

El pensamiento político de Eduardo Nicol: origen, promesa y fracaso de la comunidad

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO
JOSÉ MANUEL IGLESIAS GRANDA

§1. Introducción

EDUARDO NICOL (1907–1991) es uno de los grandes nombres del exilio filosófico republicano español de 1939 y cuya obra aún no ha recibido la atención que merece¹. Habiéndose formado en la estela de la llamada Escuela de Barcelona², se exilió en México en 1939, tras cruzar la frontera hispano–francesa formando parte de un ejército derrotado, pasar un

¹ Una aproximación más o menos general a su obra puede encontrarse en González, Juliana. *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. (México D.F: UNAM, 1981); AAVV, «Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica», *Anthropos*, Extra 3 (1981); González, Juliana y Sagols, Lisbeth, eds. *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*. México DF: UNAM, 1990); Castiñeira, Àngel, ed., *Eduard Nicol: semblança d'un filosof*. (Barcelona: Acta, Fundació per a les idee i les arts, 1991); Santasilia, Stefano. *Tra metafísica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol*. (Firenze: Le Càriti, 2007); Terricabras, Josep–Maria, ed., *La filosofia d'Eduard Nicol* (Girona: Càtedra Ferrater Mora, 2010); Horneffer, Ricardo, coord., *Eduardo Nicol (1907–2007). Homenaje* (México DF: UNAM, 2009); Aguirre, Arturo, *Vocación de comunidad* (México DF: Afinita, 2020); *Primeros y últimos asombros. Filosofía ante la educación, la cultura y la barbarie* (México DF: Afinita, 2020).

² El propio Nicol será escéptico ante tal denominación, al menos en un sentido más o menos estricto, análogo al de la «Escuela de Madrid», aglutinada en torno a la figura y la influencia de Ortega y a un conjunto de afinidades doctrinales. Pero sí reconocerá afinidades «de tono y estilo», a la manera de una «comunidad caracteriológica», tal y como evocará en su ensayo de 1961 «La Escuela de Barcelona», incluido en *El problema de la filosofía hispánica* 2ª edición. (México DF: 1998), 172. Entre otras, el gusto por el «sentido común», concebido no tanto como una facultad puramente epistemológica, como la facultad «de entendernos unos con otros respecto de las cosas» o como «el principio de comunidad de la razón» (201–203), lo cual no deja de traslucir, por lo demás, el sentido hondamente comunitario y dialógico de la filosofía de Nicol, como enseguida veremos. Al margen de Nicol, una aproximación a esta presunta escuela, sobre la que adolecemos aún de un estudio crítico y sistemático, véase Bilbeny, Norbert, *Filosofía contemporánea a Catalunya*. (Barcelona: EDHASA: 1985), 143–278.

tiempo en el campo de concentración de Argelès sur Mer y embarcar en el célebre «Sinaia». Su obra de juventud, desarrollada en Barcelona en los años treinta, es todavía casi desconocida. Fue en México, lugar en el que transcurrió la totalidad de su exilio salvo cortos y puntuales paréntesis, donde desarrolló su amplia obra, madurada en torno a un hilo conductor fundamental: un singular replanteamiento del método fenomenológico inspirado en la evidencia expresiva del conocimiento intersubjetivo, que aspira a refundar nada menos que el maltrecho logos occidental, de cuyo fracaso actual se trazan diagnósticos y genealogías que se remontan incluso al mundo griego. En este sentido discurrirán sus grandes libros, desplegando, cada uno de ellos, numerosas ramificaciones del problema hasta conformar una compleja constelación de cuestiones. Tales fueron, entre otros, *Psicología de las situaciones vitales* (1941), *La idea del hombre* (1946), *Historicismo y existencialismo* (1950), *La vocación humana* (1953), *Metafísica de la expresión* (1957), el ya citado *El problema de la filosofía hispánica* (1961), *Los principios de la ciencia* (1965) y la trilogía *El porvenir de la filosofía* (1972), *La primera teoría de la praxis* (1978), *La reforma de la filosofía* (1980) y *Crítica de la razón simbólica* (1982).

Nicol no parece ser, por tanto, un pensador con perfil político. Sin embargo, de manera implícita sí lo es hasta cierto punto, debido sobre todo a la relevancia que siempre otorgó al concepto de comunidad, el cual resulta indisociable de la evidencia intersubjetiva antes mencionada. El presente artículo se propone identificar y describir críticamente las claves de su pensamiento político, las cuales aparecen algunas un tanto veladas por reflexiones de índole más teórica, otras de manera más explícita, como la punta de un iceberg. En concreto, repararemos en cuatro momentos de la obra de Nicol en la que lo político muestra una relevancia más o menos nítida: 1) el alumbramiento del logos en Grecia, el cual habría sido imposible sin la experiencia originaria de la comunidad o la polis. 2) la reivindicación del pensamiento político de Francisco Suárez a propósito, precisamente, de su fundamento comunitario, frente al individualismo moderno dominante. 3) la crítica de lo que el propio Nicol denominó «razón de fuerza mayor», una suerte de razón instrumental que revela nuevas formas de totalitarismo al tiempo que una crisis radical de la racionalidad política y hasta de la filosofía como tal. 4) una proyección de todo lo anterior en un caso concreto como el de la transición española, hacia la que Nicol se mostró muy crítico.

§ 2. Los orígenes de la *polis*

La vuelta al origen cuando el ciclo se acaba y sus posibilidades parecen agotadas, fracasadas o extraviadas, es una imagen representativa de cierta sensibilidad filosófica de un siglo particularmente violento como el XX. La conciencia pesimista de que el itinerario recorrido por el humanismo occidental a partir de sus originarias intuiciones griegas ha desembocado, tras numerosas aventuras y extravíos, en la des-humanización del hombre e incluso en la in-humanidad, recorre obras de pensamiento emblemáticas. Pero también lo hace, como si fuera su envés, la conciencia inconformista que rastrea en esos orígenes claves hermenéuticas fundamentales, equívocos capitales irresueltos e intuiciones olvidadas, cuya revisión pueda alumbrar una re-significación y hasta una re-fundación del logos. Tal es el caso de obras de referencia como la de Heidegger, quien encontró en las intuiciones de presocráticos fuentes de inspiración para una nueva ontología y un nuevo concepto de verdad. Asimismo, en un libro fundamental de la Teoría Crítica como la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer encontraron en la figura de Ulises el arquetipo de la astucia auto-conservadora propia del individuo burgués, así como toda una escenificación de cómo la racionalidad del logos reproduce esa misma violencia mítica de la que está llamada a liberarse. También son conocidos los análisis que, más recientemente, Giorgio Agamben ha dedicado a la *Política* de Aristóteles, por ejemplo a propósito de la distinción entre *biós* y *zoé*, en la estela de la tradición biopolítica. En el ámbito del pensamiento de lengua española, María Zambrano desplegó un amplio y constante diálogo con el mundo griego en el que están muy presentes figuras trágicas como Antígona, momentos decisivos como la transformación de lo sagrado en divino, la condena platónica de los poetas o la condena aristotélica de los pitagóricos, referencias todas ellas relevantes para la maduración de su llamada «razón poética». Se trata sólo de algunos ejemplos.

La obra de Eduardo Nicol también se inscribe en esta ejemplaridad, encontrando en ella algunas de las razones de su actualidad. La aparición de *La idea del hombre* en 1946, un estudio monográfico de esta idea tal y como se gestó originariamente en Grecia a propósito de las grandes vocaciones humanas —la política, la religión y, sobre todo, por su carácter definitivo, la filosofía— anuncia la relevancia que el mundo griego tendrá en su obra posterior. En ese mundo Nicol encontrará no sólo fuentes de inspiración insoslayables en cualquier tentativa de un pensamiento sistemático como el suyo, sino también un origen que es preciso rescatar y rehacer ante la amenaza de destrucción que soporta actualmente la vocación filosófica como tal, bajo la presión neo-

totalitaria de los modos de vida generados por la tecno-ciencia o la ya mencionada «razón de fuerza mayor». En la actual crisis del logos o razón occidental —dirá Nicol en una nueva versión de *La idea del hombre*, publicada treinta años después, cuando dicha amenaza era ya una realidad,

hay que volver al comienzo, o sea, comenzar de nuevo con el logos. Pues si lo que ofreció la filosofía en el comienzo fue un auténtico principio, entonces encontraremos ahí lo inalterable, lo que tiene vigencia desde el principio y para siempre. La marcha hacia atrás es una marcha hacia delante: no tiene el propósito de reactivar lo arcaico, sino de recuperar la arché.³ (...) Volver la mirada hacia el al pasado es parte del quehacer actual de la filosofía. Con esta mirada recabamos la herencia del ser que recibimos, y con este quehacer sigue empeñada la filosofía en su persistencia.⁴

Ese arché, última de las vocaciones libres del hombre, supone mutación y humanización. Intuición del ser en un sentido fenoménico y dialógico, tergiversado a partir del idealismo eleático: la intuición originaria del ser se habría dirigido hacia la «physis», haciendo de la ontología o ciencia como tal una suerte de «fisiología» que dignificaba el mundo de la naturaleza cambiante y que no concebía distinciones entre el ser y la apariencia, idénticos bajo un régimen de presencia. La filosofía en sus orígenes equivaldría así a un saber acerca de la «physis», entendido no como una ciencia especial, sino como una ciencia fundamental o una auténtica cosmología en la que se dirimía el lugar del hombre en el mundo.

