

«FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA», n° 11 (2013), pp. 239-252. ISSN 1132-3329

EL HISTORICISMO DE EDUARDO NICOL EN LA REVALORIZACIÓN DE LA ANALOGÍA COMO CONOCIMIENTO*

EDUARDO NICOL'S HISTORICISM IN THE REVALUATION OF THE ANALOGY AS KNOWLEDGE

ENRIQUE FERRARI NIETO

Universidad Internacional de La Rioja

eferrari79@gmail.com

Resumen

En su reflexión previa en torno a las limitaciones del concepto (analítico) en la comprensión de la realidad, la hermenéutica analógica -en su voluntad de mantenerse equidistante de la univocidad y de la equivocidad en la interpretación- parece sugerir un parentesco con la metafísica de la expresión con la que Nicol perfila el historicismo. Eduardo Nicol no ahonda en las posibilidades epistémicas de la analogía, pero estira la desconfianza de Ortega ante la razón idealista hasta desenmascarar el concepto como mero producto histórico, como la pretensión racionalista (desde Parménides) de esconder su inevitable origen analógico.

Palabras clave: Concepto, hermenéutica analógica, Margolis, Ortega y Gasset, metafísica de la expresión.

Abstract

The Analogical Hermeneutics wants to stay equidistant from the uniqueness and ambiguity in interpretation. With its defense of analogy in epistemology, it considers that the concept (by itself) can not understand all reality, but it does not accept the possibility of admitting all interpretations (even contradictory). Therefore, I suggest its proximity to the Metaphysics of the Expression: Nicol's historicist philosophy. Eduardo Nicol does not work in epistemic possibilities of analogy. But he continues Ortega's distrust of idealist reason: he unmasks the concept as a mere product of history, as the rationalist claim (since Parmenides) to hide the inevitable analogical source.

Keywords: Concept, Analogical Hermeneutics, Margolis, Ortega y Gasset, Metaphysics of the Expression.

I

Mauricio Beuchot, creador de la hermenéutica analógica, se ha referido en distintas ocasiones a Eduardo Nicol. Fue profesor suyo en la UNAM. Lo dice con orgullo, aunque no lo recuerda como una influencia importante: entonces Beuchot era analítico y la metafísica de la ex-

* Este artículo está incluido en el proyecto de investigación *El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política* (FFI2012-30822), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad en la Convocatoria del Plan Nacional 2012.

presión de Nicol le quedaba lejana. Pero le reconoce ahora una trayectoria común, una filosofía tremendamente sugerente que apunta a la crisis de la racionalidad, a la constatación ineludible de las limitaciones del logos, pero que no reniega de la razón, que no lo convierte todo en un erial para arrojarse al irracionalismo. Para una hermenéutica que quiere alejarse, por igual, de unívocos y equivocos, su historicismo parece un buen punto de partida, con su comprensión del logos –y del hombre- como un producto histórico, para reformular el papel del conocimiento y sus discordancias con una realidad que, con todo, no es ni puede ser irracional. Nicol no escribe una hermenéutica, ni mucho menos un método en el que extraiga de la analogía (la metáfora y la metonimia) las posibilidades para el conocimiento de una realidad que no se adecua al logos. Solo apunta la dirección, con la constatación de que los conceptos con que nos aproximamos a la realidad o son equívocos o análogos: una construcción que no puede pretender ser unívoca, exactas su estructura y la de la realidad. Una reflexión que está también en Ortega, cuando rechaza una razón excesivamente racionalista, la del idealismo, devota del concepto, confiada en la estabilidad y penetrabilidad de la realidad. Pero que Nicol lleva más allá, con una metafísica de la expresión que concreta su propuesta historicista: propiamente una ontología¹ (en la que el hombre es el ser cuya existencia está regida por el metá, por lo metafórico): Lo que reclama Beuchot a la hermenéutica, que en muchas de sus variantes -cuando pretende ser decididamente equívoca- la olvida o recela de ella, sustituido el ser por solo palabras.

