

Acorde y melodía: el sano historicismo en Eduardo Nicol***Chord and melody: healthy historicism in Eduardo Nicol***

Juan Luis Fernández Vega
SCHFE, IASS-AIS¹

Resumen: Eduardo Nicol trató de superar los déficits que observaba en Dilthey, Bergson, Marx, Ortega y Heidegger para elaborar un historicismo sano, que, asumiendo la historicidad del ser y la verdad, y del hombre mismo, eludiera las consecuencias de relativismo, escepticismo, subjetivismo e irracionalismo en filosofía. Ese historicismo, cuya triple raíz eran la fenomenología, la dialéctica y la semiótica o metafísica de la expresión, se materializaría mediante una combinación, a la vez real y cognitiva, entre la coherencia de lo verticalmente unido en una época (metáfora musical del acorde) y el movimiento de transformación horizontal de una época a otra (metáfora de la melodía). Nicol aplicó este método en su paso de la ontología a la filosofía de la historia. Su propuesta maduró en intenso debate con otro historicismo del exilio español de 1939 en México, el personalismo de José Gaos.

Palabras clave: Historicismo, Eduardo Nicol, José Gaos, Exilio español de 1939, Historicidad, Filosofía de la historia, Filosofía de la filosofía, Filosofía en México, Fenomenología, Dialéctica.

Abstract: Eduardo Nicol sought to overcome the shortcomings he observed in Dilthey, Bergson, Marx, Ortega, and Heidegger to develop a healthy historicism that, while acknowledging the historicity of being, truth, and humanity itself, avoided the consequences of relativism, skepticism, subjectivism, and irrationalism. Such a historicism, rooted in phenomenology, dialectics, and semiotics (or “metaphysics of expression”), would be realized through the combination, both real and cognitive, between the coherence of what is vertically united within a given era (musical metaphor: the chord) and the horizontal movement of transformation from one situation to another (melody). Nicol applied this key method in his transition from ontology to philosophy of history. His proposal matured in a tough debate with another historicism of the 1939 Spanish exile in Mexico, José Gaos’s personalism.

Keywords: Historicism, Eduardo Nicol, José Gaos, Spanish exile of 1939, Historicity, Philosophy of history, Metaphilosophy, Philosophy in Mexico, Phenomenology, Dialectics.

¹ SCHFE: Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española. IASS-AIS: International Association for Semiotic Studies. ORCID: 0000-0001-9197-2283.

Después de una época en que los filósofos enfermos hablaban a la humanidad de unos males que ella no sufría todavía; y después de otra época en que los filósofos sanos hablan a los hombres de los males que realmente les aquejan, tal vez aparezca una filosofía sana que traiga un mensaje de salud

Eduardo Nicol (1950, 236)

1. Fenomenología, dialéctica y semiótica

La historia, objeto predilecto de la filosofía española contemporánea, lo fue incluso más en los pensadores del exilio de 1939, en variadas formas y con obras significativas, como *El hombre en la encrucijada* (1957) de José Ferrater Mora o *Persona y democracia* (1958) de María Zambrano. La evolución de este aspecto colectivo está en gran medida por narrar (Fernández Vega: 2023, 29-80), tarea necesaria, pues mucho pensamiento español del siglo XX fue una actualización historicista. Uno de los procesos más importantes se dio en México, en un pulso entre José Gaos (1900-1969) y Eduardo Nicol (1907-1990), que adquirió relevancia por la trascendencia académica de ambos en su patria adoptiva. La efervescencia historiográfica de la filosofía española tuvo lugar al tiempo que se americanizaba vitalmente.² Nicol ambicionó renovar la metafísica a través de una fusión de *fenomenología* y *dialéctica*,³ que habría de darse en el campo de una *semiótica* fundamental (una “metafísica de la expresión”).⁴ Los pilares que poseía para la primera y la segunda, en Husserl y Hegel, no los llegó a complementar tan a fondo con los disponibles para la tercera, en Peirce y Saussure, aunque su teoría del logos parece afín al pragmatismo de Mead, y la de la historia, a las dimensiones sincronía/diacronía del lingüista suizo.⁵

Reexaminaremos aquí un tema fundamental de Nicol: la posibilidad de un historicismo válido y a la vez constructivo. No somos los primeros en explorar este aspecto.⁶ Nicol buscó un historicismo sano, que reconociese la historicidad del ser y de la verdad sin caer en subjetivismo, relativismo, irracionalismo ni escepticismo. Requería una nueva metafísica que fundara el saber: “Toda noción de la verdad que no tome en cuenta íntegramente el historicismo, compromete el valor de la verdad y prolonga su crisis” (Nicol: 1953, 308). Ofreció, pues, Nicol una propuesta de solución a uno de los prioritarios retos del pensamiento contemporáneo: concebir el hombre *sub specie historiae*. Su pretensión resultó más próxima al integracionismo de Ferrater Mora o a la historiología de Julián Marías, que al resto de teorías

² El historicismo destaca en discípulos americanos. Ver O’Gorman, E. (1947), Matute, Á. (ed.) & O’Gorman, E. (aut.) (2007), Zea, L. (1947), Kozel, A. (2012, 56 y ss.).

³ “La filosofía es dialéctica *porque* es fenomenológica. (...) Toda filosofía debe reconocer el fenómeno de la realidad dialéctica” (Nicol: 1984, 129). Cursiva de Nicol.

⁴ Fue Nicol pionero en la importancia que el concepto de “expresión” alcanzaría en la metafísica de la década siguiente, como en Gilles Deleuze (1968) y en Giorgio Colli (1969).

⁵ Los *Collected Papers* de Charles Sanders Peirce se fueron publicando en 1931-1958. La afinidad de Nicol con George Herbert Mead fue ya notada por académicos estadounidenses: ver Nicol, E. (aut.); Horneffer, R. & Hülz, E. (eds.) (2020 [1990], 51). Se verá que, a diferencia de Nicol, el “eje de simultaneidades” es en Saussure el horizontal y el vertical (descendente), el “eje de sucesividades” (1931, 115).

⁶ González García, M. (1986); Márquez Pemartín, C. (1994); Gabás, R. (1998); González García, M. (1998); Ferrari Nieto, E. (2013), Beltrán García, I. A. (2014); Fernández Castro, R. (2017); Cortés Sánchez, F. J. (2018). Sánchez Cuervo, A. & Iglesias Granda, J. M. (2023).

españolas. La secuencia *fenomenología, dialéctica, semiótica* es la que mejor interpreta esta búsqueda de “una filosofía sana que traiga un mensaje de salud”. Primero, análisis directo del hombre y del conocer. Segundo, superación de las aporías del historicismo. Y tercero, expresividad, comunidad e historicidad del lenguaje.

Nuestra revisión recorre estas etapas: “superación” de Dilthey, Bergson, Ortega, Heidegger y Marx; debate con Gaos; la transición de la ontología a la filosofía de la historia; y la metáfora del acorde y la melodía, para expresar las dimensiones de la racionalidad histórica y, con ello, la posibilidad de una revolución salvadora de la filosofía y de la cultura humanística a ella asociada.

2. “Superar a Dilthey”, Bergson, Ortega, Heidegger y Marx

Si bien Nicol se estrena con *Psicología de las situaciones vitales* (1941), bosquejo de antropología filosófica y fruto de su tesis de doctorado, su primera monografía de afirmación fue *La idea del hombre* (1946), debida a las investigaciones en la Universidad de Columbia,⁷ aunque parece que no despertó el eco deseado. Nicol expone el surgimiento de la idea helénica del hombre, fundamento que hemos recibido en herencia. En su plan original, pre exiliar, a este examen debían seguir otros, cronológicamente: la idea romana; el neoplatonismo y San Agustín; la noción medieval y la renacentista; y desde Descartes hasta la crisis de la ciencia del siglo XX, para terminar con un replanteamiento del problema de la “temporalidad del ser”. Tal inclinación histórica dejó en segundo plano la consideración filosófica. De ahí que 30 años después reelaborase el texto para amplificar su valor teórico.⁸

En la edición original, la parte introductoria se subtitula “el problema del ser en el tiempo”. Se trata de eludir los dos productos irracionales del historicismo: fidelidades alternativas o bien al puro criterio individual o bien a la fe colectiva, como se aprecia en los subjetivismos esteticistas y en las doctrinas revolucionarias. Para cancelar ambas irracionalidades, Nicol apela a la metafísica, con una nueva idea del ser del hombre:

La solución metafísica al problema del ser en el tiempo se ofrece en la concepción del *ser potencial* del hombre. El ente cuyo ser consista en acto puro no puede ser temporal. Recíprocamente, sólo puede ser histórico el ente cuyo ser incluya el “poder ser”. Sólo el ser libre tiene historia. El hilo conductor de esta historia es la idea del hombre, en la cual se refleja la parte nuclear de la actualización espiritual, que es la obra histórica que el hombre lleva a cabo consigo mismo, y en la cual queda expresada por él mismo, en forma de pensamiento, la imagen que ha tenido de su propia condición en cada situación vital histórica (Nicol: 1946a, 32).⁹

⁷ Nicol obtuvo licencia del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM y sendas ayudas de la Fundación Rockefeller y del Departamento de Estado de Estados Unidos. En *Psicología de las situaciones vitales* aflora ya alguna idea filosófico-histórica, como la determinación de una trayectoria personal por la variable proporción de azar, destino y carácter.

⁸ En 1946, la introducción “La historia y la verdad” ocupa apenas 15 páginas, un 6% del texto. En 1977, en cambio, una amplia parte con el tema común “Historia y ciencia del hombre” se extiende significativamente por dos capítulos y 100 páginas, un 24% del total.

⁹ Nuestra cursiva.

De este modo, “la idea del hombre como ser potencial es el fundamento permanente de todas las ideas históricas del hombre, actuales o posibles” (Ibid., 36).

En mayo de 1947, resumía Nicol su propósito: “Superar a Dilthey; quiero decir, darle valientemente la cara al problema ontológico que plantea la historicidad de lo humano”. Tanto de Husserl como de Dilthey aceptaba Nicol el método, pero no la doctrina sustantiva (Nicol: 1947^a). Meses después, subraya la necesidad de que la filosofía fundamente la historia; la inversa no es factible.

En el caso de Hegel, la filosofía iluminó a la historia general -incluyendo a la historia del pensamiento-, pero guardó para sí la posición de rango supremo. En Dilthey y en algunos de sus seguidores, la luz filosófica se ha venido a confundir con la cosa iluminada por ella, o sea con la historia. La historia ha absorbido a la filosofía. (...) Y ahora yo pienso si no será necesario rescatar de algún modo a la filosofía de las garras de la historia, en las cuales se está relativizando. Es decir: darle la vuelta a la historia de la filosofía, y restituir a la filosofía como tal en su propia posición de fundamentadora de la historia. Pues, mientras sea la historia la que fundamente a la filosofía, ¿quién la fundamentará a ella misma? *Si no logramos poner a una verdad por encima de la historia, ninguna verdad será permanente, ni la filosofía será otra cosa que reflexión histórica, ni la historia misma tendrá fundamento firme.* (...) Porque nunca la historia sola podrá dilucidarnos el sentido final que tenga nuestra existencia en el mundo. Y éste es el único problema que nos importa, el que permanece oculto por todos los demás problemas del historicismo (Nicol: 1947b, 158-159).¹⁰

La resolución del ser potencial del hombre necesitaba pasar por una adecuada síntesis de sus dimensiones temporales. Al hilo de la confrontación italiana entre futurismo e historicismo, Marinetti y Croce, Nicol proclama esta conveniencia. Tocaba superar a Heidegger:

La cosa es que pasado, presente y futuro se hallan indisolublemente conectados en la articulación de la existencia humana. Resulta, pues, inoperante el porfiado empeño de salvar esta existencia fragmentariamente, apoyándola en el pasado irrenunciable, en el presente fugaz, o en el futuro que es puramente posibilidad. Si ha de salvarse o de perderse, se salvará o perderá íntegramente. Y, aunque ha sido y es difícil ir descubriendo el mecanismo interno de esa articulación existencial, el grave problema no es mecánico (todo el *Ser y Tiempo* de Heidegger es mecánica existencial), sino teleológico: ¿qué hacer con nuestro futuro? (Nicol: 1948, 235).

