

Eduardo Nicol: su singularidad en el marco de la filosofía hispano-mexicana

José Luis ABELLÁN

Universidad Complutense de Madrid
Presidente del Ateneo de Madrid

El panorama de la filosofía mexicana en 1939, a la llegada de los exiliados republicanos, era muy similar a la que presentaba España en los años anteriores a la guerra civil. El magisterio de Miguel de Unamuno y de Ortega y Gasset se había extendido también a aquel país, priorizando directrices filosóficas afines a ambos lados del Atlántico. A la común reacción contra el positivismo se sumaba una tendencia humanista que tomaba actitudes próximas al personalismo o al existencialismo y, en cualquier caso, de sesgo marcadamente subjetivista. La filosofía mexicana se había teñido de un nacionalismo romántico, como los expresados por Antonio Caso y José Vasconcelos, que parecía un eco del nacionalismo castellano desarrollado por la generación del 98 en España. En reacción mesurada contra ese subjetivismo surge la filosofía de Ortega y Gasset, cuyos libros llegan también a México; sobre ese particular se expresa Samuel Ramos en estos términos:

Una generación intelectual –dice–, que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930, se sentía disconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas, encontraba infundado el antiintelectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad, empiezan a llegar a México los libros de Ortega y Gasset y en el primero de ellos, las *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la *razón vital*. Por otra parte, a causa de la revolución, se había operado un cambio espiritual que, iniciado por el año 1915, se había ido aclarando en las conciencias y podía definirse en estos términos: México había sido descubierto. Era un movimiento nacionalista que se

extendía poco a poco en la cultura mexicana..., la filosofía parecía no caber dentro de este cuadro ideal del nacionalismo, porque ella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y del tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en *El tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras, que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional¹.

Al llegar a México muchos españoles se vieron identificados con esa posición, sintonizando con ese estado de la filosofía mexicana, hasta el punto de que encontraron un acomodo fácil en las instituciones que les acogieron. El caso prototípico de esa posición es sin duda José Gaos, el gran discípulo de Ortega y Gasset, que se sintió como en su propio hogar espiritual; por eso dijo que, al llegar a ese país, no se sintió “desterrado”, sino, en todo caso, “transterrado”, un sentimiento compartido por muchos otros exiliados. Era la consecuencia natural de lo que dijo Cardiel Reyes, al ocuparse de este tema: “que las escuelas filosóficas que daban fisonomía cultural a Europa, en los tiempos de la guerra civil española, eran conocidas en México, la mayor parte en forma amplia y directa, algunas otras, como el existencialismo, sólo en forma más o menos incipiente”².

El hecho es que los filósofos españoles se integraron sin dificultad en las instituciones mexicanas, bien fuera en El Colegio de España en México, primero, o en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, después. En esto Eduardo Nicol no fue ninguna excepción; fue catedrático de la citada Universidad, así como fundador del Centro de Estudios Filosóficos –más tarde, Instituto de Investigaciones Filosóficas– y director del Seminario de Metafísica. Al mismo tiempo, fundó la revista *Filosofía y Letras* y fue cofundador y director de la revista *Dianoia*. En ese tipo de actividades no se distinguió de otros colegas españoles, a no ser por su excelencia, pero sí lo hizo, en cambio, por su actitud filosófica. Nicol no se integró en ninguno de los movimientos y tendencias que ya estaban en marcha, sino que adoptó una posición propia que le singularizó frente a los otros.

La realidad es que Nicol se nos aparece como un faro aislado en medio del exilio filosófico. Le molestó mi libro donde aparecía como formando parte del grupo que integraba aquel colectivo; me lo dijo textualmente en carta del 26 de mayo de 1967 como acuse al recibo de mi libro. “Emigré de España –dice–, más que por adhesión a un régimen político caído, por razones morales y una de ellas era la imposibilidad de hacer mi obra bajo un régimen sin libertad... Esperaba que hiciera Ud. lo que el provincialismo español raramente atina a hacer; o sea, prescindir de

¹ Samuel Ramos, *Historia de la Filosofía en México*, México, 1943, pág. 149.