II

Al ofrecerse como alternativa a la filosofía analítica, la hermenéutica, o un cierto tipo de hermenéutica, asume como espacio propio los arrabales del conocimiento, lo que ha ido quedando escorado porque las fórmulas filosas de los lenguajes lógicos no han querido o no han podido hacer nada con ello. Sabe de su carácter histórico: que no son isomorfos el pensamiento y la realidad, que ningún nombre puede pretender pasar por unívoco, si se conoce su origen y el proceso con que se ha ido transformando paulatinamente en símbolo. El concepto queda entonces, a la fuerza, análogo, equívoco, abierto a distintas interpretaciones, como una expresión más, aunque se haya dejado

¹ NICOL (2007) p. 76.

llevar por ese anhelo de querer limar hasta el final las asperezas que quedan entre la realidad y lo que conocemos de la realidad. Una reflexión de vuelta -la de Eduardo Nicol- para la que la convicción del hombre de su condición histórica desmorona la metafísica tradicional. Para el conocimiento porque su historicidad pone en crisis la posibilidad de una representación objetiva: “Es esencialmente histórica la función simbólica misma”, escribe Nicol.² Un nuevo comienzo para el que, comprometido con el reconocimiento ontológico del devenir, con una nueva metafísica que hace de la expresión elemento constitutivo del ser humano, el filósofo catalán desmenuza el logos (y el ser que había asimilado las propiedades del logos). Busca en el origen de la filosofía: Cómo entonces se afirma ya la inherencia del logos en el ser, al tiempo que se le despoja al logos de su cualidad de expresivo, como si el conocimiento verdadero tuviera que consistir en el acomodo o la concordancia entre el logos lógico, o forma canónica del pensar, y el logos del ser, o forma constitutiva de la realidad, ambos inmutables.³ Una identificación de la realidad con el pensamiento que encubre dos naturalezas distintas: la univocidad del concepto del ser en lógica y la equivocidad del ser en metafísica. Que plantea un problema de mayor recorrido en epistemología, sobre los propios conceptos: A la fuerza equívocos o análogos, al ser en principio representativos, aunque luego por un proceso de abstracción, al alejarlos de la realidad a la que pertenecían, al vaciarlos de contenido, adquieran ese aspecto de unívocos.⁴ Porque el logos es un modo de objetivación, para que lo conocido adquiriera fijeza y consistencia ontológica. Pero, advierte, esa perfección formal solo se logra a costa de la significación,⁵ convertidos los conceptos en símbolos, abierta cada vez más la brecha epistemológica. Una sospecha que han apuntado, con él, otros filósofos del XX, comprometidos también con el extrarradio del conocimiento: de algún modo todos los que han participado de la cuestión posmoderna. Más o menos tangencialmente. Porque la broza que en metafísica y epistemología han ido acumulando las disputas posmodernas puede salvarse como solo un indicio, como sugiere Joseph Margolis: como lo vislumbrado de un cambio mucho mayor que tiene que ver con el carácter histórico del hombre y de lo conocido por el hombre. Un historicismo que no parte de cero, a pesar del (contradictorio) carácter mesiánico de algunos de los posmodernos: Tiene

² NICOL (1957) pp. 109-110.

³ NICOL (1957) p. 17.

⁴ NICOL (1957) p. 38.

⁵ NICOL (1957) p. 341.

detrás a Protágoras, rehabilitado ahora, y a Hegel, o a un Hegel podado, sin esa última pieza de su puzle que es el *Geist*. Pero también a otros que como reacción al racionalismo moderno han ido sumándole distintas direcciones y enfoques a una filosofía que queda así imbricada, hecha de incisiones pequeñas pero que, superpuestas unas a otras, como si fueran las escamas de un mismo planteamiento, apuntan nítidamente a la historicidad como premisa mayor para un conocimiento de pronto menos macizo.

Para su crítica a la modernidad, la más contundente en la reevaluación del conocimiento del hombre (entendido ahora como precario, como eventual), Margolis se reconoce en una tradición que él mismo traza, como alternativa a la filosofía analítica, en el siglo XX norteamericano. Pero fuera de esa nómina se pueden apuntar otros nombres: incluso recuperar algunos casi olvidados, devolverles su vigencia legitimados por el vigor de los temas que también ellos trataron. No solo el propio Eduardo Nicol, poco estudiado (excepto en México), desconectado de este grupo, pero que trabajó una metafísica y una epistemología que renuncian a la seguridad de unos pilares fijos, que escarban en su propia condición de históricas. También Ortega un poco antes, aunque entre uno y otro hubiera una distancia enorme: sin deudas Nicol con Ortega, o sin deudas reconocidas (una excepción en el exilio español), pero atentos ambos a una misma inquietud tras el resquebrajamiento de muchas de las convicciones modernas. Nicol más radical, o más exhaustivo al menos en su evaluación del concepto.