El examen de la temporalidad conduce muy naturalmente a la evaluación crítica de una de las teorías coetáneas acerca del tiempo, la de Henri Bergson. Nicol constata que la posibilidad de superarlo es dada por el propio autor francés, que ha señalado el tiempo humano como *cualitativo*.

Debe añadirse que no sólo hay una temporalidad de la experiencia que no es posible traducir en una continuidad aritmética, sino que además hay un “espacio vital” del que no puede darse cuenta en términos de geometría. Finalmente, el hecho de que esa temporalidad y esa espacialidad sean vitales, no significa que sean irracionales. La idea bergsoniana de la razón mantiene a

¹⁰ Nuestra cursiva.

ésta en una oposición cardinal con la vida; correspondientemente, la vida es para Bergson la vida biológica: la realidad primaria del universo. Pero si distinguimos, como es preciso hacer, entre vida humana y vida biológica (...), será posible entonces concebir a la razón como algo que no sólo no se contrapone a la vida, sino que se integra indisolublemente en ella. *La razón, en efecto, es una de las potencias capitales de la vida en tanto que humana, además de estar presente objetivamente en la estructura y en las formas actuales de esa vida.* Toda realidad formal es racional. Y toda realidad es formal y racional, inclusive la realidad “procesal” de la historia —y de la vida. La temporalidad y la espacialidad son formas constitutivas de la vida individual. A ellas corresponden, en la vida colectiva, la *época histórica* y el *espacio vital o esfera cultural*, las cuales hacen de la comunidad humana algo tan orgánico y *coherente* como un individuo, y del proceso histórico algo *inteligible* o aprehensible racionalmente (Nicol: 1946a, 42-43).¹¹

Así pues, el nítido proyecto de Nicol era la superación simultánea del historicismo de Dilthey, el existencialismo temporalista de Heidegger y el irracionalismo del tiempo humano en Bergson. Y esto suponía elaborar la conexión y diferencia entre *memoria e historia*.

Ha podido decirse que lo que la memoria es para el hombre individual, la historia lo es para la humanidad en conjunto. Pero ésta sería una simplificación excesiva de las cosas. No toda la temporalidad puede concentrarse en la memoria, la cual versa sobre el pasado nada más. 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. Íntegramente, la temporalidad es atención, memoria y anticipación; o sea presente, pasado y futuro. En cuanto a la humanidad en conjunto, no puede decirse en propiedad que tenga historia, sino historias. La humanidad no es homogénea, neutra, única y anónima; sino heterogénea, cualificada siempre, y diversa. Por otra parte, si los grupos humanos tienen historia es porque el hombre individual tiene memoria. Pero así como no toda la temporalidad del hombre se reduce a su memoria, 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. Y ello es así porque esta vida colectiva no es sino una de las formas naturales y espirituales de la vida individual. La humanidad es histórica porque el hombre es temporal (Nicol: 1946a, 25-26).¹²

Aparecen así temas de Heidegger y Sartre¹³ que se harán más conspicuos después, como doctrina de las temporalidades, en la teoría de la historia, con Reinhart Koselleck o Agnes Héller, y en las sociologías históricas o de lo

¹¹ Nuestras cursivas.

¹² Sobre historia y memorias(s), ver M. Halbwachs: “L’histoire peut se représenter comme la mémoire universelle du genre humain. Mais il n’y a pas de mémoire universelle. Toute mémoire collective a pour support un groupe limité dans l’espace et dans le temps” (1950, 49).

¹³ En Heidegger, segunda sección de *Ser y tiempo*, aunque ya en 1915-1925 intentaba asentar fenomenológicamente el tiempo histórico (Heidegger: 2009). En Jean-Paul Sartre, los capítulos II y III de la segunda parte de *El ser y la nada*. Antes en G. Simmel (1916).

cotidiano, en Luhmann, Lefebvre o Schütz y Luckmann.¹⁴ En la edición de 1977 de *La idea del hombre*, Nicol elaboró más extensamente la noción de historicidad. De nuevo, *historia frente a memoria*:

La representación histórica, entendida como simple saber del pasado, ya constituye una forma de presencia: no es mero relato, sino re-actualización. Este rescate del pasado se distingue de la representación mental de las cosas; no es memoria, sino auténtica re-presentación, con la cual conseguimos que se actualice de nuevo lo que había perdido actualidad. La presencia del pasado no es, por tanto, evocación de lo perdido; es recuperación y literal reviviscencia. La historia, como saber del pasado, no desglosa el ser actual del ser evocado. El sujeto de este saber hace acto de presencia ante sí mismo: el ser pasado no es sino una versión de su propia mismidad (Nicol: 1977, 57-58).¹⁵

Por otro lado, *historicidad frente a temporalidad*, con la imagen de horizonte:

Todos los atributos del ser funcionan históricamente. La comprensión del ser “en el horizonte del tiempo” ha de incluir el hecho de que es el hombre el creador de su horizonte. La temporalidad es común; pero la forma de la temporalidad que es la historia es distintiva, porque su actualidad es acción, es organización de unos fines y unos medios que producen variaciones en el horizonte histórico. *La metáfora del horizonte puede entonces resultar apropiada para indicar el ámbito de la comprensión histórica*. En cuanto al ser mismo del hombre, el horizonte no es una abstracción, sino el ámbito real de su despliegue. En suma: todo lo que hallamos al examinar la conformación del ser humano ha de interpretarse en función de la historicidad: su inteligencia, sus emociones, sus aprensiones, sus habilidades prácticas, sus vocaciones desinteresadas (Nicol: 1977, 41-42).¹⁶

En el juego de proporciones momentáneas entre libertad, necesidad y azar se determina la trayectoria humana, que incluye variación del ser del hombre, expresada en sus ideas antropológicas, que no son meras teorías, sino manifestación de sus mudanzas como ser auto-poiético, auto-producido (Nicol: 1977, 103-104).

Estas meditaciones en la década de 1940 fructificaron en la tercera monografía de Nicol, *Historicismo y existencialismo*, libro de 1950 con el que por primera vez causó un impacto, con su crítica a los grandes de la filosofía moderna en su relación con el problema histórico: los ilustrados, Leibniz, Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Ortega y Heidegger. No necesitamos seguir sino, ante todo, su crítica al existencialismo de Heidegger y a la razón histórica en Ortega, a quien también quería

¹⁴ Ver Luhmann, N. (1982), 271ss; también Luhmann (2007), 790ss. Además, Schütz, A. & Luckmann, T. (2017), 81ss. Y Lefebvre, H. & Regulier-Lefebvre, C. (1992). Ver Koselleck, R. (1993); y Héller, A. (1985), 41ss.

¹⁵ Compárese esta “reviviscencia” con el *reenactment* en Collingwood, muy influyente en la segunda mitad del siglo y traducido tempranamente al español por O’Gorman y Hernández Campos. Ver Collingwood, R. G. (1952), 271ss.

¹⁶ Nuestra cursiva. Compárese esta metáfora con la categoría de “horizonte de expectativa” (*Erwartungshorizont*) en Koselleck (1993).

superar.¹⁷ Nicol se opone a la tesis que enuncia, en *Historia como sistema*, que la historia es “ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida” y por ello “ciencia del más riguroso y actual presente”. Para Nicol, no es la “razón narrativa” orteguiana la que puede aportar principios explicativos.

La historia es un sistema. De ello no cabe duda alguna. Bien lo ha mostrado Dilthey, y previamente sus antecesores en historicismo: Hegel y Marx. Pero el hecho de que la historia *como realidad* no sea un puro desorden o una algarabía irracional de arbitrariedades y de azares no convierte sin más a la historia como *conocimiento* en una ciencia sistemática. *La ciencia sistemática de la realidad histórica no es la historia misma*; no es ni siquiera una ciencia: es la ontología. Si la realidad fundamental a que llega la historia es la realidad del hombre, tiene que ser el análisis de este hombre, en tanto que ser, el que nos ofrezca la clave de su *devenir*, en tanto que ser histórico. Pero la historia no podrá jamás darnos por sí sola esta clave (Nicol: 1950, 329-330).¹⁸

Tal apuesta por la ontología como fundamento de la historiografía conduce a Heidegger y su *Dasein*. Nicol encuentra en este una mónada aún más cerrada que las de Leibniz, aislada en soledad y angustia. Esta ausencia del prójimo es para Nicol déficit grave, ya que la pregunta por el ser la hacemos para comunicarnos y compartirla con otros. Todo conocimiento trasciende de la dualidad sujeto-objeto, porque es una terna *sujeto-objeto-sujeto*. Es el hablar, la comunicación, la comunidad, lo constitutivo del ser del hombre. Su vida es ya siempre “lógica” en el sentido de discursiva, inmersa en el conversar.

Las formas históricas del conocimiento no son puramente teorías de filósofos, más o menos arbitrarias, sino formas de comunicación o de comunidad, expresivas de la mutación histórica que se efectúa en el hombre cuando se altera esa manera suya de ser que es el hablar. (...) El examen de su evolución histórica debe revelarnos la relación dialéctica del individuo con la comunidad. *Sin teoría de la comunidad no hay teoría del conocimiento*. Las inalterables motivaciones existenciales del conocimiento, erigidas a la dignidad de caracteres constitutivos del ser del hombre, nos pondrán en camino de dar una respuesta adecuada, no a la pregunta que interroga por el ser, sino a la más decisiva pregunta que nos hacemos sobre por qué llega a importarnos el ser (Nicol: 1950, 368-369).¹⁹

Así, la ontología de Nicol se orientaba hacia un historicismo vinculado al lenguaje y la razón, cuyas estructuras existenciales han de ser lo invariante.

Conviene subrayar, dentro del contexto de época, que Nicol acoge con interés, pero reservas, la teoría marxiana de la historia (reputada como un “historicismo dialéctico” de tipo materialista). En primer lugar, parece difícil su apuesta por la libertad en una historia siempre sometida a tres planos de determinación (necesidades, forma del proceso histórico, condiciones materiales de la situación): el postulado de liberación final es un acto de fe,

¹⁷ Ver Fernández Vega, J. L. (2022a), 73-91. Ortega aún vive al editarse *Historicismo y existencialismo*.