² Raúl Candill Reyes, “La Filosofía”, en *El exilio español en México (1939-1982)*, F C E, México, 1982; pág. 212.

la política, de las anécdotas personales y de las situaciones locales, y a situar las obras en el contexto de la filosofía universal. Es difícil, pero conviene intentarlo... Los autores aparecen ahora religados sólo por la política". Quería ser la excepción, y ningún testimonio más elocuente de ello que su libro *El problema de la filosofía hispánica* (1961), escrito, por lo menos en parte, para reivindicarlo así; se trata de rechazar todo subjetivismo personalista, identificado con una actitud localista, y hacer una excepción con su obra. Por eso dice en el prólogo al mismo: "La salvación es ética, y mal podrá contribuir a ella una vocación de trabajo como es la filosofía sino empezamos por reforzar el 'ethos' dentro de la filosofía misma... La cuestión es examinar de qué modo responde cada cual a la exigencia esencialmente ética de la vocación. En época de crisis moral, la filosofía 'tiene que ser excepción'. La obra presente ha sido escrita pensando en la manera como nuestra particular filosofía hispánica pudiera ser hoy excepcional en este sentido"³.

Hay, pues, en Nicol una pretensión de ser excepción que viene dada desde el principio de su carrera, como él mismo confiesa. En un texto escrito dos años antes de morir reconoce que se ha querido medir con los genios de la filosofía y de ahí la decepción ante lo que ha logrado; por eso escribe: "Tuve mal tino en mis años de aprendizaje, de escoger como maestros a los más grandes que ha habido, lo cual me condenó a pasar la vida entera en estado de insatisfacción. Tal vez esos maestros me ayudaron a producir un trabajo algo mejor del que hubiera hecho sin ellos; pero no tan bueno como yo deseaba... Estoy en la fase culminante del descontento"

Dados estos antecedentes, no puede haber duda que la figura de Nicol se presenta con una singularidad extraordinaria, siendo difícil adscribirla a una tendencia o movimiento determinado. Precisamente por eso resulta interesante hacer un repaso a sus aportaciones filosóficas, ateniéndonos a sus rasgos más característicos.

1. Muy acorde con esa pretensión de singularidad está su idea de introducir una "revolución" en la filosofía. El proyecto se hace patente desde su primer libro; cuando en 1957 publica la *Metafísica de la expresión*, Nicol reivindica el carácter fenoménico del ser, situándose en una posición preparmenídica. La distinción entre ser y apariencia carece de sentido, pues –para este filósofo– el ser como tal está a la vista, reivindicando el carácter fenoménico del mismo. Las preguntas tradicionales sobre qué es el ser, cuál es su consistencia, por qué hay ser y no más bien nada, son absurdas; el hecho radical es que "el hombre está frente al ser" sin más cuestionamientos; por eso, en contra de toda la tradición, Nicol dice que "el ser como tal no es misterio para el hombre: es la más primitiva y segura de nuestras posesiones. Tampoco es misterio –añade– la estructura y composición del ser: éste es objeto de investigación fenomenológica y científica"⁴.

³ Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1961, pág. 13.

⁴ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, F C E, México, 1957, pág. 207.

Esta aproximación fenomenológica al concepto de ser supone así mismo una revolución del método fenomenológico. Desde luego, Nicol rechaza la reducción fenomenológica husserliana, ya que esto sería devaluar al concepto de ser como existente, según él lo defiende. El fenómeno no se puede devaluar como si fuera mera apariencia; por el contrario, “el ser está en la apariencia” o –según otras palabras que también él emplea– “el fenómeno es fidedigno respecto del ser”⁵. Aceptar la *epojé* husserliana sería aceptar una “ocultación del ser” al estilo de Parménides, lo que resultaría contradictorio con la “revolución” que Nicol propone; al contrario, el ser no sólo está en el fenómeno, sino que es esencialmente fenómeno. Así ontología y fenomenología se identifican, lo que le lleva a revalidar el valor ontológico del conocimiento precientífico. En este sentido, ciencia y conocimiento precientífico se identifican, puesto que tienen el mismo objeto, aunque la *manera de mirar* sea distinta en uno u otro caso; digámoslo con sus propias palabras: “Ontología es fenomenología”, “no son, pues, dos distintas disciplinas filosóficas, sino dos nombres que caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método”⁶.