III

Con Lyotard la condición posmoderna –centro de gravedad de su propuesta– alude básicamente a la cultura que queda después de las transformaciones que han afectado a sus reglas del juego desde el XIX: Con la era postindustrial, escribe, el hombre se vuelve incrédulo con los metarrelatos que le habían servido para legitimarse.⁶ Una reflexión a la que Margolis pretende darle mayor recorrido, otro enfoque, para el que el intercambio de golpes entre modernos y posmodernos lo entiende solo como un síntoma, una llamada de atención que remite, en otro nivel, a una nueva reflexión: cómo es posible volver a un trabajo de reconstrucción con un sentido histórico tras esa búsqueda de objetividad del pasado. No le vale posicionarse en el modernismo o en el posmo-

⁶ LYOTARD (1984) pp. 9-10.

dernismo; sino atender al redescubrimiento de la historicidad del hombre y su cultura, de que pensar tiene una estructura inherentemente histórica, que el pensamiento está enculturado, dice, dentro de una cultura. El conocimiento, escribe Margolis, es un artefacto provisional que hay que revisar continuamente. Para su epistemología avisa que todos los privilegios cognitivos han sido abandonados, que ahora sabemos que nuestros criterios han sido formados históricamente, por lo que ya no se puede asegurar la consistencia de su objetividad. No hay ninguna percepción privilegiada. La cultura humana (también la ciencia) está formada, dice, contingentemente: cambia. Lo suyo es un realismo constructivo: todas las experiencias y percepciones son para él interpretables. Con una ontología debajo: Entiende que los hombres son entidades físicamente encarnadas y culturalmente emergentes. Artefactos de la historia de la cultura, porque sus propiedades Intencionales (que escribe con mayúscula) han sido fijadas culturalmente. Sin una naturaleza fija: “persona”, escribe, es solo el asiento nocional de ciertas competencias emergentes que no pueden explicarse desde lo propiamente biológico de nuestra especie, como un constructo cultural.⁷ Una alternativa a las reducciones de Hume y Kant.

A Margolis le toca defender el relativismo: un desastre conceptual, reconoce; pero porque siempre ha estado mal visto en filosofía, aunque solo haya uno o dos argumentos en su contra, intocables desde Platón y Aristóteles, por esa creencia de que lo verdaderamente real tiene una estructura que no cambia: una tesis imposible de demostrar. Ortega y Gasset, en cambio, prefiere mantener las distancias. Merodearlo y negarlo a un tiempo con su perspectivismo, con su noción de perspectiva como la estructura que el individuo impone al mundo para acomodar su contenido a diferentes planos: La realidad, escribe, se ofrece en perspectivas individuales.⁸ Todo conocimiento (que es interpretación, porque somete a la cosa a una traducción) lo es desde un punto de vista determinado.⁹ Y se perfeccionará en tanto que se sumen otras perspectivas, porque la única falsa es la que se cree la única. Su propuesta para una nueva sensibilidad vital que percibe en su tiempo es una razón diferente que llama vital, para darle cobertura a aquello a lo que no ha querido o no ha podido responder la razón física. Ahora la fe en la razón vacila, escribe.¹⁰ Él la quiere equidistante del relativismo y el racionalismo, con sus intentos por sal-

⁷ MARGOLIS (1999) pp. 41-66.

⁸ ORTEGA Y GASSET (2004) II, 163.

⁹ ORTEGA Y GASSET (2004) III, 613.

¹⁰ ORTEGA Y GASSET (2004) V, 673.