¹⁸ El autor ha percibido disonancia entre la historiología propugnada por Ortega, en su introducción a la traducción por Gaos en 1928 de las *Lecciones de filosofía de la historia universal* de Hegel, y la proclamación en 1935 de la historia narrativa como ciencia del presente, que dejaba la historiología en estatus nebuloso.

¹⁹ Nuestra cursiva, para destacar este enunciado neo pragmático.

si bien Nicol simpatiza con un historicismo que mira al futuro (Nicol: 1950, 154). Y en segundo, Nicol veía en Marx no solo la raíz hegeliana, sino también convergencia con la naturalista y amoralista teoría política inglesa.

En aquello en que Marx difiere más notoriamente de Hegel es precisamente aquello en que coincide mejor con el pensamiento político y económico de los ingleses. La diferencia doctrinal entre las dos filosofías consiste, como vimos, en que el marxismo es un historicismo, mientras que la filosofía inglesa es un psicologismo; y además, que por ser historicista, Marx se ve compelido a proponer para el futuro un ideal de libertad —aunque él no lo llame así—, el cual, admisible o no en lo teórico y en lo práctico, tiene señaladamente un carácter moral, mientras que en la uniforme teoría de Hobbes, Locke, Smith, Bentham y Mill no aparece ni cabe en modo alguno semejante idea o ideal moral (Nicol: 1950, 162).

Nicol no quiso aquí profundizar en los factores de movilización y de configuración morfológica de la historia que se desprenden de una y otra tendencia. Por un lado, el principio del egoísmo o agresividad determina la historia en ambos casos; por otro, este principio es neutralizado por la idea de invisible coordinación cívica, en los ingleses, y de invisible coordinación escatológica, en Marx. Ambas lecturas resultan eudemonísticas e inmanentistas. La felicidad depende, en unos y otro, de la enigmática función histórica que transformaría la humanidad imperfecta en una comunidad perfecta, vicios privados en virtudes públicas.²⁰ El historiador tiene por misión leer correctamente lo escrito por una mano invisible.²¹

Pretendía Nicol “superar” a Marx en este problemático vínculo entre lo económico y lo moral, que convierte la creencia en el progreso en algo sin fundamento en la ontología del ser del hombre. La libertad no puede estar solo al final, sino que debe constar ya desde el principio. En ello concordaría Nicol con la crítica de María Zambrano en 1958 a la “historia sacrificial”, que esclaviza a la persona en aras de absolutos ideológicos. La democracia es el régimen que no solo permite, sino que requiere, que el individuo sea considerado como “persona” (Zambrano: 2019, 183), lo que significa ser “necesariamente libre” y además quererlo, actualizando la libertad propia (Ibid., 225-226). Entenderá Nicol por libertad la forma específicamente humana del régimen causal universal, una “energía original de creación o transformación”, que siempre está ahí: “la consecución progresiva de un estado de libertad política no fuera posible sin la libertad ontológica”; “el hombre era libre antes de hacerse libre” (Nicol: 1965, 238-241).

3. Dos historicismos exiliares en debate

Aunque el libro *La vocación humana* aparece en 1953, la fecha despista: los textos recolectados por Nicol en este volumen son mayoritariamente de los primeros años exiliares. Pero no todos, y en este último grupo están los dos capítulos de debate en 1951 con Gaos, con motivo de la crítica de este a

²⁰ La versión por José Ferrater Mora de *La fábula de las abejas* de Bernard Mandeville se hará esperar hasta 1982.

²¹ Ver “La profecía en Ortega”, en Gaos, J. (1997). El examen de 1946-1947 del Ortega profético figura también en Gaos, J. (aut.) & Lasaga Medina, J. (ed.) (2013).

Historicismo y existencialismo. Pugnaron aquí los dos principales historicismos del exilio en México.²² Gaos elaboró dos reseñas. Una breve, en *Cuadernos Americanos*; otra, extensa, en la revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Esta venía acompañada por una primera réplica de Nicol, que después se prolongaría en otro texto más, recogiendo ambos en 1953.²³

Del intercambio se desprende que Gaos le hizo un favor a Nicol. En primer lugar, hasta entonces los escritos del barcelonés habían registrado relativo impacto.²⁴ Gaos elogia ahora *Historicismo y existencialismo* como un libro homologable a la producción de países avanzados.²⁵ En segundo, Gaos era mayor y había llegado a América tras haber sido Rector de Madrid. Su trabajo de traducción era incomparable, incluido en ese momento *Ser y tiempo* de Heidegger. Esa interpretación de una obra cumbre genera el ambiente para el debate (Jiménez: 2001). Gaos significaba para Nicol una ambivalencia: reconocimiento por una “autoridad”, positivo; crítica desde esa autoridad, negativa.

Gaos autodefine su metafísica como “personalista” más que “historicista” (el tipo de filosofía que se hace depende del tipo de persona que uno es); en realidad resulta una variante especialmente subjetivista del historicismo (ya que los tipos de persona, en su desarrollo y expresión, están fuertemente mediatizados por lugares y épocas).²⁶ Aunque en principio la antítesis esencial se establece entre el valor *absoluto* de la individualidad en Gaos (y por tanto, una filosofía de la filosofía que la entiende como perspectiva individual y exclusiva) y el valor *histórico y comunitario* de formación de la misma en Nicol (por el compartido mundo de la acción y el lenguaje), el historicismo se recarga en Gaos mediante la temporalización de la perspectiva individual en una sucesión de momentos. Estos son cada uno un presente absoluto, individuo dentro del individuo, por así decir; tal presente cancela la temporalidad y aun la comunidad: es una

²² El donostiarra Eugenio Ímaz (1900-1951), traductor masivo de Dilthey, estaba también formando su doctrina historicista, pero falleció prematuramente por esas fechas.

²³ Gaos, J. (1951a), 122-138. Gaos, J. (1951b), 81-148. Nicol, E. (1951), 149-176. En Nicol (1953), los capítulos son “Otra idea de la filosofía” (pp. 283-291) y “Prosigue el diálogo” (292-308).

²⁴ Por ejemplo, la publicación de un artículo-resumen de su teoría psicológica parece indicar limitada difusión de su monografía de 1941. Ver Nicol, E. (1943), 195-214. Y para publicitar *La idea del hombre* hizo lo propio, esta vez sin demora: Nicol, E. (1946b), 11-44.

²⁵ Dice: “su libro entero se distingue por una nada solita conjugación de densidad de ideas y belleza de estilo”, ver Gaos (1951a), 123.

²⁶ El debate se centró bastante en el concepto de “individualidad”, clave en Gaos, como él mismo proclamó: “...las ideas que me he hecho acerca de la individualidad como forma categorial de la realidad universal, y de la Filosofía como forma de expresión de la individualidad...”, en Gaos, J. (aut.) & Abellán, J. L. (ed.) (2018), 134. La noción de individualidad ya había sido subrayada en el neokantismo de Windelband, legitimador de la especificidad de la historia como ciencia idiográfica (en el “idio” está el individuo), o en el historicismo de Meinecke con su goethiana coherencia entre lo individual y lo general (el “*symponia panta*” o “todo concuerda”). El exiliado Wenceslao Roces había traducido a W. Windelband (1949). A su vez, los exiliados José Mingarro San Martín y Tomás Muñoz Molina tradujeron a F. Meinecke (1943). La metafísica de la individualidad sería teorizada ocho años después por la filosofía analítica en P. F. Strawson (1959), donde se admite “persona” como categoría primitiva, casi como en Gaos.

soledad que suspende el tiempo; pero que pasa a otro tiempo, reanudando el movimiento. Propugnaba, pues, un paradójico *existencialismo del momento histórico*, que, como momento, anula el curso temporal, mas, como histórico, lo activa. Así, en su curso de *Confesiones profesionales* (1958), señalará:

Es decir, que no solo “cada individuo es un punto de vista sobre el universo”, sino que ciertos de los sucesivos *momentos* de la vida de un mismo individuo son otros tantos *puntos de vista* sobre el universo entero. Pero cada uno de estos *momentos* tiene, en el *momento* de ser el *momento* presente, una *singular puntualidad de vista*: la de su actualidad, que ha cancelado todo lo anterior, y en cuanto tal, es única y sola; (...) no niego que, además de la soledad, haya *todo* lo que se quiera; afirmo que *nada* de lo que se quiera reduce a *nada* la soledad, que quizá es ella ya, la nada... (Gaos: 2018, 142).

La crítica en *Cuadernos Americanos* fijaba foco sobre tres puntos. El primero, la defensa de la dignidad filosófica de Ortega. El segundo, la insuficiente defensa nicoliana de una estructura ahistórica desde la que explicar el ser histórico: no puede ser la relación individuo-comunidad, pues esta es ya histórica siempre. Y el tercero: la idea de la individualidad como producto histórico formado en la vinculación comunitaria; para Gaos, Nicol carece de intuición para la soledad, y confunde “la individualidad histórica y existencial u óntica”, por una parte, con la “individuación existencial y la finitud ontológica”, por otra. Lecturas distintas, pues, de Ortega, Kierkegaard y Heidegger.²⁷ De pasada, indicación certera del hegelianismo de Nicol.

En la mucho más vasta evaluación en la revista de la facultad, Gaos se centra en desmontar los “filosofemas” de Nicol. Estos eran: el ser del hombre como expresión; la razón como ejercicio simbólico; Ser y Nada no son conceptos, sino ideas con que expresamos nuestra limitación ontológica; la historicidad en que consiste la temporalidad de lo fenoménico presenta estructura y sentido según la historicidad de la individualidad humana y la comunidad en su relación mutua; todo es histórico, pero el ser mismo tiene por base una estructura ahistórica, permanente. Según Gaos, estas tesis necesitan conciliarse y jerarquizarse si se pretende coherencia y “racionalidad”.

Historicidad e individualidad (Gaos: 1951b, 87-96). Para Gaos, la pieza central de la filosofía de Nicol es “su doctrina de la historicidad de la individualidad”. Con ella quería rebasar a Dilthey y Heidegger. En palabras de Nicol:

El historicismo de Dilthey prescinde del carácter ontológico del ser histórico; el existencialismo de Heidegger prescinde de la dimensión histórica general de la existencia. Había que extremar todavía más el concepto de historicidad de lo humano para que abarcara incluso la individualidad del ser.

Sin embargo, Gaos nota que la “conexión indisoluble” entre individualidad y comunidad fluctúa entre subordinación de una a otra o coordinación de ambas, si bien percibe que Nicol se inclina más a la subordinación del

²⁷ Gaos (1951a), 134. Ver también Gaos, J. (2016), 77-78, sobre el “sí mismo” en el “estado de resuelto”.

individuo a la comunidad. Gaos nota también la voluntad de Nicol de combinar lo vertical y lo horizontal, es decir, no solo las relaciones que una filosofía mantiene con el resto de aspectos de su época (verticalidad), sino también con sus antecedentes (horizontalidad). Ahora bien, para postular una estructura metahistórica del ser histórico, se necesita una delimitación que Gaos no logra percibir. Entiende que la idea más radical de todas, tanto en el existencialismo y el historicismo, como en las doctrinas pretendidamente superadoras, es “la idea de la estructura dinámica del tiempo”. Nicol, al criticar a Bergson, ha situado la estructura de la historia sobre la del tiempo, pero no la elabora.

Dos individualidades (Ibid., 97-98). Gaos rechaza la preeminencia de la individualidad histórica u óptica.