Este planteamiento revolucionario da un giro a su vez en lo que toca a la cuestión del conocimiento, que ya no se plantea como resultado de una relación entre *sujeto* y *objeto*, según la doctrina tradicional, sino como el acuerdo entre dos sujetos sobre la realidad del objeto, con lo cual Nicol vuelve a recuperar los orígenes dialógicos de la filosofía, tal como ocurrió en los encuentros –diálogos– entre Sócrates y Platón. Desde este punto de vista, Nicol identifica la revolución con la reforma, hasta el punto de llegar a escribir lo siguiente: “en mi pensamiento, revolución y reforma habían estado unidos, pero confundidos”⁷. Se imponía un desglose conceptual entre una y otra, pero ello no desvirtuaba el hecho ya reconocido por él: “lo que llamaba entonces *reforma* era en verdad revolución”⁸. A fin de aclarar los términos, acaba distinguiendo la revolución *en* la filosofía de la revolución *de* la filosofía. Quizá pocos párrafos más definitivos que el siguiente para describir su situación:

El anuncio de una obra en proyecto, que se titularía *La reforma de la filosofía*, se hizo años antes de que lograra precisar la diferencia entre revolución y reforma. Originariamente, la obra así titulada versaría sobre lo que ahora considero la revolución *en* la filosofía: comenzaría con un estudio sobre el sentido que tiene esa concentración insólita de doctrinas innovadoras, en el breve lapso que va de Bacon a Husserl, cada una de las cuales se presenta explícitamente (y en la primera persona) como la definitiva superación de todas las anteriores. Me pareció que, en conjunto, las filosofías modernas podían caracterizarse como *una* filosofía de reforma. Sobre este material, y con esta pre-

⁵ E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, F C E, México, 1982, págs. 159 y 160.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *La reforma de la filosofía*, F C E, México, 1980, pág. 23.

⁸ *Ibid.*, pág. 20.

via unificación del campo, tenía que elaborarse una teoría de la reforma. A su vez, dicha teoría general sería el marco apropiado para el designio central de la obra, que era el de reunir en forma unitaria y coherente lo que había procurado ofrecer en obras anteriores: todo lo que, con mucho trabajo y lentamente, había conseguido, y que me parecía aprovechable como contribución a la tarea fundamental y necesaria de renovación filosófica⁹.

Entre tanto, Nicol se hace consciente de un hecho que hasta entonces no había tomado suficientemente en consideración: la del fin de la filosofía. En 1989 lo dice taxativamente: “Hay otra posibilidad, que en cualquier época hubiera parecido inverosímil: la del fin de la filosofía, y no sólo de una tradición antigua. En esta situación la crítica se transforma. Si recae sobre la totalidad, tiene que ser totalmente positiva. La duda, que siempre inspiró las críticas, recae ahora sobre la crítica misma. Se produce de este modo una verdadera autocrítica, es decir, una autoconciencia de la crítica. Esta novedad es revolucionaria, y por tanto positiva en sí, aparte de su resultado”¹⁰.

El hecho había sido anticipado en 1972, cuando se hace cargo por primera vez del posible fin de la filosofía, y declara las exigencias a que ello le obliga:

Volver a aquellas experiencias primitivas de la filosofía, y buscar en ellas nueva inspiración, es tarea de una reforma de la filosofía. Hay que actualizar otra vez el fundamento, en lo expuesto y en lo presupuesto, reuniendo los principios del ser y el conocer con el principio vital o vocacional. Pero, si bien podemos evocar la experiencia originaria, no podemos en cambio reproducirla, ni guardando la distancia histórica. Es imposible que filosofemos como si cada día fuese el alba primera de la filosofía. Ahora hemos de filosofar como si cada día pudiera ser el último. Ha ocurrido algo nuevo, sin precedentes, que nos pone en una situación vital tan decisiva como la de los presocráticos. La presunción del fin hace que el fin y el principio se reúnan en nuestra mente, como si pudiéramos yuviésemos que presenciar simultáneamente los dos crepúsculos. En verdad, lo que esta doble presencia significa es que, forzosamente, para comprender el terrible ocaso que es nuestro presente, hemos de representar activamente aquel amanecer pasado. De otro modo, nuestra actualidad sería ciega¹¹.