var o solo la vida o solo la verdad. Pero lo que trabaja es la distancia que la separa de la razón pura de los modernos, cuánto lastre es capaz de soltar para alejarse, para defender su tesis de que la razón no puede sustituir a la vida, o de que el concepto –en principio el resultado de un esfuerzo vitalísimo– no puede tener un contenido por completo extravital.¹¹ Piensa en Platón o en Kant, en las antinomias en las que entiende que tropiezan: La razón les sirve para reducir las cuestiones complejas a otras más simples; pero llega un punto en que no pueden descomponerse más, en que ante esos últimos elementos la mente no puede seguir siendo racional: o no los conoce o los conoce por un medio irracional: “Se revela la razón como una mera operación formal de disección, como un simple movimiento de descenso desde el compuesto a sus elementos. Y hay compuestos infinitos –todas las realidades– que son, por tanto, irracionales. Por otra parte, los elementos a que por ventura se llega, son también irracionales. [...] La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad”.¹² Lo que para Kant diagnostica como ontofobia: torpe con los primeros movimientos, los que permanecen cerca de la realidad, de la percepción; pero atlético en la reflexión, cuando descuartiza lo percibido y lo reorganiza con los principios del entendimiento.¹³ Su propuesta de *Meditaciones del Quijote* es la integración del concepto y la impresión: que el lector español, sin renunciar a su carácter impresionista, haga del concepto también uno de sus elementos.¹⁴ Como órgano normal de la profundidad, dice entonces.¹⁵ Pero sin la confianza ciega de los modernos. Consciente de que hay una distancia absoluta entre la cosa y la idea: que lo real rebosa el concepto que no es más, dice, que un mísero esquema.¹⁶ La esencia de la cosa es solo una imagen que nos da seguridad vital respecto a ella.¹⁷ Lo único lógico es el pensamiento, aunque se intente forzar un isomorfismo con la realidad, dotándola a esta de sus propiedades.

¹¹ Escribe en *¿Qué es filosofía?* (1929): “El error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, de mi subjetividad pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos. El error fue hacer que el yo se tragase el mundo, en vez de dejarlos a ambos inseparables, inmediatos y juntos mas, por lo mismo, distintos”. Cf. ORTEGA Y GASSET (2004) VIII, 343.

¹² ORTEGA Y GASSET (2004) III, 718-722.

¹³ ORTEGA Y GASSET (2004) IV, 270.

¹⁴ ORTEGA Y GASSET (2004) I, 790.

¹⁵ ORTEGA Y GASSET (2004) I, 781.

¹⁶ ORTEGA Y GASSET (2004) III, 867.

¹⁷ ORTEGA Y GASSET (2004) IV, 589.

Escribe Ortega que la verdad científica es exacta, pero incompleta y penúltima; con lo que debe integrarse en otra verdad última, completa, aunque inexacta, que llama mito.¹⁸ La razón física no puede llegar a decir nada claro del hombre: ha buscado en su naturaleza, pero el hombre no tiene naturaleza, tiene historia; no es cosa, es drama: una actividad, un quehacer. La razón pura no puede suplantar a la vida, no es otra vida que se basta a sí misma. Es solo, dice, una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria.¹⁹ De su fracaso nace la razón vital, que luego, para un ámbito mayor, llama también histórica.²⁰ Una crítica a los puntales del idealismo, a ese desdén suyo hacia todo lo espontáneo e inmediato en la modernidad: No pienso, luego existo, escribe contra Descartes. Porque existo tengo que pensar. Pienso porque me siento perdido, como el naufrago, en un elemento que desconozco: “El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés, el pensamiento, la inteligencia, son una de las reacciones a que la vida nos obliga, tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible del vivir”.²¹ Acaba con la conciencia como realidad radical, para cerrar con Husserl la era moderna. Para su filosofía (con ese jaque mate que le anuncia al ser) la busca en la vida, en la relación recíproca del individuo con el mundo. La vida ya no es *res cogitans*. Es *res dramática*. La realidad radical no es la conciencia, sino la vida, “el puro acontecimiento de la lucha entre un hombre y sus circunstancias”. Porque –escribe en su ontología– al hombre le es dada la vida, no se la da él mismo; pero no le es dada hecha, fijada desde el principio para siempre, como si fuera una cosa, sino que es una tarea, algo que hay que hacer, un quehacer, un drama, que en Ortega implica el descubrimiento formal de la vida –en sustitución del ser– como fundamento de una metafísica nueva que devuelve al sujeto trascendental al mundo, que lo piensa junto a su circunstancia. La vida, escribe, es lo ejecutivo como tal, en tanto que ejecutándose: un hacer, un hacerse.²² Engorda para su filosofía una sugerencia que le lee a Goethe, un apunte cuando mira hacia atrás, hacia su propia existencia: “Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida”.²³ Ejecutividad –lo define– es la nota que conviene a algo cuando es un

¹⁸ ORTEGA Y GASSET (2004) VIII, 264.

¹⁹ ORTEGA Y GASSET (2004) III, 592.

²⁰ ORTEGA Y GASSET (2004) VI, 56.

²¹ ORTEGA Y GASSET (2004) V, 743.

²² ORTEGA Y GASSET (2004) VIII, 199.

