reservaba para el espíritu la cualidad temporal y para el cuerpo la cualidad espacial, pues la «condición del espíritu es, no sólo temporal, sino espacial; y del cuerpo no sólo deriva la espacialidad sino también la temporalidad»<sup>157</sup>.

La dificultad de comprensión de estas afirmaciones desaparece si volvemos, una vez más, al análisis de la experiencia en el que la espacialidad y la temporalidad son determinaciones del sujeto, datos de su experiencia<sup>158</sup>.

154. PSV 69; cf., CRS 85.

155. PSV 67; también CRS 89.

156. PSV 69. Estrictamente hablando, un «espíritu» humano independiente, es decir, incorpóreo, no tendría ni temporalidad ni espacialidad. Porque no poseería noción del ahora y, por tanto, tampoco del antes y del después. «El ahora tiene siempre un dónde, y es función del dónde. El dónde es el lugar donde se encuentra eso que se llama cuerpo. Sin cuerpo no hay dónde ni, por tanto, ahora. O sea que, hablando con rigor, el dónde es el lugar en que se encuentra el hombre *entero*, y la distinción entre su cuerpo y lo que no sea corpóreo en su ser resulta perturbadora en el análisis metódico de los datos de la experiencia» (PSV 68). Cf. también CRS 99-100.

157. PSV 67; Cf. VH 198.

158. Espacialidad y temporalidad siempre tienen un contenido concreto (aquí-allí, cerca-lejos, antes-después). Son independientes de las cualidades de los objetos conocidos. Pero no «objetos» de un mundo exterior ni, como afirma Kant, formas a priori, puras.

Que la espacialidad y la temporalidad sean determinaciones del sujeto puede analizarse en toda clase de experiencias:

- a) *Perceptivas*: en las que el sujeto vive siempre un aquí y un ahora concretos, cambiantes (vivo durando, situado en un lugar, relacionándome con cosas y personas).
- b) *No perceptivas* (afectos, etc.): nos acercamos o separamos a las personas. Lo afectivo no se da sin percepciones, aun cuando la persona o cosa ahora esté ausente.

La misma reflexión, que puede parecer desvinculada de un lugar, no puede prescindir (aunque se preste poca atención al lugar en que se realiza la reflexión), del aquí y del ahora implicados en un cuerpo con el que hay que contar (Cf. PSV 64-67).

La última indicación de E. Nicol en torno al hombre consistiría en determinar qué sea el espíritu. He aquí sus palabras:

«El espíritu es una acción realizada por un ser al que podemos llamar espiritual porque tiene la potencia de *espiritualizar* su vida, no porque podamos distinguir en él dos realidades contrapuestas, una de las cuales sería substantivamente espíritu y la otra substantivamente extraña al espíritu. Fenomenológicamente es manifiesto que el ser espiritual sólo puede actuar, o realizar actos que se cualifiquen de espirituales, porque tiene un cuerpo»<sup>159</sup>.

### c) *Las dimensiones de la temporalidad*

Hablar de las dimensiones de la temporalidad supone enfrentarse a la acción, ya que sólo en ella percibimos el presente, el pasado y el futuro. Pero, si bien el análisis de estas dimensiones intenta penetrar en cada una de ellas, es prácticamente imposible aislarlas, dada su interrelación.

Es una evidencia inmediata psicológica que vivimos siempre en un presente. El presente es el punto de referencia para determinar, por un lado, lo que ha sido —el pasado— y lo que será —el futuro—. Tal referencia encierra una determinación cualitativa<sup>160</sup>.

El presente, en sí mismo, es vivido «como algo temporal y no instantáneo, como un proceso en el que se temporaliza nuestro ahora»<sup>161</sup>. Pensar el presente como un instante absoluto sería sustraer de él la duración, aceptar, como la única posible duración, la duración pura de Bergson, e introducir en el mundo humano un tiempo homogéneo<sup>162</sup>.

159. PSV 67-68.

160. E. Nicol recuerda nuevamente que tanto la psicología como la filosofía han sido incapaces de explicar adecuadamente el presente por aplicar y usar el concepto abstracto de tiempo en sus análisis, un concepto cuyo uso es legítimo en la física o la matemática, pero no en las ciencias humanas (Cf. PSV 72-73). Que las determinaciones hayan de entenderse en sentido cualitativo, lo descubrimos con la simple consideración de lo que queremos expresar al hablar de proximidad o lejanía tanto respecto del pasado como del futuro. Un acontecimiento pasado —o algo que se espera en el futuro— está lejano o cercano no por una razón cronométrica, de despliegue cuantitativo, sino «por la cualidad misma de la experiencia, y su relación con la del presente» (PSV 71).

161. PSV 73.

162. «El ahora no es, pues, un instante absoluto sin duración. Aun el instante tendría alguna duración. Pero si quisiéramos designar con el término instante la simple sutura matemática del pasado con el futuro, el instante no sería verdaderamente nada, porque cualquier intervalo que hubiese entre el extremo próximo del pasado y el del futuro inmediato pertenecería ya al pasado o sería del futuro, o en parte del pasado y en parte del futuro, pero nada en sí mismo» (PSV 72). Esta consideración absoluta del presente sería, una vez más, consecuencia de la concepción abstracta, cuantitativa del

El presente, que es proceso, implica siempre una acción. En una ponencia presentada y debatida en el 1.º Congreso Inter-Americano de Filosofía celebrado en la Universidad de Yale (año 1943), trató E. Nicol de *Las situaciones vitales*. Y allí pronunció estas palabras acerca de la acción:

«La existencia humana es el paso al futuro. Este paso es una acción, en todos los posibles sentidos dinámicos que tiene esta palabra. El futuro es algo siempre inminente. Por esto el presente, donde radica la existencia humana, *tiene este peculiar carácter de expectativa, de intencionalidad vital en que la acción consiste fundamentalmente*. Es cierto que hay diversas clases y grados de acción. Hay una acción que requiere movimiento, dinamismo corporal, y que tiene resultados tangibles, exteriores. Pero hay también una acción que llamaríamos interna, cuyos resultados no modifican la circunstancia. La simple expectativa del futuro es ya acción, y esta expectativa es un componente permanente, esencial, de la vida humana» 163.

Ahora bien, si la acción —esa experiencia particular de intencionalidad— es la que temporaliza nuestra existencia y en ella, actual y presente, se articulan el pasado y el futuro (las tres determinaciones fundamentales de la temporalidad), será necesario precisar mejor el sentido de dicha acción.

E. Nicol, en este punto, distingue varios niveles en nuestro modo de vivir la temporalidad del presente.

Hay un primer nivel en el que simplemente *estamos*, sin operar. Concretamente pone los ejemplos de descansar, escuchar la radio, limitarnos a ver, etc.

tiempo. Cf. J. C. TORCHIA ESTRADA, *Eduardo Nicol y la idea del hombre*, en *Cursos y conferencias*, Buenos Aires 1953, 366-367.

Si bien en el texto hemos indicado que el presente no es un «absoluto», esta afirmación necesita ser aclarada. El presente no es un absoluto si por tal entendemos la congelación de un momento, la permanencia de una situación que no tuviera duración alguna. Pero el presente puede ser calificado como «absoluto», «porque en él se contiene la radical y primaria evidencia de nuestro ser, la cual se agudiza con la acción libre. Como tal, no puede ser definido. Es temporal, pero no tiene un contenido permanente, un perfil que pueda ser delimitado fijando lo que queda dentro de él, y distinguiéndolo de lo que queda excluido de su límite. El presente no es nunca lo mismo. Inmovilizar el presente, estampar su plástica realidad, para definirlo, sería hacer una abstracción de la temporalidad, y suponer que todo sigue igual, por más de un momento» (PSV 82).

163. VH 198-199. El subrayado es nuestro. Escribe así en otro lugar: «La decisión, en el presente puro, conecta las dimensiones temporales. También puede decirse que es un resultado de todos los términos de ambas. En el punto del presente, la decisión convierte la existencia en acción, y por ella el hombre efectúa paradójicamente su paso al futuro y su paso al pasado, al mismo tiempo» (*Filosofía de cámara*, en VH 90).

La acción humana, con todo, no consiste sólo en *estar*. Esto es sólo manifestación de la continuidad de la vida corporal y la psíquica. La acción verdadera es discontinua: lleva consigo al descubrimiento del sentido que tiene la misma para quien la realiza y, por ser constitutivamente transitoria y no coincidir con los límites de la vida, supone en el actor de la acción unos motivos y unos fines. Precisamente esto último nos viene a manifestar la discontinuidad de la acción y su inicio en momentos y etapas posteriores al simple comienzo de la vida corporal y psíquica <sup>164</sup>.

A los distintos niveles de la acción, les corresponden distintos grados de conciencia en el paso al futuro. Hay una conciencia general del paso al futuro por el simple hecho de existir, aunque no se esté realizando acción alguna. Tal conciencia vendría a responder al primer nivel que hemos señalado antes: el *estar* <sup>165</sup>.

Esta conciencia general de paso al futuro puede agudizarse o mantenerse a niveles elementales. Así, podemos vivir más ligados a los fenómenos atmosféricos (día, noche, etc.), estar más perturbados por los acontecimientos, experimentar una prisa agobiadora en momentos de espera, etc. <sup>166</sup>.

En los momentos activos de nuestra existencia, experimentamos más agudamente ese paso al futuro, especialmente cuando nos aproximamos al fin de la acción.

Pero ha de quedar claro que en todo contenido de conciencia se opera a niveles de cualidad y no se trata de medidas homogéneas de tiempo, aunque éstas también puedan estar presentes en nuestra conciencia.

En el presente aparece el futuro con el doble aspecto de necesidad y de indeterminación.

1) *Necesidad*: la certidumbre del futuro nace de la continuidad de nuestra vida así como de la experiencia y la vida de los demás. Pero no puede hablarse de pruebas racionales o de argumentos de inducción para demostrar la existencia del futuro. El futuro «no es una *consecuencia*, sino una expectativa que forma parte del presen-

164. Cf. PSV 73-74.

165. «Nuestro modo de existir es temporal. La existencia es la conciencia del paso al futuro. Este paso al futuro lo damos siempre, por el simple hecho de existir, y sin que nuestra existencia actual esté constituida propiamente por una acción» (PSV 74).

166. Cf. PSV 74-75.

te»<sup>167</sup>. Y tal expectación es la defensa del hombre contra el límite que tiene el futuro: la muerte.

## 2) *Indeterminación:*

a) Porque el futuro no es, «será»: «Y mi futuro no es sino lo que puedo llegar a ser o llegar a hacer. Es la pura posibilidad existencial del hombre. Esta posibilidad se constituye, claro está, en el presente. Como ser que existe actuando, el hombre tiende a seguir existiendo. De ahí la necesidad del futuro, es decir, la inclusión en el presente de una posibilidad futura que no es, en verdad, realidad ninguna (realidad actual)»<sup>168</sup>.

b) Porque el futuro recibe las determinaciones que nacen de la previsión y del propósito.

Es evidente que la acción del presente —por los fines y los motivos—, implica siempre un propósito. Pero, aun en el caso de faltar el propósito, hay una previsión fundamental basada en el principio de la regularidad de la naturaleza<sup>169</sup>.

Otra previsión nace de la memoria, sin la cual no es posible que el presente se temporalice hacia el futuro. Si bien no es necesaria la *presencia* de todo el pasado; hay una actualización del acuerdo: «Pero no hay que entender por pasado sólo lo que fuimos. Nuestro pasado se compone de lo que fuimos; de lo que podíamos ser y no fuimos; y de lo que sabemos que no pudimos ser. Y en el presente se articula con estos componentes del pasado nuestra opinión sobre cada uno de ellos, y sobre la opinión que los demás forman de ellos y que se nos alcanza a conocer. De ahí formamos la idea, proyectada hacia el futuro, de lo que no podemos ser; de lo que no sabemos si podremos llegar a ser; de lo que queremos ser»<sup>170</sup>.

Aun reconociendo la importancia de las dimensiones de la temporalidad que son el futuro y el pasado, la vida humana se sostiene, desarrolla y es en el presente. Frente a la metáfora del «camino de la vi-

167. PSV 76.

168. PSV 77.

169. «Examinando las cosas por su lado más fundamental, podríamos decir que nuestra anticipación se funda por lo menos en la previsión de que va a subsistir el orden general del mundo y la regular sucesión de los acontecimientos, como hasta el momento presente. Y no importa que esta convicción derive del conocimiento de las leyes de la naturaleza, o que todo el mundo la adquiera por hábito» (PSV 78). Aunque, también hay que señalar que esta capacidad de previsión general se turba más o menos profundamente ante lo nuevo o los cataclismos.

170. PSV 79.

da», E. Nicol propone una visión de la misma como de dos líneas temporales (pasado y futuro) que no progresan en direcciones distintas sino que concurren en el presente, eje que articula las otras dimensiones de la temporalidad <sup>171</sup>.

La concurrencia de las dimensiones temporales en el presente no es algo muerto, sino una realidad que se transforma en acción, en donde se dan las experiencias de la opción y la decisión. Aquí se engarza la libertad con la espacialidad y la temporalidad, constituyendo las tres —temporalidad, espacialidad, libertad— otros tantos datos fundamentales de la existencia <sup>172</sup>.

Llegado a este punto, E. Nicol analiza la relación que tienen las facultades humanas (inteligencia y voluntad) en el ejercicio concreto de la libertad. Dejando de lado los ejemplos concretos que propone en su explicación, hemos de afirmar, en primer lugar, que trata de conseguir una integración de las facultades con los instintos.

El punto concreto en que inteligencia, voluntad e instintos coinciden es la «decisión», el momento en que optamos entre los posibles: «La decisión es un acto fundamental de la existencia humana, por el cual ésta se hace a sí misma y se cualifica como libre» <sup>173</sup>.

Hay movimientos reflejos (a los que no llamamos «actos») y que calificamos de irracionales al no ejercer la razón influjo alguno en ellos.

El acto, por el contrario, nace de una decisión en la que interviene la razón. Hay, con todo, que distinguir varias situaciones:

- 1) La deliberación, en la que interviene la razón;

171. Cf. PSV 81. Aunque la vida dependa existencialmente del pasado, la definición se hace siempre desde el presente: «De cualquier modo que yo pretendiese definir al presente por el pasado, me obligaría a definir previamente el pasado y esto no podría hacerlo nunca sino a partir, justamente, del presente mismo. El pasado no sólo se cualifica desde el presente, sino en función de la realidad actual constitutiva de este presente» (PSV 82).