2. La apelación al principio vocacional que hace en este párrafo nos sitúa ante otra de las categorías básicas de la filosofía nicoliana: su trasfondo ético. “Lo que está en juego es el porvenir de la verdad”, llega a decir, y especifica: “La participación humana es total en el sentido de que todo hombre está jugándose su porvenir, en tanto que ser capaz de pensar desinteresadamente”¹². Este es el “ethos” propio

⁹ *Ibid.*, pág. 20.

¹⁰ *Crítica de la razón simbólica*, págs. 22-23.

¹¹ *El porvenir de la filosofía*, pág. 9.

¹² *La reforma de la filosofía*, pág. 24.

de la filosofía tal como él lo define. En el prólogo a *El problema de la filosofía hispánica* lo dice muy claramente:

“Cada vocación y profesión tiene su “ethos” propio. Pero el “ethos” no es un sistema convencional de normas que regulen el ejercicio profesional. Las normas, si acaso, llegan a formularse cuando se tiene conciencia de que el “ethos” es algo intrínseco a ese ejercicio; de tal suerte que no hay ninguna regulación expresa, a cada cual le basta hacer bien su oficio para mantener su condición ética. El buen operario se juzga por la bondad de su producto. Naturalmente, en toda manufactura interviene un factor que no es ético, y es la capacidad del operario. El factor ético se refiere más bien a la disposición del operario frente al objeto que proyecta ofrecer, se trate de un mueble, de un diagnóstico médico o de una poesía”¹³. Y el “ethos” propio de la filosofía es obviamente la vocación de verdad. Desde este punto de vista, la obra de Nicol es ejemplar, y constituye un referente inexcusable en nuestro panorama filosófico.

3. En estrecha conexión con esa vocación por la verdad, está otra de las categorías básicas definidoras de su filosofía: la preocupación por la “ciencia” como rasgo propio del ser humano en su más amplia concepción. De la consideración de la expresión como fenómeno –principio de su metafísica– pasa a un estudio científico de todo fenómeno en cuanto dimensión ontológica de la realidad. No hay distinción entre *fenómeno* y *noumeno* y, por tanto, el conocimiento precientífico es tan conocimiento como el científico, aunque su nivel epistemológico sea distinto.

Así al plantearse el problema de la verdad ontológicamente empieza por dirigirse al ser del ente que la produce y no a la verdad misma. En este nivel la cuestión es mostrar de qué manera la verdad se halla integrada en la vida humana de modo tan esencial que constituye al hombre en el *ser de la verdad*, sin que en un principio preocupe demasiado la legitimidad de un conocimiento verdadero. La investigación se sitúa así en un plano más profundo que el lógico o el epistemológico, pues de lo que se trata es de la profunda inserción ontológica de la verdad en la existencia humana, a cuyo nivel no hay distinción entre verdad y error, ya que su diferencia es meramente epistemológica. Nicol subraya en este plano ontológico-existencial el carácter fundamentalmente ético de la verdad, es decir, su atención a lo *veraz* más que a lo *verdadero*. La verdad es, primariamente, a la luz de la metafísica de la expresión, la voluntad de decirla. Y esto no sólo en los orígenes de la filosofía, puesto que aun hoy mismo la verdad es un vínculo efectivo entre los hombres y, sobre todo, un criterio para su valoración moral.

Ahora bien: el criterio de la valoración moral sería muy inseguro si quedase reducido a la aprobación de lo veraz y a la desaprobación de lo falaz; de aquí –y

¹³ *El problema de la filosofía hispánica*, pág. 9.

como necesidad de reafirmar el sentido ético de la verdad– el desplazamiento cada vez mayor de lo veraz a lo verdadero. Se trata de reforzar la comunidad humana sobre la base de un *logos* que nos hable objetivamente de *las cosas como son* más que de las buenas intenciones de los hombres; insensiblemente la verdad se va deslizando así del plano íntegramente vital al plano intelectual puro. “La verdad –nos dice Nicol– se afirmó como algo que vale en sí y por sí, algo que tendría incluso una forma peculiar de ser, independiente de quien la profiere y que por ello se ha de imponer a todos los entendimientos, y mediante ellos, a todos los comportamientos, con el objeto de afianzar sobre esta nueva base la comunidad humana”¹⁴.