Pudiera ser que la individualidad históricamente tardía y mudable, que parece un hecho bien verificado, fuese una mera modulación óptica o existencial de una individualidad existencial u ontológicamente absoluta, la forma o estructura inmutable de la mutación o mudanza, o el verdadero absoluto.

Nicol no ha superado a Heidegger:

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

Verdad (Ibid., 87-101). Gaos niega categóricamente, como “dogmática petición de principio”, la tesis de Nicol de que “verdad es comunidad”. Hay realidades que por la propia naturaleza de las cosas solo son “aprehensibles por un sujeto individual”: fenómenos íntimos, la perspectiva individual de la realidad universal. Para Gaos, además, subjetividad no implica necesariamente irracionalidad: sí en el sentido de *individuum est ineffabile*, pero no como falsedad o error. En cuanto a la convicción cognitiva como una fe con efectos existenciales, examinada por Nicol en Kierkegaard, Gaos no la ve tan diferente de la fe en el mensaje religioso de salvación.

Filosofía (Ibid., 101-104). Gaos descarta que el historicismo diltheyano sea contradictorio por pretender una validez que niega a las demás filosofías. “El auténtico historicista”, explica, “debe responder: el historicismo no es más que la filosofía de este momento, de esta circunstancia histórica - de historicismo. El auténtico “personalista” responde: mi filosofía es el pensamiento de algo aprehensible sólo por mí, pero a esto no puedo menos de atenerme”. Tampoco admite Gaos en que la historización total de la filosofía acaba con la filosofía y la historia a la vez: “acabar con la filosofía y su historia no sería acabar con la historia en general, sino todo lo contrario, empujar la historia a pasar nada menos que de una edad de filosofía a una edad sin filosofía”. Además, no encuentra que la tesis de la determinación dialéctica de la historia de la filosofía esté justificada por la fenomenología del ser del hombre. No obstante, si la historia se explica por una invariante, hay que pasar al absoluto.

Absoluto (Ibid., 104-105). Gaos observa que la estructura ahistórica podría reclamar su derecho a constituir “el verdadero ser”, lo “metafenoménico”, más bien que el ser fenoménico y temporal. Pero ello obligaría a revisar

toda presuposición de racionalidad tomada sobre la base de la fenomenicidad (pues quizá el absoluto no sea tan racional). “La historia de los absolutos de los filósofos hasta hoy hace superlativamente probable que *el absoluto* de Nicol no sea más que esto, el absoluto *de Nicol*”, ironizaba Gaos jugando con las cursivas.²⁸

Tiempo (Ibid., 105-109). En la tesis de Nicol sobre la inexistencia de la novedad radical, pues toda novedad viene de una potencia o posibilidad, a su vez generada por un ser en acto (primacía del acto sobre la potencia), ve Gaos una continuidad con el materialismo griego y su congruencia con una visión del tiempo en la que este “pasa *del pasado al presente y al futuro*, idea que entraña la de la primacía del pasado”. Pero ya desde Descartes se ha impulsado la idea de una *creatio discontinua*, fundada en una “discontinuidad radical del tiempo”. Más aún, la teoría heideggeriana de la discontinuidad de la temporalidad hace surgir de esta “la peculiar implicación mutua de los tres ‘éxtasis’ que puede considerarse como su continuidad”, con la primacía del éxtasis del “advenir”. De la nada al ser: “La temporalidad se pro-yecta en cuanto, más radicalmente, ad-viene del ‘no ser aún’ del advenir”. Este deficitario abordaje del tiempo supone una debilidad de base todo nuevo historicismo, y así Nicol “resulta, más bien que temporalista, espacialista y materialista, y el autor mucho menos historicista y existencialista, en el fondo, de lo que se cree”. Gaos echa en falta, en la genealogía del historicismo (Ibid., 110-120), a Max Scheler y Ernst Cassirer. Asimismo, percibe la afinidad de la filosofía de Nicol con la norteamericana.²⁹

Dominación, liberación (Ibid., 109-110). Hay una conexión profunda entre individualidad y temporalidad, tanto para el que piense, con Heidegger, que el principio de individuación son el nacimiento y la muerte, la finitud del tiempo, como el que piense con Nicol que la historia es el nuevo principio de individuación. En este, hay un vivirse a sí mismo como un punto en el interior de una esfera de conexiones con los demás, y valorarse positivamente en cuanto tal; en el otro caso, es un ángulo singular, único, poliédrico, de conexiones con los otros, y que se valora en cuanto tal. En el primer caso, puede haber una astucia del “afán de dominación del individuo sobre los demás”; en el segundo, una astucia del “afán de liberación del individuo”. Para Gaos, el criterio de validez universal de la verdad expresa el “resentimiento del moderno igualitarismo” contra la realidad de una aprehensión puramente individual, y en la demanda de verdades universales ve la “demanda de un imperio” por parte de los gregarios.

Entender a Heidegger (Ibid., 120-130). Era claro que, recién cumplida la hercúlea traducción de *El ser y el tiempo* a español por Gaos, el tratamiento de Heidegger en Nicol no se iba a librar de un amplísimo escrutinio. En general, el reproche es que Nicol no ha leído correctamente a Heidegger. Nicol sostiene que la fenomenología del *Dasein* no permite pasar a la historia universal. El párrafo 75 de *Ser y tiempo* (“La historicidad del ‘ser ahí’ y la

²⁸ La teoría de la metafísica como la ciencia de la sucesión histórica de las presuposiciones absolutas ya estaba desarrollada en Collingwood, R. G. (1940), 34-77.

²⁹ Nicol conoció personalmente a Cassirer en su periodo de beca en Nueva York. En cuanto a la referencia a Estados Unidos, ver Gaos (1951b), 120, n. 3. Ver nuestra nota 5 *supra*.

historia del mundo”) mostraría lo contrario.³⁰ Ciertamente que Heidegger no exponía una filosofía de la historia en detalle, pero en esa obra se trataba solo de “las condiciones ontológicas de posibilidad de la historia”. Es más, Gaos cree que Nicol hubiese encontrado en el análisis del *Dasein* esa estructura ahistórica que preconiza. En cuanto a la negación de que haya en Heidegger un principio de comunidad ontológico-histórica, replica que ese principio es justamente el “*Mit-sein*”, el ser-con. Y finalmente, sobre la propuesta de Nicol de una teoría del conocimiento con base ontológica, Gaos la encuentra precisamente fundamentada en *Ser y tiempo*. Asimismo, censura que no hay en Nicol un verdadero examen de la doctrina del tiempo, siendo tan crucial para una perspectiva historicista.

Entender a Ortega (Ibid., 130-140). Para Nicol, la filosofía es o *sabiduría o teoría*, y en Ortega no ve ninguna de ambas. Esto irritó a Gaos, cuya opinión al parecer era la de una “mayoría incompetente”. Gaos aprecia una evolución teórica sensata en el pensamiento de Ortega, en sintonía con la filosofía contemporánea:

El ‘vital’ de la ‘razón vital’, aún en el periodo en que destacaba lo ‘biológico’, apuntaba a lo ‘humano’, a lo ‘biográfico’. El ‘histórica’ de la ‘razón histórica’ significó algo derivado de lo ‘vital’, entendido ya como ‘biográfico’, mientras Ortega no llegó a que “el hombre no tiene naturaleza, sino historia”. Hubo un desplazamiento de lo ‘biológico’ a lo ‘biográfico’ dentro de lo ‘vital’ y un paso de lo ‘histórico’ como derivado de lo ‘biográfico’ a lo ‘histórico’ como lo radical. Vitalismo biológico - vitalismo biográfico - biografismo (*sit venia verbo*) histórico - historicismo: un progreso continuo que recorrió el trayecto histórico del ‘existencialismo vitalista’ tipo Nietzsche al existencialismo historicista tipo Heidegger anticipándose *biográficamente* a éste (Gaos: 1951b, 137).

En cuanto a sabiduría, Gaos reprocha a Nicol que se crea tan virtuoso como para arrojar esa piedra. Así, la crítica es severa: Nicol evalúa mal a Heidegger y Ortega; no tiene teoría de la temporalidad; no capta el absoluto de la individualidad; es cripto-hegeliano; la jerarquía entre individualidad y comunidad no es clara; la racionalidad de lo real no está validada.

Resulta natural que Nicol deseara defender su posición ante este abanico de desacuerdos tan hondos. Para ello se centró en varios núcleos temáticos.

Unidad y pluralidad de la razón.³¹ Nicol no cree, como sugería Gaos, que la razón matemático-natural y la vital-histórica sean dos especies del género “razón simbólica”, sino que la razón es, en todas sus especies posibles, siempre simbólica, vital e histórica. Por tanto, rechaza la etiqueta de racionalista-absoluto-con-algunas-dosis-de-irracionalidad. “Lo esencial a la historicidad de la razón es justamente la conexión interna entre las diversas creaciones teóricas, y la ley reguladora de su continua sucesión”, replica. Una razón dialéctica parece aquí expresamente confesada.

³⁰ La crítica de Gaos parece atinada si recordamos algún pasaje de ese parágrafo: “La tesis de la historicidad del ‘ser ahí’ no dice que sea histórico el sujeto sin mundo, sino el ente que existe como ‘ser en el mundo’. *El gestarse de la historia es el gestarse del ‘ser en el mundo’*. La historicidad del ‘ser ahí’ es esencialmente la historicidad del mundo (...)” (Heidegger: 1951, 419).

³¹ Nicol (1951), 151-153; Nicol (1953), 293-295.

Individuo y comunidad (Nicol: 1951, 153-157; 1953, 295-299). Sostiene Nicol que “el grado, la forma, la cualidad de la individualidad humana es función de la índole de vínculos que el hombre mantiene con lo que no es él, formando por ellos comunidad”, y por tanto que “el hombre es un ente que tiene la forma de ser de ‘comunidad’”. Y aunque puede haber una individualidad absoluta en el sentido de única, no solo es absoluto lo *singular*, sino también lo *común*. Por eso, “el análisis ontológico del hombre no puede ser puramente fenomenológico, sino además histórico”. Respecto de la crítica clave de Gaos (cómo se distingue entre individualidad histórica e individuación ontológica), Nicol responde con una parábola: a lo largo de la vida, el cuerpo muda materialmente, celularmente, pero no en su forma y funciones; cambia ópticamente, pero no ontológicamente. Argumenta:

La diferencia entre la mutación del ser del cuerpo y la mutación del ser completo del hombre estriba en que la primera es necesaria o predeterminada en su línea principal; mientras que la mutación del hombre implica la libertad, y en cada caso la existencia efectiva es la trama de tres factores diferentes: necesidad, libertad y oportunidad (azar, destino y carácter).

La estructura funcional ocupa así la posición que en otras doctrinas ocupaba la sustancia; pero la existencia de algo permanente es requisito del conocer, del logos, ya incluso en su etapa pre-lógica.

El tiempo (Nicol: 1951, 158-159; 1953, 299-300). Nicol identifica el punto de discordia con Gaos en el tema de la continuidad o discontinuidad ontológico-temporal. Apunta:

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 también anticipación.

Y es que

lo que llamamos acción creadora, propia y exclusiva de un ser espiritual, implica en su misma libertad un condicionamiento temporal e histórico, en el que se descubre precisamente la continuidad: lo nuevo se obtiene de, y se articula con, lo viejo.