172. No está de más indicar que en el caso de la libertad —como en el de la espacialidad y la temporalidad— no vivimos esas dimensiones en abstracto. Las descubrimos en la experiencia. En el caso concreto de la libertad, «lo que hay es una experiencia de opción y de decisión. A esta experiencia la llamamos libre y en verdad no podemos llamarla de otro modo, si ella consiste efectivamente en una opción... la libertad en sí no existe sino como una idea abstracta con la cual significamos la condición fundamental del acto de optar; el cual constituye una experiencia radical de la existencia humana. Es más, como condición del acto de optar, la libertad y la opción misma no son sino pura posibilidad, cuya realización constituye al hombre en persona» (PSV 81).

173. PSV 83. A este propósito escribe en *Filosofía de cámara*: «Vivir, por tanto, es decidirse, optar. El que no se decide no vive. Quitarle a alguien el derecho a la opción es quitarle la vida. No tener libertad es no tener vida, porque libertad es posibilidad y posibilidad es futuro. Vivir sin futuro no es existir, sino solamente subsistir. Vivir es escoger, elegir de entre lo presente, de entre lo que se presenta» (VH 90).

2) La decisión previa al acto, la resolución para obrar. En este punto E. Nicol, dejando de lado las viejas disquisiciones intelectualistas y voluntaristas, distingue:

- a) El sentido de los actos: puede ser coherente con nuestro modo de ser sin que sepamos explicar *ahora* su procedencia. Es como una respuesta. No parece deliberado, pero tampoco es instintivo.
- b) Estos actos coherentes con nuestro modo de ser, tienen razón inmediata y remota al mismo tiempo. «Es todo nuestro pasado, contenido en el presente, lo que hace posible aquella respuesta, y lo que explica su coherencia con nuestra conducta general, a pesar de no haber sido meditada previamente»<sup>174</sup>.
- c) Los componentes psicológicos de la deliberación: nuestra vida psicológica va madurando. La deliberación acumulada nos lleva a una cierta espontaneidad o iniciativa que no es gratuita ni impulsiva.

Lo cierto es que nuestra vida psicológica no es esquemática. Instintos e inteligencia se interfieren y subliman; no hay facultades puras; «es difícil decir si en el concreto de la existencia humana podemos encontrar un acto que sea puramente racional. En todo caso, esto sería tan raro como el movimiento puramente instintivo»<sup>175</sup>.

3) Cuando el acto mismo decide una situación indecisa, no hay participación de la razón. Como tampoco nos referimos a ella cuando empleamos la palabra «decisión» como adjetivo calificativo de una acción (obró con decisión).

La razón no actúa constantemente, como el instinto, y cuando lo hace, como facultad humana que es, se conjuga con todo el psiquismo humano.

Como conclusión podemos recoger estas palabras que indican claramente el puesto de la razón en la acción humana:

«Aun en aquellos actos en cuya gestación la razón interviene, el momento culminante de la decisión sería irracional (si la razón fuese *pura*, incontaminable). El presente escapa a todo intento de definición: es presente en una *realidad presente*, la cual se intuye pero no se razona, no necesita justificación... la razón es aptitud, espíritu, y carece de poder decisivo. La razón es inoperante. Pero no sólo eso, sino que además le está vedado, por la limitación de su alcance, abarcar en una definición aquello que en la existencia humana es más radical: el acto de la opción, por el cual el hombre se va ha-

174. PSV 85.

175. PSV 88.

ciendo de un modo real y efectivo a sí mismo. En el acto de la opción el hombre trasciende la limitación que entraña su condición de *ser posible*, al realizar una posibilidad suya. Esto requiere una potencia dinámica. La razón ilumina el camino, pero no es el motor decisivo, la fuerza interior, el *élan* que nos mueve durante el recorrido. Esta potencia es la *hormé vocacional*»<sup>176</sup>.

d) *La situación vital*

El análisis de la temporalidad y la espacialidad del hombre no finaliza con la mera determinación de su carácter cualitativo y subjetivo. Ellas también «implican una experiencia de relación intersubjetiva o transubjetiva en general. Cualesquiera que sean las determinaciones concretas del aquí y del ahora, ellas trascienden siempre el límite de lo que se suponía *puramente* subjetivo; la unidad de la experiencia abarca algo más que la vacía conciencia de la duración y que la ubicación neutral del sujeto en un espacio común e indiferente»<sup>177</sup>.

Es decir, si la acción temporaliza y espacializa al sujeto en un aquí y en un ahora, las determinaciones espaciales y temporales tienen una doble referencia:

a) *Subjetiva*: Porque se trata de contenidos concretos de una experiencia, que no es comprensible aparte o fuera de un sujeto que vive tal experiencia.

b) *Transubjetiva*: Porque la experiencia no puede darse con las determinaciones espaciales y temporales sino en relación con algo externo al sujeto que actúa, con una salida fuera de la pura subjetividad. Esta dimensión transubjetiva es lo que impide que el aquí y el ahora sean comprendidos como «formales» o «puros».

Por ello, el sujeto que actúa debe ser considerado como «ser de relaciones vitales»<sup>178</sup>. Y la forma que toma la materia de la experiencia, «la forma real con que se organizan aquellas relaciones [las efectivas relaciones vitales del sujeto humano con todo lo que no es él], es lo que llamamos *situación vital*»<sup>179</sup>.

176. PSV 89. El tema de la «vocación» apenas está insinuado en la *Psicología de las Situaciones Vitales*. Lo desarrollará posteriormente en *La vocación humana, La idea del hombre Metafísica de la expresión*. Baste aquí indicar que de la misma manera que llamamos al hombre «ser de relaciones vitales» podemos también denominarlo «constitutivo del ser de la vocación» (PSV 103, nota 17).

177. PSV 92-93.

178. PSV 90.

179. PSV 70.

La importancia que tiene la «situación vital» para el pensamiento antropológico de E. Nicol obliga a un detenido análisis de la misma<sup>180</sup>.

En la ponencia presentada al 1.º Congreso Inter-Americano de Filosofía celebrado en la Universidad de Yale, que ya hemos citado anteriormente, E. Nicol hubo de haber un esfuerzo de síntesis para presentar claramente su pensamiento. Y en dicha ponencia nos ofrece esta nítida definición de la situación «vital»:

«La situación vital es una relación. Como en toda relación, descubrimos en ella tres factores o componentes: los dos términos de la relación y la relación misma. Aquí los términos de la relación son el sujeto o agente y la circunstancia; es decir, el factor personal y el transpersonal. En cuanto a la relación entre ambos se cualifica como una relación vital. Pero los tres factores constituyen una unidad, y no es posible discernir el uno de los otros, sino por abstracción mental: en la realidad se dan siempre los tres juntos»<sup>181</sup>.

Vamos, pues a considerar los distintos factores que están integrados en la «situación vital»:

- 1) El sujeto o agente;
- 2) La circunstancia o lo transpersonal;
- 3) La relación entre ambos.

A la hora de explicar estos factores, E. Nicol insiste, sobre todo, en el tercer punto. Pues, aunque trate brevemente los otros dos, es la relación el factor fundamental.

Sin embargo, en el comienzo de esta exposición, es preciso tener en cuenta la dificultad que supone dividir, seccionar, una experiencia psicológica marcada y constituida por su intrínseca unidad. Ya en las palabras anteriores, el mismo E. Nicol señalaba que sólo era posible hacer esa separación o división mediante una abstracción mental.

La unidad que llena e invade toda situación vital en consecuencia de ser una experiencia psicológica, no general, sino personal, y, por

180. La «situación vital» es llamada por E. Nicol «concepto funcional psicológico» (PSV 94), indicando con esta definición que se trata de algo coherente, unitario, armónico, que opera conforme a una ley (Cf. VH 35). En otro lugar (PSV 102) la llama también «categoría». Pero aclarando que tal palabra no ha de guardar relación con «esquemas formales, rígidos y estáticos» aplicables en el conocimiento científico. Si se denomina a la «situación vital» categoría ha de entenderse siempre que se habla de una realidad concreta, dotada de los rasgos de la vida misma. Además, siempre se trataría de una «categoría» de alcance más reducido que cuando hablamos de las formas del ser o del conocer en general.

181. VH 199.

tanto, «es siempre actual y concreta, la de un sujeto determinado, aquí y ahora»<sup>182</sup>.

E. Nicol recurre, para resaltar este punto, al significado etimológico de «protagonista» y escribe:

«La situación tiene siempre y depende siempre de un *prot-agonista*, y está *agoné* y *agonía*, esta lucha es exactamente lo que constituye la vida del sujeto que *está en situación*»<sup>183</sup>.

Personalizada y concretizada así la situación vital, no tiene sentido hablar de abstracciones, sino de un sujeto que es protagonista de la situación vital, viviéndola, durándola...

1) A la hora de hablar del *sujeto* o *agente* de la situación vital, sería suficiente recordar cuanto se ha dicho hasta el momento sobre el sujeto psíquico. Sin él no cabría experiencia alguna. E. Nicol no insiste mucho en este primer apartado. Recuerda sólo estos dos puntos:

a) La vida unitaria e integral del sujeto psíquico. Tal unidad e integración aparece primeramente en cada experiencia, cuyos elementos se hallan íntimamente articulados.

b) Pero, teniendo en cuenta las indicaciones sobre las tres dimensiones de la temporalidad, el sujeto estaría también plenamente en el presente, que contiene el pasado junto con la proyección hacia el futuro. De alguna manera, toda la vida estaría, íntegra, en cada experiencia<sup>184</sup>.

Esta indicación revela tanto una concepción de la realidad como el camino de conocimiento que habrá de seguirse en el estudio de la misma. La realidad es concebida como un conjunto complejo, cuyos elementos no pueden aislarse so pena de hacerlos perder su significado. No es aceptable, por tanto, una concepción atomista de la realidad psicológica o una reducción de la misma a meros resultados mecánicos de las funciones puras psíquicas. Tanto en un caso como en otro, la realidad psíquica pierde el calificativo de «humana».

El conocimiento de esa realidad, consiguientemente, no puede hacerse mediante desgloses, abstracciones, análisis u otras funciones intelectivas semejantes. Frente a esos conocimientos fragmentarios, E. Nicol propone la «comprensión» que integra todos los aspectos de la vida psíquica en una visión de conjunto<sup>185</sup>.

2) Ahora bien, en la situación vital no se comprende ni la expe-

182. PSV 35. Cf. también VH 191.

183. PSV 93. Cf. CRS 81.

184. PSV 103-104.

185. PSV 94, 104; VH 192.

riencia ni la vida del sujeto psíquico en sí misma, aisladamente. Casi haciendo un juego de palabras, E. Nicol pone de relieve el *factor trans-personal* de esta manera:

«La vida entera del hombre no puede ser tampoco comprendida en sí sola, como algo que por sí solo fuera ya entero. El hombre no es entero nunca, sino que se va *enterando*. Y el modo como se va haciendo entero es, justamente, enterándose de los demás, entendiéndose con lo que no es él: los demás hombres, las cosas, etc.»<sup>186</sup>.

Determinando más exactamente lo trans-personal tendríamos que distinguir:

a) El componente trans-personal circunstancial, entendido como «lo que rodea o circunda», «lo que pasa o acontece»<sup>187</sup>. Este componente estaría constituido por el mundo físico o naturaleza y los demás hombres.

b) El componente trans-personal no circunstancial, que sería el sujeto en relación consigo mismo en situaciones que carecerían propiamente del anterior componente trans-personal circunstancial. Serían, por ejemplo, las situaciones de reflexión, arrepentimiento, recuerdo, etc.<sup>188</sup>.

Evidentemente, los componentes trans-personales pueden aparecer conjunta o alternativamente.

3) Finalmente, la *relación* entre el sujeto o agente y lo transpersonal, es decir, la situación vital.

Para comprender ésta, tenemos que diferenciar dos dispositivos, uno externo y otro interno, aunque ambos hayan de verse integrados mutuamente.

El dispositivo externo vendría *indicado* por la palabra «situación» que sugiere una cierta posición o disposición. La «situación» implicaría:

a) Un lugar.

b) Algo que ocupa un lugar.

c) Modo de ocupar el lugar. Es decir, una posición respectiva y recíproca respecto de lo demás. Sería como dice E. Nicol, una «disposición topográfica»<sup>189</sup>.

En cuanto mero dispositivo externo, cuantitativo, la situación del sujeto no se diferenciaría de la que afecta a las cosas, que también pueden hallarse en una situación.

186. PSV 104.

187. VH 200.

188. VH 199-200.

189. PSV 108.

Pero la situación del sujeto humano se califica con la palabra «vital», que sugiere el dispositivo interno y que diferencia totalmente la situación del sujeto humano respecto de la que tengan las cosas. Porque, en cuanto vitales, las relaciones pasan a la categoría de cualitativas; son la riqueza que encierra toda experiencia psicológica. En este punto, E. Nicol se sirve de varias preposiciones para resaltar la dimensión activa, vital, de la situación: el sujeto existe o está en, entre, con, frente, etc.<sup>190</sup>.

«Vital», aplicado a las situaciones humanas, significa que éstas son vividas por un sujeto de tal manera que:

1) En y por ellas se organiza la vida, no en sentido biológico, sino en cuanto vida *humana*, en cuanto peculiar y única<sup>191</sup>.

2) En la situación vital «se integra lo vivido y se parte de lo vivido para determinarla»<sup>192</sup>.

Con esta última indicación queda claro que la situación vital no es ni el dispositivo externo, ni la circunstancia, ni el medio ambiente. En ningún momento se trata de aislar y situar al sujeto frente a una exterioridad ajena. No existe tampoco la pura interioridad. Porque el sujeto, al vivir la situación vital, es afectado por un cambiante aquí y ahora, así como por la relación con las cosas y las personas. De aquí

190. PSV 93, 94, 104, 108, etc.

191. E. Nicol recuerda que el término «vital» ha tenido significaciones distintas a lo largo de la historia del pensamiento. Una definición generalísima es aquella que aplica el término «vital» a ciertos fenómenos para distinguirlos de los físicos y químicos (nutrición, reproducción, unidad, inmanencia, etc.). Otros definen lo vital como un principio de unidad interna. También ha tenido el significado de una actividad que no nace de lo biológico: la vida artística, la vida científica... El naturalismo, como el pragmatismo, interpretan lo vital como lo biológico. El vitalismo corre lo vital hacia lo instintivo. Ideas afines al vitalismo se hallarían en el marxismo, Bergson, Blondel, Kierkegaard. También podrían incluirse en esta misma corriente Dilthey y Ortega. Hoy, más bien, tiende a usarse el término como referido a «la vida humana unitaria y total, comprendiendo en su unidad fundamental lo corporal, lo anímico y lo espiritual» (PSV 101).