Sin embargo, este carácter objetivo de la verdad que se atiene al ser no anula nunca su primaria motivación existencial de *buena fe*. El carácter ético de la vocación científica es uno de los postulados básicos de la obra de Nicol en el que insiste con frecuencia en sus escritos. Un ejemplo puede ser el que transcribimos a continuación: “En ciencia no se miente: nadie ha dicho jamás lo que no piensa. Por eso la humildad es esencialmente inherente a la vocación científica; la presunción personal que un autor pueda tener, y hasta la ambición impersonal de ofrecer una visión integral, superior y definitiva del universo, que los filósofos han tenido, no disuelve ni mitiga la sinceridad total y fundamental que guía su propósito. Pero la sumisión y reverencia ante los hechos –ante el ser como es– no es una actitud que se adopte frente a ellos, sino frente a los demás respecto de ellos”¹⁵.

4. Este párrafo nos resulta de importancia singular, puesto que su última frase enlaza con el fondo social o comunitario de toda expresión y, en consecuencia, de la verdad. Es constitutivamente propio de toda forma de expresión la tendencia a un destinatario o interlocutor con el que se establece un vínculo mediante la común referencia al objeto. Y expresándolo en el terreno del *logos*, esto nos lleva a reconocer que la verdad es un constitutivo ontológico cuya intencionalidad primaria es dialógica. El impulso radical del conocimiento es el que nos lleva al otro, si bien una auténtica vinculación de comunidad con el otro sólo podemos conseguirla dando un contenido significativo a la intencionalidad expresiva, o para decirlo con otras palabras, la comunidad humana sólo es posible sobre la base de la verdad.

La verdad tiene un aspecto expresivo que trae, por un lado, como consecuencia la historicidad y relatividad epistemológica de todas las verdades; pero, por otro, da un fundamento ontológico absoluto al hecho de la verdad, esto es, de la vocación de verdad de la vida humana. Por ello la verdad no es exclusiva de la ciencia, sino una capacidad fundacional del hombre. “En la verdad estamos ya siempre, desde luego, por el hecho sólo de ser humanos en sentido auténtico”, dice Nicol. Y solamente una inserción semejante de la verdad en la metafísica de la expresión es lo

¹⁴ *Metafísica de la expresión*, pág. 255.

¹⁵ *Ibid.*, págs. 253-254 (nota).

que nos permite salvar, sin contradicción, la legitimidad de la verdad de su variabilidad histórica.

Esta legitimidad de la verdad es posible precisamente como una consecuencia del método fenomenológico-ontológico que Nicol viene empleando. El conocimiento científico no tiene ni un fundamento ni una estructura diferente de los del conocimiento precientífico. Es decir, que la intencionalidad dialógica del conocimiento primario no desaparece al nivel de la ciencia, aunque normalmente se conciba dicho nivel como una pura relación abstracta entre el pensamiento y la cosa pensada. Esta no es, ni aun en ese nivel, sino el punto de referencia común que toma el entendimiento de un hombre para *entenderse* con otro hombre. Es decir, que la verdad es el modo lógico-simbólico, constitutivo del hombre por el cual se establece la vinculación existencial entre un hombre y otro; vínculo sólo posible porque a los dos interlocutores los sostiene una misma realidad, que se hace expresamente común en la relación dialógica. En otras palabras: que “la verdad no es una concordancia del pensamiento con la realidad, sino una concordancia o comunidad del *logos* sobre la realidad efectuada dialógicamente”¹⁶.