Ese sentido dialógico revela, precisamente, la relevancia de lo político: la segunda nota es aquella que advierte en la invención del logos un sentido esencialmente comunicativo o dialógico y, por tanto, comunitario. La apelación al ser que culmina las mutaciones vocacionales del hombre es expresiva por definición, es ante todo una manera de hablar que, como tal, es vinculatoria y exige una inter-locución. El logos es simbólico y además lo es en un doble y complementario sentido: completa al ser en la medida en que lo expresa y no sólo lo representa; y, al mismo tiempo, lo comunica o lo expresa ante una comunidad. La existencia de los otros es por tanto condición de posibilidad del nuevo régimen de verdad. Sin ellos, ésta sería insignificante, incomunicable.

Nicol advierte en esta condición expresiva, comunitaria, comunicativa, etc. del logos la plasmación madura del mundo político secularizado que se había ido configurando en Jonia, Esparta y Atenas, el cual implicaba una nueva

³ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*. (México: FCE, 1977), 338-339

⁴ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, p. 416.

manera de vivir y constituía, no por casualidad, todo un antecedente en el proceso de individuación del hombre culminado por la vocación filosófica. La política, entendida como una experiencia crecientemente reflexiva y secular, mediante la que el hombre transforma su relación con el mundo de lo divino y aprende a vivir de una manera enteramente nueva, será precisamente el «humus» de esta vocación. El nuevo animal político, sin cuya experiencia el animal propiamente racional será inviable, desarrolla un grado de individualidad que le obliga a replantear su vínculo comunitario, a canalizar su angustia de saberse libre y a distinguir entre lo público y lo privado, a interrogarse sobre su posición en el mundo y sobre el sentido de la vida, todo ello con el solo sustento de sus propias palabras. En definitiva, vivir políticamente significa «aprender a poner en crisis la vida»⁵.

Nicol desglosa esa experiencia señalando algunos de sus elementos y momentos primordiales. Tales son, entre otros, la nueva relación del hombre con la naturaleza; las nuevas dimensiones que adquiere la vivencia del poder, plasmada en la invención de leyes; la transformación de la «Moira» en «dike»; y la re-significación del concepto de cosmos u orden.

La secularización del mundo divino acarrea una desmitificación de la naturaleza, la cual ya no depende del designio imprevisible de los dioses, sino de una necesidad inmanente que es posible calcular, en orden a su apropiación y su productividad. La política nace entonces como algo inseparable de la economía y ligado a la autonomía. Al mismo tiempo, esa naturaleza, reducida a un territorio secular, se convierte en morada; es una tierra, en el sentido de «hacienda», pero también de «patria», lo cual implica una nueva experiencia de comunidad en la que la cohesión primitiva, irreflexiva y natural propia del «genos» va dando paso a las diferencias intrínsecas propias de la polis.

En continuidad con lo anterior, esa transición del «genos» a la polis exige la introducción del poder como elemento cohesivo y disociante, que es imprescindible ejercer con cierta racionalidad para dirimir los conflictos derivados de la nueva conciencia de desigualdad y del nuevo estatuto de la diferencia. La voluntad, liberada del determinismo de los dioses, se manifiesta como un querer que es también un poder, de la misma manera que la conciencia del individuo equivaldrá a la conciencia de lo que le pertenece. La política, entendida como una actividad consciente y voluntaria, obliga así a abolir la dependencia de todo poder supremo y a elucidar una idea secular de poder que guiará a esa misma actividad hacia las primeras experiencias de democracia. Esa idea habrá de regular mediante una palabra común, más allá

⁵ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, p. 178.

de la fuerza y del dinero, la novedosa conciencia de desigualdad, la integración del demos en la polis, el desglose entre la vida pública y la privada, el carácter problemático de la vida resultante de la individuación humana, y el reconocimiento del otro como un sujeto de derecho o como una existencia sobre-natural. Habrá de plasmarse además en un discurso público, discutido en una asamblea y objetivado en una ley que regirá la vida de los individuos, exigiendo para ello una cultura ética previa o la base común de un «ethos» en el que la virtud ya no es simplemente innata o heredada, sino que será preciso adquirir y ejercer para mantener.

La racionalización del poder también comportará, obviamente, grandes peligros como la demagogia o devaluación de la democracia cuando se usa de manera perversa; pero su nuevo carácter político adelantará para Nicol algunos rasgos que más adelante determinarán el origen de la experiencia filosófica como tal. Tales son, concretamente, la sapiencia discursiva o el propio uso reflexivo de la palabra, y la «libertad-de-pensar» como una prolongación sustancial de la «libertad-de-ser».

Otro elemento crucial de la vocación política del hombre que prepara su vocación filosófica es la transformación de la «Moira» o destino impenetrable de los dioses en «dike» o justicia inmanente. «Aquello que a cada cual le corresponde ya no será, o no será exclusivamente, un favor o una sanción divinos, sino algo objetivamente establecido, algo inherente a la cualidad de los actos» y que pone en juego «una relación del hombre con el hombre, en la cual predomina la libertad.»⁶ La abolición del destino y el azar como elementos que imposibilitaban la búsqueda de certezas a través de la reflexión, dejará a esta última sumida en la intemperie de su propia inmanencia y en la inseguridad de su propia temporalidad, que el logos de la filosofía estará llamado luego a estabilizar. Pero ya antes, la cultura de los emigrantes jonios, expresada en una poesía lírica novedosa que transformaba los cánones de la poesía épica, había plasmado esta vivencia de desarraigo y de expectativa ante lo desconocido de una manera compleja, ofreciendo algunas respuestas que pondrían los primeros cimientos de la posterior cultura del logos. Forjar el futuro a partir de la propia acción y rastrear el universo de posibilidades que ofrece este individuo desamparado frente al nuevo mundo incierto que se descubre ante sí, es precisamente la principal motivación de los poetas líricos, en cuyas nuevas maneras de hablar Nicol advierte un cierto saber político. El poeta jónico habla del mundo interior, mundo moral incipiente en el que se discierne la complejidad, a menudo paradójica, del individuo, la cual afecta a la propia

⁶ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, p. 187.

noción de verdad. No sólo plantea una meditación sobre la muerte que hace compatible el entendimiento con el sentimiento, el ascetismo con el hedonismo, sino que además, en el caso de la fábula satírica, plantea la cuestión de la verdad en términos de ruptura y soldadura, sin caer por ello en ningún dualismo. «Lo que revela la fábula moralizante es la capacidad de advertir que las cosas de la vida no son siempre como aparecen; y sobre todo la capacidad de expresar como son en verdad haciendo que aparezcan fingidamente como no son. (...) Hablar de las cosas con verdad es separarse de ellas, y a la vez reintegrarse en ellas: es distancia y aproximación.»⁷ No se trata de poner al descubierto lo encubierto, tal y como hará la tradición del logos a partir de Parménides, sino de captar el momento originario de la verdad, la cual «aparece en el mundo griego velándose o encubriéndose a sí misma»⁸.

Pero uno de los conceptos madurados en el mundo político de los griegos que mayormente repercutirá en la cultura filosófica del logos, si no el que más, será para Nicol el de cosmos u orden. «La organización de la existencia en la polis es un orden verbal: la política es una cosmo-logía humana». Una vez que las divinidades ya no son responsables de los asuntos humanos, es la política la que está llamada a asumir el peso de los mismos, introduciendo legibilidad en las oscuridades, incertidumbres e inestabilidades que generan. Legibilidad significa orden y la polis constituye su primera gran plasmación, de la misma manera que autonomía significa inicialmente auto-legislación y la comunidad se conforma igual que una suerte de microcosmos. Todo ello incidirá en la cultura del logos, si bien bajo un deslizamiento de acentos y significados. Si el cosmos político es «el mundo de la voluntad», el cosmos universal será «el mundo de la necesidad. En un caso, el orden es proyectado, y la palabra cualifica los resultados de la acción; en el otro, el orden se impone y es incualificable.» Pero fue, en cualquier caso, «la presencia real del orden político, junto con todos los demás sentidos humanos del orden, lo que incitó a elegir la palabra cosmos para denominar la realidad en su conjunto.»⁹ Análogamente a otros términos como el de «ley», el cosmos, que define a la realidad política, se convertirá en toda una metáfora para el logos. Así en Heráclito, nada menos, para quien esa realidad, según algunas de sus expresiones, «pasa a ser metáfora de la realidad total que es el cosmos.»¹⁰ El «*micro-cosmos*» precederá así al «*macro-cosmos*» y no sólo en un sentido «temporal» sino también «categorial»,

⁷ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, p. 202.

⁸ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, p. 203.

⁹ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, p. 251

¹⁰ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, p. 252

de manera que la filosofía recogerá de la política «las palabras mayores con que empezará a formarse el nuevo vocabulario de la ciencia.»¹¹ Entre todas ellas, una parece sobresalir por su relevancia y su profundidad semántica: comunidad. En el propio Heráclito, el logos es «koinós logos» o «razón común»¹², y lo es porque se ha educado previamente en la política.

En todo caso, a partir del idealismo platónico, el ser perderá su condición fenoménica, inmanente y dinámica, deslizándose hacia un supuesto mundo de esencias inmutables, trascendentes e invisibles. Y precisamente una de las consecuencias de este dualismo, generado a partir de la separación entre el ser y la realidad, será el cercenamiento de su vocación simbólica. A medida que el ser se reduzca a una abstracción o a la representación de un supuesto mundo de esencias puras, se irá tornando inexpresivo e incommunicativo, inepto, por tanto para el despliegue de una racionalidad comunitaria. Toda la obra de Nicol, o por lo menos toda aquella posterior a la primera edición de *La idea del hombre*, se desarrollará en base a esta hipótesis, en la que cabe rastrear una de sus reflexiones de carácter político.