En cuanto a la dependencia que la teoría de las situaciones vitales pueda tener respecto de otras filosofías, E. Nicol es tajante: «Es indebido conectar esta psicología con ninguna doctrina o corriente de pensamiento *vitalista*. Quien así lo hiciese, denotaría no haber alcanzado a comprender su sentido... La psicología de las situaciones vitales no ha vinculado la suya a la de ninguna escuela filosófica... Si alguna conexión existe entre la base filosófica de la psicología de las situaciones y esta nueva filosofía que se llama existencial, ella debe buscarse por el lado del análisis de la temporalidad. Y esto, sin duda, no es cosa que pueda ser resuelta superficialmente. Sin embargo la conexión más directa, en relación con la psicología, podría encontrarse mejor por el lado del análisis bergsoniano de la experiencia temporal y espacial» (VH 188-189).

192. VH 188.

que sea importante la conciencia que el sujeto tenga en y de cada situación vital que viva.

Por todo ello,

«el cualificativo de vital debe acompañar sin falta al sustantivo situación. Con él se indica que la situación abarca lo externo y lo personal, funcionalmente integrados en una correlatividad dinámica; que además hay otro factor de dinamismo que aparece en lo puramente externo: hay cambios externos que, como las horas del día, las estaciones y los estados del clima, promueven cambios típicos en el dispositivo interno. Y por encima de todo, el dinamismo externo contiene ese factor específicamente vital que es la persona ajena, cuyo comportamiento me afecta más que nada, en tanto que es a la vez constante en su presencia y su ejercicio, y más imprevisible aún que las mutaciones del clima»<sup>193</sup>.

Una vez desentrañada la noción de «situación vital», E. Nicol lleva a cabo una clasificación de las distintas situaciones vitales. Inicialmente éstas pueden aparecer como inclasificables por su carácter de concretas o vitales o biográficas. Pero todas ellas tienen algunos elementos formales que permiten una clasificación. Son estos:

a) Toda situación vital tiene una formalidad, su *estructura*, aunque el contenido de cada situación sea distinto.

b) Toda situación vital tiene un *sentido* para quien la vive, es decir, está integrada en una vida<sup>194</sup>.

Atendiendo a estos criterios podemos distinguir entre situaciones fundamentales y situaciones límites.

Si nos fijamos en otro principio de clasificación, la *duración*, las situaciones pueden ser transitorias o permanentes.

## 1. División de las situaciones vitales según la estructura y el sentido

### *Situaciones fundamentales*

Las situaciones fundamentales presentan las siguientes características:

a) «Son en principio genéricas y en ellas estamos por el simple hecho de existir como humanos»<sup>195</sup>. De ahí que constituyan el «desti-

193. CRS 83. El tema de las situaciones vitales puede verse también en PSV 90-107; CRS 81-84; VH 188-189. 199-200. Cf. también J. C. TORCHIA ESTRADA, *Eduardo Nicol y la idea del hombre*, en *Cursos y conferencias*, Buenos Aires 1953, 367.

194. PSV 109; J. C. TORCHIA ESTRADA, *a. c.*, 368.

195. PSV 109-110. Cf. 115-116.

no humano», que impongan a la vida un carácter común con su limitación. Dentro de esta primera característica general es preciso hacer una división, pues hay:

- Situaciones fundamentales originarias y constitutivas de lo humano en cuanto tal (como el ser un ente espacio-temporal).
- Situaciones fundamentales originarias y constitutivas del individuo (como el sexo).
- Situaciones fundamentales constitutivas del individuo humano a partir de cierta etapa (es decir, no originarias) (como la profesión)<sup>196</sup>.

b) «Nuestra vida depende de ellas, o mejor dicho, se encauza por ellas», aunque no siempre sean las más presentes de manera actual en nuestro espíritu<sup>197</sup>.

c) Son permanentes<sup>198</sup>.

E. Nicol no hace una lista exhaustiva de las situaciones fundamentales. Recoge, sin embargo, suficientes ejemplos como para aclarar cuáles sean esas situaciones. En *Psicología científica y psicología vocacional*, artículo incluido en *La vocación humana*, hace una enumeración de las situaciones atendiendo a la división que hemos indicado, sólo inicialmente sugerida en *Psicología de las Situaciones Vitales*<sup>199</sup>. Esta es la clasificación:

1) Situaciones fundamentales originarias y constitutivas de lo humano en cuanto tal: el hombre en cuanto ser espacio-temporal, el vivir atencionalmente, el ser limitado y libre, el tener capacidad de espiritualizar la propia vida.

2) Situaciones fundamentales originarias y constitutivas del individuo en tanto que individuo: su sexo, su nacionalidad, su herencia cultural y biológica.

3) Situaciones fundamentales constitutivas del ente individual humano que vive su propia vida: la profesión, el estado civil, la expatriación, la conversión religiosa<sup>200</sup>.

En *Psicología de las Situaciones Vitales* enuncia otras situaciones fundamentales originarias y constitutivas menos concretas:

196. VH 192.

197. PSV 110.

198. Esta característica no es exclusiva de las situaciones fundamentales, pues también pueden darse en situaciones permanentes no fundamentales (PSV 110).

199. Cf. VH 179-194 y PSV 110, nota 1.

200. VH 192.

1) «Estoy en la situación de un ser que vive una vida única». Es decir, no puedo volver a vivir lo vivido. Por ello mi vida tiene un «sentido», que, de otro modo, se convertiría en un hecho natural, indiferente e indistinto. De aquí la dignidad del hombre que E. Nicol denomina «sobre-natural»<sup>201</sup>.

2) «Estoy siempre en la situación de un ser que no puede retroceder. Tampoco puedo detenerme» y, por ello, «estoy en la situación de un ser que se afana siempre»<sup>202</sup>.

3) «Yo estoy en la situación de un ser que nace y muere y piensa su nacimiento y su muerte». Si el afán era índice de la autonomía, el principio y el fin, el nacimiento y la muerte, muestran mi limitación<sup>203</sup>.

4) Tener que optar en la vida<sup>204</sup>.

5) Saber que en la vida no podemos evitar el error ni el pecado<sup>205</sup>.

Todas estas situaciones vitales fundamentales son la consecuencia de nuestra temporalidad y nuestra espacialidad. En el primer caso, debido a que la temporalidad convierte mi vida en algo limitado, con un fin, he de afanarme proyectándome hacia el futuro. Si no tuviéramos un «fin», si viviéramos siempre, no habría afán ni prisa para ganar la vida.

En el segundo caso, por la espacialidad, ocupamos un lugar. Si se diera la ubicuidad no llevaríamos a cabo acción alguna<sup>206</sup>.

201. PSV 110-111. Las vidas de los hombres son, realmente, en cuanto «propias» de cada hombre, irreductibles. Pero no son completamente ajenas. Porque «lo que hace el otro, lo que es el otro, es siempre algo que en principio yo mismo pudiera ser o hacer, y sólo se me hace comprensible en tanto que posibilidad *mía* (aquí *mía* se entienda como humana en general) no realizada por mí». Sólo así puedo integrar la vida de los otros hombres en la mía (Cf. PSV 11, nota 3).

202. PSV 111.

203. *Ibid.*

204. PSV 113.

205. PSV 113 y 115.

206. El afán sería uno de los ingredientes de la dimensión «fáustica» del hombre, cuyo elemento temporal explica así E. Nicol: «En esta dialéctica vital, nos enriquecemos a medida que aumenta nuestro pasado y mengua nuestro porvenir. Los más ricos son los más viejos, a quienes la riqueza no sirve. Los más pobres son los jóvenes, a quienes serviría toda la riqueza que no tienen todavía. Y así vamos por la vida, afanosos de ser, marchando hacia adelante, sin cuidarnos de que el ser lo vamos dejando atrás, llenando el pasado, y de que el poder ser, que es futuro, se va haciendo angosto, cada vez más angosto, hasta que se anula por completo» (VH 46-47).

En el caso de la espacialidad, para E. Nicol, la inmensa facilidad actual para rápidos desplazamientos —que casi dan la sensación de ubicuidad— conduce al desarraigo. Es muy distinta la actitud del colonizador o el misionero «llevando consigo al espíritu de su lugar a otro», de la banalidad actual que pierde su lugar propio y, por tanto, su espíritu. «Los que invaden el lugar que otros dejan no heredan el espíritu de los que se fueron,

### *Situaciones límites*

Estas situaciones son:

a) Experiencias peculiares por su carácter irreductible de individualidad. Si bien, tendríamos que distinguir entre las situaciones límites que son comunes a todos los hombres y que «son la agudización de una situación fundamental en una experiencia singular»<sup>207</sup>, y las situaciones límites particulares, al tener cada hombre sus propios límites.

Lo propio de estas situaciones es que empeñan toda nuestra vida por entero; que marcan un sentido para la vida y luego se mantiene esa dirección. Están, por tanto, íntimamente ligadas a la libertad, a la opción entre alternativas posibles<sup>208</sup>.

b) Son transitorias por cuanto suponen una «agudización» de las situaciones fundamentales<sup>209</sup>.

En cuanto a su posible número, éste se correspondería con las situaciones fundamentales. Y en tanto que experiencia individual tendríamos que hablar de «conciencia de» error, pecado, etc.

## 2. *División de las situaciones vitales según su duración*

Atendiendo a este criterio, las situaciones vitales pueden ser:

a) *Situaciones permanentes* o que se constituyen como tales a partir de un determinado momento. Tales serían ser hombre o mujer, las aptitudes constitucionales para la vida, las experiencias importantes del pasado, etc.

b) *Situaciones transitorias*. Serían numerosísimas. Algunas, por ejemplo, serían la cobardía, la crueldad, la intimidad, la prisa, los complejos de dependencia, la superioridad, la inferioridad, etc. En otras situaciones transitorias habría de tenerse en cuenta la dimensión no sólo personal sino también colectiva: la situación económica, la situación social<sup>210</sup>.

ni fructifican el suyo. Pues los que se quedan pierden tanto como los que se van. Todo lugar es sagrado, si en él radica un hombre. Y un hombre —un hombre cabal— radica siempre, echa siempre raíces en algún lugar. Si es un desarraigado es casi un puro cuerpo. Es el espíritu y no el cuerpo el que arraiga en la tierra del lugar» (PSV 112).

207. J. C. TORCHIA ESTRADA, *a. c.*, 368. Esta definición es resumen exacto de lo que dice E. Nicol en PSV 110, 115.

208. Cf. PSV 114.

209. Esta característica no es exclusivamente definitoria de las situaciones límites. Porque, atendiendo al sentido que tienen las situaciones, hay algunas transitorias que son «banales» (Cf. PSV 110).

210. Estas y algunas otras situaciones límites pueden verse en PSV 110, 112-117.

Después de esta clasificación que hemos analizado, E. Nicol estudia las situaciones vitales en relación con el destino, el carácter y el azar<sup>211</sup>. No se trata de una división o clasificación, sino de la presencia de esos principios cualificando las situaciones vitales. Aunque, «más bien cabe decir que la existencia toda es una literal complicación de forzosidades, casualidades e iniciativas, y que no hay situación en la que no puedan discernirse, entremezclados, los tres factores»<sup>212</sup>.

Azar, destino y carácter son factores de la acción. Y en esta dimensión son estudiados.

*Destino* «es lo dado en el hombre, es decir, limitación y constrictión: lo que no se ha elegido y no se puede alterar»<sup>213</sup>; «es lo necesario, lo forzoso, lo pre-determinado»<sup>214</sup>.

En cuanto forzosidad se vive el destino en una situación fundamental; también es una situación límite.

La limitación del destino tiene diversos grados:

- 1) La del ser humano en cuanto humano;
- 2) La del ser humano en cuanto individuo concreto;
- 3) La del ser humano en cuanto situado en una posición espacial y temporal;
- 4) La del ser humano que se encuentra con otros hombres y se halla dentro de los acontecimientos sociales<sup>215</sup>.

Pero el hombre no sufre el destino como algo que lo condene sin más. No estamos constituidos sólo por lo dado como si fuésemos un ser completo, inalterable. Una característica importante del destino es ser ámbito dialéctico, es decir, que, junto a la necesidad forzosa de los límites, nos ofrece posibilidades de luchar entre tales límites.

Precisamente, al ejercitar nuestras capacidades —instrumentos de acción, que son al mismo tiempo destino y ofrecen posibilidades—, aparece que nuestro ser no está completo. Y por aquí entran en íntimo contacto necesidad o destino y libertad o carácter<sup>216</sup>.

211. E. Nicol reconoce que los tres términos indicados en el texto, es decir, azar, destino y carácter, no los inventó él, sino que los leyó en Dilthey y Ortega. Pero afirma que la diferencia con ellos estriba en que Dilthey y Ortega emplean dichos términos «incidentalmente, de pasada» y para E. Nicol son, sin embargo, «conceptos nucleares de una teoría», «instrumentos metodológicos para un análisis sistemático de la vida humana» (PSV 138, nota 1).

212. PSV 138; Cf. también 110, nota 2; ME 235-236, 320; J. GONZÁLEZ, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México 1981, 278.

213. PSV 136.

214. PSV 140. Cf. CRS 90-92; J. C. TORCHIA ESTRADA, *a. c.*, 369-370.

215. Cf. PSV 139 y CRS 90-91.

216. De esta manera se conjugan necesidad y libertad sin anularse. Pues la necesidad

El *carácter* es «nuestro poder de hacernos, nuestra capacidad de actuar cada uno con iniciativa personal»<sup>217</sup>.

El hombre es forzosamente libre porque tiene que completar su ser insuficiente. Con el ejercicio de la libertad, la condición humana es, en realidad, *obra humana*<sup>218</sup>.

Finalmente, el *azar*: «Es lo contingente, lo aleatorio, lo in-determinado e indeterminable; pero la ineludible presencia del azar en la vida es una última forzosidad de ésta»<sup>219</sup>.

El azar es el tercer término que interfiere en nuestra situación vital. Necesidad y libertad (destino y carácter) parecen encontrarse en lados extremos, aunque relacionados entre sí. El azar participa de ambas dimensiones, pues «es forzosidad (en tanto que *posibilidad necesaria*, positiva o negativa); el cual es, por tanto, destino y a un tiempo ocasión o posibilidad imprevisible de libertad»<sup>220</sup>.