Conclusión

Esta caracterización que hemos hecho de la filosofía de Nicol sobre conceptos fundamentales –“revolución”, “ethos”, “ciencia”, “comunidad”– nos lleva a su prédica de una necesidad de la filosofía como única salvación posible para el hombre en la crisis que nos ha tocado vivir. “La filosofía es la reserva final”, dice textualmente ante el acoso de lo que él llama “la razón de fuerza mayor”, una situación en que la filosofía ha dejado de contar, vencida por fuerzas históricas –violencia, enajenación, deshumanización– que conducen directamente a su aniquilamiento; de aquí –una vez más– la necesidad de la revolución. Esta es la autoconciencia crítica de la crítica situación que está viviendo la humanidad y que él define así: “Se ha extinguido la virtud renovadora de la tradición que empieza con Parménides. Sin precisar el rumbo que habrá de tomar la filosofía primera, sabemos que será distinto del que siguió desde entonces hasta nuestros días. Habrá de ser distinto su modelo, porque incluirá una evaluación de todas las revoluciones, que asigne a cada una su lugar propio en la continuidad histórica. Pero es justamente el estudio de las revoluciones lo que habrá de revelar la unidad de la tradición; lo mismo la tradición perenne, que la particular tradición clásica que proviene de los eleáticos”¹⁷.

Este es el propósito de su *Crítica de la razón simbólica* (1982), la cual implica –según su conclusión– una *revolución fundada en el pasado de la filosofía*, que se

¹⁶ *Ibid.*, págs. 265-266.

¹⁷ *Crítica de la razón simbólica*, op. cit., pág. 24.

formula así: “Salvar la filosofía en su historia exige una revolución en la filosofía de la historia”. O de otra manera: “la revolución actual es una afirmación de la unidad e integridad de la filosofía”¹⁸.

Las afirmaciones anteriores son todas un programa que presupone recuperar la tradición en su integridad, lo que orienta su pensamiento hacia la fenomenología y la dialéctica. He aquí como lo plantea: “En el panorama que delimitan estos términos es donde habrán de surgir las innovaciones decisivas. Serán decisivas, además porque nuestra situación no reproduce el modelo de las anteriores. La crisis, no abarca sólo la actualidad y los antecedentes inmediatos, sino el trayecto casi entero de la filosofía. Esta amplitud desusada impone un método que no sea simplemente nuevo; su novedad consiste en una reflexión sobre sí mismo, sobre su posición histórica. Será revolucionario entonces si no sólo exhibe, como es normal, unos títulos de validez, sino que funda esta validez en una recapitulación histórica y crítica de la metodología”¹⁹.

Ahora bien, esto es lo que no se ha hecho nunca de manera cabal; por eso afirma: “más que justificar su carácter fenomenológico y dialéctico, el discurso del método debe recaer en el hecho de que la *filosofía no ha sido nunca dialéctica y fenomenológica de manera cabal*; o sea, las dos cosas conjuntamente”.

Esta posición le lleva a colocar su punto de partida en una consideración de la metafísica como ciencia positiva “en el más riguroso sentido”, puesto que para él “ontología es fenomenología”. Y es esta radicalidad la que le permite hacer de la ciencia un *factum*; por eso ahora dice: “metodología es ontología”, lo que sólo se comprende desde la afirmación anterior “ontología es fenomenología”.

Tras la recuperación fenomenológica de la ontología, Nicol da el segundo paso para hacer lo mismo con la dialéctica. “La dialéctica no es una verdad –dice–, sino un dato fenomenológico”²⁰, para lo cual arremete contra Hegel, en el que, según él, culmina la ocultación del ser, pero precisamente para Nicol es todo lo contrario. “El Ser es diáfano. Esta palabra contiene la misma raíz griega de luz que la palabra fenómeno. Lo diá-fano es lo trans-parente. Pero el Ser no es diáfano porque la luz lo traspase, sino porque esa luz lo inunda todo, sin atenuarse ni dejar nada en penumbra. Pudiera decirse que el Ser es transparente porque impregna lo a-parente. Esta perpetua luminosidad de las apariencias resulta la paradoja de un Ser luminoso e invisible. Lo único que puede *salir* a la luz es lo que *vino* a ella, o sea el ente. Sólo está en sombras el no-ser-todavía o el dejar-de-ser, y esto deja al Ser inmune en su plenitud total. Lo diáfano significa lo claro; la oscuridad está en la mente humana”²¹.

¹⁸ *Ibid.*, págs. 31 y 34.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 155.