Rechaza, pues, la creación desde la nada.

Historicidad de la filosofía (Nicol: 1951, 159-161; 1953, 300-302). Si la metafilosofía personalista de Gaos se admite, entonces la historia de la filosofía sería la serie inconexa de filosofías personales sueltas; sin embargo, “una serie sucesiva y discontinua no constituye historia”, y “si esto es la historia de la filosofía, entonces la filosofía misma no es histórica como tal”. Tiene que haber algo así como una trama, un papel de la “tradición” en el movimiento de unos a otros momentos. De ahí que Nicol observe que el “método horizontal” permite exponer la conexión que existe entre las sucesivas filosofías, una relatividad más “profunda” que la del método “vertical” que nos proporciona la relación del autor con su época. La subjetividad del autor es insuficiente para explicar su filosofía: “El pasado entero de la filosofía pesa sobre cada nueva producción”, afirma.

La verdad (Nicol: 1951, 161-166; 1953, 302-305). El aserto de que la verdad es comunidad no supone imponer “mi” verdad a la comunidad. Pues

lo que se hace común en la verdad no es un pensamiento personal, sino una realidad pensada por el pensamiento y revelada por la palabra. Y como el pensamiento y el logos son lo mismo, y ambos son formas de diálogo (...), resulta que el logos sólo tiene sentido cuando lo tiene para más de uno, o sea para la comunidad. El sentido es siempre *con-sentido* o consenso.³²

Heidegger (Nicol: 1951, 166-168; 1953, 305-308). Nicol pide que no se usen las innovaciones del alemán como una especie de “terrorismo intelectual”, o última instancia de apelación. Su *Mit-sein* no llega a explicitar la historicidad del hombre; sus nociones sobre el logos apofántico y sobre la verdad como desocultamiento tampoco hacen justicia a la palabra y la comunicación; ni siquiera ha planteado Heidegger realmente el problema de la historicidad de la verdad; y su epistemología sigue siendo sujeto-objeto: “todo conocimiento es esencialmente lógico y dialógico, y el otro es para mí la garantía definitiva de la existencia de un ente y de su cognoscibilidad efectiva”, responde Nicol.

Ortega, el filósofo-sofista (Nicol: 1951, 168-175).³³ Áspero, Nicol va refutando alegaciones críticas de Gaos a su valoración sobre Ortega, a quien insiste en considerar como filósofo-sofista. Nos interesa esta última cita menos para calibrar la ‘ortegafobia’, que para subrayar su búsqueda de una filosofía sana:

Genuina virtud de filósofo, en el viejo sentido de *areté*, es lo que no tiene el sofista. Pero, naturalmente, para que esta falta le sea imputable, es necesario que el sofista sea también filósofo; si no lo fuera, tampoco sería la sofística una enfermedad de la filosofía misma. Es filósofo, y no le faltan precisamente las condiciones relevantes de ingenio. Sus ideas no carecen de interés en modo alguno; por esto los filósofos -las personas competentes- han de ocuparse de él. Pero ahí está la forma corruptora del equívoco sofístico: los incompetentes, o sea la masa de los que siempre rodean al sofista y lo endiosan, llevados de su admiración beata llegan a confundir esta forma enfermiza de la filosofía con la *filosofía sana*, sea cual sea su estilo y su tendencia (Nicol: 1951, 174).³⁴

En esta prolija polémica con Gaos, las bases fenomenológicas, dialécticas y semióticas del *historicismo sano* de Nicol quedaron expuestas. Ahora se trataba de ver qué efectos tenían en filosofía de la historia y la historiografía. Esto se sustanció en *Los principios de la ciencia* (1965). Mientras, Nicol desarrolló su *Metafísica de la expresión* (1957), que se presentaba como superación del idealismo y del historicismo, pero este último no como descarte, sino como radicalización:³⁵ historicismo necesario, cosmovisivo.³⁶

³² Se notará la concordancia de esta posición con la de Apel sobre el carácter irrebasable de la comunidad de comunicación, en su semiótica trascendental inspirada en Wittgenstein y Peirce. Ver K.-O. Apel, (2002). Ver también Habermas, J. (1989), 351-386, con una razón comunicativa como alternativa a la centrada en el sujeto. Ya en *Teoría de la acción comunicativa* (1981) había tomado Habermas a Mead como referencia.

³³ Esta agria parte de la réplica no se reprodujo en el libro de 1953.

³⁴ Nuestra cursiva.

³⁵ Así parece entenderlo también en su tesis, si no leemos mal, Beltrán García (2014), 28.

³⁶ Nicol encaja dentro de esta descripción: “It is not something artificially contrived, something like a programme, but an organically developed basic pattern, (...) which came

4. De la ontología a la filosofía de la historia

Nicol dedica a la causalidad histórica casi el 20% de los *Principios*, comenzando por sus consideraciones previas sobre las relaciones entre la historia y la verdad, donde de nuevo se acomete el tema del historicismo (Nicol: 1965, 42-96).³⁷ Estas “relaciones del conocimiento” son originarias todas: (1) *epistemológica* (del sujeto con los objetos); (2) *lógica* (coherencia del pensamiento); (3) *histórica* (situación de la ciencia mediante la intersección de la “estructura vertical” y la “horizontal”, en intercomunicación a través del tiempo, la verdad es expresiva); y (4) *dialógica* (el logos implica intención comunicativa y contenido significativo, establece una escala “desde la primaria aprehensión del ser como algo presente y patente, hasta las complejas, totalizadoras verdades de teoría”; sobre una “apófansis” indicativa inicial, se establece una “póiesis”, toda verdad discursiva es “pretensión de verdad”, no mera exhibición del ser).

Por ello, “una *metafísica de la expresión* es una teoría fenomenológica de la razón” (Ibid., 92). La base existencial es que la *insuficiencia ontológica* del hombre se compensa mediante la acción dialógica que lo vincula al “tú”. Hay, pues, un “principio dinámico interno” en un ser que ha de expresar “para ser lo que él es”; es la vocación humana. El hombre es animal simbólico, como Cassirer (pero antes, Peirce) había señalado (Ibid., 92-93). Las conclusiones de Nicol, tras un detallado análisis de la causalidad histórica, reflejan cómo su historicismo, corregido y refundado, es aplicable a una filosofía de la historia. En decálogo:

1) El mundo histórico es un orden racional: todos los fenómenos históricos tienen su causa.

2) Las leyes de la naturaleza, físicas o biológicas, deterministas o indeterministas, son inaplicables en historia.

3) Los principales caracteres de lo histórico, además de la *expresión*, se agrupan en torno a la categoría de *temporalidad*. La historicidad es la forma específicamente humana de la temporalidad.

4) Cuando el cambio produce mutaciones y es electivo, se llama historia. Es una evolución histórica. La ley de herencia histórica que rige la transmisión de caracteres adquiridos puede representarse con el *concepto de tradición* empleado en sentido ontológico, y no meramente sociológico, o historiográfico. La tradición, la cultura, es una “sobre-naturaleza”.

5) Las modalidades de la *acción “sobre-natural”* se pueden reducir a dos: (a) *transformadora*, acomodando la naturaleza -incluido el cuerpo humano mismo- a sus propios fines; y (b) *creadora*, en ciencia y arte.

6) La insuficiencia probada de la tesis materialista no significa que una teoría histórica correcta pueda prescindir de las causas materiales o naturales.

into being after the religiously determined medieval picture of the world had disintegrated and when the subsequent Enlightenment, with its dominant idea of a supra-temporal Reason, had destroyed itself. (...) Historicism is indeed itself a *Weltanschauung* and hence is going through a dynamic process of development and systematization. It requires the philosophical labours of generations to help it mature and reach its final pattern” (Mannheim: 1952, 85).

³⁷ Una evaluación histórico-metodológica en Fernández Castro (2017).

7) La naturaleza es destino, en el sentido de necesidad. Ella no determina nunca la meta, pero limita el ámbito de *lo posible*. El hombre es libre por limitado. La historicidad consiste en que “hace lo que puede”.

8) La condición libre del ser histórico se explica por el carácter ontológico llamado *contingencia*. Así se configuran los tres conceptos fundamentales de una existencia: necesidad, libertad y contingencia. Las formas generales de esta última son el “poder no ser” y el “no poder ser sino lo que es”, pero el hombre no tiene ya definida originalmente la modalidad de su existencia, puede ser distinto y así definir su “mismidad”; por otro lado, el hombre es insuficiente, incompleto, y no puede completarse él solo en su existencia. “Este no ser del yo es el ser del tú”, resume Nicol.

9) La historia es obra de la comunicación. La comunidad es la *hermandad ontológica*, no la concordia existencial. También la lucha es diálogo y en ella se efectúa la complementariedad potencial.

10) La filosofía de la historia no puede adoptar como sujeto, o tema de su estudio, las historias nacionales, y menos aún las biografías de personajes políticos: ha de ser *filosofía de la historia universal*, pero teniendo en cuenta el hecho irrevocable de las diferencias existenciales, la no uniformidad. Todos los determinismos filosófico-históricos olvidan el hecho decisivo de las mutaciones que sufre el hombre mismo y, además, la originalidad y autonomía de las vocaciones humanas no utilitarias. ¿Hay, finalmente, una universalidad o *comunidad de destino*? Nicol ve que tanto en el cristianismo como en el marxismo se trata de un fin “metahistórico”, pues “la historia se explica por algo que la trasciende”. La comunidad universal en Marx es más esperanza que inferencia: la evidencia externa es la universalidad de la discordia. Y por esto la política no puede ser “la línea central de la historia”:

el eje de la historia lo constituyen esas líneas horizontales con que se representa la evolución de las obras de paz: las que en su vocación y genuina motivación solo pueden expresar, en nivel existencial, la ontológica fraternidad universal de los hombres (Nicol: 1965, 293).

Es menos claro si la religión o el derecho estarían incluidos, como “obras de paz”, pero expresión de conflictos; es imposible resolver la estructura de la discordia que surge cuando todos tratan de complementar la insuficiencia del yo. La “insociable sociabilidad” kantiana persiste como principio.

¿Debería la historiografía obviar la política? Desde finales del siglo XIX, con la *Kulturgeschichte* y la demanda de una historiografía más sociológica, se quiso prescindir de gobiernos, estadistas y guerras. Sin embargo, el siglo XX registró más acontecimientos de estos que los anteriores. Escribir una historia sin tales contenidos convertiría al historiador en avestruz. Por ello en libros posteriores Nicol tendrá que afinar, como veremos.

Desde la década de 1970, consolida Nicol un cierto desapego del término “historicismo”, ahora *demodé*.³⁸ Identifica campos de estudio: la ciencia de la historia; una ciencia de esta ciencia (filosofía de la ciencia histórica); y una filosofía de la realidad histórica. Solo la ontología de lo histórico puede establecer su especificidad como objeto para un saber autónomo.

³⁸ E. Nicol (1981), 17-27. Reproducido en Nicol (2020), 425-439.