²³ ORTEGA Y GASSET (2004) III, 603.

acto y se le considera como tal, como verificándose, cumpliéndose, actuando.²⁴ Muy lejos del ser objetivo anterior. Lo que cambia, también, los modos de conocimiento: De una razón que se manejaba con objetos a otra que consiste en una narración, capaz de captar la intimidad (dinámica) de un drama. Aunque Ortega apenas se detiene en buscarle sustitutos al concepto, muy cauto con los medios y fuentes con los que se maneja su razón vital: Solo la metáfora, con una exposición muy sugerente, como fronteriza de la razón, pero que deja aislada, en el aire, sin arraigarla en su teoría del conocimiento, solo en su estética, con su papel en el arte.²⁵

En 1924 completa esta primera razón con una razón histórica, cerca del historicismo:²⁶ con la historia como hermenéutica, como interpretación, en la que los hechos quedan incluidos en la estructura orgánica de una vida, tam-

²⁴ ORTEGA Y GASSET (2004) VIII, 200.

²⁵ En “Ensayo de estética a manera de prólogo” explica cómo funciona: Para llegar al nuevo objeto son necesarias dos operaciones: aniquilar el primer elemento de la metáfora como realidad física y dotarlo de una nueva cualidad que le da el carácter de belleza. Para ello, primero se busca otra cosa semejante en algún punto sin importancia (esa primera articulación que constituye la semejanza positiva) para, apoyándose en esa identidad inesencial, poder afirmar su identidad absoluta. La semejanza real sirve para acentuar la desemejanza real entre ambos elementos, esa conciencia de no-identidad que funciona como punto de partida para la búsqueda no de lo común en ambas imágenes reales, sino del nuevo objeto. La primera operación acaba con las cosas comparadas en lo que son como imágenes reales: “Al chocar una con otra rómpanse sus rígidos caparazones y la materia interna, en estado fundente, adquiere una blandura de plasma, apto para recibir una nueva forma y estructura”. La metáfora, en la segunda de sus operaciones, traslada al hombre a otro mundo donde la identidad es posible. Toda imagen tiene dos caras. Una de ellas es imagen de esa cosa; la otra, en cuanto imagen, pertenece al hombre que la percibe. Pero para ello es necesario que este se sitúe de espaldas a la cosa y desde ella mire hacia dentro de sí mismo y vea ese primer elemento de la metáfora des-realizándose, transformándose en actividad suya, en él mismo, en “yo”. En sentimiento – escribe Ortega – como “imagen que es estado ejecutivo mío, como actuación de mi yo”. Si ambas imágenes fuesen opacas se excluirían, pero hay una compenetración perfecta (una de las imágenes, sin dejar de ser lo que es, puede hallarse en el mismo lugar que la otra), que es posible por la transparencia que se verifica en el lugar sentimental de ambas. El hombre, el lector, siente una identidad, vive ejecutivamente el ser que resulta de la metáfora. Cf. ORTEGA Y GASSET (2004) I, 673-677.

²⁶ Escribe en *Historia como sistema*: “Es sobremanera cómico que se condene el historicismo porque produce en nosotros o corrobora la conciencia de que lo humano es, en todas sus direcciones, mudadizo, y nada concreto es en él estable. ¡Como si el ser estable -la piedra, por ejemplo- fuese preferible al mutante! La mutación 'sustancial' es la condición de que una entidad pueda ser progresiva como tal entidad, que su ser consista en progreso”. Cf. ORTEGA Y GASSET (2004) VI, 73.