²⁰ *Ibid.*, pág. 181.

²¹ *Ibid.*, pág. 174.

Entramos así en el corazón de la inversión filosófica propuesta por Nicol, que se manifiesta contra la interpretación parmenídea del Ser, recurriendo a Platón. “La dialéctica no es una lógica –dice–. Su base son los fenómenos, no los principios formales”²², lo cual le lleva al siguiente razonamiento: “La afirmación y la negación no siempre son alternativas. Pero, cuando lo son, la dialéctica no es un método, técnica o artificio de conciliación. Quiero decir que la oposición entre lo afirmativo y lo negativo no es *formalmente* dialéctica, porque sólo se resuelve *materialmente*: mediante una comprobación, una referencia a la realidad mentada. La relación contradictoria no tiene otra solución. Entre la verdad y el error no hay mediación posible.

El problema está en salvar el *hiato* entre el símbolo y los objetos que simboliza, lo que sólo puede hacer la razón simbólica, partiendo del hecho radical –es un dato para Nicol– de que “el hombre es símbolo del hombre”. Esto quiere decir que la razón es por sí misma crítica y lo es precisamente por el simbolismo de su operación normal, ya que todo símbolo tiene que ser interpretado. Hay, por lo tanto, una hermenéutica natural y primaria, que implica el carácter ontológico de la crítica. Tras cuya afirmación Nicol se pregunta: ¿Cuál es el *ontos* que entraña el *logos*? Y contesta: “Desde luego, la *facultad simbólica es prominente en el ser que se define como racional*. Además, la propia razón es una forma de ser. En fin, el *logos* es ontológico por la necesaria relación del símbolo con algo que no es él mismo. El análisis crítico ha de abarcar conjuntamente las tres formas de ser que entran en juego en la operación simbólica”²³.

Eduardo Nicol se remite así a una experiencia primaria que es el uso de símbolos en la conversación habitual y cotidiana. “Dar nombre es dar razón; es presentar el ser”, dice, lo cual nos está remitiendo a la realidad del hombre como comunidad. Sus expresiones son definitivas: “El ser humano es comunitario porque es simbólico... Puede usar símbolos para representar el ser no simbólico porque, como ser de razón, es símbolo de sí mismo”²⁴.

Es esta comunicación la que permite establecer los *principios de la ciencia*, de los que nos habló en *uno de sus libros*, y mediante los cuales volvemos al dato irrefutable de que “Hay Ser” y de que “el Ser es dato”. Una vez más estamos ante el misterio de la existencia: “Estamos en un punto límite. La razón que da razón puede racionalizar el misterio, reconociéndolo como tal, y esto significa que no puede ir más allá”²⁵. Solo que ahora el misterio del Ser es también el misterio de la palabra o del *logos* mediante el cual el hombre se realiza en la historia.

²² *Ibid.*, pág. 209.

²³ *Ibid.*, pág. 229.

²⁴ *Ibid.*, pág. 230.

²⁵ *Ibid.*, pág. 268.

* * *

A la vista de este breve recorrido por la filosofía de Eduardo Nicol se impone un ejercicio de valoración que no se resulta fácil. Nicol se presenta como fautor de una revolución filosófica que predica la vuelta a una situación pre-parmenídica y, desde esta posición, se postula un ser que está a la vista y no plantea problemas ontológicos particulares, sino los propios de una filosofía anterior a los propios de la “edad crítica”. Es lógico que nos interroguemos si estamos ante una mayúscula ingenuidad o si se trata de una genial posmodernidad. Es evidente que no nos vamos a pronunciar aquí al respecto, entre otras cosas porque nosotros mismos no tenemos un criterio claro y definitivo. En una intervención que tiene un sentido de homenaje, por encima de cualquier otra consideración, queremos resaltar el inmenso esfuerzo de una vida dedicada por entero a la filosofía, con un conocimiento particularmente profundo de los grandes clásicos de la tradición filosófica. Nicol se maneja como el pez en el agua con abundantes citas de Platón, Aristóteles, Descartes, Hegel, Heidegger, y otros muchos de los grandes filósofos. Hace reflexiones interesantes, plantea problemas de primer orden y nos hace pensar en las más hondas cuestiones que hoy tiene planteada nuestra disciplina.