No cabe duda de que el imperio conceptual de la ciencia histórica sobre la realidad histórica ha sido precario o indeciso. A decir verdad, no existió una ciencia histórica sino hasta que se constituyó una filosofía de la historia. Lo que antes teníamos era la historia como crónica, como relato de lo sucedido, en el que se intercalaban ocasionalmente las interpretaciones y valoraciones subjetivas. Los componentes formales eran convencionales o arbitrarios. Las genealogías y las dinastías. Las edades o etapas del proceso. Las conjeturas sobre analogías, innovaciones, repeticiones. No había un criterio sistemático para discernir lo típico, lo significativo, lo desdeñable; para establecer el protagonista del proceso (Nicol: 2020, 430).

Tal informalidad perdura: “la pobre historia parece que no sabe por dónde anda”; pero más sensacional es que la historicidad ha acabado determinando también nuestra concepción de las ciencias naturales (sin duda aquí Nicol alude, sin cita, al Thomas S. Kuhn de *La estructura de las revoluciones científicas*). Hay que plantear la aporía de la verdad y de la historia. Y si el historiador se puede permitir trabajar sin una tesis previa sobre el estatuto ontológico de la realidad histórica, el filósofo de la historia no puede hacerlo: “¿Qué es eso de hacer filosofía de la historia sin haber planteado siquiera el problema de la historicidad de la propia filosofía?”³⁹ En el historicismo y en otras filosofías echa Nicol en falta “el factor error, el factor azar, el factor novedad”; sobre todo reprocha ahora al historicismo no percatarse de que también el pensamiento actúa sobre su época y la transforma (no meramente la expresa). Hay aquí la horizontalidad surgida de la dialéctica contexto/pensamiento. Un par de años después vuelve a la noción de “historia”⁴⁰ y rescata su tesis sobre la unidad de teoría e historia en la filosofía.

No creo que sea inoportuno recordar que no fue sino con Hegel que se constituyó formalmente, con el carácter de disciplina científica específica, la historia de la filosofía, o sea, la reflexión sistemática de la filosofía sobre su propio pasado; o mejor aún: sobre su forma procesal. Pues, en efecto, lo que Hegel emprende es una filosofía de la historia de la filosofía. No es un relato de las doctrinas en orden cronológico, sino una *reflexión* filosófica, una verdadera introspección sistemática. Por derecho, quedaría eliminada para siempre la historia como recuerdo del pasado: la vieja *historia* entendida como esa recopilación de datos sin unidad interna, que no guarda relación con el quehacer teórico. La filosofía es memorable, pero su historia no es memoria. En la historia se revela el propio ser de la filosofía (Nicol: 2020, 502).

Nicol sostiene que la filosofía no puede ser una ciencia rigurosa sino cuando su propia historia se convierte en una ciencia rigurosa. En consecuencia, “hay que dejar sentado que hacer historia es hacer filosofía”. Nicol reprochará a Hegel una historia demasiado abstracta, que desvincula a las filosofías de sus contextos culturales de producción, es decir, de la integralidad de la vida histórica. Sin embargo, Hegel es el gran umbral en la autocomprensión histórica de la filosofía, cancela el divorcio entre lo histórico y lo sistemático. La crítica de Gaos de tres décadas antes,

³⁹ Sobre los cinco ámbitos de “filosofía de la historia”, ver Fernández Vega J. L. (2022b), 102-130.

⁴⁰ E. Nicol (1983), 8-12. Reproducido en Nicol (2020), 490-510.

“hegelianismo”, se asume ahora como punto de partida propio: la razón dialéctica. Pero, ¿cómo superar a Hegel? Los tiempos posteriores han tratado de bajar a tierra la pura dialéctica de conceptos. Se trata no ya de la dialéctica materialista de Marx y Engels, sino más bien de la *Realdialektik*, que comienza con la filosofía de la historia de un seguidor de Schopenhauer, Julius Bahnsen, y será retomada por Nicolai Hartmann.⁴¹ Sobre todo, Dilthey es quien ha querido señalar caminos de desarrollo histórico reales. A él acudía Ortega en un texto celeberrimo:

El hombre “va siendo” y “des-siendo” - viviendo. Va acumulando ser -el pasado-: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica -es la *Realdialektik*, con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey (...) ¿En qué consiste esa dialéctica que no tolera las fáciles anticipaciones de la dialéctica lógica? ¡Ah! Eso es lo que hay que averiguar sobre los hechos. Hay que averiguar cuál es esa serie, cuáles son sus estadios y en qué consiste el nexo entre los sucesivos. Esta averiguación es lo que se llamaría historia, si la historia se propusiese averiguar eso, esto es, convertirse en razón histórica. (...) Se vive en vista del pasado. En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es, a las cosas, es la historia -como *res gestae*- al hombre (Ortega: 2010, 72-73).

Esta posición concuerda con el concepto de una razón narrativa, es decir, de la contingencia plausible,⁴² tema no muy elaborado en Nicol, aunque coincide en parte con su teoría de la historia (acepta un principio de indeterminación). También en esto era Nicol “historicista”, no tan distante de Ortega (Vega: 2022a).

5. Partitura de la historia y apocalipsis de la filosofía

Lo que no hizo Nicol fue distanciarse de su propia ontología de lo histórico, en cuya aplicación los conceptos de “estructura vertical” (relación entre los contenidos de una situación) y “estructura horizontal” (movimiento de una situación a otra) eran fundamentales, para superar las aporías del historicismo de unidades aisladas y explicar la innovación como continuidad de respuesta ante una tradición. En *Los principios*, presenta estos ejes, estructura y proceso, a través de la metáfora musical del acorde y la melodía:

Un acorde es polifónico, y es parte de la música, pero no es toda la música. La estructura vertical de la historia es como un acorde: cada nota aislada, cada producto cultural independiente, tiene sentido en relación con las otras notas, o los otros productos culturales, que constituyen una unidad armónica o situacional. El acorde tiene cierta duración, y dura con uniformidad, lo mismo que la situación histórica, pero anticipa como esta las novedades inminentes, los acordes o las situaciones que introducirán alguna variedad y que, al establecer una línea de continuidad, revelarán la estructura horizontal de una unidad melódica o histórica, complementaria de la estructura vertical, armónica o situacional (Nicol: 1965, 58).

⁴¹ J. Bahnsen (1872) y, sobre todo, (1882). Bahnsen y Nicol presentan un punto común en la importancia filosófica de la psicología: de los caracteres en el primero (*Charakterologie*), de las situaciones vitales en el segundo. Gargani, M. (2025), 107-124.

⁴² Ver Gallie W. B. (1964), donde el autor escocés conecta relato y aceptabilidad racional.

El papel esencial corresponde a la horizontalidad. Si tuviéramos solo series de coherencias verticales, la historia sería una sucesión aleatoria de tales conjuntos, una galería de cuadros. Sin embargo, la verticalidad es de suyo más comprensible: esa solidaridad funcional que Dilthey llamó “sistema de influencias” (*Wirkungszusammenhang*) (Owensby: 1994, 121-122). La horizontalidad necesita los factores de continuidad y de innovación, es decir, de equilibrios y crisis, como había visto ya en su filosofía de la historia de 1957 Ferrater Mora (Fernández Vega: 2023, 44-47). ¿Cuál es la fuerza o energía que hace desplazarse de una vertical a la siguiente? ¿Cuál es la, como dice Nicol, “motoricidad”? El factor de *continuidad* es claro: además del marco antrópico ahistórico, tenemos la “tradicición” que se sigue o contra la que se actúa. Pero el factor de *motoricidad* es más difícil de establecer. Nicol procede por descartes. No valen ni las secuencias reiterativas, cíclicas, de Vico; ni la preponderancia de la política, desde Maquiavelo hasta el totalitarismo contemporáneo; ni la propuesta de Marx de la economía como fuerza motriz; ni el idealismo de Hegel; y en cuanto a la “evolución” de Darwin, la de la naturaleza es diferente de la de la cultura y, frente a la “adaptación”, están la “innovación” y la “creatividad”.

A pesar de su insistencia en la continuidad, Nicol ha de admitir eventos o procesos disruptivos. Uno de ellos es el surgimiento de la filosofía en Grecia; otro, el nacimiento de la conciencia histórica, con el cristianismo; otro más, el desarrollo de la ciencia moderna y su aplicación tecnológica; otro, la clausura de la tradición filosófica eleática en Husserl. Tenemos que observar, sin embargo, que las revoluciones son un hecho discontinuo. No habría trama de la historia sin alguna continuidad, cierto, pero *tampoco habría historia sin discontinuidad*. Sería fácil atribuírsela a la libertad ontológica. Mas, junto a la inestabilidad que procede de la creatividad de los individuos, hay una inestabilidad implícita en la propia vertical, antinomias que solo se van a solucionar con una crisis hacia otra nueva verticalidad. Esa es la *Realdialektik*, con su camino trágico (Bahnsen: 1877). El tercer momento dialéctico no sería entonces tanto una “síntesis” armonizadora, como una “salida” hacia otro equilibrio. Era esta la visión, por ejemplo, de Marías; cada “situación” histórica “aparece afectada por una esencial *inestabilidad*; su modo de existir es la transición” (Marías: 1972, 36).⁴³

Nicol dejó sin resolver *en positivo* la motricidad horizontal y por ello su historicismo no llegó a configurarse con precisión. Si bien sus críticas a algunas pretensiones del marxismo (relevantes en un México vecino desde 1959 al experimento comunista en Cuba) resultaron persuasivas, su objeción a la política, no. Los individuos viven en comunidades políticas, en el proceso histórico que Nicol podía haber leído en Carl Schmitt: apropiación y distribución del globo. Infravalorar la motricidad política justo en el momento de reorganización planetaria resultó intempestivo (Schmitt: 1950).

⁴³ Marías tira de otra metáfora para la horizontalidad: un conjunto de hilos que se entretejen en la trama de la vida y que son largos; en ellos las “situaciones” son “nudos”, y lo que hay que explicar es cómo se pasa de unos nudos a otros. El autor lo atribuye a la estructura generacional.

Obedecía a su pacifismo. La historia política le parecía la “pequeña” historia.

El poder es negativo y disolvente, su pasado es la nada histórica, y no pervive en la vida presente de los hombres, sino en su memoria. Por eso la falsa historia, que es la historia del poder político, es la crónica de la muerte, del mero registro de lo que fue y ya no es; de lo que no tiene ninguna continuidad existencial, porque el morir se rompió la continuidad del proceso. Sin continuidad histórica no hay comunidad humana. Este es el resultado filosófico del totalitarismo político (Nicol: 1965, 224-225).

Había para Nicol un segundo aspecto disolvente en esta “filosofía política de la historia”: las relaciones humanas como un “todo es lucha”, sin causalidad del bien, la verdad o la belleza. Eso conducía la escisión ética/historia, y a la admisión de una “física de la historia”, *cuántica*: la sucesión de periodos de poder sería una serie discontinua de “cuantos de energía histórica” (Nicol: 1965, 223-224).