§ 3. El «comunitarismo» frustrado de la modernidad

Nicol encontró en el pensamiento político de Francisco Suárez una nueva fuente de inspiración para fundamentar el concepto de comunidad o bien común. Sin duda era una fuente mucho más modesta que el alumbramiento del logos occidental, pero nada despreciable, ya que, según él mismo sugerirá, nos remite a otro origen como es el del pensamiento moderno, tan desplazado como aquellas intuiciones originarias del ser tras el asentamiento del idealismo a partir del idealismo platónico. Desde su punto de vista, Suárez habría encabezado una suerte de modernidad frustrada en la que las razones del bien común parecían recibir la atención merecida y que no obstante acabarían velándose tras el exitoso individualismo de Locke y de la tradición filosófico-política que lo continuará e incluso perpetuará.

El interés por el filósofo de la Escuela de Salamanca no era casual y había sido propiciado por el IV centenario de su nacimiento, plasmándose en varios artículos publicados en 1947–48. Concretamente, «Libertad y comunidad. La filosofía política de Francisco Suárez», «Propiedad y comunidad. Suárez frente

¹¹ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, p.321

¹² Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, p. 341

a Locke y Marx» y «La rebelión del individuo».¹³ Con ellos, Nicol no sólo ofrecía una interpretación del filósofo y teólogo jesuita. También hacía algo común a otros muchos pensadores del exilio republicano como apropiarse de la tradición intelectual hispánica más noble, en cuya vanguardia ellos mismos además se insertaban, contraponiéndola además a la tergiversada versión oficial de esa misma tradición tal y como empezaba a reconstruirse en la España oficial.¹⁴ Ya antes de la guerra, un futuro exiliado como Recasens Síches había realizado su tesis sobre Suárez¹⁵ y otro compañero del exilio en México Gallegos Rocafull tendrá muy presente a la Escuela de Salamanca¹⁶, como la tendrá una exiliada de una generación posterior como Carmen Rovira.¹⁷

Más allá de estos ejemplos, en el contexto del exilio en México se inaugurará una tradición hermenéutica centrada en el pensamiento suareciano y en la Escuela de Salamanca en general, con acentos supuestamente muy diferentes de la interpretación hispanista del interior. Por ejemplo, con acentos en su vocación más republicana que imperialista y en su crítica, de hecho, de la conquista de América. O al menos cabe plantear esta hipótesis, en la que ahora no podemos detenernos.

Nicol prolongará además esta hermenéutica hacia una crítica del pensamiento español contemporáneo. En «Conciencia de España» (1947), otro ensayo de esos mismos años y, sobre todo, en su posterior *El problema de la*

¹³ Nicol, Eduardo, *La vocación humana*. México, 1ª edición. (México DF: Consejo Nacional para la cultura y las artes, 1997), pp. 246–292.

¹⁴ Esta dimensión hispanista del exilio ha sido desarrollada de forma compleja, en el caso de México, por Sebastiaan Faber en *Exile and cultural hegemony. Spanish intellectuals in Mexico, 1939–1975*. (Nashville: Vanderbilt Press, 2002). Una referencia sintética, del mismo autor, puede encontrarse en «Exilio e hispanismo», coordinado por Mari Paz Balibrea, *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español* (Madrid, Siglo XXI: 2017), 69–77.

¹⁵ Véase Martínez Chávez, Eva Elisabeth, «Luis Recasens Síches, un puente entre culturas», editado y coordinado por Aurelia Valero Pie, *Los empeños de una casa, Actores y redes en los inicios de El Colegio de México 1940–1950*, (México DF: El Colegio de México), pp. 203–204

¹⁶ Gallegos Rocafull, José M., *El hombre y el mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro*. (México DF: Stylo, 1946). No nos fijaremos ahora en el interés del exilio por los cronistas y conquistadores de Indias, lo cual nos desviaría del tema.

¹⁷ A propósito de esta doble tradición, hacia el final de un estudio dedicado a Francisco de Vitoria, esta última se permitirá, según sus propias palabras, «disentir de lo dicho por toda una tradición española carente de sentido crítico en relación con el pensamiento de Vitoria», pues en dicha tradición —continuaba— «no se acepta ningún planteamiento que se oponga a una idealización de Vitoria, al cual juzgamos falsa, o al mito vitoriano creado al parecer por una ideología tradicionalista y conservadora en relación con América y con la propia España». Rovira Gaspar, M^a Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. (México DF: Porrúa, 2004), p. 294.

filosofía hispánica (1961), contrapondrá, aun de manera implícita, la vocación sistemática y comunitaria de clásicos como Suárez, con el pensamiento débil, a su juicio, de Unamuno y Ortega, por su ensayismo subjetivista, estetizante y por tanto, políticamente irresponsable y políticamente débil. Tampoco olvidemos, en este sentido, la rivalidad de Nicol con uno de los grandes epígonos de Ortega como Gaos, en la que ahora tampoco podemos detenernos.¹⁸

En todo caso, la relevancia que Nicol otorga al concepto suareciano de bien común nos proporciona claves relevantes de su pensamiento político. Nos adelanta, de hecho, el peso que la noción de comunidad tendrá en su obra, más allá incluso de su significación propiamente política¹⁹. De hecho, el gran problema de la sociedad contemporánea no será otro, para Nicol, que el de la total desarticulación de las relaciones entre individuo y comunidad, la escisión entre libertad e individualismo y el divorcio entre ética y política. Esa sería la gran clave explicativa, precisamente, del estado moderno, perfilado sobre todo en términos de economía y poder, a lo que el individuo contemporáneo habría reaccionado en un sentido análogo. Es decir, disputando su pretensión de fin en sí mismo y consumando lo que Nicol denomina «rebelión del individuo», tal y como titula uno de sus mencionados ensayos, o «rebelión individualista de la masa»²⁰, dejando ver su diferencia respecto del diagnóstico orteguiano. A juicio de Nicol, el concepto de masa no es más que una abstracción que distorsiona y oculta la verdadera raíz del problema, a saber, la contraposición entre el individuo y la comunidad, mucho más que entre masas y minorías egregias. En este sentido, lo que Ortega denominaba «masas» sería en realidad una especie de individualismo colectivo en el que los individuos persiguen el propio empoderamiento conforme a criterios tecnológicos (información, producción y creación artificial de gustos y necesidades en masa, propaganda y espectáculo...). Aun de manera muy tímida, Nicol adelanta ya, en estos ensayos de los años cuarenta, una de sus grandes tesis de madurez como la de la «razón de fuerza mayor», especie de razón instrumental capaz de aniquilar la vocación de originalidad del individuo, inseparable de su integración creativa y transformadora en una comunidad, y en cuyos aspectos más políticos nos detendremos más adelante. En todo caso, ¿sería la propuesta de Nicol tan distante de la orteguiana cuando aboga por una individualidad ofrendada a los

¹⁸ Véase Sánchez Cuervo, Antolín, «Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española». *Relaciones. Revista de estudios de historia y sociedad*, XXVIII, 112 (otoño 2007), pp. 105–134.

¹⁹ Por ejemplo, en un sentido epistemológico en *Los principios de la ciencia*. (México DF: FCE, 1965), pp. 475–494.

²⁰ Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, p. 280.

finés, más amplios, de la comunidad, como en el caso, por el citado, de Sócrates y Platón?²¹ Los matices de esta distancia merecerían una atención aparte, al igual que la implícita aunque lejana presencia de la tradición crítica neo-marxista cuando se señala la vocación instrumental, alienante y deshumanizadora de la tecnología, determinante en la abolición de la comunidad como tal y de la política como razón práctica.

En todo caso, para Nicol la contradicción entre individuo y comunidad es la que habría dado a luz al animal político moderno. Al igual que otros compañeros de exilio, Nicol buscará en el turbulento horizonte del siglo XVI algunas pistas genealógicas de la catástrofe actual, esbozando un relato negativo de la razón tecno-científica moderna²². En el caso de estos ensayos de los años cuarenta, el origen lo encontrará en «la rebelión de los príncipes»²³, cuya referencia teórica no es otra que la apuesta maquiavélica por la vía del poder como clave exclusiva de gobierno, y por la política como conocimiento de sus leyes y sus lógicas; o lo que es igual, como una técnica o una mecánica²⁴.

En realidad, para Nicol la monarquía hispánica también se habría guiado por el principio preponderante del poder y el expansionismo militar²⁵, con el consiguiente menosprecio hacia la «intelligentsia» de la época, tan boyante como podía ser la misma Escuela de Salamanca encabezado por Vitoria y Suárez, sin olvidar a Vives y el erasmismo)²⁶; o hacia las artes y las letras —dirá Nicol, coincidiendo en este punto con la tesis de Américo Castro sobre «la edad

²¹ Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, p. 280. Una aproximación a esta diferencia puede encontrarse en Sánchez Cuervo, Antolín, «Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española», pp. 105–134; «El pensamiento de Ortega bajo la lente del exilio republicano: tres perfiles», *Hispanic Research Journal*, 20:6 (2019), 612–625.

²² Véase Sánchez Cuervo, Antolín. «El exilio y la crítica de la razón totalitaria», en *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*, coord. por Mari Paz Balibrea (Madrid, Siglo XXI: 2017), 608–624..

²³ Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, p. 284.