El azar es límite forzoso de nuestra vida en cuanto que nuestra acción es truncada o desviada de manera imprevisible *por algo que no está en nosotros*. Estas últimas palabras muestran lo más propio de azar. Porque los límites que nos impone el destino pueden permanecer ocultos e ignorados para cada hombre. Pero siempre son límites inherentes al interior del propio hombre, condicionado y posibilitado por el destino. En el azar, la limitación es imprevisible siempre por su exterioridad respecto del sujeto de la acción.

Si el destino es dialéctico (necesidad y posibilidad), en tanto en cuanto el azar participa del destino es también campo de acción para

no puede perder su vigencia nunca, ya que, de otro modo, no sería necesidad. Libertad es la consecuencia de que el ser del hombre ha de hacerse por no estar completo. «Necesidad y libertad no son dos contrarios que se excluyan el uno al otro» (PSV 137).

217. PSV 140. Cf. CRS 91-92.

218. En cuanto al origen de la idea de que el hombre es libre por necesidad, E. Nicol confiesa haberla recibido del Banquete de Platón (el hombre es un ser incompleto, «cuya carencia constitutiva es justamente la promotora de la acción») y más próximamente de Hegel (Cf. HE 106-197). «La piedra y el árbol no han de luchar para ser. No tienen fuerza, porque son puro destino. El destino en el hombre es dialéctico porque es necesidad y posibilidad a la vez. Esa lucha que es la acción, por la cual intentamos indefinidamente «vencer» nuestra propia limitación, o sea completarnos a nosotros mismos sin lograrlo nunca, es el ejercicio de una libertad potencial» (PSV 136).

Por ello, la vida humana se encuentra dentro del ámbito de la no-indiferencia y las decisiones libres pueden ser auténticas experiencias ópticas (Cf. PSV 138 y en 139, nota 2).

219. PSV 140. Cf. CRS 92-93. En cuanto al modo concreto como se produce el azar, E. Nicol lo sitúa bien en «el cruce de dos líneas vitales, con el encuentro imprevisible de dos sujetos cuyos respectivos cursos vitales quedan alterados por el encuentro», bien en «el cruce de una "línea de acciones» humanas con una "línea de sucesos" no humanos» (PSV 140, nota 3).

220. PSV 140.

la libertad. Lo que diferencia al azar de la libertad es que aquél podrá definir el cambio pero nunca el modo del cambio, algo propio de la libertad: «Puestos en la nueva situación, enfrentados a la ruptura o fracaso de nuestro plan, el camino nuevo que vamos a seguir o la decisión que tomemos de seguir tenazmente en el mismo, superando los obstáculos imprevistos, esto sólo depende de nosotros mismos. Y el modo como nos comportemos define nuestro carácter y depende no sólo del azar, sea favorable o adverso»<sup>221</sup>.

Es evidente que ninguno de los tres términos (destino, carácter, azar), obra con «pureza», sino que «la situación no se completa sino con una amalgama peculiar de este factor [el azar] con el carácter y el destino, constituyendo entre todos esa trama de la vida que de «misteriosa» intentamos convertir en comprensible y clara»<sup>222</sup>.

#### e) *La expresión*

La expresión está unida inseparablemente a las «situaciones vitales». Si toda vida humana está organizada en situaciones vitales, cada una de ellas *expresa* la conmoción que vive el sujeto. Nuestro modo de vibrar en una situación es un movimiento expresivo<sup>223</sup>.

Estrictamente sólo el hombre se halla en una situación vital y, por ello, sólo el hombre es expresivo<sup>224</sup>.

La expresión tiene dos caracteres:

- a) Intensidad.
- b) Sentido.

La *intensidad* es fácilmente comprensible como carácter de la expresión si tenemos en cuenta que el movimiento expresivo es sólo la manifestación de nuestro modo de vibrar en una situación.

Comprendemos, a su vez, que el *sentido* es un carácter de la expresión (consecuencia de la situación vital), pues ésta requiere para ser

221. PSV 144-145. Algunos ejemplos concretos del azar y la explicación de los mismos, pueden verse en PSV 140-147.

222. PSV 141. Puede verse un análisis práctico para el campo artístico en *Psicología de la creación artística*, en VH 166-178, especialmente las pp. 175-178.

223. PSV 147.

224. Cuando decimos que otros seres «expresan» es porque proyectamos sobre ellos, sean seres vivos o naturaleza, el sentido que tienen la actitud y el gesto humanos. En las cosas (por ejemplo, el *frío* o la *desolación* de un páramo) proyectamos una cualidad expresiva sobre lo que no la tiene en sí. En el ejemplo aducido, en el páramo, se trataría de una cualidad geográfica o climática. La comprensión de los animales domésticos se hace por analogía (PSV 148, nota 5). Cuando se trata de los hombres, la expresión es penetración (PSV 149, nota 6).

«vital» el descubrimiento del valor para la vida: «Todo en la vida tiene sentido para el hombre, aunque no lo tenga en sí mismo; así todo puede ser expresivo *para él*, porque la intuición de una expresión es la intuición del sentido. Algo tiene sentido para mí cuando de algún modo me afecta, me atañe o repercute en mí»<sup>225</sup>.

Formas concretas expresivas son el gesto y la postura<sup>226</sup>. A su lado, suele considerarse como «expresión por excelencia» el lenguaje. Aunque no todos los pensadores hayan aceptado la expresividad del lenguaje por creerlo constituido por significaciones objetivas, por conceptos.

Pero, como afirmaciones generales, y en contra de tal opinión, E. Nicol establece los siguientes principios:

1.º La palabra, aun en una significación unívoca, está llena de valores expresivos. «Siempre que hablamos, hablamos de algo, pero hablamos también por algo y para algo y para alguien; no podría, por tanto, afirmarse que significación y expresión son algo distinto y hasta opuesto. Aun cuando juzgásemos que los valores expresivos se sobreañaden a las significaciones, estos valores expresivos son indisolublemente inherentes al lenguaje mismo»<sup>227</sup>.

2.º Lo significado no siempre es objetivo y conceptual.

3.º Con el lenguaje expresamos experiencias vitales y actitudes personales<sup>228</sup>.

225. PSV 149.

226. Gesto y postura son formas externas cuyo sentido deriva de otra forma expresiva interior: la actitud. La actitud es adoptada por el sujeto y depende también de todo aquello ante lo que se adopta la actitud. Esta, una vez integrada en la situación vital, actúa e influye en la misma situación cambiándola.

En cuanto a la falsedad, ésta no estaría nunca en la actitud en sí, sino en la correspondencia entre actitud y gesto (Cf. PSV 150-151).

227. PSV 153.

228. Una explicación de estas afirmaciones puede verse en PSV 154-155. Sobre el valor expresivo del lenguaje escrito puede leerse PSV 155-156.

En relación con el lenguaje define algunos términos que vienen a completar su valor expresivo. Así:

- a) *El estilo*: «las formas expresivas del lenguaje, en su unidad conjunta» (PSV 156); es un logro personal, un hábito.
- b) *El pliegue*: «un estilo profesional, y lo constituyen ciertos actos y actitudes, hábitos mentales, gestos y modismos verbales derivados del ejercicio de una profesión» (PSV 160). El pliegue es manifestación de una influencia colectiva o de grupo.
- c) *La disposición*: es un pliegue adquirido «para comportarse de cierta manera en todas las situaciones de la vida» (PSV 161). Es siempre una actitud pre-ventiva. No siempre se adquiere como fruto del pliegue profesional. Como ejemplos concretos de «disposición», cita los ambientes religiosos, los militares, los científicos y filosóficos.

A la hora de finalizar esta exposición hay que recordar que la comprensión del hombre, que es la meta que se propuso E. Nicol en su obra, sólo es posible mediante:

- 1) Una teoría de las situaciones vitales;
- 2) Una teoría de la expresión<sup>229</sup>.

La «teoría de las situaciones vitales» ya no volverá a ser tratada a nivel psicológico en ninguna otra obra. Aunque será completada con las teorías ontológicas de *La idea del hombre*. Por su parte, la «teoría de la expresión» será objeto de exposición sistemática en *Metafísica de la expresión*.

## 2. *La idea del hombre*

El segundo momento de la antropología de E. Nicol se halla en *La idea del hombre*, obra del año 1946, iniciada ya en 1928<sup>230</sup>.

La conexión entre *Psicología de las Situaciones Vitales* y *La idea del hombre* está en que el método situacional, propio de la primera de estas obras, estudia al hombre en su actualidad, quedando pendiente el

d) *El estado*: «es la situación, y la actitud que en ella tomamos, después de la experiencia, y como consecuencia de ella» (PSV 161-162).

Otras anotaciones sobre el lenguaje, en *Filosofía de Cámara* (VH 83-89).

229. PSV 150.

230. Esta obra tiene una segunda edición del año 1977. Tanto en una edición como en otra, el problema que se plantea es el mismo: estudiar cómo «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» (HE 20). Se trata, pues, de un análisis del fundamento ontológico de la historia.

Materialmente, las obras tienen la misma composición: una introducción en la que se expone la teoría y luego un repaso del ser histórico del hombre en el mundo griego. El contenido concreto de las dos obras se diferencia bastante, aunque también hay que reconocer que se complementan. La edición de 1946 tiene una exposición más sencilla de la doctrina; en la de 1977, la introducción tiene una terminología más complicada, fruto de otras obras publicadas en el espacio comprendido entre la aparición de las dos ediciones. También es cierto que algunos temas solamente insinuados en la edición de 1946 se desarrollan más ampliamente en la de 1977, como el tema de los factores de la acción. Sobre estas obras y su conexión escribió E. Nicol así: «A pesar de al renovación, quien pueda cotejar las dos versiones reconocerá desde luego en la segunda el mismo esquema de teoría, que el tiempo no obligó a modificar, y el orden de los hechos en que esa teoría se apoya, y que es inalterable. Pero, en la primera versión, los conceptos filosóficos permanecían muy adheridos a los datos históricos, y tal vez por esta trabazón tan ceñida pudo considerarse que la obra era básicamente una investigación monográfica sobre la idea del hombre en Grecia. Al extenderse el campo de la investigación, quedan mejor definidos el plano filosófico y el historiográfico, y la prominencia del primero ya no podrá pasar inadvertida» (ih 7).

Otras advertencias sobre *La idea del hombre* en HE 18-22; ME 10-11; *Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega*, en *Diánoia* 1955, 138-140; CRS 110-116.

análisis de las mutaciones históricas, propósito de la segunda obra<sup>231</sup>. Por eso, se relacionan y completan ambos escritos<sup>232</sup>.

Conectando con las ideas y soluciones de *Psicología de las Situaciones Vitales*, las preguntas que están en el origen de *La idea del hombre* serían éstas:

«¿Cómo se explica que varíen las condiciones históricas situacionales? Un hombre individual se encuentra ya existiendo en una determinada situación, la cual influye sin duda en su modo de existencia, sin que él haya podido intervenir para nada en la formación de sus caracteres peculiares. Sin embargo, estos caracteres son obra humana también; entonces, ¿cómo se explica que puedan evolucionar, si no varía su propio autor?... Si nos atenemos nada más a la influencia que recibimos, ¿cómo podremos aclarar que esta influencia sea realmente histórica, o sea que evolucionen los factores que la constituyen? Si estos factores son obra nuestra, ¿cómo se explica que cambien, si no cambia *en su ser mismo* el autor que los produce?»<sup>233</sup>.

La respuesta de *La idea del hombre*, tanto en su primera edición como en la reedición, es que el hombre es ser histórico, resaltando más la palabra *ser* que el adjetivo *histórico*<sup>234</sup>.

Se trata, pues, de una explicación filosófica de la condición humana, que la enlaza con las doctrinas historicistas para superarlas. Por eso, la primera pregunta a la que se responde es en qué consiste el «tiempo humano». Por los caminos de la temporalidad se llega a una noción del hombre como unidad compuesta de acto y potencia, términos filosóficos tradicionales que E. Nicol renueva en su contenido, definiendo como acto la vida biológica y las potencias espirituales actualizadas, y como potencia la vida espiritual. Potencia y acto aparecen en el examen de las tensiones interiores del hombre como «ser» y «poder ser». La vida, entonces, sería la actualización de las potencias del ser y la historia sería el reflejo de las actualizaciones realizadas por el hombre, enmarcadas por los términos de la acción (la naturaleza, lo divino y lo humano) y promovida por los factores de la acción (necesidad, libertad

231. ih 16.

232. Escribe E. Nicol en IH: «El libro viene a ser exactamente el complemento, en forma doctrinal e histórica, del bosquejo de la antropología filosófica que tiene mi *Psicología de las Situaciones Vitales*» (p. 10).

233. *Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega*, en *Diánoia* 1955, 139.

234. Cf. HE 18-21; CRS 104; ME 10; *Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega*, en *Diánoia* 1955, 139-140.

y azar). Propiamente, no hay definición de hombre, sino historia que queda reflejada en las distintas ideas históricas que el hombre ha creado de sí mismo. Todo el proceso tiene un principio fundamental: todo cambia menos la ley que rige el cambio.

a) *Diálogo con el historicismo*

De un modo parecido a como procedió en *Psicología de las Situaciones Vitales*, E. Nicol engarza su reflexión con aquellas doctrinas filosóficas que estaban vigentes en el momento de escribir su obra: el historicismo <sup>235</sup>. Este irrumpió en un mundo filosófico, en el que

«a la idea de que el hombre tiene una esencia definible, y por tanto universal, intemporal, y que permanece inalterable por debajo de los cambios históricos que sufren el ente humano individual y la humanidad como género, a esta idea correspondía una pareja idea de la verdad como saber universal y necesario, igualmente desligado de las condiciones históricas en que pudiera ser logrado» <sup>236</sup>.

La innovación doctrinal más fuerte que trajo el historicismo fue la conexión entre pensamiento y vida, que alteró ambos términos tal como se venían explicando hasta aquel momento. El hombre ya no tendría esencia, sino historia. El pensamiento sería el producto de una razón histórica, órgano del ente histórico. La vigencia de la verdad pasaría a ser, igualmente, histórica, expresión de una situación temporal concreta y sin proyección hacia el futuro.

Esta situación arrastraría al hombre hacia el escepticismo y el relativismo subjetivista, porque la historia del pensamiento demuestra una clara tendencia del hombre a fundamentar su vida en la verdad. Y si ésta falla en cuanto fundamento necesario de la vida, estamos abocados a la crisis <sup>237</sup>.

La nueva noción del hombre, perturbadora, es que «el hombre es un ser temporal» <sup>238</sup>.