Su *Crítica de la razón simbólica* (1982) aportará poca novedad sobre la ontología de lo histórico, excepto la meditación sobre las revoluciones como signos de continuidad. Su tratamiento de la dialéctica histórica permanece en un nivel genérico, como se aprecia en este fragmento:

Por esto la historia no se repite, ni puede preverse. En cada uno de los actos humanos que tienen repercusión histórica, la alteración combina el ser y el no-ser de manera tan positiva como en el curso de la existencia privada, es decir, produciendo modalidades de ser singulares o irreproducibles. Lo mismo que la naturaleza, lo mismo que la existencia personal, *historia non facit saltus*. La continuidad del tiempo histórico se advierte en la estructura invariable de todas las alteraciones. Cada una de ellas es, en sí misma, una síntesis: el avance es una integración de lo nuevo con lo viejo. Lo viejo sería lo que ya no es; lo nuevo sería lo que vino a ser. Pero lo viejo no se desecha; es condición de la novedad y permanece incorporado en ella. ¿Podemos decir que lo nuevo y lo viejo son contrarios, y requieren una mediación para salvar la continuidad? Más bien se dijera que la historia tiene estructura dialéctica porque, como forma de actividad, no produce contradicciones. Cada momento de su desarrollo es ontológicamente positivo: tiene su propia razón de ser (Nicol: 1982, 218-219).⁴⁴

Ya antes del libro de la razón simbólica, hubo Nicol de examinar un probable acontecimiento histórico-universal de una verdadera discontinuidad: el *final de la filosofía* como actividad y vocación, la muerte de un tipo de humanidad (Nicol: 1980, 101). La retrospectiva resultará obligada, con una teoría de las revoluciones como tarea primera de la razón histórica (Nicol: 1982, 26). Pues las revoluciones son más “suturas” que “rupturas” (Ibid., 21). La tesis de la continuidad en esta *Crítica* fue, por tanto, una auto-respuesta respecto de los tonos apocalípticos de dos obras anteriores, *El porvenir de la filosofía* (1972) y *La reforma de la filosofía* (1980). Los años finales de Nicol rezumaban pesimismo histórico (Linares/Iglesias: 2023). Pero había sorpresas: una “solidaridad interna” de la filosofía con

⁴⁴ Es clara la prescripción metodológica de buscar la continuidad en historiografía.

áreas (política, derecho) que antes se habían descartado para motorizadoras de la línea horizontal del tiempo.

La relación oculta de la filosofía con la política y el derecho queda al descubierto en una situación de peligro común. No hay peligro en la influencia de *una* filosofía sobre *una* política; porque una filosofía política nunca llega sola: su misma presencia invita a otras alternativas, y ésta es la regla del juego político. Esos tres dominios han existido históricamente como constitutivos del régimen de lo razonable. Los llamamos *dominios con deliberación*, porque han marcado el pre-dominio de la palabra en la vida humana, y por su *solidaridad interna*. La filosofía, el derecho y la política no han ocurrido simplemente en la historia: han sido integrantes de su base. Aunque, en lo externo, el lenguaje del filósofo sea distinto, porque sus objetivos, como hombre de ciencia, son inconfundibles con los de la vida práctica, la voz de la filosofía nunca se deja oír sola. Ha de escucharse en concierto, junto con la voz de todas las ciencias; y con la del derecho, que también da razones; y hasta con la poética, que tiene sus propias razones (Nicol: 2020, 413-414).⁴⁵

En *El porvenir*, la tesis de la discontinuidad no puede ser más rotunda. Estaba en riesgo no solo la filosofía, sino la propia civilización humanista. Pues, para Nicol, la filosofía ha sido impulsora de la historia: “su presencia en el mundo, como la de otras vocaciones libres, ha servido para formar o modelar la condición del hombre y trazar el curso de la historia” (Nicol: 1972, 7). La clausura de la historia de la filosofía implicaría una renuncia antropológica, histórico-universal y, por lo mismo, política:

Por primera vez, la cuestión de una *reforma* del hombre, mediante una reforma de la filosofía, aparece conectada a la cuestión del porvenir. Pero no el *porvenir* de una idea del hombre, sino el porvenir de la capacidad filosófica de generar ideas del hombre. Ha quedado atrás la idea de Nietzsche, la de un superhombre orientado a un futuro más luminoso. Se trata ahora del temor de que ese futuro produzca un infrahombre, un hombre privado de lo que ya había conseguido enraizar en su ser. Pues el infrahombre es el que no tiene idea de sí mismo; esta idea es la que se puede obtener de la filosofía (Ibid., 187).

Esta muerte de la filosofía no es un agotamiento interno o “muerte filosófica”, sino un peligro a consecuencia del punto a que la evolución histórica ha llevado a la cultura. No solo rechaza Nicol la tesis marxista de que el final de la filosofía sería su consumación por una misión cumplida de autoconciencia; tampoco acepta la polemología de Marx como motor del desplazamiento horizontal, ni una visión bélica de la noción de “praxis”:

La historiografía vulgar nos induce a creer que el curso de la historia lo traza la polémica. Solo como un anexo figura en esa historiografía la lucha que no degenera en conflicto. Pero la lucha que es esfuerzo productivo no es lateral o no es parcial, sino que es básica. Hay que proceder a la inversa, *tomando como eje del curso histórico la producción, en vez de la destrucción*. Así van quedando en los márgenes de ese curso, destinados a olvido, o a recuerdo sin fecundidad actual, todos los arrebatos de la belicosidad humana, todas las

⁴⁵ Nuestras cursivas.

contiendas, por inevitables que fueran y por sistemática que resultase nuestra representación de su secuencia (Ibid., 167).⁴⁶

En este importante fragmento, Nicol apuesta por una normatividad axiológica y, por tanto, epistemológica para la ciencia histórica: de qué ha de escribir, *con preferencia*, el historiador. Por otro lado, reconoce la existencia de varias “horizontalidades”, pues algunas, aun susceptibles de “representación sistemática”, deberían relegarse en la gran narración histórico-universal.

Pero si la filosofía muere y la ciencia no puede fundar la moral, el derecho y la política, “hermanos en la historia”, ¿dónde se hallará la nueva base? Pues sería “el fin de la dialéctica”, a saber, “el fin de la historia, no el de una particular teoría de la historia” (Ibid., 342-343). El problema histórico-universal, para Nicol, se mostraba como la sustitución del principio de *libertad* por el de *necesidad*, con tecnologías como la cibernética al servicio de una concepción darwiniana de supervivencia y adaptación, en una lógica de la “razón de fuerza mayor” que paradójicamente conducía a la catástrofe ecológica. En la medida en que esta evolución responde a los principios pragmáticos que a la razón asignaron padres de la filosofía moderna como Descartes y Bacon, es necesario para la propia salvación de la filosofía reconsiderar su propia horizontalidad. Sin embargo, a la hora de esta “representación sistemática”, Nicol adolecerá de bastante inconcreción, más allá de indicar grosso modo algunos hitos.

Nicol recurre ocho años después, en *La reforma*, a la estructura vertical/horizontal para analizar el nacimiento y extinción de esta finiquitada modernidad filosófica. Cada sistema representa la originalidad de su autor y la singularidad de su situación histórica, pero para explicarlo se necesita la dimensión horizontal, que no es “una mera sucesión de interrupciones” o “dialéctica externa” de tesis que se contraponen sin dejar sedimento, sino una “dialéctica interna” que forma una “genealogía”: la originalidad resulta de un diálogo, es una re-acción (Nicol: 1980, 40-41).

Con todo, nada expuso Nicol sobre la *forma* de la horizontalidad del periodo acotado. Tampoco cuando afirma que en el siglo XX ha concluido la era iniciada en Parménides y hay que ir a otra actitud (tesis del propio Ortega sobre el eleatismo). Una ruptura más se habría dado entre Kant y Hegel: “entre la idea de diversidad filosófica como una confusión selvática, y la que percibe en esa diversidad un orden de coherencia”. Para él, la *genealogía* dialéctica o histórica, la unidad de la trayectoria, es consecuencia de la identidad *genética*: cada filosofía reitera la novedad originaria del filosofar: “Este desenvolvimiento no es amorfo” (Ibid., 166 y ss). No obstante, al centrarse tanto en la filosofía, Nicol desatendía otros fenómenos horizontales; la dinámica de la filosofía podrá ser conceptual, pero la historia misma no se identifica con la de la filosofía: se precisa alguna *Realdialektik*.

Según nuestro modelo hermenéutico (Fernández Vega: 2022b, 119) para la filosofía de la historia, Nicol dejó mucho pendiente en dos campos: la *lógica del conocimiento histórico*⁴⁷ y la *semiótica de la historia y la historiografía*

⁴⁶ Nuestras cursivas.

⁴⁷ En general no da respuesta ni método a la dimensión “insociable” de la vida histórica.

(pese a su insistencia en la “razón simbólica” y la “palabra”).⁴⁸ En cambio, realizó aportaciones interesantes a otros tres: *ontología del ser histórico*;⁴⁹ *filosofía de la historia universal*, en lo relativo al mundo hispánico y la antigua Grecia;⁵⁰ y *filosofía de la historia de la filosofía*, entre cuyas cuatro variantes (dialéctica, sociológica, radical, historicista)⁵¹ se inclinó a un historicismo corregido por la dialéctica. *Acorde y melodía* fueron sus metáforas superadoras del viejo historicismo de insularidades socioculturales y epocales.

Si, como sostuvo Gaos, el tipo de filosofía que uno hace depende del tipo de individuo que uno es, Nicol fue *continuidad*. En su búsqueda de un historicismo salutar, entroncó con el aliento general de los filósofos del exilio de 1939. Así señala en la *Crítica de la razón simbólica*: “Es imposible que la filosofía pueda desde ahora orientarse hacia el futuro sin hacer balance de su pasado. *El balance será una salvación*” (Nicol: 1982, 21).⁵² Nicol no acepta el presunto final de la filosofía como “ruptura”, sino como “sutura” hacia otra nueva manera de pensar filosóficamente. La palabra “reforma” etiquetaba ese reinicio, para evitar “el fin de la historia”, de su partitura de acordes y melodías sin la cual todo es ruido y sinsentido. El suyo era un historicismo de salud.⁵³ Esta salvación de la filosofía tenía que darse con una revolución que integrase positivamente todo su pasado: un historicismo dialéctico. “*Salvar la filosofía en su historia exige una revolución en la filosofía de la historia*” y “*la historia de la filosofía es filosofía de la historia*” fueron sus dos tesis definitivas y armónicas (Nicol: 1982, 31 y 35).⁵⁴ Su parecido con los planteamientos de Hegel en las lecciones de historia de la filosofía y en las de filosofía de la historia universal (Gaos había traducido estas segundas durante la dictadura de Primo de Rivera) es notorio. Y seguramente a Nicol le hubiese gustado que fuera cierta esta consideración hegeliana:

La historia universal es la doma de la violencia desenfrenada con que se manifiesta la voluntad natural; es la educación de la voluntad para lo universal y en la libertad subjetiva (Hegel: 1980, 202).⁵⁵

⁴⁸ Tampoco está presente, al menos explícitamente, la obra de Hans-Georg Gadamer.

⁴⁹ Con el *debe*, como Gaos bien advirtió, de una ontología de la temporalidad.

⁵⁰ Nicol, E. (1961), caps. II, III y IV. Desde la nostalgia catalanista interpretaba en 1941 la unidad española: “Sería absurdo que pusiésemos en el mismo plano de consideración el destino de Cataluña y el de las naciones que la rodean. Esta es nuestra fundamental, irrenunciable limitación. (...) El Renacimiento, además, consagró políticamente una comunidad de destino con Castilla. Actualmente, no veo que esta comunidad pueda ser destruida. Intentarlo, entonces, sería condenarse a aquel choque con los límites propios que denominamos fracaso. Otra cosa es el problema de la convivencia” (Nicol: 2022, 19-20).