²⁴ Posteriormente, en *La reforma de la filosofía*. (México DF: FCE, 1980), pp. 37–61, Nicol pondrá mayormente el acento en el racionalismo instrumental inaugurado por Bacon.

²⁵ En este sentido, no olvidemos el elogio de Maquiavelo a Fernando el Católico en *El príncipe*. 3ª edición. (Barcelona: Bruguera, 1979), pp. 168–169.

²⁶ ¿Menosprecio o recelo? En todo caso, es oportuno recordar la célebre carta de Carlos V dirigida en 1539 a Francisco de Vitoria, forzando una moderación este último en su crítica de la conquista. Véase por ejemplo Rovira Gaspar, M^a Carmen, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. (México DF: Porrúa, 2004), 115–125.

conflictiva»²⁷—, confundiendo así la gesta guerrera con la empresa cultural, histórica y espiritual, sobre todo en América —que el filósofo catalán verá, por cierto, con buenos ojos²⁸— o subordinando ésta a aquella. Ese menosprecio o consideración sesgada hacia las razones tanto del derecho como de la teología será entonces la fuente de los graves problemas de legitimación que tendrá la empresa imperial hispánica, propiciando con ello la imagen de su propia leyenda negra, así como un populismo guerrero y una conciencia nacional edificada en el absolutismo y la prioridad de la guerra. En definitiva, no fue posible «una verdadera comunidad: que el pueblo hubiera vivido las ideas de sus pensadores, y que éstos hubiese determinado efectivamente la forma del Estado y su acción en el mundo. Esto no ocurrió y prevaleció en cambio el principio del poder.»²⁹

Este es el contexto en el que irrumpirá el pensamiento supuestamente olvidado de Suárez, en el que Nicol encontrará una fundamentación ética de la política y el derecho, que en no pocos aspectos recordará al organicismo jurídico del krausismo español³⁰ pese a su escasa consideración hacia el mismo³¹. O dicho de otra manera, una concepción moral del Estado, basada en la comunidad natural de los individuos, orientada hacia el bien común y responsable de garantizar la dignidad de la persona. El pensamiento político de Suárez ofrecería así la pista de una modernidad política alternativa que, pese a entroncar con «la tradición del pensamiento político cristiano» de san Agustín, san Isidoro, santo Tomás y el catalán Francesc de Eiximenis³², contendría serios antecedentes de la *Declaración de los derechos del hombre* de 1789. Ahora

²⁷ Véase Castro, Américo, *De la Edad conflictiva*. (Madrid: Taurus, 1972). Se trata de una coincidencia llamativa a la hora de desmitificar la semántica del «siglo de oro» en general. No obstante, Nicol no seguirá la pista del conflicto y la permeabilidad entre castas, propia de Castro.

²⁸ Sobre todo en su controvertido y ya mencionado libro *El problema de la filosofía hispánica*. 2ª edición. (México DF: FCE), 96–109.

²⁹ Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, p. 251.

³⁰ Lo ha mostrado Delia Manzanero, a propósito, sobre todo del concepto de «epiqueya», en *El legado jurídico y social de Giner* (Madrid: UPCO, 206). Por otra parte, las interpretaciones de Nicol hacen pensar en la distinción entre «comunidad» y «sociedad» plateada por Ferdinand Tönnies, cuyos *Principios de sociología* habían sido traducidos en 1942 por Vicente Llorens para el Fondo de Cultura Económica, en el mismo contexto del exilio republicano.

³¹ En su ya mencionado ensayo, también de la década de los cuarenta, «Conciencia de España», Nicol objetaba a los maestros de la Institución Libre de Enseñanza, sin dejar de reconocer sus buenas intenciones, su perspectiva presuntamente intelectualista y esteticista de la cultura española, y por lo tanto estéril, a su juicio, para resolver el capital problema de la integración entre el individuo y la comunidad. Véase Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, pp. 236–238.

³² Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, p. 253

bien, si de por sí esa teoría se había visto más bien ignorada por la propia monarquía, más desplazada aún se vería por un pensamiento político que había recibido el respaldo de su propio imperio como era el de Locke. Contrariamente al caso de Suárez, la repercusión del pensamiento de Locke en la ideología y en la acción del imperio británico le habría aupado al tren de la política moderna dominante, cuyos derroteros serán bien diferentes de los que Suárez había perfilado, pese a las equivalencias existentes entre ambos o aun cuando numerosas cuestiones de fondo sean las mismas.³³ A partir de Locke, ya no será la dignidad de la persona en tanto que integrante de una comunidad, sino la propiedad, aquello que el Estado estará llamado a garantizar, a la manera además de un contrato que sella la renuncia del individuo a su estado natural y su ingreso coercitivo en la sociedad. Desprovisto de una finalidad moral, el Estado tiende entonces a reducirse a una figura policial, susceptible de benevolencia tanto como de soborno. Para Nicol, tal será, a grosso modo, la fórmula moderna del bien común, con la que se intenta acotar el absolutismo de príncipes y reyes al hilo de la nueva y emergente conciencia burguesa. Una fórmula que subordina el todo a las partes y no al contrario. Devaluada en una sociedad de propietarios, la comunidad perderá entonces la dimensión ético-política que habría adquirido en Suárez, en favor del principio del interés y la competencia, dominante tanto en el ámbito nacional como internacional.³⁴ En este último —podríamos añadir, prolongando la reflexión de Nicol—, Locke marcaría un serio precedente del sentido excluyente y restrictivo que la lógica del estado-nación impondrá a la figura de los Derechos Humanos, tal y como pocos años después mostrará Hannah Arendt³⁵. Dicho de otra manera, adelantará el «eclipse de la fraternidad» en el horizonte revolucionario de 1789³⁶, en virtud del cual libertad e igualdad guardarán ese mismo sentido excluyente a costa de su formalismo. El propio Nicol advierte la violencia que supone hacer de la propiedad el pivote del derecho, de manera que «los

³³ Cf. el cuadro comparativo entre dicha *Declaración*, el *Ensayo sobre el gobierno civil* (1690) de Locke y el *Tratado de las leyes* (1612) de Suárez, en *La vocación humana*, pp. 253–263.

³⁴ En este mismo sentido discurrirá, por cierto, la tolerancia moderna, que tanto debe igualmente a Locke, y que otros caminos podría haber encontrado a raíz, por ejemplo, de la experiencia de Las Casas en América, en relación con el problema de los sacrificios humanos. Véase Sánchez Cuervo, Antolín, «Tolerancias excluyentes y excluidas. Un apunte genealógico», 16–17 (2013), 11–21.

³⁵ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, 1ª edición (Madrid: Alianza, 2010), pp. 385–428.

³⁶ Tomamos, obviamente, esta expresión, del libro de Antoni Doménech *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista* (Barcelona: Crítica, 2003).

desheredados no pueden ser miembros auténticos de la sociedad política»³⁷, algo impensable —añade— desde el punto de vista suareciano.

¿Defendería Suárez entonces una especie de socialismo o de socialdemocracia *avant la lettre*? Nicol no llega a explorar los diversos y abundantes matices que esta vía podría ofrecer, pero sí aclara, aun de manera muy sucinta, la pista falsa que ofrecería la visión del estado de Marx, análoga a su juicio a la de Locke por su fundamento económico y su condición amoral. «Suárez se forma un concepto ético de la sociedad y la ley, mientras que la concepción económica —llamada materialista desde Marx, pero que ya lo era desde Locke— significa amoralismo del Estado».³⁸ El capitalismo privado y el comunismo, fórmulas que ambos filósofos habrían inspirado, respectivamente, en mayor o menor medida, «pertenecen, como hechos históricos, a un mismo proceso de evolución; así como las correspondientes individualista y colectivista de la propiedad pertenecen a una misma tradición de pensamiento.» Aquella, viene a decir Nicol, que hace pivotar el bien común y el derecho en general, en la propiedad, ya sea entendido en términos privados–individuales o colectivo–estatales. Por eso la «verdadera oposición ideológica» entre concepciones del estado debería establecerse entre estas dos por una parte, «coincidentes en su base original, y otra que fuera distinta, y que lo fuera de una manera verdaderamente radical, como la que Suárez propone en su tratado *De legibus*».³⁹ No obstante, el propio Nicol reconoce que la discrepancia entre la comunalización suareciana de los bienes y la sociedad comunista «no atañe realmente al derecho de propiedad» sino «al concepto del estado y de la vida en general». Es decir, se trata de una discrepancia «más señalada y amplia todavía respecto de Locke»⁴⁰, con quien ni siquiera coincidiría en una visión comunitaria de los bienes.

§ 4. La crítica de la «razón de fuerza mayor»

El alcance del interés de Nicol acerca del concepto de «comunidad» solo puede entenderse adecuadamente a la luz de su diagnóstico del presente que lo tocó vivir. Los avatares del violento siglo XX sumados, muy posiblemente, a su experiencia como exiliado le llevaron a realizar una lectura eminentemente crítica del mismo. Presentándose, de esta manera, los orígenes de la polis griega

³⁷ Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, p. 265.

³⁸ Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, p. 276

³⁹ Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, p. 272.

⁴⁰ Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, p. 276.

y la frustrada modernidad suarecina como sendos elementos de contraste, frente a una realidad del todo dispar y caracterizada por la contradicción entre el individuo y la comunidad. Este diagnóstico del presente irá progresivamente ocupando un lugar más relevante en la producción del autor, pudiendo decirse, en cierta medida, que se convierte en la principal preocupación del mismo a medida que se va acercando a la culminación de trayectoria intelectual.