Es evidente que podríamos darnos por satisfechos con todo eso y exclamar: ¡ya es suficiente! Desde luego, que lo es, pero hemos empezado por plantearnos su singularidad dentro del marco de la filosofía hispano-mexicana y no quisieramos dejar la pregunta sin respuesta. Hemos dicho al principio que quería ser excepción y no cabe duda que lo consiguió; para nosotros es claro que Nicol gozaba de un incuestionable talento filosófico y su obra nos ofrece una muy profunda reflexión sobre la crisis actual de la filosofía amenazada de muerte por el propio desarrollo de *facto* de nuestra civilización. Y, sin embargo, reconocido todo esto resulta evidente que Nicol no ha encontrado el tratamiento justo que merece. Muy bien lo ha sabido expresa Antonio Zirión, profesor de la UNAM, cuando escribe lo siguiente:

“Desde hace ya algún tiempo me ha venido pareciendo que la comunidad filosófica –al menos la reciente y actual comunidad filosófica de México– no ha tomado ante la figura y ante la obra de Eduardo Nicol una actitud adecuada. Una actitud adecuada sería la que no lo ninguneara –sumisa ante los vulgares prejuicios anti-metafísicos y antihumanistas– ni lo endiosara –sumisa ante la innegable fuerza de su espíritu, de su personalidad y su palabra. Tanto la admiración y el fervor, por un lado, como la animosidad a que pueden movernos sus ideas, por el otro, tendrían una expresión más filosófica y más digna en una actitud que quiero llamar abierta”²⁶. Esta actitud abierta es la que hemos querido mantener durante nuestra expo-

²⁶ Antonio Zirión, “El sentido de la fenomenología en Nicol”, en *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, de Juliana González y Lebeth Sagols (eds), UNAM, México, 1990: pág. 87.

sición, valorando en sus justos términos sus aportaciones, que consideramos como una larga y profunda “exploración” de las posibilidades que hoy ofrece la filosofía a un pensador de nuestro tiempo. Como indican las palabras de Zirión antes citadas, hubo quizá mala conciencia por parte de los filósofos mexicanos, y eso explica que le dedicaran sendos homenajes al cumplir los ochenta y los ochenta y un años apenas con un año de diferencia entre uno y otro²⁷. Era una deuda pendiente que en España se le concediese –como estamos haciendo ahora–, el homenaje debido a tan larga y fecunda dedicación a la filosofía. Hoy sabemos que no olvidó a su patria, ni a su Cataluña natal y que le hubiera gustado escribir su obra en la lengua materna. Muy claro lo dejó al hacer un diagnóstico de la época que le tocó vivir cuando dice:

Este no es un siglo acogedor para la vocación libre de pensar. Es un siglo de guerra, y cuenta entre los trastornos usuales la privación de una lengua propia y de un suelo propio en el que ha de apoyar su planta el pensador para pensar con firmeza y sin ninguna restricción personal o genérica. Lo que sucede en el mundo no dispone a prestar oído atento al mensaje de la filosofía, precisamente cuando este mensaje atañe a los sordos de manera más directa. Otras veces la indiferencia es deliberada y enconada, o sea que no es una verdadera indiferencia, sino un repudio del filósofo y de su filosofía. Tienen entonces mayores probabilidades de ser admitidas y difundidas aquellas formas de filosofar que no contribuyen a conceptualizar la crisis, sino que son ellas mismas síntomas críticos²⁸.

Palabras que no dejan ninguna duda sobre la honda decepción que albergó en los últimos años de su vida, pero que, en cualquier caso, no anulan la verdad que hemos querido exponer. Nicol es un testigo excepcional de la honda crisis que atraviesa la filosofía en nuestra época...y un gran filósofo él mismo...

²⁷ El primer homenaje se hizo los días 27, 28 y 29 de enero de 1988 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM, al cumplir los ochenta años; el segundo se hizo en el Ateneo Español de México el 11 de enero de 1989, con motivo del ochenta y un cumpleaños.

²⁸ *La reforma de la filosofía, op. cit.*, pág. 25.