bién en movimiento, en progresión, ejecutándose.²⁷ Lo justifica: La realidad del hombre tiene una consistencia histórica, por lo que los conceptos que hacen referencia al fenómeno de la vida humana deben ser desnaturalizados y sometidos a una *radical historización*.²⁸ El hombre es un animal etimológico y la historia una inmensa etimología: la única disciplina capaz de descubrir el sentido de lo que el hombre hace y es.²⁹ Una razón narrativa, que consiste en contar historias.³⁰ Escribe en “Historia como sistema”: “Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión ‘razón histórica’. No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustancia razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías”.³¹ Cada época con un sistema de verdades y valores: históricos, “relativos a una cierta cronología vital humana”, escribe.³² Cerca –también– del relativismo, pero sin dejarse atrapar, reacio a aceptar sus postulados. Lo explica en *¿Qué es filosofía?*: esas variaciones en el pensar no implica que cambien las verdades, sino el hombre, su orientación, con la que las va recorriendo, afín a unas y ciego a otras. Para evitarse una condena por herejía: “Queda comprometida la historia a justificar todos los tiempos y es lo contrario de lo que al pronto amenazaba con ser: al mostrarnos la variabilidad de las opiniones humanas parece condenarnos al relativismo pero como da un sentido plenario a cada posición relativa del hombre y nos descubre la verdad eterna que cada tiempo ha vivido, supera radicalmente cuanto en el relativismo hay de incompatible con la fe en un destino transrelativo y como eterno en el hombre. Yo espero por razones muy concretas que en nuestra edad la curiosidad por lo eterno e invariable que es la filosofía y la curiosidad por lo voluble y cambiante que es la historia, por vez primera, se articulen y abracen”.³³ Objetivo que toma como tema de su tiempo. Aunque tampoco desarrolla aquí una metodología. Apenas unas líneas para dar cuenta de esa razón entendida como narración, que no llega a desplegar, porque su jaque mate apunta solo al ámbito que

²⁷ ORTEGA Y GASSET (2004) VI, 80.

²⁸ ORTEGA Y GASSET (2004) VI, 22.

²⁹ ORTEGA Y GASSET (2004) VII, 220.

³⁰ ORTEGA Y GASSET (2004) V, 443.

³¹ ORTEGA Y GASSET (2004) VI, 80.

³² ORTEGA Y GASSET (2004) VIII, 256.

³³ ORTEGA Y GASSET (2004) VIII, 242.

quiere cubrir con la razón, al recuperar su utilidad para la vida; no a la búsqueda de una razón más abarcadora, donde encontrar materiales que ensanchen la razón anterior, que le hagan desbordar los límites estrechos que se imponen la ciencia y la filosofía, el método analítico.

La llama vital porque pretende acabar con los excesos de la abstracción, con su desconfianza, con ese desarraigo con la experiencia vital de la que parte cuando se recrea en su levitación. No porque le busque argumentos fuera de los ámbitos habituales, porque pretenda no ser tan ortodoxo. Centrado en su metafísica (una ontología en buena medida ética), el planteamiento de su epistemología le queda ingenuo, al forzar, como escribió Nicol,³⁴ la oposición entre las dos razones, como si en un extremo hubiera una razón pura y en el otro una razón vital, como dos facultades o ejercicios distintos, cuando –en el argumento de Ortega– solo las distingue sus ámbitos de actuación, mucho más amplio con la segunda. Un intento de calibrar de nuevo la razón, de corregirle su presbicia: una crítica pertinente, pero que le queda superficial, demasiado vaga, porque no llega a desentrañar el logos, estudiar sus deficiencias para el conocimiento, como creación, más que descubrimiento. No llega a desarrollar, más que vagamente, en qué consiste, ni cómo funciona. Solo la reubica, o la redirige. Para él, un punto de inflexión en la filosofía, por cuestionar la razón del racionalismo, y plantear una alternativa (más abarcadora, más próxima) que espera que se reciba como radicalmente distinta. Aunque es solo más descreída, más suspicaz. Como si Ortega no hubiera ahondado del todo en su intuición, como si su razón vital hubiera quedado solo proyectada, con los pasos indicados pero no dados, o no dados hasta el final: el reproche de Nicol (y de muchos otros), que lo achaca, en parte, a su ensayismo, por renunciar al aparato técnico para hacer filosofía. El punto de partida de su reflexión del logos como expresión, aunque se ubique (biográfica e intelectualmente) lejos de Ortega.

³⁴ Cf. NICOL (1961) pp. 130-131. Escribe: “No se puede proponer esta razón como un ideal filosófico, por así decirlo, y contraponerla a la razón pura, como si, de las dos razones, la primera fuese el modelo deseable y la segunda fuese un modelo caducado. La razón es siempre la misma razón, y si ella es vital -como en efecto es-, entonces esta propiedad suya tiene que aparecer igualmente en los productos de la llamada razón pura que en otras obras, para las cuales haya sido necesario emplear una lógica distinta.”