E. Nicol cree que en tal noción hay implicados tres problemas: el del ser, el del tiempo y el de la razón.

Sobre los problemas del ser y del tiempo (ya que ambos están unidos), la nueva noción no se basa en los supuestos metafísicos de la filosofía que seguía las normas lógicas tradicionales. Pues éstas, al estable-

235. IH 16.

236. IH 21.

237. Cf. ih 17-20.

238. IH 22.

cer la definición por género próximo y diferencia específica, no sólo guardaban el rigor del proceder lógico, sino que suponían también, ya en la dimensión metafísica, que en la realidad a definir hay una esencia definible.

En esta nueva definición (*El hombre es un ente temporal*), la palabra «ente» parece ser el género próximo y, por ello, pertenecer a la ontología. «Temporal», por su parte, sería la diferencia específica, y destruiría precisamente la esencia afirmada en el término anterior, ya que, como esencia, habría de ser intemporal.

«¿Cómo puede entonces concebirse un ente sin esencia? ¿Cómo puede resolverse la cuestión de una forma del ser que consista específicamente en la pura temporalidad?», termina E. Nicol estas primeras observaciones<sup>239</sup>.

En cuanto al problema de la razón, la primera indicación a tener en cuenta es que el nuevo instrumento del ser que conoce la historia es la memoria<sup>240</sup>. Y, si la razón ha de seguir operando con conceptos, estos son formales, vacíos. El cambio universal, la perpetua fluencia de las cosas, no caben en una definición. Con ello, la razón se convertiría en un instrumento inútil para el conocimiento.

De los elementos integrados en la nueva definición de hombre, el más perturbador es «temporal». Acerca del mismo, y antes de penetrar en su explicación, E. Nicol advierte varias cosas. Primeramente, cuando hablamos de tiempo hay que tener presente que no se trata de una noción unívoca, que puede aplicarse de idéntica manera al mundo de lo humano y al resto del universo. A esta gran división en dos partes, le corresponden *formas* distintas de tiempo. En el mundo que no es humano está vigente el tiempo físico y matemático. El hombre, sin embargo, posee un tiempo propio, histórico, al que E. Nicol denomina «temporalidad»<sup>241</sup>.

Precisamente, la existencia de «formas» en el tiempo abre el camino hacia la comprensión racional del cambio. Esta comprensión puede

239. IH 23. Cf. también VH 29-33.

240. IH 24.

241. IH 24-25. Según esta explicación «temporalidad» e «historicidad» vendrían a ser lo mismo. Posteriormente, en ih 37, distingue E. Nicol:

1) Temporalidad: nota de toda existencia que cambia.

2) Historicidad: característica del cambio humano, el cual incluye tres elementos: evolución, renovación y proyección.

Según esto, tendríamos que separar: a) Tiempo físico-matemático; b) Temporalidad de los seres vivos (en parte del hombre en cuanto tiene un cuerpo que obedece leyes que no son específicamente humanas); c) Historicidad del hombre que tiene una evolución *renovadora y proyectada* (Cf. IH 24-25; ih 37-42; VH 33-37).

nacer de la fe religiosa (descubrimiento de Dios), de una fuerza irracional (el amor, el instinto, etc.) o de la razón que descubre el ser<sup>242</sup>.

La temporalidad del hombre se ofrece en la memoria y en la historia. En la memoria afloraría la temporalidad del hombre individual. La memoria mira al pasado. Pero, corrige E. Nicol, la temporalidad no es el pasado solamente, sino un presente en el que se integran el pasado y el futuro. Las acciones humanas individuales no están desvinculadas, sino integradas en una continuidad. A este propósito, escribe palabras que recuerdan, y repiten, conceptos y análisis ya hechos en *Psicología de las Situaciones Vitales*<sup>243</sup>.

De manera semejante, podemos hablar de la temporalidad de la humanidad que aparece en la historia. Esta temporalidad no es sólo el pasado: «Tampoco la historicidad humana colectiva se reduce al hecho de tener un pasado y ser consciente de él. La vida colectiva se cualifica igualmente por su presente y por su constante anticipación del futuro»<sup>244</sup>. Además de que, en lugar de hablar de «historia» en singular, habría que hacerlo de «historias» en plural, pues «la humanidad no es homogénea, neutra, única y anónima; sino heterogénea, cualificada siempre, y diversa»<sup>245</sup>.

Pero ni siquiera basta poner dos líneas paralelas de temporalidad, según afecten al hombre individual o a la humanidad (memoria o historia con sus correspondientes dimensiones temporales —pasado, presente, futuro—), es preciso señalar la complementariedad de dichas líneas:

— La historia es posible porque el hombre individual tiene memoria, es temporal, y la vida colectiva es «una de las formas naturales y espirituales de la vida individual»<sup>246</sup>.

— El hombre individual, además de temporal, es histórico porque en su vida hay vínculos con todo lo que no es él. Investigar cómo

242. «La razón busca el ser. Y cuando encuentra en el cambio de todas las cosas la «forma» de este cambio mismo, descansa en algo que ya «es». La forma es permanente, regular y estable. En ella puede reposar nuestra razón —nuestro ánimo o nuestra alma— de la inquietud del cambio universal» (IH 26).

243. Por ejemplo: «La temporalidad se centra en el presente, que es lo único actual de la existencia; y este presente se caracteriza fundamentalmente por ser una anticipación o proyección al futuro. La referencia al pasado es un componente necesario de la proyección al futuro, pero no es el único componente de la temporalidad. Integramente, la temporalidad es atención, memoria y anticipación; o sea pasado, presente y futuro» (IH 25). Cf. PSV 71ss; VH 10, 15-16, 15-16, 299.

244. IH 26.

245. IH 25.

246. IH 26.

son y cómo evolucionan tales vínculos es la materia de la historia<sup>247</sup>. La historia individual sería la biografía; la del grupo humano, historia colectiva<sup>248</sup>.

Una vez hechas estas observaciones a la noción de hombre propuesta por el historicismo, E. Nicol desemboca «en una nueva idea del *ser* del hombre donde tiene que buscarse, ante la evanescencia total de la realidad, el punto de apoyo que establezca lo que sea firme respecto del cambio de la humanidad —historia— y conjuntamente, lo que sea firme respecto del cambio individual —temporalidad—»<sup>249</sup>.

### b) *El hombre: unidad dual*

Para alcanzar esa meta, E. Nicol parte de la descripción del hombre que hace la psicología, tal como él la llevó a cabo en *Psicología de las Situaciones Vitales*: el hombre es una unidad vital y, al mismo tiempo, un conjunto de tensiones interiores<sup>250</sup>. Las tensiones se manifiestan en el presente del hombre, que integra de alguna manera el futuro (el irse haciendo, el poder hacerse a sí mismo). Así, en esta experiencia, el hombre es:

1) *Ser*: un presente con conciencia de que no es completo.

2) *Poder ser*: porque no está formado definitivamente; tiene un futuro.

Esta tensión (una dualidad fundamental) da origen a otra experiencia: *querer ser*, en la que se manifiesta la intencionalidad, una tensión emocional e intelectual por alcanzar lo que no se tiene. Y es en el *querer ser* donde aparece la experiencia de la unidad. Por eso, en la modalidad existencial del hombre (la dualidad *ser-poder ser*) está implicada la unidad (*querer ser*).

247. *Ibid.*

248. IH 33.

249. IH 28.

250. Las tensiones interiores, para E. Nicol, tienen su origen en el problema del tiempo y del ser. Y las inquietudes y la reflexión no son sólo filosóficas. También son vitales y religiosas. Filosóficamente, en la antigüedad, la cosmología buscó una sustancia primordial o un principio que sustentara y explicara el cambio. Desde el punto de vista vital y religioso, la muerte corporal provocó la búsqueda de la intemporalidad y la inmortalidad. Y una solución fue el pensar que no moriría todo el hombre: que desaparecería la parte temporal (el cuerpo) y permanecería la intemporal. Platón fue quien estableció el dualismo metafísico del ser humano. Aristóteles habla también de dualismo, pero de otra manera. El cuerpo es la potencia de la vida y el acto de tal potencia es el alma. Por encima de potencia y acto, hay otra alma, fuera del tiempo, y que no es acto de potencia alguna natural (Cf. IH 28-29; VH 25-27).

Terminado este análisis, «tiene que ser posible, entonces, una teoría metafísica que explique el ser del hombre sobre la base de la unidad dual»<sup>251</sup>. Este es el próximo paso.

La explicación metafísica propuesta por E. Nicol a tal experiencia psicológica se basa en la aplicación a la misma de los conceptos de potencia y acto, ya que sólo la concepción del ser potencial del hombre explica el problema del ser en el tiempo<sup>252</sup>.

1) El hombre es acto, *ser*.

a) En primer lugar, es «acto» la vida natural, biológica, la del cuerpo. Pero, afirmar que la vida del cuerpo sea acto no significa actualidad plena desde el primer momento de su existencia. El cuerpo evoluciona y se desarrolla biológicamente. Pero los momentos de su evolución progresan en virtud del principio de la necesidad, de la determinación. Por esto, el cuerpo en sí no tiene ni futuro, ni historia. La vida biológica, el cuerpo, desde el comienzo de su existencia, antes de que se desarrolle, se encuentra determinada por los genes, que estructuran el cuerpo adaptándolo a determinadas funciones. En los genes se encuentra la razón de la coherencia, unidad y armonía del cuerpo humano. Este ser vivo, estructura funcional, se encuentra sometido a determinadas leyes, que son objeto de estudio por parte de la biología. A esta estructura funcional, E. Nicol la denomina «naturaleza». Y esta naturaleza existe antes de que podamos hablar propiamente de temporalidad e historicidad. En esta naturaleza podemos distinguir un acto (su desarrollo actual) y una potencia (entendida como «capacidad de desarrollo»). Si bien los genes transmiten caracteres hereditarios, tales caracteres necesitan un desarrollo o función que tiene lugar a partir de una estructura o acto. Este desarrollo biológico, una vez alcanzado su más alto grado, pasa a ser reiteración de funciones y sufre un paulatino desgaste<sup>253</sup>.

251. IH 30.

252. E. Nicol propone un nuevo empleo de los términos acto y potencia, distinto del que hizo Aristóteles: «Aristóteles define al hombre como un ser viviente dotado de alma racional, y al alma la define como la entelequia o el acto de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. El nuevo empleo de los términos conduciría a sostener, de un modo diferente, que el hombre es un ente que tiene la vida natural en acto, y la vida espiritual en potencia. Lo dado en él es el acto vital del cuerpo y la potencia de actuar espiritualmente» (IH 31).

253. He aquí algunas de las palabras de E. Nicol a este respecto: «Sólo el cuerpo es dado en acto. Y aunque la vida del cuerpo implica también cambio, es decir, el crecimiento y formación, las diversas etapas de la madurez y el decaimiento final, no cabe decir que el cuerpo tenga historia. Ese cambio se produce con una regularidad preestablecida. Las formas del desarrollo y de la evolución biológica están determinadas de antemano. En ninguna de sus diversas etapas puede decirse que un cuerpo tenga futuro, pues

b) En segundo lugar, el hombre es también acto en cuanto ha realizado ya ciertas potencias espirituales de su ser.

2) Pero, no puede ser un «acto» puro, porque si no, no sería temporal. Por eso, es *poder ser*, potencia óptica, vital o existencial. La tensión vital del hombre aparece precisamente porque se experimenta como un ser que no posee actualidad completa. En el presente se halla un «poder ser», que podrá o no ser actualizado y que luego quedará reflejado en la historia. Porque puede ser, se dan las tensiones interiores. Y éstas tienen lugar en el orden espiritual. Lo propiamente humano no se inicia con el nacimiento físico, sino con la producción de novedades superiores a las biológicas, porque «el plan de vida humano, el plan vocacional, sólo empieza a elaborarse cuando ya los otros planes orgánicos de vida están cumplidos o completos»<sup>254</sup>.

Esta potencialidad de vida espiritual es tan necesariamente inherente al hombre, que, suprimida, desaparece el hombre mismo.

En contraposición con los caracteres de la vida biológica, esta vida espiritual es algo multiforme, libre y solamente pre-condicionado. Es cierto que existe una cierta necesidad originada por la base biológica y las posibilidades espirituales ya realizadas. Pero, la vida humana es actualizar potencias *viviendo* bajo el principio de la indeterminación, de la libertad y, por tanto, con un futuro<sup>255</sup>.

Porque el ser del hombre es irse completando, tiene una vocación radical, arraigada en la misma condición humana: «La vocación es el plan de elección entre esas posibilidades o potencias»<sup>256</sup>. Esta vocación

el futuro implica la indeterminación. El principio del cambio biológico es la necesidad» (IH 31). Cf. VH 36, 297-298.

254. VH 36.

255. E. Nicol distingue claramente entre:

a) El hombre que tiene potencia o posibilidades, que son radicales, ya que el hombre no tiene su ser determinado desde el principio. El ser del hombre es devenir y «su forma de ser es la existencia, la cual implica literalmente no sólo el ser actual, sino el desarrollo y aumento, y a veces la disminución, pero siempre la evolución» (VH 272).

b) Todos los demás seres, que propiamente tienen «capacidad de desarrollo», no potencia. Las «capacidades de desarrollo» están incluidas en el primer momento de la existencia. Gráficamente afirma que, para tales seres, «ontológicamente, *facere initium* es, en cierto sentido, lo mismo que *facere finem*, o sea llegar a la conclusión» (VH 272). Cf. también VH 273; A. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Filosofía del hombre*, México 1973, 54-55; J. C. TORCHIA ESTRADA, *Eduardo Nicol y la idea del hombre*, en *Cursos y conferencias*, Buenos Aires 1953, 371; A. CERVERA ESPINOSA, *¿Quién es el hombre? Antropología filosófica*, Madrid 1969, 238-240.

256. VH 36; PSV 103, nota 17.

se diversifica en dos vertientes: *vocación de la vida* y *vocación de la muerte*.

«Aspira el hombre a completarse, y ésta es su vocación vital, activa siempre dentro del límite de su posibilidad o potencia; pero sólo se completa con la muerte, la cual no agota sólo su potencia, sino su acto: su ser mismo. Hay pues en el hombre una doble vocación: la vocación de la vida y la vocación de la muerte. Ambas son opuestas, pero a la vez complementarias en la articulación de su existencia»<sup>257</sup>.