No obstante, los hitos de este diagnóstico los va desarrollando nuestro autor de manera progresiva en diversas obras a lo largo de su vida. Como muy bien ha señalado Arturo Aguirre recientemente⁴¹, este diagnóstico puede ya comenzar a rastrearse en las publicaciones periódicas llevadas a cabo por Nicol desde finales de la década de los treinta y principalmente en la década de los cuarenta. Pudiendo encontrarse, a nuestro juicio, un primer perfilamiento más o menos preciso del mismo en la mencionada *El problema de la filosofía hispánica* de 1961. Ahora bien, sobre todo será en *El porvenir de la filosofía* (1972) y en *La reforma de la filosofía* (1980) donde ofrezca sus reflexiones más acabadas y sistemáticas acerca de la cuestión. Ambos son textos en parte sintomáticos del momento histórico en que fueron escritos. A diferencia de sus primeros escritos publicados en prensa —interpelados directamente por auge del totalitarismo en Europa y por la II Guerra Mundial—, Nicol va ahora ahondando e interrogándose acerca de los rasgos totalitarios que atisba en las sociedades demo-liberales, de la degradación de las estructuras políticas por parte de un creciente dominio de la tecnología y de la uniformización cada vez más generalizada de las formas de existencia individual⁴².

En esa línea, Nicol encuentra un precedente de esta situación en el pensamiento político liberal que, a diferencia del de Suárez, terminará por moldear a las sociedades modernas. Frente al concepto clásico de comunidad o la idea de bien común de Suárez, Nicol concibe el contractualismo como un modelo social abstracto basado en un consenso entre individuos aislados y motivado exclusivamente en un supuesto interés general que no es más que la suma de los intereses particulares⁴³. Ahora bien, esta deriva de la política moderna no constituye para Nicol algo aislado sino que, a sus ojos, ha de comprenderse dentro de una dinámica histórica y cultural mucho más amplia.

⁴¹ Aguirre, Arturo, «Humanidad doliente: la violencia contemporánea en la obra de Eduardo Nicol», *Daimon. Revista internacional de filosofía*, en prensa. <https://revistas.um.es/daimon/libraryFiles/downloadPublic/4951>

⁴² De aquí en adelante manejaremos exclusivamente estos textos últimos del autor, fechados como dijimos en los años de 1972 y 1980.

⁴³ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*. (México: FCE, 1972), p. 82

O sea, lo que él llama el proyecto moderno de existencia⁴⁴, caracterizado precisamente por la preponderancia de los fines pragmáticos y del utilitarismo en general.

Dentro de este proyecto, no sólo la política sino también todo saber o praxis de carácter desinteresado —la filosofía muy especialmente— pasarían a un segundo plano. Desaparecía la delimitación tan marcada en los clásicos entre el saber y el hacer, entremezclándose, de esta manera, el poder ser con el poder de dominio. Así pues, si ya desde sus análisis de la polis griega, el *logos* jugaba un papel fundamental como cohesionador de la comunidad política y estructurador de la coexistencia en torno al ser común⁴⁵; la modernidad nos confronta con un *logos* volcado en la dimensión pragmática y en el poder de dominio. Un *logos* que procede, a ojos de Nicol, de una reforma ateórica y acrítica de la propia actividad filosófica cuyos orígenes son rastreados por nuestro intelectual en el pensamiento de Francis Bacon.

Sin embargo, no es el proyecto moderno de existencia el núcleo al que Nicol apunta en su diagnóstico. La situación que atraviesa la humanidad es, a sus ojos, mucho más crítica. Y lo es porque ese proyecto ha fracasado. En el presente, ya no hay un proyecto deliberado de supeditar la ciencia pura a la praxis utilitaria, sino que es la propia praxis utilitaria la que está siendo supeditada a un régimen ajeno al designio humano.

El «sueño del poder» que tan bien quedaba reflejado en el giro utilitarista de la filosofía moderna ha fracasado. Y lo ha hecho porque no ha sido capaz de generar un equilibrio a escala mundial entre las nuevas necesidades inherentes a ese proyecto moderno y las disponibilidades reales del medio natural. Me explico, Nicol plantea que el proyecto moderno que vincula la utilidad con la emancipación o, dicho de otra manera, que entiende el progreso de la humanidad como el creciente incremento de la capacidad para transformar el medio en recursos disponibles para la producción y el consumo, es insostenible. Y lo es porque deriva en una degradación sin precedentes de la naturaleza que termina volviéndose amenazante para la supervivencia del ser humano.

En pocas palabras, Nicol señala que «el poder acabó en la impotencia»⁴⁶. La libertad inventiva y práctica, que logró sustituir a la libertad del pensar desinteresado, se muestra ahora ineficaz, al conducir a la humanidad al borde del colapso. Un colapso civilizatorio y ecológico, principalmente, que se

⁴⁴ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*. (México: FCE, 1980), p. 108

⁴⁵ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, p. 218

⁴⁶ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 51

caracteriza porque, por primera vez en su historia, el género humano es incapaz de establecer un equilibrio con el medio natural que garantice su pervivencia.

Este colapso se comprende mucho mejor cuando se aclara la concepción ontológica e histórica de la comunidad que maneja Nicol. Grosso modo, la comunidad juega para nuestro autor un papel clave a la hora de comprender la dimensión histórica del ser humano. En su seno se generan las relaciones de reciprocidad e interdependencia que posibilitan la configuración de un equilibrio entre las necesidades humanas y las disponibilidades naturales. Y, además, por otra parte, dentro de la comunidad también se hace posible un régimen de vida humana caracterizado precisamente por la superación de esas necesidades humanas primarias gracias a la relación dialéctica entre necesidad y libertad que se manifestaba en el trabajo creativo y en el surgimiento de nuevas necesidades más allá de las naturales. Estas últimas constituyen, para Nicol, la base de lo genuinamente humano, en tanto en cuanto están orientadas al cultivo del propio hombre. Diciéndolo brevemente, la comunidad posibilita el surgimiento de un régimen histórico no solo enfocado a la satisfacción de las necesidades vitales del ser humano sino sobre todo enfocado a la génesis de un hombre nuevo llamado a producir continuamente su propia naturaleza transformando su condición natural⁴⁷.

Dentro del marco de la comunidad, la fuerza instintiva de supervivencia pasa a un estado de latencia y la inteligencia la suple en su cometido. La razón configura proyectos y delimita fines hacia los que orientar la acción transformadora del hombre. Y lo hace dentro de un marco de vínculos morales que trascienden la dimensión utilitaria. Así pues, la comunidad constituye un orden de cosas totalmente nuevo con respecto a lo natural, un «nuevo género de realidad»⁴⁸. Las siguientes palabras de Nicol son especialmente claras a este respecto:

Con su inteligencia, la especie humana dominó o contuvo a todas las especies animales superiores a ella en recursos físicos, y creó unos recursos artificiales para aumentar su capacidad biológica de adaptación. Con este dominio de lo artificial de la naturaleza, la humanidad dejó de ser una especie. La lucha no era una contienda entre dos fuerzas ciegas, sino entre unas fuerzas naturales y el ingenio humano. Iniciada la historia, las directivas de la acción conjunta ya no proceden del instinto, sino del designio. Siguen operando los instintos en cada individuo, pero el cuerpo unitario de la especie se disgrega en múltiples

⁴⁷ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, pp. 122–128

⁴⁸ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, pp.72

corporaciones o comunidades, cuyo régimen pierde la uniformidad, deja de ser repetitivo, porque deja de ser específico e instintivo. Aunque todas dependen de la naturaleza para el sustento primario, y esta dependencia condicione las directivas de la acción interna y de la relación entre unas comunidades y otras, las facultades que regulan el proceso son aquellas que la especie como tal no posee; la previsión, el ahorro y el cálculo, que anticipan el porvenir; la organización institucional; y, en fin, las ideas de ideología política, jurídica, pedagógica⁴⁹.

Sin embargo, el colapso al que Nicol apunta proviene de esa acción histórica humana que tiene lugar en el seno de las comunidades. Es la inteligencia práctica la que fracasa al llevar a cabo el llamado proyecto existencial moderno. Y fracasa en su capacidad para gobernar tal proceso. Esta inteligencia ha sido perfectamente capaz de planificar y diseñar los medios más sofisticados de control y dominio de la naturaleza, ha creado medios tecnológicos cada vez complejos y los ha desplegado por todo el mundo a través de una acción productiva uniforme y unívoca. No obstante, no ha previsto que los resultados de todo ello conducirían precisamente al establecimiento de una uniformidad global definida por la tecnología, amenazante tanto para la naturaleza como para la supervivencia de la especie. La raíz de este carácter amenazante se halla en que las nuevas condiciones impuestas por ella resultan adversas para la naturaleza y para la propia vida, hasta el punto de resultar imposible que la especie encuentre en sí misma los recursos biológicos para adaptarse a ellas⁵⁰.

Por lo tanto, Nicol señala que la inteligencia práctica no ha sabido generar una nueva comunidad global capaz de anticiparse al dominio planetario de la tecnología y a sus consecuencias adversas. Por el contrario, la uniformidad propia de ese mundo tecnológico acaba por derivar en la disolución de las diferentes comunidades existentes, privando a los individuos tanto de los marcos axiológicos que los constituían como hombres auténticos como de la relación dialéctica entre necesidad y libertad que se manifestaba en el trabajo creativo y en el surgimiento de nuevas necesidades más allá de las naturales. Así pues, un proyecto de la razón práctica que inicialmente se preveía como emancipatorio termina por desembocar en una situación en la que los individuos se ven doblegados por un poder tecnológico con un potencial amenazador para su supervivencia y totalmente independiente de cualquier directriz o marco comunitario humano.