⁵¹ Para otro esquema similar, ver Rorty, R. (1987), 61-67.

⁵² Nuestra cursiva.

⁵³ En este *Hitos* hecho en Cantabria, cabe reseñar que, en el exilio, aún recordaba Nicol su paso juvenil por la Universidad Internacional de Verano de Santander. Rememoraba, en un diario limeño de 1954, la excéntrica conducta del Nobel Erwin Schrödinger en agosto de 1934, bajo el “cielo cántabro”: “El Palacio de la Magdalena, tan ordenadito y británico, contrastaba con el arrebato de esa figura humana”. Nicol & Aguirre (2007), 399-400.

⁵⁴ Nuestra cursiva.

⁵⁵ Las hegelianas *Lecciones sobre la historia de la filosofía* fueron traducidas en 1955, en México, por Wenceslao Roces para FCE, en tres tomos.

Pero a renglón seguido Hegel habla de la importancia del Estado para cumplir esa meta. La historia política no podría ser, pues, “la pequeña historia”.

Pese las proclamas de continuidad, en su voluntad de originalidad compartía Nicol con la filosofía contemporánea cierta pasión por el *comienzo radical*, común en Husserl, Wittgenstein, James, Heidegger, Sartre, Whitehead, Bergson y Ortega. Se trataba de hacer no solo filosofía, sino además *época*. De ahí la filosofía de la historia en todos implícita o explícita. Tal aspiración era difícilmente conciliable con cualquier tesis continuista. Nicol vivió esta tensión interna por su afán simultáneo de superar y reiterar.

Su obra, de considerables dimensiones textuales, constituyó una de las principales aportaciones del pensamiento español del siglo XX, y específicamente el del exilio de 1939 en América, a la meditación filosófica sobre la marcha de la historia. Aunque sus soluciones acaso no nos parezcan hoy decisivas, sus problemas, sin duda, nos resultan de actualidad y relevancia. Si, como irónicamente decía Gaos, el *absoluto* de Nicol es el *absoluto de Nicol*, su pregunta, no obstante, sigue siendo la de todos: el sentido de la historia, de la humanidad. *Nuestro sentido*.

Bibliografía

Apel, K.-O. (2002). *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis.

Bahnsen, J. (1872). *Philosophie der Geschichte*. Berlin: Carl Duncker.

Bahnsen, J. (1877). *Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen. Monographien aus den Grenzgebieten der Realdialektik*. Lauenburg: Ferley.

Bahnsen, J. (1882). *Die Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik. Erster Band & Zweiter Band*. Berlin: Th. Grieben.

Beltrán García, I. A. (2014). *La metafísica de Eduardo Nicol: exposición genética del sistema, interpretación general y evaluación crítica*. Tesis de Doctorado. México: UNAM.

Colli, G. (1969). *Filosofia della espressione*. Milano: Adelphi.

Collingwood, R. G. (1940). *An essay on metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.

Collingwood, R. G. (1952). *Idea de la historia*. México: FCE.

Cortés Sánchez, F. J. (2018). *Verdad e historia en Eduardo Nicol (1907-1990). De la metafísica de la expresión a un realismo simbólico*. Tesis Doctoral. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.

Fernández Castro, R. (2017). “Eduardo Nicol (1907-1990). La ciencia de la historia y el método fenomenológico”. En Gilardi González, P. & Ríos

- Saloma, M. (coord.). *Historia y método en el siglo XX*. México: UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 15-35.
- Fernández Vega, J. L. (2022a). “La tribuna vacante. Eduardo Nicol y la retórica filosófica tras Ortega”. *Éndoxa*, 49, pp. 73-91.
- Fernández Vega, J. L. (2022b). “Base y Promesa: un programa actualizado de investigación para la Filosofía de la Historia como *magistra vitae*”. *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, 1, pp. 102-130.
- Fernández Vega, J. L. (2023). “Concepciones de la historia en el exilio republicano español de 1939. Interpretación general, con aproximaciones de caso a Ímaz, Ferrater y Zambrano”. *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, 2, pp. 29-80.
- Ferrari Nieto, E. (2013). “El historicismo de Eduardo Nicol en la revalorización de la analogía como conocimiento”. *Fragmentos de filosofía*, 11, pp. 239-252.
- Gabás, R. (1998). “Eduardo Nicol. Las aporías del concepto de ‘ser histórico’”. En *Anthropos: Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, núm. extra 3, pp. 128-134.
- Gallie, W. B. (1964). *Philosophy and the historical understanding*. London: Chatto & Windus.
- Gaos, J. (1951a). “De paso por el historicismo y existencialismo”. *Cuadernos Americanos*, año X, 2, marzo-abril, pp. 122-138.
- Gaos, J. (1951b). “De paso por el historicismo y existencialismo. Parerga y paralipómena”. *Filosofía y Letras*, 43-44, julio-diciembre, pp. 81-148.
- Gaos, J. (1997). *Obras completas, v. 9*. México: UNAM.
- Gaos, J. (aut.) & Lasaga Medina, J. (ed.) (2013). *Los pasos perdidos: escritos sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gaos, J. (2016). *Introducción a ‘El ser y el tiempo’ de Martín Heidegger*. México: FCE.
- Gaos, J. (aut.) & Abellán, J. L. (ed.). (2018). *Confesiones profesionales*. Sevilla: Renacimiento.
- Gargani, M. (2025). “Nicolai Hartmann’s interpretation of Hegel’s dialectics”. *Forum Philosophicum*, 30, 1, pp. 107-124.
- González García, M. (1986). “El hombre y la historia en Eduardo Nicol”. *Naturaleza y gracia*, 3, pp. 411-518.
- González García, M. (1998). “La filosofía de la historia en Eduardo Nicol”. En *Anthropos: Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, núm. extra 3, pp. 153-157.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*. Madrid: Taurus.
- Halbwachs, M. (1968[1950]). *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1968.

- Hegel, G. W. F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza. 1ªed. 1928. Madrid: Revista de Occidente.
- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. Trad. J. Gaos. México: FCE.
- Heidegger, M. (2009). *Tiempo e historia*. Madrid: Trotta.
- Héller, A. (1985). *Teoría de la historia*. Barcelona: Fontamara.
- Iglesias Granda, J. M. & Sánchez Cuervo, A. (2023). “El pensamiento político de Eduardo Nicol: origen, promesa y fracaso de la comunidad”. *Philosophical Research Bulletin*, 12, 24, pp. 83-117.
- Jiménez García, A. (2001). “La labor traductora de José Gaos (1900-1969)”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía Española*, 18, pp. 219-235.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.
- Kozel, A. (2012). *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*. México: El Colegio de México.
- Lefebvre, H. & Regulier-Lefebvre, C. (1992). *Éléments de rythmanalyse*. Paris: Sylleps.
- Linares Salgado, J. E. & Iglesias Granda, J. M. (2023). “Biopolítica y razón de fuerza mayor en Eduardo Nicol”. *Isegoría*, 69, julio-diciembre, e10.
- Luhmann, N. (1982). *The Differentiation of Society*. New York & Guildford: Columbia University Press.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. Barcelona: Herder.
- Mannheim, K. (1952). *Essays on the sociology of knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mariás, J. (1972). *La estructura social*. Madrid: Revista de Occidente.
- Márquez Pemartín, C. (1994). *La ontología del hombre en Eduardo Nicol*. Tesis Doctoral. Pamplona: Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.
- Meinecke, F. (1943). *El historicismo y su génesis*. México: FCE.
- Nicol, E. (1943). “Psicología científica y psicología situacional”. *Filosofía y Letras*, 10, abril-junio, pp. 195-214.
- Nicol, E. (1946a). *La idea del hombre*. México: Stylo.
- Nicol, E. (1946b). “La historia y la verdad. El problema del ser en el tiempo”. *Filosofía y Letras*, 21, enero-marzo, pp. 11-44.
- Nicol, E. (1947a). “Antecedentes y consiguientes del historicismo”. *El Nacional*, 23 de mayo. En Nicol, E. (aut.) & Aguirre, A. (comp.) (2007). *Las ideas y los días. Artículos e inéditos, 1939-1989*. México: Afinita, pp. 91-94.
- Nicol, E. (1947b). “Más allá de la historia”. *El Nacional*, 9 de septiembre. En Nicol & Aguirre (2007), pp. 158-159.
- Nicol, E. (1950). *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*. México: El Colegio de México.

- Nicol, E. (1951). "Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico". *Filosofía y Letras*, 43-44, julio-diciembre, pp. 149-176.
- Nicol, E. (1953). *La vocación humana*. México: FCE.
- Nicol, E. (1961). *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid: Tecnos.
- Nicol, E. (1965). *Los principios de la ciencia*. México: FCE.
- Nicol, E. (1970). "El porvenir de la filosofía". *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico), VII, 18, enero-marzo, pp. 7-23. En Nicol (2020), pp. 413-414.
- Nicol, E. (1972). *El porvenir de la filosofía*. México: FCE.
- Nicol, E. (1977). *La idea del hombre*. México: FCE.
- Nicol, E. (1980). *La reforma de la filosofía*. México: FCE.
- Nicol, E. (1981). "La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia". *Teoría. Anuario de Filosofía*. UNAM Facultad de Filosofía y Letras, año 2, núm. 2, pp. 17-27.
- Nicol, E. (1982). *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*. México: FCE.
- Nicol, E. (1983). "Presencia del pasado". *Revista de la Universidad de México*. Vol. XXXIX, nueva época, núm. 25, pp. 8-12. Reproducido en Nicol (2020), pp. 490-510.
- Nicol, E. (1984). "Discurso sobre el método". *Enrahonar*, 10.
- Nicol, E. (aut.); Horneffer, R. & Hülz, E. (eds.) (2020[1990]). *Ideas de vario linaje*. México: UNAM Facultad de Filosofía y Letras.
- O'Gorman, E. (1947). *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. México: UNAM.
- O'Gorman (aut.) & Matute, Á. (ed.) (2007). *Ensayos de filosofía de la historia*. México: UNAM.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Obras Completas, VI. 2ªed.* Madrid: Taurus.
- Owensby, J. (1994). *Dilthey and the narrative of history*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rorty, R. (1987). "The Historiography of Philosophy: Four Genres". En Rorty, R.; Schneewind, J. B. & Skinner, Q. (eds.). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 61-67.
- Saussure, F. (1931). *Cours de linguistique générale. 3ème éd.* Paris: Payot.
- Schmitt, C. (1950). *Der Nomos der Erde im Volkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schütz, A. & Luckmann, T. (2017). *Strukturen der Lebenswelt. 2. Auflage*. Konstanz und München: UVK.
- Simmel, G. (1916). *Das Problem der historischen Zeit*. Berlin: Reuther & Reichard.
- Strawson, P. F. (1959). *Individuals*. London: Methuen.

Windelband, W. (1949). *Preludios filosóficos. Figuras y problemas de la filosofía y su historia*. Buenos Aires: Santiago Rueda.

Zambrano, M. (2019). *Persona y democracia*. Madrid: Alianza.

Zea, L. (1947). "Antecedentes historicistas en Hispanoamérica". *Filosofía y Letras*, 28, octubre-diciembre, pp. 309-328.