IV

En *El problema de la filosofía hispánica* Nicol desnuda a Ortega con su reflexión de las limitaciones del ensayo. Porque (muy sintético) no hilvana sus ideas en la continuidad de una teoría: como ensayista es inventor de ideas sueltas, que se agotan en la expresión, sin una secuencia detrás. No puede analizar los grandes problemas, o al menos no puede llegar hasta su fondo. Entiende Nicol que un filósofo pueda escribir ensayos, como complementos de su producción, para hacer sus ideas comprensibles a todos; pero ese ejercicio de divulgación –casi toda la obra de Ortega– no es hacer filosofía: solo le vale para cuestiones que exigen menos disciplina de método y sistema, porque para darse a entender debe eliminar los aspectos técnicos, que hacen de la filosofía una ciencia. Le interesa más el lector que el problema. No escribe con independencia, como el hombre de ciencia. Lo que amenaza su pensamiento, el valor de sus ideas, que Nicol no cuestiona. Pero Ortega, dice, no supo renunciar a las ventajas del género: a la celebridad; aunque le quedara dentro esa inquietud por no haber escrito libros más robustos, más sistemáticos y precisos. El ensayo –dice Nicol– no contribuye a la filosofía, porque omite la labor metódica de la investigación, el camino con el que se llega a la idea, lo que es propiamente ciencia. Por ejemplo: Los espacios en la cartografía de la razón vital e histórica que Ortega apenas enfoca. Los que recoge luego Nicol para un análisis más exhaustivo del logos, para su desenmascaramiento desde el historicismo. Una posición que, en la secuencia de su metodología, responde a esa misma metafísica existencial que había expuesto antes Ortega: a la comprensión del hombre a partir de la libertad con que construye su ser, que Nicol entiende que lleva a cabo mediante la expresión (parte constitutiva de su estructura). Como la expresión es histórica –concluye–, el propio ser del hombre es histórico.

Nicol lee la historia de la metafísica como una contienda contra la temporalidad. Entiende que esa afirmación temprana en la filosofía griega de la inherencia del logos en el ser desencadena dos consecuencias que sostienen la metafísica posterior. La primera, que se le atribuye al ser (a la realidad) las propiedades del logos. La segunda, derivada de este tratamiento metafísico, que el logos se despoja de su carácter expresivo. Escribe: “Atribuyeron al ser, a la realidad, las propiedades mismas del logos, definido por ellos mediante ciertos axiomas; y consideraron que el conocimiento verdadero tenía que consistir de alguna manera en un acomodo o concordancia entre el logos lógico, o forma canónica de pensar, y el logos del ser, o forma constitutiva de la reali-

dad. Implícitamente, operaron sobre el supuesto de que los dos eran inmutables, y de que el logos de las expresiones comunes, no epistemológicas, no podía por tanto ser instrumento del saber, ni revelador del ser, pues la expresión es siempre variable, singular y subjetiva”.³⁵ La identidad del ser –por el axioma de no contradicción– como el correspondiente ontológico de lo que en lógica es la univocidad del concepto:³⁶ Los dos frentes de la filosofía contra la temporalidad, que ha afectado también a la expresión, excluida porque no puede ser universal, porque viene marcada por distintas singularidades (un quién, un aquí, un ahora).

Nicol, que la recupera para su metafísica, busca salvar la distancia que –para el conocimiento– ha abierto la abstracción de las fórmulas científicas, al realzar el elemento creativo de la expresión simbólica frente al carácter real de lo aprehendido que imponía el univocismo, la identificación de uno y otro elemento (sin esperanzas de dar con un “sistema del mundo”, escribe el catalán, el punto de apoyo del filósofo o del científico no puede ser la realidad que motivó la fórmula, sino su propia experiencia creadora, su representación simbólica, que se vuelve cada vez más abstracta, menos intuitiva). Lo que abre una brecha epistemológica que resulta insondable. El símbolo –reconoce para su teoría del conocimiento– da a lo conocido fijeza y consistencia ontológica; pero al afrontar su proceso de reelaboración de lo representado se hace palpable la distancia entre este y la realidad que representa: una brecha que es cada vez más ancha, porque el sistema simbólico se vuelve más inteligible, con mayor claridad noética,³⁷ dice: una ilusión que la abstracción hace posible, pero que se esfuma una vez asumida la propia historicidad del conocimiento, que se cuestiona incluso la mera posibilidad de una representación objetiva, adecuada a la realidad (porque todas las teorías, leyes, conceptos y categorías son históricos). Escribe: “La univocidad y perfección formal solo se logran a costa de la significación. Los términos *realmente* significativos no pueden ser unívocos; son analógicos o son multívocos, no solo porque los objetos a los cuales repre-

³⁵ NICOL (1957) p. 17.