La *vocación de la muerte* trae hoy a la memoria las explicaciones de la filosofía existencialista. E. Nicol, sin detenerse en un análisis pormenorizado recuerda la doctrina de Heidegger:

«En su acertado afán de darle a lo histórico un fundamento ontológico, ha caído en la cuenta de la radicalidad final de la muerte; todo lo vital, todo lo histórico, pende o depende de la muerte, que es la nada. El ser depende del no ser. La vida auténtica será por tanto la que se oriente hacia la muerte, la que le haga íntimamente frente, o sea la que se vuelva de espaldas a la vida misma. Pero esto es angustioso»<sup>258</sup>.

Para evitar esta angustia de tener que afirmar y negar al mismo tiempo la vida, es preciso encontrar en el hombre y en su acción un elemento afirmativo. El hombre se salva de esta concepción decepcionante descubriendo que la muerte no debe concebirse como «nada». Es evidente que la muerte no es algo neutro o anónimo. No siempre podemos realizar la muerte que deseamos, como no siempre realizamos la vida que queremos. Pero la muerte es algo cargado con la originalidad del que muere: «*El morir es un acto de la vida; el último acto, pero pertenece todavía a la tragedia de la vida y tiene toda la coloración de los demás actos vitales*»<sup>259</sup>. Toda la determinación o cualificación que la muerte puede tener ha sido expresado bellamente por E. Nicol comentando unos versos de San Juan de la Cruz. Estas son sus palabras:

«Pues lo importante no es la muerte, sino el modo como lleguemos a la muerte. La gran paradoja de la existencia humana es que

257. VH 36.

258. VH 38-39.

259. VH 41. Cf. también 42.

debamos llegar a la muerte *llenos de vida*, es decir, ofrendándole a la muerte, a manos llenas, todo lo que nuestro cuidado ha obtenido de la vida; y cuanto más nos aventajemos de ésta, menor es el imperio de la muerte. Y de este modo se conjugan en la trama de la existencia humana el pasado y el futuro: que sólo es grave la muerte del que no se aventajó en la vida, la muerte de quien era rico de futuro e incertidumbre; mientras que la vida rica de pasado, está ya tan bien ganada, que tan sólo le falta la muerte para acabar de cumplirse. La vida bien ganada tiene la muerte bien ganada»<sup>260</sup>.

Si la vocación de la muerte es importante, mucho más lo es la *vocación de la vida*. De tal manera que toda la existencia humana es solamente respuesta a las llamadas de la vida. Esto es verdaderamente lo decisivo y primero, pues, cuando empezamos a vivir, lo que nos llama es la vida misma con toda la amplitud y exuberancia de sus atracciones. No se trata de que nosotros valoremos de una u otra manera la vida. «Se trata de que, constitutivamente, la vida se afirma a sí misma, sean cuales fueran nuestras opiniones sobre ella»<sup>261</sup>. Incluso, la vida misma, independientemente de nuestras experiencias y de cómo la vivamos, tiene un valor en sí misma. La vida, pues, se afirma «radicada en el puro hecho de su existencia y organización y en la forma constante de desenvolvimiento»<sup>262</sup>.

Tal desenvolvimiento nace de la estructura del hombre que constitutivamente (acto y potencia) se mantiene en tensión hacia el futuro que aún no tiene en su presente: «La tensión o impulso, que en latín se llama *impetus*, y en griego *hormé*, es precisamente la vocación vital: la vocación constitutiva del hombre»<sup>263</sup>.

Según esta exposición, el hombre:

1. No es pura potencia. En él se integran potencia y acto. El acto como realidad absoluta e irrenunciable marca su ley a través de la naturaleza, del cuerpo, y de los actos espirituales ya actualizados. Estas actualidades condicionan, limitan y encauzan al potencia y, consiguientemente, la libertad no es un absoluto<sup>264</sup>.

2. La indeterminación de la potencia es relativa al presente, al ser actual, que es un absoluto. Precisamente la indeterminación, la

260. VH 9-10.

261. VH 40.

262. VH 41.

263. VH 40. Cf. 42-45.

264. Cf. VH 35-36, 273-274, 300.

potencia real o la posibilidad vital explican la historia óptica del hombre en su perspectiva de futuro <sup>265</sup>.

3. La vida espiritual se actualiza y organiza sobre la vida natural. Espiritualizamos la naturaleza. Si no fuera así, seríamos pura potencia. La historia es la narración de las actualizaciones espirituales efectivas, que no son accidentes transitorios de una naturaleza inalterable. Por eso, la historia tiene un sustrato metafísico y las formas históricas de vida son modos de ser en sentido ontológico, en cuanto interpretación y manifestación del ser del ente.

4. La entidad modal del hombre:

a) Constitutivamente: se compone de acto y potencia.

b) Históricamente: cambia con el tiempo y por él transmite la modalidad efectiva de su actuación espiritual <sup>266</sup>.

Para E. Nicol, no hay una esencia inmutable del hombre, sino que lo inmutable es la estructura o forma de ser, que produce formas diferentes de existencia. La permanencia e inalterabilidad de esta forma o estructura garantizarán nuestro conocimiento, ya que éste no puede recaer sobre el puro cambio.

La estructura o forma del hombre (que vendría a ocupar el lugar equivalente de la «sustancia» en las teorías sustancialistas), no puede concebirse como esencia o sustancia que estuviera revestida de accidentes. La forma de ser, al funcionar de manera constante produce modos de existencia individuales, que son los «modos ópticos reales, concretos, fácticos y fenoménicos de la existencia» <sup>267</sup>. Estos modos evolutivos e históricos, a su vez, revelan aquella estructura fundamental o estructura ontológica constitutiva del ser del hombre.

Para explicar la revelación de la estructura ontológica en los modos ópticos, E. Nicol recurre a las explicaciones sobre el cuerpo y sus leyes biológicas. Se trata de una analogía clarificadora. El cuerpo humano es siempre el de un mismo sujeto individual. Pero la mismidad

265. Con las palabras del texto queremos recordar la «continuidad» que tiene lugar en el hombre. E. Nicol lo expresa con estas palabras: «Considero la temporalidad del ser (del ser humano) como la continuidad de una acción creadora que se articula precisamente mediante los conceptos de potencia, acto, posibilidad, necesidad, libertad y azar, y tradición o herencia histórica... La presencia del pasado en el ser actual es condición ontológico-temporal de la patente continuidad en el despliegue de este ser; al cual, en tanto que determinable ontológicamente como acción, le es inherente esa forma de *intencionalidad vital* que he llamado *anticipación*. Por ella, el futuro se integra también en la unidad existencial del presente» (VH 299).

266. IH 32.

267. VH 296. Cf. PF 96, 113; *Vocation et liberté*, en *Revue de l'Université de Bruxelles* 12 (1959-60) 385.

hay que radicarla en la forma del ser del cuerpo, no de su materia (conformación externa, aspecto físico, etc.), que cambia por varias razones: metabolismo, renovación celular... El cuerpo, ontológicamente, tiene una misma estructura funcional y una ley de cambio permanente; ópticamente siempre es distinto. Así, ontológicamente, el ser del hombre tiene una estructura permanente, una forma de ser común, presente siempre y en toda ocasión; ópticamente, encontramos diversidad de modos de ser que afectan al ser mismo en su modo de ser, no en su forma. Esta diversidad se manifiesta en la historia.

La mutación en el ser del cuerpo, como ya hemos indicado, está predeterminada por una ley biológica; la del ser del hombre se rige por la libertad entramada con la necesidad y la oportunidad (en terminología nicoliana: carácter, destino y azar).

Como no hay esencias o sustancias revestidas de accidente, sino sólo «modos ópticos reales, concretos, fácticos, y fenoménicos de existencia», sólo en ellos (no aparte o detrás), podremos encontrar la estructura o forma de ser común. De aquí, que la ontología del hombre siempre verse sobre particularidades, aunque éstas nunca revelen totalmente la riqueza de la estructura ontológica constitutiva del ser del hombre.

Estas particularidades habrán de ser examinadas:

a) Fenomenológicamente: pues el hombre siempre se halla en una situación óptica concreta.

b) Históricamente: ya que el hombre, además de crear productos históricos, es histórico en su ser, «porque es la estructura de un ser de acción, y lo producido eminentemente por la acción es la modalidad óptica del propio ente activo»<sup>268</sup>.

## CONCLUSIÓN

E. Nicol tiene interesantes aspectos para el investigador, no sólo por su filosofía sino también por las vicisitudes de su vida. Formado en España, entre Barcelona y Madrid, la aparición de su pensamiento

268. VH 297. Para estas explicaciones sobre la estructura ontológica y óptica del hombre, cf. VH 270-271, 296-298, 314-316; ih 37-40, 43-44; CRS 104-105.

No está de más indicar que, en estas explicaciones, E. Nicol vuelve a usar el término «absoluto», entendiéndolo en dos sentidos:

a) Absoluto en cuanto «singular», «único», irreproducible». En este sentido, cada individuo, acto o situación son absolutos.

b) Absoluto en cuanto «común», «permanente», que sería la estructura ontológica constitutiva del ser del hombre.

filosófico tuvo lugar propiamente tras su exilio de España y su establecimiento en México, nación en la que han sido publicados todos sus libros, excepto *El problema de la filosofía hispánica*. También ha sido en México donde ha transcurrido su labor como docente, investigador, divulgador, etc., de la filosofía, salvo contados viajes al extranjero.

Su producción filosófica más sistemática se halla en una docena de libros aparecidos entre los años 1941-1982, aunque, comparados entre sí, manifiestan una gran irregularidad, tanto por su contenido como por su extensión. Por poner un solo ejemplo, frente a *Los principios de la ciencia*, una obra de 510 pp. y denso contenido, encontramos *La primera teoría de la praxis*, de sólo 68 pp. e inferior calidad filosófica. Sus artículos, colaboraciones, etc., aparecidos igualmente entre los años 40-80, han sido publicados en su mayoría en América y son, fundamentalmente, complemento de la doctrina contenida en los libros. Incluso algunos artículos fueron adelanto de lo que iba a ser luego un libro. Tal es el caso de *Los principios de la ciencia* o *El porvenir de la filosofía* para los libros del mismo título, o *El régimen de la verdad y la razón pragmática* para la obra titulada *La reforma de la filosofía*. También han aparecido como artículos, extractos de algunos libros; otras veces, un mismo artículo ha aparecido en diversas revistas. Así lo hemos indicado en la bibliografía.

E. Nicol, alejado prontamente de España, ha mantenido, sin embargo, una permanente relación con el pensamiento español. En primer lugar con la «Escuela de Barcelona», a la que se siente profundamente vinculado, ya que se considera a sí mismo miembro de tal escuela y es uno de sus más decididos defensores. Su filosofía responde, en su conjunto, a las dos características que él mismo señala como tradición propia de la «Escuela de Barcelona»:

1) Siempre que realiza análisis históricos, procede con exquisito respeto hacia todas las opiniones filosóficas, aunque no las comparta. Con ello mantiene lo que denomina la «comunidad de sentido», en la que tendrían acogida todas las opiniones, aun las más discrepantes.

2) Los últimos fundamentos de su filosofía, los metafísicos, son «evidencias primarias y comunes», y desde ellas se construye toda su filosofía, sin negar o corregir tales evidencias en ningún momento.

Al igual que otros emigrados españoles a América en los años 1936-39, ha sido atraído, desde la lejanía, por algunos temas del pensamiento español como escritores del siglo XVI (Vives, Vitoria, Suá-

rez), filósofos del siglo XX (D'Ors, Unamuno, Ortega), cuestiones variadas sobre la «esencia» de España<sup>269</sup>.

Su filosofía ha discurrido por cauces de la filosofía tradicional. Y, dentro de ella, ha dedicado preferentemente su atención a los problemas del Ser y del conocer. Recordando la distinción que él mismo hace en su obra *El problema de la filosofía hispánica* entre «la petite histoire» y «la grande histoire», podemos decir que, dejando de lado «la petite histoire» de la filosofía (es decir, opiniones y sabiduría no científica, ideologías, sistemas inventados, ideas sueltas), ha centrado su atención en «la grande histoire» de la filosofía, definida como amor de la sabiduría: «Consiste en el conocimiento metódico de las cosas como son», «en sí mismas y por sí mismas, sin intención de lucro o beneficio utilitario», con la meta de crear un bien o verdad común que deje de lado la opinión personal y la arbitrariedad<sup>270</sup>.

Le han preocupado los problemas planteados por el historicismo. Partiendo de ellos, ha elaborado una concepción filosófica propia en torno a la temporalidad del Ser, que, en el hombre, se convierte en historicidad. Sin miedo al historicismo, avanza, si cabe, más allá de sus planteamientos. La meta de E. Nicol será demostrar que la historicidad, rectamente entendida, no conduce al relativismo y al subjetivismo, sino a una nueva y más exacta comprensión del Ser y del hombre.

E. Nicol escribía en el año 1957 estas palabras:

«Una vez establecidos los principios de una metafísica de la expresión, se ha de percibir sin duda que ella es una consecuencia sistemática necesaria de la premisa que fue, en *La idea del hombre*, aquella tesis de la historicidad del *ser humano*»<sup>271</sup>.

Justamente, ha sido esa premisa —*la historicidad del ser humano*— la que hemos querido desvelar, en lugar de atender a la consecuencia sistemática, la expresión.

269. Fundamentalmente los trabajos sobre temas españoles se hallan en las obras VH y FH. Puede verse también J. L. ABELLÁN, *Filosofía y pensamiento: su función en el exilio de 1939*, en *El exilio español de 1939. III. Revistas. Pensamiento. Educación*, Madrid 1976, 172-174; M. GONZÁLEZ GARCÍA, *¿Existe una "filosofía española"? La opinión de un filósofo español actual: E. Nicol*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XI (1984) 617-627; Id., *La Escuela de Barcelona*, en *Naturaleza y Gracia* 30 (1983) 257-262; Id., *Ortega desde su circunstancia (La interpretación de E. Nicol)*, en *Naturaleza y Gracia* 30 (1983) 375-396.

270. Cf. M. GONZÁLEZ GARCÍA, *¿Existe una "filosofía española"? La opinión de un filósofo español actual: E. Nicol*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XI (1984) 618-622.