⁴⁹ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 61

⁵⁰ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*. (México: FCE, 1972), 168

De esta manera, el colapso que Nicol nos presenta tiene que ver con el fracaso de la razón práctica, que amenaza a la propia especie humana. Ahora bien, lo original de su planteamiento —o a menos lo que lo diferencia de otras críticas de la globalización tecnocientífica llevadas a cabo en la filosofía contemporánea— es la idea de que, ante la amenaza de ese colapso, reaparece la fuerza instintiva de la especie que había sido subsumida por la cultura⁵¹. Es ella la que se hace cargo de la defensa de la subsistencia de la especie humana, inaugurando así un nuevo régimen ajeno ya al designio humano. O sea, un régimen no gobernado por el hombre. Se trata del régimen de la razón de fuerza mayor. Es *razón*, porque continúa utilizando todos los medios de la razón; pero *de fuerza mayor*, porque no responde a ningún otro fin más allá del meramente biológico. Esta fuerza instintiva de la especie es ciega, es decir, no está guiada por designio o proyecto humano alguno; sin embargo, tampoco es a-racional ya que se vale de todos los medios desarrollados por la cultura.

Aun dicho esto, este concepto de razón de fuerza mayor puede resultar confuso o al menos escurridizo. A primera vista, pudiera parecer que Nicol nos está planteando que la fuerza biológica vuelve a irrumpir haciendo retornar a la humanidad al estado natural, a una suerte de nueva prehistoria que acontecería como post-historia⁵². Sin embargo, esto no es del todo es así. Efectivamente, la razón de fuerza mayor está impulsada por aquella fuerza instintiva de la especie que había quedado latente al comienzo de la historia humana; pero no puede equipararse totalmente con ella. El nuevo régimen incluye una razón que es directiva mientras que la realidad natural, las fuerzas naturales, no son capaces de imprimir direccionalidad alguna. Esta últimas son efectivamente condición de posibilidad y fundamento de todo régimen pero no pueden apuntar por sí mismas a ningún fin. No obstante, el régimen de la razón de fuerza mayor incluye una razón que es directiva, que apunta efectivamente hacia un fin, aunque este no sea elegido entre otros por quienes se encaminan hacia él⁵³. Y es que esta fuerza mayor a la que hace apelativo su nombre proviene de la univocidad o ausencia de cualquier otro fin. De la falta de opciones. Ese fin principal es el de la supervivencia, que, al absolutizarse y anular todas las demás finalidades que existían en la historia, invalida la libertad proyectiva. Ahora bien, el hecho de que este fin sea biológico no conlleva la regresión del género humano a mera biología o animalidad. La situación es tan paradójica que la pervivencia biológica solo se puede conseguir a través de un régimen basado en

⁵¹ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*. (México: FCE, 1980), 281

⁵² Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*. (México: FCE, 1980), 250

⁵³ Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*. (México: FCE, 1980), 250

medios tecnológicos cada vez más complejos y más sofisticados. Brevemente, los recursos biológicos propios de una especie como la humana no son suficientes para asegurar su pervivencia en un medio natural degradado por su propia acción histórica... es necesario además movilizar los recursos tecnológicos y culturales, pero desposeyéndolos de los otros fines «sobrenaturales»⁵⁴ para los que fueron creados y orientándolos única y exclusivamente al fin de la supervivencia biológica.

Así pues, el nuevo régimen puede confundir aparentemente a quien lo observa. De primeras, lo que resalta en él es que la humanidad progresa cada vez más y desarrolla una tecnología sin precedentes. Las comunicaciones son más eficientes que nunca, poseemos medios que nos facilitan todas las tareas y aspectos de la vida, el trabajo se ve simplificado y suavizado... sin embargo, Nicol nos propone que una mirada profunda ha de descubrir una tendencia a la uniformización que imposibilita cualquier tipo de actividad creadora y diferenciadora entre los individuos y, con ello, la convivencia de múltiples fines humanos. Detrás de ese avance imparable de la tecnología, Nicol entrevé una forzosidad sin precedentes. Forzosidad o ausencia de alternativas que se traduce en la mentalidad generalizada según la cual todo aquello que excede la gestión eficiente de los recursos se convierte en un derroche inasumible. En un peligro para la supervivencia de la especie.

Recapitulando todo lo dicho, queda claro que este nuevo régimen de la razón de fuerza mayor supone el fracaso de la comunidad o de las comunidades en el sentido genuino que Nicol les confiere. La propia acción histórica proveniente de ellas se torna insostenible y, además, no es capaz ni de prever tal situación ni de tomar el control de la misma liberando a la humanidad del peligro de desaparecer de la faz de la tierra. Precisamente, en este contexto de fracaso de la comunidad se produce la instauración de un nuevo régimen en el que la directiva de los procesos ya no sería ni del hombre ni de las comunidades, sino del propio instinto de supervivencia de la especie humana, que subsumiría todos los avances y creaciones de la cultura humana — principalmente la tecnología— en aras al único fin de asegurar la mencionada supervivencia.

⁵⁴ Es importante aclarar que el adjetivo «sobrenatural» no tiene una dimensión religiosa para Eduardo Nicol. Más bien, lo que pretende señalar con ese término es aquella dimensión del género humano que trasciende el ámbito de las necesidades estrictamente naturales. O sea, hablamos del ámbito de la cultura, de la filosofía o de la política en su sentido más genuino.

En otras palabras, lo que está proponiendo Nicol es que la tecnología «se pone al servicio de un movimiento de tipo darwiniano»⁵⁵. La cibernética en cuanto mecanismo sofisticado de planificación, gestión y control se convierte en el instrumento último de la especie para asegurar su pervivencia. Como resultado de ello, la función de la tecnología traspasa lo meramente instrumental y adquiere la total autonomía frente a cualquier poder político. O lo que es más sencillo, la tecnología sustituye y disuelve, a la vez, los ámbitos de decisión política, intercambiándolos por un mero cómputo de recursos a escala global⁵⁶. En este mismo sentido, Nicol señala como un fruto directo de esta situación es la aparición de una mentalidad dominante que tenderá hacia concepciones utópicas de la tecnología o, al menos, proclives a aceptar como beneficiosa la idea de una tecnocracia mundial que penetre en todos los ámbitos de la vida, cuantificándolos y monitorizándolos.

Así pues, a ojos de Nicol, la nueva racionalidad orilla por completo la esfera de la libertad: la tecnología se relaciona directamente con la necesidad; y a fin de responder a sus imperativos da lugar a una creciente uniformización que arrasa con todas las formas libres de existencia dadas hasta el momento. Únicamente cuentan la producción y ordenamiento de los recursos, lo cual implica, a su vez, la descualificación de lo humano y la cuantificación de todas las dimensiones de la vida⁵⁷. Así pues, una vez descualificado el problema vital, todo lo humano se resuelve por medio de cálculos. Los marcos jurídicos garantes de la justicia se disuelven también, de tal modo que la humanidad convertida en especie pasa a ser gestionada al estilo de una masa en la que únicamente prima el «todos» y donde el «cada uno» es excluido de los procesos de decisión y de gobierno.

La cibernética se presenta así, para Nicol, como la herramienta de (auto)gestión total de una especie en la que los individuos se han tornado meros especímenes susceptibles de ser controlados y dominados. La soberanía propia de los ciudadanos de los regímenes demo-liberales es absorbida por la razón de fuerza mayor; y la tecnología ya no se limita a calcular y a producir, sino que asume la directiva de todos estos procesos, constituyéndose así en el brazo ejecutor de la propia ley de selección natural⁵⁸. Todo esto ocurre, como

⁵⁵ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 169

⁵⁶ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 87

⁵⁷ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 89

⁵⁸ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 90

se ha señalado, en detrimento de los lazos comunitarios y, también, de la praxis genuinamente humana que según Nicol está a la base de la historicidad. La praxis libre pierde su lugar y el hombre se ve emplazado como un eslabón más en la línea de la producción mecanizada (mecanomorfismo)⁵⁹.

En esta situación, el hombre se convierte en un «ser larvario» al que se le arrebató todo atisbo de verdad y libertad⁶⁰. Se convierte en un recurso humano a gobernar por un régimen cibernético de gestión que penetra por todos los recovecos de la sociedad y de la intimidad personal⁶¹. Un régimen que dista mucho de la política en el sentido genuino del término ya que desborda por completo sus funciones y aspira a ser absoluto, controlando y definiendo el conjunto de la vida sin respetar ni «las vocaciones humanas» ni el espacio de creación y auto-creación de los individuos y las comunidades⁶².

En este punto, la crítica nicoliana al fracaso de la comunidad converge con su crítica de la técnica y la cibernética y con su análisis de las dinámicas totalitarias de las sociedades posteriores a la II Guerra Mundial. En sus ideas se pueden percibir resonancias de diferentes líneas de pensamiento muy diversas entre sí, como la hermenéutica heideggeriana, la teoría crítica o, en cierta medida, la biopolítica⁶³. Y ni que decir tiene que sus apuntes revisten una gran actualidad, precisamente en unos momentos en los que el imparable avance de la digitalización y de la tecnología de los datos está haciendo saltar muchas alarmas en lo que a la disolución de lo político y a la invasión, cuantificación y control de la experiencia humana se refiere⁶⁴.