³⁶ Con solo una excepción: El accidente, que aparece como la mala conciencia de una metafísica fundada en el principio de no contradicción, “el testimonio imborrable de un compromiso precario entre el ser, concebido como idéntico, y el devenir, concebido como contradictorio”. Cf. NICOL (1957) p. 78.

³⁷ Escribe: “Lo representado aparece con mayor claridad noética precisamente cuando la representación es más depurada, más alejada de la aprehensión directa que los símbolos del hablar común, de los cuales procede por abstracción”. Cf. NICOL (1957) pp. 107-108.

sentan simbólicamente ofrecen diversidades ópticas de las cuales el término prescinde, sino, más radicalmente, porque el término mismo, en tanto que símbolo expresivo, es histórico: evoluciona semánticamente, aparte de la intención significativa consciente con que se use; o sea que su significación está a merced de la interpretación, y no es determinable puramente por la relación con el objeto”.³⁸ Un tope que Nicol resuelve con una vuelta a la metafísica, a su metafísica de la expresión, historicista (la univocidad es relativa, dice, porque no remite a una relación del logos con el ser, sino a una relación de dos entes que se expresan mediante un logos). Con la revaloración del método precientífico, con sus limitaciones (como conocimiento: inadecuado y defectivo); pero con una autenticidad metafísica fundamental, con “la fuerza apodíctica con que aprehende, identifica y presenta la realidad conocida, como tal realidad”, escribe.³⁹

Es un ejercicio de honestidad: Si el ser de la metafísica es equívoco o analógico, hay que abandonar el concepto del ser unívoco que la lógica ha ido puliendo durante tanto tiempo, para encubrir su contorno indeciso. Lo que, para un ámbito mayor, supone también dejar a un lado cualquier univocismo para los conceptos, admitir su necesaria relación con la realidad, al crearse como analogía de un elemento real, aunque el lenguaje lógico la haya ocultado. En uno u otro grado, todo término es metafórico. Como escribe Beuchot en su *Tratado de hermenéutica analógica*, como síntesis de su propuesta que busca en la analogía el pie para una comprensión fiable: “Hay un sentido relativamente igual pero que es predominante y propiamente diverso para los signos o textos que lo comparten. [...] Lo que en verdad se da es diversidad de significado, diversidad de interpretaciones; pero no es renuncia a un algo de uniformidad, de conveniencia en algo estable y reconocible, por gracia de lo cual no se pierda la posibilidad de un conocimiento racional”.⁴⁰ No vale una actitud ingenua, inocente, con las palabras, como ha escrito también Lledó. Discurso, o discutir o investigar son metáforas que remiten a caminar, ir tras las huellas de algo: descoloridas imágenes –dice– de fenómenos psicológicos o mentales cuyo funcionamiento apenas entrevemos.⁴¹ Con una perspectiva más amplia para la interpretación filosófica: “[Entender] el logos (el lenguaje, la palabra, el sentido) como resultado de las experiencias intelectuales que son, al mismo

³⁸ NICOL (1957) p. 341.

³⁹ NICOL (1957) pp. 187-188.

⁴⁰ BEUCHOT (2005) p. 50.

⁴¹ LLEDÓ (1999) p. 51.

tiempo, experiencias que describen los problemas teóricos de los hombres, surgidos de una praxis y de unas necesidades que enraícen esos conocimientos en el verdadero texto de la existencia, y de sus concretas y determinadas condiciones de realidad y de posibilidad”.⁴² Muy cerca también de Gadamer, que en su *Verdad y método* hace de la comprensión de textos una experiencia humana del mundo, no solo una instancia científica.⁴³ El círculo hermenéutico, la reconstrucción y ensamblaje que va del todo a las partes y que vuelve de las partes al todo, que se justifica porque no es posible el conocimiento sin un pre-conocimiento, unos pre-juicios.

Bibliografía

- M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México DF., UNAM, 2005.
- H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.
- E. LLEDÓ, *El silencio de la escritura*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999.
- J. MARGOLIS, *What, after all, is a work of art?*, Filadelfia, The Pennsylvania State University Pres, 1999.
- E. NICOL, *El problema de la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1961.
- E. NICOL, *Formas de hablar sublimes*, México DF, UNAM, 2007.
- E. NICOL, *Metafísica de la expresión*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Madrid, Taurus, 2004-2010.

⁴² LLEDÓ (1999) pp. 66-67.

⁴³ GADAMER (2001) p. 23.