271. ME 10.

Aunque E. Nicol hable repetidamente en sus escritos de la historicidad, no es éste el único centro de sus preocupaciones filosóficas. Cuando uno comienza a leer sus obras, llama la atención las abundantes referencias a la misma. Sin embargo, un examen más detenido de sus escritos muestra que sólo trata de un modo más sistemático de la antropología, y la historicidad, en *Psicología de las Situaciones Vitales* y en las dos introducciones de *La idea del hombre*. Otros aspectos complementarios se encuentran en los capítulos segundo (La historia y la verdad) y cuarto (El principio de causalidad. II. La causalidad histórica) de *Los principios de la ciencia* y en el capítulo IV (Teoría de la mundanidad) de *La reforma de la filosofía*. El resto de sus libros no aportan novedad alguna de relieve a su pensamiento antropológico. Son obras que vienen a reincidir en las mismas ideas, que tornan a comentar los mismos pasajes de los filósofos, que revisiten con un nuevo ropaje literario y expresivo conceptos desarrollados anteriormente. Quizá el ejemplo más claro a este propósito sea la última obra publicada: *La revolución de la filosofía. Crítica de la razón simbólica*.

Esta situación de la bibliografía de E. Nicol ha quedado reflejada en nuestro trabajo. Nos hemos ceñido al estudio de las obras realmente fundamentales, aunque también ofrecemos referencias del resto de sus escritos.

La antropología de E. Nicol, respecto de los problemas de la historicidad, está inacabada. En la presentación de su obra *La idea del hombre* de 1946, en la que estudiaba al hombre en la cultura helénica, escribía: «En mi proyecto, un segundo volumen se iniciaría con la idea romana del hombre, pasaría del neo-platonismo a san Agustín, y comprendería el hombre medieval y el cambio del renacimiento; un tercero estaría dedicado a la evolución del hombre moderno desde Descartes hasta la crisis vital de la ciencia en nuestros días y el replanteamiento riguroso del problema de la temporalidad del ser»<sup>272</sup>.

Este proyecto no ha sido llevado a cabo. Fuera de la filosofía griega, sólo conservamos algunas indicaciones, relativamente extensas, para los demás períodos de la historia de la filosofía. La doctrina antropológica está delineada en sus rasgos maestros, pero, en detalles concretos, carece de suficiente desarrollo. Como ejemplos de esta «deficiencia» podemos indicar varios puntos. Alude E. Nicol a la «morfología» de la historia, pero, fuera de la distinción entre temporalidad e histo-

ricidad, no encontramos descripción alguna de las «formas» de la historia. El paralelismo entre la vida individual y la vida colectiva está más insinuado que expuesto<sup>273</sup>. En ocasiones, sus ideas históricas parecen simples notas marginales a diferentes temas filosóficos. Otras veces, los comentarios y exposición de los filósofos no aportan nada destacable en comparación con lo que encontramos en las historias de la filosofía. Hay, también grandes saltos cronológicos engarzados por unas líneas<sup>274</sup>.

La historicidad, tal como es entendida por E. Nicol, resulta casi incomprensible, si no se tiene en cuenta la reforma de la filosofía que quiere realizar. Tal reforma es como el horizonte de su pensamiento, que afecta profundamente a la concepción del Ser y del hombre.

En su filosofía, E. Nicol quiere reivindicar el valor ontológico de la realidad apariencial mediante una reformación que va más allá de unos antecedentes y problemas filosóficos inmediatos para concentrarse en los principios. Lo que supone también un retorno, incluso cronológico, a los orígenes de la filosofía, a Grecia, en donde ya se marcó la dirección fundamental de la filosofía. Su trayecto histórico está señalado por hitos (filósofos, escuelas, doctrinas, etc.), que indican el camino, sin variar su orientación<sup>275</sup>.

E. Nicol quiere establecer una nueva fenomenología y dialéctica.

Una *fenomenología*, ya que la filosofía ha de tratar de los fenómenos reales y partir de la experiencia. Deberá ser definida como un «positivismo radical»: «como un pensamiento que obtenga de los datos las evidencias primarias»<sup>276</sup>.

273. Cf. IH 26-27, 38-40.

274. Las indicaciones que señalamos en el texto se basan en la lectura de los escritos de E. Nicol. Un ejemplo de los saltos cronológicos puede verse en el capítulo I de HE (23 ss). En esta misma obra, por ejemplo, Heidegger es una disculpa para exponer sus propias ideas. La «circunstancialidad» de algunas de sus ideas pueden verse en VH, que es una colección de artículos de las más diversas procedencias y que aparecieron entre los años 1940-1951. También es revelador contrastar los contenidos de las dos ediciones de *Metafísica de la expresión* (años 1957 y 1974), en donde no sólo se suprime un capítulo entero (el segundo de la primera edición titulado «El principio del ser»), sino que hay numerosas correcciones y cambios en el texto, aunque se mantenga la misma doctrina globalmente.

275. Cf. me 124 y 126. Las ideas que exponemos a continuación están inspiradas en afirmaciones que E. Nicol dejó escritas en ME 204-210; me 123-130; ih 78-83.

276. me 124. Escribe en PC: «El cualitativo de fenomenología, aplicado a la ciencia primera, no implica en modo alguno la adopción del método y la doctrina especiales de la filosofía trascendental de Husserl. Indica tan sólo que esta ciencia se ocupa de fenómenos reales, y procede de la experiencia» (p. 25, nota 12).

Una *dialéctica*, pues se rompe con el principio de no contradicción, en orden a dar razón del devenir.

Fenomenológicamente, la filosofía de E. Nicol se funda en una evidencia: *Hay Ser*. Y esta verdad primaria no sólo ha de serlo jerárquicamente, sino también en el orden del conocimiento, convirtiéndose el Ser en el *primum cognitum* para la experiencia común y precientífica de todo hombre. El Ser es presencia y apariencia, sin otros estratos ocultos y más verdaderos que la apariencia. Se halla en el concreto de los entes, ya que es el único punto donde el Ser puede ser visto y encontrado. Los entes no se identifican con el Ser, pero son Ser. Y, de aquí, por un lado, el devenir dialéctico y la lucha de los entes y, por otro, la armonía y compatibilidad de todos los entes en el Ser<sup>277</sup>. Fenomenología y dialéctica positivas que parten de los hechos y cuyo fundamento es el Ser, la presencia eterna de un absoluto que no tiene contrario. Este punto de partida nos presentaría una visión

Este mismo sentido tienen sus palabras cuando habla de que la fenomenología no puede ser cartesiana, porque el discurso del método no puede poner en entredicho el Ser (Cf. ME 174ss; me 98s).

No hay duda de que, si la filosofía se torna verdaderamente fenomenológica, se enriquece. Creo que es en este sentido como habría que interpretar los propósitos de E. Nicol de «retornar a los hechos», de «la marcha hacia lo concreto», camino olvidado por la filosofía hasta épocas recientes. Bergson habría sido un hito fundamental en tal retorno. E. Nicol escribe así comentando su filosofía: «El mundo es demasiado rico y profuso para ser exacto, y el concepto matemático del mundo es la más pobre de las inexactitudes. Si la filosofía logra eximirse del afán de exactitud que se le contagió de la ciencia, si no pretende ya ser ella misma una ciencia, la filosofía estará en el camino de recuperar el sentido de la riqueza del mundo y del sabor de la vida; podrá hablar del mundo sin renunciar a él, expresándolo como lo expresa el artista, el cual no renuncia a lo expresado, sino que tiene que gozarlo antes de decir nada. Este camino nuevo de la filosofía será el camino *hacia lo concreto*» (VH 103).

Que las dos características más importantes de su nuevo método filosófico sean la dimensión fenomenológica y la dialéctica, es patente si se tiene en cuenta que en CRS, al hablar del *Discurso del método* quedan en segundo plano otras características (como histórico, hermenéutico) para hablar, sobre todo, de *Fenomenología* (pp. 153-179) y *Dialéctica* (pp. 180-219).

277. La unidad y la pluralidad sería otro modo de plantear el tema del Ser, según E. Nicol. La afirmación de la unidad de los existentes dentro de la pluralidad sería una conquista de la filosofía. En la unidad se manifiesta la existencia de un orden. La unidad en la pluralidad no es una intuición primaria. El hecho primero es la unidad irracional, la indistinción. Posteriormente, la razón forma la multiplicidad individual y, luego, viene la búsqueda y el descubrimiento de la unidad. En nuestra experiencia primera, junto con el dato de la diversidad y el cambio, se da, también, otro dato no menos primario que es el de un orden, que no es creado por la razón sino que existe ya en sí. Ni ahora ni en la primera reflexión humana sobre su alrededor fue un dato primario de experiencia el caos. En la unidad, los seres distintos e individualizados encuentran su concordancia. Para todo este tema puede verse IH 199-200; ih 249ss; HE 23ss.

semejante a la de la primera filosofía griega: el atrayente espectáculo de la *realidad que es cambiando*.

La fenomenología nos conduce a otra certidumbre preliminar:

«La evidencia del Ser no es neutra o descualificada. La primera visión de los entes refleja su variedad cualitativa. Esta variedad sería perturbadora para el entendimiento si la primera evidencia no incluyese ya una nota diferencial, una cualificación o distinción ontológica, que es la originaria ordenación formal de la variedad concreta: el ser que vemos es humano o no humano, comunica él mismo o es comunicable»<sup>278</sup>.

Si el principio de todos los principios es que «hay Ser», éste no se muestra en estado puro. La infinita variedad de los entes se presenta en la morada del Ser. En ella, el hombre aparece como centro de referencia. Toda la filosofía de E. Nicol está, de alguna manera, inundada de antropología, ya que es en el hombre donde el Ser alcanza su más preciada expresión.

La concepción del Ser va a servir para comprender y explicar al hombre<sup>279</sup>. El ser del hombre se presenta «a primera vista», en una mostración fenoménica. Por eso, nos parece que E. Nicol procede coherentemente cuando toma como punto de partida de su análisis antropológico la *experiencia*. El hombre no puede ser comprendido sino en un mundo dotado de contornos, en un espacio y en un tiempo determinados cualitativamente. Sólo así entenderemos el sentido de lo vivido. No se trata de realizar una operación, posterior a la experiencia, que infundiera sentido a las acciones humanas, sino de situarlas en una estructura, sea actual u ontológica, que las haga comprensibles. El hombre no sólo vive y experimenta, sino que quiere comprender lo vivido.

Pero el ser del hombre también es dialéctico. Igual a los demás hombres por su constitución ontológica, es también diferente de ellos por su modalidad óptica o existencial. Es un ser potencial: ser y no ser al mismo tiempo, que cambia y transforma su ser mismo en y me-

278. me 127.

279. «Con esto ha de quedar fuera de duda que la historicidad del hombre no puede proponerse en filosofía como una ocurrencia episódica, ni puede provenir de una mera reacción polémica, más o menos influida por la ideología... Porque la idea contraria, la que hoy podemos llamar idea de la no historicidad del hombre, es una consecuencia teórica inevitable de las posiciones fundamentales que tomó frente al ser esa metafísica tradicional... La dificultad de concebir al hombre como ser histórico, o la dificultad en lograr que este concepto se admita con todas sus consecuencias, radica en la fuerza de esa primitiva doctrina de la intemporalidad» (PC 20).

diante las relaciones que mantiene con cuanto no es su yo. No hay una esencia que se actualice de forma necesaria, uniforme, en los hombres. La existencia humana es diversidad, evolución, que se concreta en una forma específica de proceso que es la historia.

De aquí, la imposibilidad de dar por concluida la empresa de comprender al hombre. La multiplicidad de doctrinas antropológicas, que no sólo difieren sino que a veces se oponen entre sí, revelan que la tentativa de conocer al hombre ha sido juntamente fructífera y vana. Constantemente se abren nuevas posibilidades de comprensión, que marcan progresos a los que no se puede renunciar y han puesto de manifiesto auténticos problemas. Aunque seamos para nosotros mismos la más segura e inmediata posesión, andamos como tanteando en la oscuridad y aparecen nuevos enigmas. Escuchamos nuestra voz, la voz del hombre, pero no podemos concretar definitivamente su timbre. Mucho de lo que nos dice esa voz es comprensible y nos sentimos profundamente conmovidos al escucharla. Pero, al mismo tiempo, no acaba de revelarnos toda su riqueza. Bien expresaba todo esto E. Nicol al escribir:

«Preguntamos qué es el hombre y nos llegan de la historia innumerables respuestas. El hombre expresa su ser, y lo transforma al expresarlo. En cada momento es capaz de ofrecer alguna peculiaridad que, siendo inesperada, es al mismo tiempo congruente con su ser. Ninguna definición o idea del hombre es completa, pero tampoco errónea: todas son de alguna manera definitivas, pues cada una realza un cierto rasgo distintivo... Parece que el hombre, cuando vuelve la atención sobre sí mismo, no acaba nunca de saber en qué consiste esa mismidad»<sup>280</sup>.

La existencia se desarrolla en una estructura dialéctica, en la que el hombre y los hombres, el hombre y el mundo, se diferencian e implican recíprocamente. La alteridad es elemento constituyente de su mismidad. Precisamente, las diferencias son las que permiten crear la comunidad, sea con la naturaleza sea con los otros hombres, logrando la armonía ontológica. No hay alteridad (que es la estructura dialéctica de la relatividad) que pueda romper la hermandad ontológica.

La historicidad es uno de los puntos en que más insiste E. Nicol. No nos enfrentamos aquí a un tiempo homogéneo y continuo, principio de cantidad y medida en cuanto sucesión de momentos, vacío en sí mismo. Este tiempo mantendría fuera de sí a la existencia y vol-

280. ih 11. Cf. también PF 181-182, 184.

veríamos de nuevo a una concepción antropológica esencialista, cosa que no acepta E. Nicol. El tiempo de su antropología es interno. Se trata, pues, de estados sucesivos que guardan entre sí conexión y unidad interna, sin que sean intercambiables dentro de la sucesión total. Este tiempo es el de la libertad, que actualiza potencias espirituales y cuya perfección ética reside en la adopción de una actitud desinteresada, no utilitarista, en el conocimiento y la presentación del Ser.

El hombre es el ser que habla del Ser, mediante el logos. Por efímera que sea la existencia humana, mientras el hombre exista y conozca, el Ser será en el hombre con una nueva manera de presencia: la presencia manifestada del Ser y la presencia especial de un ser que expresa. Partiendo de lo dado, el hombre lleva a cabo una acción «poética», que constituye su destino y su vocación. No se trata de una vocación que dependa de una elección. La vocación, en el sentido que hablamos, es fruto de la condición ontológica del hombre que ha de producir, indefectiblemente, más Ser con sus palabras. Sólo las ciencias particulares pueden ser objeto de una vocación escogida libremente.