Sin embargo, quizá, el punto más original del diagnóstico nicoliano sea también el más problemático. A nuestro modo de ver, el hecho de apuntar a la irrupción de la fuerza de la especie como causa de la despersonalización y

⁵⁹ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 306

⁶⁰ Nicol, Eduardo, *Las ideas y los días*. (México: FCE, 2008), 59

⁶¹ Nicol, Eduardo, *Las ideas y los días*, p. 58

⁶² Nicol, Eduardo, *La vocación humana*. pp. 29–30.

⁶³ Este tipo de críticas fueron desarrolladas por otros autores del exilio como José Gaos. Gaos, a pesar de confrontar con Nicol abiertamente en aspectos nucleares de sus filosofías, desarrolla una crítica de la razón tecno-científica tan severa y radical como la de Nicol. Al respecto véase: Iglesias Granda, José Manuel, «José Gaos: crítico de la tecnocracia, la aceleración y la cibernética». *Razón y fe* 285, no 1456 (2022).

⁶⁴ El ensayo de la norteamericana Shoshana Zuboff alerta de manera pormenorizada de las derivas más actuales de esta peligrosa situación. Derivas que Nicol, dada la época en que vivió, no pudo más que entrever pero de las que, como hemos visto, dio buena cuenta en su sistema filosófico. Véase: Zuboff, Shoshana, *La era del capitalismo de la vigilancia*. (Madrid: Paidós, 2020).

alienación típicas de la globalización tecnocientífica corre el riesgo de desviar la atención de otras posibles causas inherentes a estos procesos nocivos. Causas que, en buena parte de los casos, no exceden la agencia y el control humanos sino que, más bien, proceden de ellos y de los intereses de determinados poderes económicos, políticos e incluso militares⁶⁵. Ahora bien, en esta línea, también hay que señalar que las ideas de Nicol relativas a este régimen de necesidad y forzosidad que constituye la razón de fuerza mayor confluyen de manera muy directa con las de muchos colapsólogos actuales. Quienes, precisamente, apuntan a una situación de merma y empobrecimiento de la vida humana como consecuencia de la degradación planetaria y de la subsiguiente crisis civilizatoria. En cierto modo, ¿no tiene sentido plantear que ante una situación en la que peligra la subsistencia de la vida primen las actividades enfocadas en mantener la supervivencia cerrando el espacio a las demás manifestaciones políticas y culturales que habían definido a la humanidad? ¿no tiene sentido hablar de un régimen enfocado a la mera subsistencia, tal y como señalan los colapsólogos, en el que no haya más imperativo que la necesidad inherente a los procesos biológicos? Con todo, hay reconocer que los textos de Nicol son tan densos y elaborados que, en muchos casos, el concepto de razón de fuerza mayor sí que puede resultar oscuro y asemejarse a una suerte hipóstasis en la que una suerte de fuerza activa toma el control de la historia⁶⁶.

⁶⁵ Jorge Enrique Linares ha apuntado ya a esta cuestión en su libro *Ética y mundo tecnológico*. Véase: Linares, Jorge, *Ética y mundo tecnológico*. (México: FCE, 2008) p. 266. Por otra parte, recientemente (2021), Mario Alberto Escalante Villegas ha defendido una interesante tesis doctoral en la que se lleva a cabo un análisis crítico del concepto nicoliano de «razón de fuerza mayor». Escalante plantea una crítica a la separación radical que Nicol establece —principalmente en *La reforma de la filosofía*— entre los dos tipos de razón. Esto es, la razón que da razón del ser y la razón de fuerza mayor. A ojos de Escalante, la problemática que Nicol plantea podría resolverse de una manera más satisfactoria desde una concepción de la razón como un fenómeno ambiguo. Es decir, como algo que puede derivar tanto en la manifestación del ser como en su ocultamiento. De esta forma, fenómenos adversos como las consecuencias más negativas de la civilización tecnológica podrían entenderse como una consecuencia de la razón misma y no como un fenómeno de naturaleza totalmente diversa que liberaría al ser humano histórico de toda responsabilidad ante lo sucedido. Véase: Escalante, Mario, *Análisis crítico del concepto de Razón de fuerza mayor en la obra de Eduardo Nicol*, (Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021).

⁶⁶ A este respecto, resultaría especialmente útil analizar las relaciones de las ideas de Nicol con las de otros pensadores... y de una manera especial con la teoría crítica y el marxismo. A ese respecto consúltese: Sánchez Cuervo, Antolín, «Eduardo Nicol y la crítica de la razón instrumental», en *Eduardo Nicol: 1907–2007, homenaje*, coordinado por Ricardo Horneffer. (México, UNAM, 2009) pp. 121–141. Y también, Iglesias Granda, José Manuel, «El problema de la tecnología en el pensamiento del exilio republicano: ¿Sánchez Vázquez lector crítico de Nicol?», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 40, núm. 1, pp. 121–131.

O sea, al hipostasiar —personificar, encarnar— la raíz de los efectos adversos de la globalización tecno-científica, Nicol caería en una falacia lógica que oscurecería su diagnóstico y dejaría ocultas otras causas de las que el ser humano sí que sería responsable. Empero, entrar en esta cuestión supondría analizar las hipotéticas relaciones de Nicol con el marxismo y la teoría crítica. Lo cual excede por completo las motivaciones de este ensayo.

§ 5. Una perspectiva crítica de la transición democrática en España

El exilio constituye una instancia privilegiada a la hora de reconstruir críticamente las transiciones políticas, máxime cuando éstas se han desarrollado de espaldas a un proceso específico de justicia. Tal fue el caso, precisamente, de la transición española, «único dentro de las transiciones a la democracia», según Jon Elster, por el hecho de que hubo una decisión deliberada y consensuada de evitar la justicia transicional⁶⁷

Eduardo Nicol fue uno de los pocos integrantes, proporcionalmente al menos, del exilio intelectual republicano, que tuvo la dicha de sobrevivir a la dictadura de Franco. Cuando en 1975 se consumaba su muerte biológica, muchos exiliados se habían quedado ya por el camino y otros tantos de los que aún vivían, Nicol incluido, llevaban casi cuatro décadas fuera de España, muy lejos de las expectativas iniciales de un retorno que inicialmente se prometía próximo, y habiendo desarrollado una obra substanciosa en sus respectivos destinos. La transición llegaba tarde para todos, excepto para quienes habían sabido esperar en la vanguardia del franquismo y situarse en el lugar oportuno para propiciarla y conducirla desde dentro, protagonizándola y erigiéndose en máximos hacedores de la misma. Para el exilio, al igual que para los derrotados de la guerra y los represaliados del franquismo, llegaba demasiado tarde. Muchos ya habían muerto y los que no, habían envejecido mientras esperaban, evolucionando hacia un cierto e inevitable escepticismo.

Al igual otros compañeros de exilio como Bergamín, Zambrano o Sánchez Vázquez, cada quien desde lenguajes y ángulos diferentes pero bajo un

⁶⁷ Elster, Jon, *Rendición de cuentas. La justicia transicional en perspectiva histórica* (Buenos Aires: Katz, 2006), p. 80. Se refiere Elster, obviamente, a la célebre Ley de Amnistía de 1977, una de las primeras medidas políticas aprobadas por el nuevo orden democrático, mediante la que se lograban dos cosas: «En primer lugar, la mayoría de los presos políticos fue puesta en libertad, incluidos los acusados de delitos de sangre. En segundo lugar, se aprobó un ‘punto final’ para evitar el procesamiento de los miembros del régimen saliente». «Los archivos de la policía fueron sellados (¿por qué no los quemaron, directamente?)», añade Elster con cierta ironía en la página siguiente.

inconformismo común⁶⁸, Nicol fue además de los que se mostró crítico hacia el proceso transicional subsiguiente. Lo hizo, bien es cierto, de manera puntual y en el ocaso de su trayectoria, en una conferencia impartida en el Ateneo Español de México en 1989, en el contexto de un homenaje dedicado a su obra, bajo el elocuente título de «La fase culminante del desencanto»⁶⁹. En realidad, se trataba de una conferencia pronunciada en un tono testimonial que no dejaba de resultar revelador, pues Nicol se decidía entonces a hacer lo que nunca antes había hecho, a saber, hablar de sí mismo: «La cosa se está acabando. Llegó el momento de hablar de mí mismo, cosa que nunca hice.»⁷⁰ Nicol siempre había eludido el motivo personal, circunstancial o autobiográfico, no ya como fuente de reflexión filosófica —inepta, a su juicio, para encauzar la aspiración universalista del lógos—, sino también como medio de comunicarse con el público. Sin embargo, ahora rompía su silencio para hacer memoria, precisamente, de la República, la guerra y el exilio, y para hablar de la España actual, surgida de la reciente transición. Es decir, de alguna manera dejaba entrever (seguramente sin pretenderlo o desearlo) que ninguna filosofía puede borrar completamente la circunstancia en la que se ha producido, por muy científica u objetiva que quiera ser. ...¿Acaso es casual que un derrotado de la Guerra Civil española, expulsado de su propio hogar, país y medio social, internado en un campo de concentración y exiliado de por vida, dedicara buena parte de su obra intelectual a los concepto de comunidad e intersubjetividad, entre otros? No es necesario caer en ningún reduccionismo o exagerar el peso de los hechos biográficos en la gestación de una determinada obra para advertir la relevancia de su experiencia de desgarró y de destrucción de la comunidad de la que formaba parte. En la estela de la transición democrática pudo encontrar además una circunstancia idónea para proyectar la crítica política que había teorizado a lo largo de su obra, como si se tratara de un caso práctico.