La palabra, y mediante ella la evidencia del Ser, no es fruto de la acción solitaria de un sujeto. La identificación del ente, cambiante y permanente en su mismidad de ser, se logra en un diálogo interior o exterior, que supone la referencia del logos a una realidad común. Con anterioridad a la existencia de la palabra, sólo había Ser. Pero, en un momento determinado (sin que E. Nicol explique cómo y cuándo se produjo exactamente), el Ser se presenta a sí mismo ante, en y por el hombre. La presencia del Ser supone entonces como un aparente desdoblamiento en la simple percepción, desdoblamiento que parece acentuarse en el acto productivo, poético, de la palabra o logos. Este se presenta como dialéctico, porque distingue e identifica cada cosa por su nombre. Al mismo tiempo, sin embargo, reúne, ya que muestra la comunidad del hombre que conoce con lo nombrado por la palabra. La comunidad, por tanto, no se refiere sólo a los sujetos que dialogan, sino que muestra también la compatibilidad entre el mundo humano y la naturaleza. Para E. Nicol es un hecho fenomenológico la *comunidad de Ser y la de conocer*. En esta última, la palabra tiene una importancia primordial, ya que se convierte en el órgano más importante de conocimiento por su contenido significativo y su intención comunicativa. Por eso, no es extraño que E. Nicol afirme que *la historia es historia de la palabra*. Ni los puros sentidos, ni la pura razón del sujeto solitario que conoce, nos ofrecen la verdad. Esta

es el reconocimiento de una misma realidad por un sujeto o por dos sujetos dialogantes: «La comunicación verbal es una invitación a participar, que retiene a los comunicantes en el ámbito de lo comunicado»<sup>281</sup>.

Si, tradicionalmente, la verdad exigía cierta distancia en relación con el Ser para que la verdad fuera objetiva, ahora la presencia dialógica (al margen de distinguir) reconcilia a los comunicantes con lo comunicado, a los dos órdenes del Ser (naturaleza e historia) y a la verdad con la realidad. Porque, al objetivar mediante el logos, de alguna manera nos alejamos de la realidad, quedando, al mismo tiempo, prendidos indefectiblemente de la misma realidad expresada en el logos. Y así se convierte en nexo de comunidad entre los comunicantes y los órdenes del Ser.

El ser que habla y comunica el Ser es temporal. Si el absoluto es considerado como trascendente (separado de lo temporal), el hombre debe limpiarse, paralelamente, de lo temporal para alcanzar el Ser. Por este camino, el Ser se convierte en Dios y la inteligencia humana tiende a endiosarse por la necesidad de estar más allá del devenir y encontrarse con el Ser. Por aquí se camina hacia la «razón pura».

E. Nicol quiere romper con la ausencia del Ser (sea propuesta por la metafísica tradicional o por las fenomenologías reduccionistas), que conduce a la incomunicación. Por eso, señala la importancia de «que el ser sea comunicable, en un comunicado verdadero, sin que los comunicantes salgan de la propia esfera del ser»<sup>282</sup>.

Al suprimir la trascendencia del Ser, éste queda situado en la realidad que deviene y sólo desde ella podrá pronunciarse la palabra que lo enriquezca con una presencia nueva. El hombre, más que interrogar sobre el Ser, responde al Ser, dándole sentido mediante la palabra, que se convierte en el símbolo del Ser. Este no tiene historia. Pero sí es histórica su presencia en el logos:

281. me 129. Cf. PTP 27-29; CRS 256ss.

Hablando de la aparición del «logos» escribe, por ejemplo: «De la materia nace el logos... Nació del barro y volverá a él; no se desprendió, pero lo superó. Pues la materia sola, si pudiera hablar, siempre diría lo mismo: su lenguaje son sus leyes, y éstas son inalterables. Tal monotonía contrasta con la polifonía del verbo, que es creador incansable de formas mensajeras. Cuando afirmamos que el ser que tiene voz tiene infinitas voces, indicamos que tiene esa libertad de ser que le es negada a la materia. El logos no tiene peso ni volumen, densidad o temperatura. La materia no tiene historia. Pero de la materia se hizo la historia» (CRS 276).

282. me 127.

«Esta presentación es la que cambia, como el ser mismo del logos que es el hombre. El logos es histórico porque el hombre es el representante del Ser. Lo representa sin desprenderse de él, y éste es el prodigio de la palabra. La palabra no es representante como un agente que pregona el Ser. Lo representa simbólicamente: como un auténtico σύμβολον, que es parte complementaria del ser que no habla»<sup>283</sup>.

Estas son las líneas maestras de la metafísica dialéctica y fenomenológica, que constituye la aportación más peculiar de E. Nicol.

Según se desprende de su obra *Metafísica de la expresión*, o no es posible la ciencia del Ser o su objeto ha de ser accesible mediante una experiencia primaria y común. Por eso, el Ser se convierte en presencia, en lo real que existe cambiando. El mundo de los entes goza de paz ontológica y, al mismo tiempo, su estructura es dialéctica. La metafísica, con ello, recobra el carácter concreto que tuvo en sus orígenes. Lo uno, el absoluto, es, a la vez, cambiante y permanente.

No se puede decir que E. Nicol pertenezca a una determinada escuela filosófica. Más bien, habría que considerarlo como un filósofo impregnado de un cierto eclecticismo, al mismo tiempo que de cierta originalidad.

Asume, evidentemente, ideas, términos y, sobre todo, los problemas que plantean otros filósofos. Tal es el caso de Schelling, Hegel, Bergson, Dilthey, Kant, Cassirer, Max Scheler, Heidegger, los filósofos presocráticos y, más en particular, Heráclito. También encontramos afinidades entre sus ideas psicológicas y la filosofía de Jaspers, Marcel, la circunstancia de Ortega, las formas de vida de Spranger. Pero, más que copiar o repetir a estos autores, coincide con ellos en los hechos que han de ser explicados por la filosofía. Así lo indica él mismo:

«Pienso que... las diversas posiciones personales de los pensadores no son nunca verdaderamente aisladas o inconexas. Por singular que sea la individualidad del filósofo... los problemas de que se ocupa lo vinculan también a los demás pensadores. Pues los problemas son los mismos para todos... No hay problemas individuales en filosofía, sino maneras individuales de sentirlos y pensarlos. Pensar por cuenta propia es aprender a vivir como propios y formular con claridad y distinción los problemas *comunes*, antes de que podamos elaborar doctrinas *personales* para solucionarlos»<sup>284</sup>.

283. ih 82.

284. VH 291. Algunos pasajes concretos en los que E. Nicol niega su adscripción

La lectura de sus escritos demuestra la copiosa y directa información que tiene de la historia de la filosofía y de la ciencia, hasta el punto de que son mucho más abundantes las referencias históricas que las exposiciones sistemáticas propias.

En sus análisis históricos, conjuga la crítica con la independencia intelectual. Aciertos suyos, por ejemplo, son los juicios sobre el principio de no contradicción, el pseudo-concepto de la Nada y el principio de la causalidad determinista. E igualmente, la solución del problema de la intercomunicación mediante el conocimiento precientífico y la relación dialógica, junto con el intento de superar el relativismo epistemológico provocado por el historicismo.

También es un acierto de su filosofía haberse querido acercar a la comprensión del hombre de un modo vivo y completo, intentando alcanzar un conocimiento del mismo que era ofrecido por la filosofía tradicional en la abstracción de unos conceptos filosóficos.

La lectura atenta de su obra manifiesta una cierta falta de integración última de su pensamiento, mostrándose también reiterativo no sólo en las ideas sino también en las citas de textos y pasajes filosóficos, particularmente de los de la época griega.

Al lado de esta deficiencia, hemos de señalar la finura y agudeza de sus palabras en más de una ocasión. Podrían entrar a formar parte de una antología filosófica algunos de los párrafos dedicados a presentar los elementos «materiales» de las situaciones vitales, como la deshumanización en el éxito y el fracaso, la intimidad y la prisa, el secreto y la ignorancia. Como también ciertos comentarios sobre la vocación de la vida y de la muerte, el valor de la palabra, el mito, la política o la libertad. Se trata, en estos casos, de análisis en los que E. Nicol ha puesto, si cabe, lo mejor de su penetración psicológica y filosófica junto con una bella expresión literaria.

De toda su filosofía, la metafísica es la parte más extraña si la cotejamos con la filosofía tradicional. Aunque E. Nicol se empeñe en usar el nombre de «metafísica», hay un giro tan radical en sus principios y conclusiones que difícilmente se la puede seguir llamando

a una corriente filosófica o su filiación ideológica respecto de ciertos filósofos, son, por ejemplo, PSV 29, nota 2; 138, nota 1. Refiriéndose a Heidegger, y los textos que según J. Gaus eran antecedentes de algunas ideas de E. Nicol, escribe éste: «Pensamos de cara a las cosas, y no de cara a otras filosofías; y aunque éstas se hayan de tomar en cuenta, las concordancias y discrepancias surgen en el camino de la libre ideación, y no por una confrontación con el pensamiento ajeno que efectuemos antes de considerar los problemas mismos» (VH 307).

de esa manera. Uno de los principios criticables es el que se refiere a la experiencia primaria que todos tendríamos del Ser, porque «está a la vista». Y todavía lo es más su idea de que la metafísica ha de limitar su campo de reflexión al *cómo* de los entes, dejando de lado las preguntas sobre el por qué, tal como indican estas palabras suyas:

«Es natural que al pensamiento humano le inquiete *además* el problema de la razón última. Pero este problema puede quedar desglosado de la investigación científica (la ciencia es muy limitada), sin que esto implique poner en compromiso la racionalidad de lo real...

El mundo será siempre un misterio para el hombre. Si la ciencia natural llegase a formular una suprema «ecuación del universo» que integrase los fenómenos de todos los campos, esta comprensión inmanente dejaría aparte el campo de lo humano; pero incluso dejaría sin respuesta el interrogante del principio, del fin, del por qué y del para qué. Lo que es urgente señalar es que estos problemas últimos no son metafísicos porque rebasen el alcance de la ciencia: si rebasan el alcance de la ciencia es porque son meta-metafísicos»<sup>285</sup>.

E. Nicol quiere responder a las preocupaciones filosóficas actuales. Y lo hace con valentía, sin eludir las dificultades. Su sensibilidad filosófica le hace comprender tanto el lejano mundo del pensamiento griego como las aportaciones del historicismo y el existencialismo. Conoce la filosofía perenne, pero está preocupado, sobre todo, por el presente. En lugar de mantener el edificio filosófico, opina que hay que renovarlo profundamente. Su método particular de hacer filosofía discurre por los caminos de la fenomenología, la historia, la dialéctica y la hermenéutica.

E. Nicol ha incorporado a la antropología metafísica las preocupaciones despertadas por el historicismo existencialista: un tiempo que aparece destruyendo toda permanencia esencial y una irracionalidad que degrada lo más peculiar del hombre. Frente a la evanescencia de lo permanente, frente a la desintegración del hombre, E. Nicol establece

285. PC 452-453. Una idea semejante a la recogida en el texto la encontramos en ME: «Es misteriosa la presencia en el universo de un ser como el hombre, capaz de comunicarse con sus semejantes, capaz de reflexión y de valoración y de atribuirse a sí mismo un destino inmortal. Es misterioso el hecho simple de la existencia, no solamente del hombre, sino de cualquier otro ente, natural o producido por la mano humana. Es misteriosa la fecundación del óvulo, la belleza de un Tiziano, o el fenómeno de la radioactividad, aunque se trate de hechos cognoscibles y descriptibles. Misterio deviene para nosotros todo aquello ante lo cual formulamos la pregunta del *porqué*. Nuestra capacidad de conocimiento encuentra ahí sus límites infranqueables» (p. 243).

una estructura que garantiza la mismidad del hombre. Hay una alteración constante, pero la «regulación legal» salva al hombre de disolverse en la pura temporalidad<sup>286</sup>.

Los modos ónticos encuentran su expresión en las variantes ideas del hombre que han surgido con el paso del tiempo, revelando todas ellas las posibilidades del ser potencial. Esa es la gran dignidad ontológica del hombre: que desde dentro de su mismo ser, con un principio dinámico interno y personal, hereda una tradición que puede, a su vez, variar, moldeando su propio ser. O, como dice en *La vocación humana*, «logrando ventaja para su ser» en una tensión permanente que mira hacia el futuro<sup>287</sup>. El pasado es una herencia que, si no es renovada, se disuelve con el tiempo. Por eso, el hombre, cuidadoso de su propio ser, ha de seguir buscando, y calificará su propia vida como noble o trivial no tanto con las obras realizadas cuanto con la inspiración que dirigió su esfuerzo.

Esto es precisamente lo que ha buscado E. Nicol en su obra. Así lo dice él mismo juzgando su filosofía:

«¿Y qué sentido tiene empeñar nuestra vida, que por ser única es absoluta, en una obra que de antemano sabemos habrá de ser relativa y transitoria, si a tanto llega que merezca la pena ocuparse de ella? Lo que nos mantiene en el empeño de filosofar no es lo que produzcamos, sino el empeño mismo. La verdad no vale por lo que en ella se dice, sino por el afán que inspiró su búsqueda... El filósofo cumple buscando la verdad, pero su vida no la justifica la verdad encontrada, sino principalmente la búsqueda. El tino del hallazgo se le da por añadidura... Las obras de filosofía... no valen por sí mismas, ni hay que juzgarlas por la mera perfección técnica de sus articulaciones, aunque ésta debe exigírseles, sino por el sentido que tengan y el afán que las anime, por la idea de la filosofía y de la vida que en ellas se revele, por su intención de bondad y su capacidad de amor, y por

286. Así lo dice en IH 45-46: «...No sólo el cambio es racional porque tenga formas; sino que es racional la condición humana, porque puede ser pensada ontológicamente, y porque su entidad incluye cabalmente la potencia racional. *Todo cambia, pero la verdad que no cambia es la verdad que explica el cambio*».

Y en ME 11: «La tesis de que el proceso histórico de todas las modalidades expresivas es susceptible de una regulación legal rigurosa, como la que se intenta aquí... responde a una idea básica que se ha formulado en varios textos, y sobre todo en la Introducción a *La idea del hombre*: todo cambia, menos la ley que rige el cambio. Este es el principio inmutable de la temporalidad y racionalidad de lo real».

287. Esta idea la desarrolla en las pp. 9-21 de VH.

las vinculaciones con que logren reforzar la comunidad humana... La autenticidad de la existencia no consiste en ejecutar las tareas cotidianas a sabiendas de que no tienen sentido, sino en ejecutarlas sabiendo que el sentido se lo presta la ejecución misma, o sea la fuerza del amor que la inspire y la motive»<sup>288</sup>.

Manuel GONZÁLEZ GARCÍA