⁶⁸ Véase López Cabello, Iván, «José Bergamín y los intelectuales en la Transición», editado por Zoraida Carandell, Julio Pérez Serrano, Mercè Pujol Berché, Allison Taillot, *La construcción de la democracia en España (1868–2014). Espacios, representaciones, agentes y proyectos* (Paris: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2019); «La luz de esta memoria: José Bergamín y el fomento de la memoria republicana en la España de la Transición», editado por Françoise Dubosquet Lairys, Carmen Valcárcel, *Memoria (s) en transición: voces y miradas sobre la Transición española* (Madrid: Visor Libros, 2018), 189–204; Sánchez Cuervo, Antolín, «Justicia transicional. El caso español bajo la perspectiva del exilio», en *Justicia ¿para todos? Perspectivas filosóficas*, editado por Rodríguez-Arias, David; Maiso, Jordi; Heeney, Catherine (Madrid: Plaza y Valdés, 2016), 107–124.

⁶⁹ Castiñeira, Ángel, ed., *Eduard Nicol: semblanza d'un filosof*. (Barcelona: Acta, Fundació per a les idees i les arts, 1991), pp. 85–98.

⁷⁰ Castiñeira, Ángel, ed., *Eduard Nicol: semblanza d'un filosof*, p. 85.

El desencanto de Nicol se hacía oír, además, en la estela de un episodio que se había caracterizado por la precariedad en términos de memoria, como había sido el de la transición española. Bien es cierto que el exilio había estado presente, de alguna manera, en los partidos de la oposición que pactaron la transición, y que muchos de sus líderes habían sido exiliados hasta la víspera. Pero, por muy respetables que fueran sus luchas políticas, se limitaban a representar a una militancia y a un cierto electorado, y como tales no dejaban de actuar en virtud de intereses y estrategias partidistas, muy condicionados, en ese momento, por la supuesta necesidad de olvido como moneda de cambio. Ya fuera por unos factores o por otros, la memoria exiliada en el escenario de la transición no fue políticamente significativa, viéndose suplantada, más bien, por memorias de índole cultural, por recuperaciones emblemáticas y espectaculares como la del *Guernica* y por el regreso de iconos totémicos como Alberti⁷¹. Pero a la inhibición de una hipotética memoria política del exilio, y del anti-franquismo en definitiva, contribuyeron sobre todo unas políticas de la memoria que supieron administrar ese pasado conforme a los intereses dominantes, abriendo el expediente de la guerra sólo bajo la tesis de la co-responsabilidad —y por tanto de la impunidad— y revistiendo la causa de las víctimas de connotaciones peyorativas.⁷²

El exilio de Nicol era además doble porque también le había separado de su lengua y cultura catalanas originarias, y había sido vivido con dolor, desgarró e indignación ante la injusticia que lo había ocasionado. Análogamente a María Zambrano y muchos otros exiliados, Nicol evocaba el proyecto republicano como un caso «único en la historia política europea del siglo XX»⁷³ y no por mera nostalgia idealizadora de un pasado perdido. La República —afirmaba— había logrado vincular la política con la filosofía, la acción de los gobernantes con la de los creadores de cultura, dando lugar a una comunidad ética y responsable, a una *paideia* o formación integral del hombre. Pero al diálogo

⁷¹ Véase Balibrea, Mari Paz, «1977», coordinado por Mari Paz Balibrea, *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español* (Madrid, Siglo XXI: 2017), 300–307.

⁷² La bibliografía sobre este tema es inabarcable y merecería un estudio aparte. Algunas referencias fundamentales sobre la memoria republicana durante la transición pueden no obstante encontrarse en W. L. Bernecker, W.L.; Brinkmann, S., *Kampf der Erinnerungen. Der Spanische Bürgerkrieg in Politik und Gesellschaft 1936–2006* Netterheim: Verlag Graswurzelrevolution, 2006), pp. 229–256; Aguilar Fernández, Paloma, *Políticas de la memoria y memorias de la política* (Madrid: Alianza, 2008), pp. 233–412; Cuesta, Josefina, *La odisea de la memoria. Historia de la memoria en España. Siglo XX*. (Madrid: Alianza, 2008), 261–416; Mate, Reyes, «Memoria y construcción política», editado por Juan Carlos Cruz Suárez, Hans Lauge Hansen y Antolín Sánchez Cuervo, *La memoria novelada III. Memoria transnacional y anhelos de justicia* (Bern: Peter Lang, 2015), pp. 25–38.

⁷³ Castiñeira, Ángel, ed., *Eduard Nicol: semblanza d'un filosof*, p. 88.

que entonces había brotado entre poetas y pensadores sucedió después, durante cuarenta años, el diálogo «entre generales, curas y banqueros, digno de estar representado en los caprichos de Goya»⁷⁴, cuyas consecuencias aún se dejaban notar tras la muerte del dictador. La República —proseguía— tenía que venir sin sangre. Terminó desangrada. Ahora la nueva democracia pudo también venir sin sangre, porque ha venido sin pena ni gloria, y ha restaurado la antiquísima disputa de los políticos: sin ideal del hombre español, ni proyecto de vida nacional. En suma, sin paideia, igual que antes.⁷⁵ (...) Esperábamos que ahora ese fervor que produce sentirse repentinamente libres produciría entre los españoles un nuevo renacimiento. Lo que se produjo fue una explosión de grosera pornografía, y el más trivial de los afanes: el de ganar dinero deprisa y como sea. (...) No muestra su vigor la ilustre ley de vida que es el humanismo. Adiós España, por segunda vez. (...) España, que era rica en educadores, se encuentra hoy privada de ellos.

El gobernante español de ahora —añadía— «no se ha preocupado nunca por *el ser* de España y del hombre español, la democracia significa para él organizar las elecciones, equilibrar la balanza de pagos, vestirse de señor para asistir a las reuniones internacionales, y disimular su ignorancia con el ropaje de la solemnidad.»⁷⁶

Aun de manera escueta y desairada, Nicol ponía el dedo en la llaga al identificar la transición democrática con una cultura del simulacro que reducía la política a espectáculo y tecnificación instrumental, y el bien común a un consenso acrítico de intereses hegemónicos; rasgos que, más allá del contexto español, él mismo había diagnosticado en un plano global en *El porvenir de la filosofía* en torno a su teoría de la razón de fuerza mayor. Allí había planteado la sustitución del cultivo de la conciencia por la expansión de la tecnología, el intercambio dialógico por la anulación de la palabra, y la acción política por la manipulación cibernética y la programación psico-técnica. En definitiva, una orientación del verbo político hacia el efectismo sobre la colectividad y prescindiendo de sus contenidos significativos, y un acento en el estímulo y la repetición en detrimento del mensaje y la argumentación. En esa reflexión también respiraba, obviamente, la reducción moderna del bien común a una lógica contractualista cuyas derivas últimas no eran otras que la política como espectáculo y el fin de toda praxis⁷⁷. Con todo ello, su apunte crítico sobre la

⁷⁴ Castiñeira, Ángel, ed., *Eduard Nicol: semblanza d'un filosof*, p. 93

⁷⁵ Castiñeira, Ángel, ed., *Eduard Nicol: semblanza d'un filosof*, p. 88.

⁷⁶ Castiñeira, Ángel, ed., *Eduard Nicol: semblanza d'un filosof*, p. 93.

⁷⁷ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, pp. 188–248.

transición española ganaba en profundidad y objetividad, y esta última se encuadraba, asimismo, en un marco reflexivo más amplio, complejo y engranado. La transición como oportunidad perdida para el restablecimiento de la comunidad.

La memoria republicana, entendida desde una perspectiva transformadora y democrática más allá del resentimiento, también se hacía presente. Ya en *El porvenir de la filosofía* había mostrado cómo la novedad, la velocidad y el olvido habían reemplazado al recuerdo y al sentido del pasado, privando al hombre actual de su experiencia del tiempo y condenándole, en consecuencia, a una vida amorfa. «Lo nuevo», en este sentido, «no nos renueva: nos hace viejos sin haber vivido. Porque vivir es acumular experiencia, y ésta contiene el juicio. Sin pasado no hay moral.»⁷⁸ En su conferencia de 1989 parecía apelar a algo semejante: «Saldar no quiere decir vengar la afrenta, porque somos gente de paz. Significa reparar el daño, restituir el bien. Significa renovar la intención revolucionaria radical de la España del 31, que sólo quería, sólo eso, un hombre nuevo.»⁷⁹ ¿Proponía entonces Nicol una especie de anacronismo melancólico e irrealizable? Si acaso era un tanto iluso, como el mismo reconocería un poco más adelante, no lo era por ese motivo sino por equiparar la memoria moral con la poesía o, dicho de otra manera, por su afán, acaso utópico, de hacer de la memoria democrática la clave de una crítica transformadora del presente. «El pasado no puede revivirse. La poesía puede releerse y así permanecer tan viva como siempre. Ninguna caduca. Ahora pienso en que los refugiados siempre hemos pecado de ilusos, y no me ruboriza la ilusión de que un día, cuando ya no esté puedan oírse en España nuevamente las voces tranquilas y amigas de los poetas, y hasta quizás de los pensadores.»⁸⁰

Se trataba sólo de una sugerencia, que Nicol no llegó a desarrollar. Dos años después de esta conferencia fallecía en la Ciudad de México dejando tras de sí una obra pendiente aún de rescatar, más allá de la huella que dejó en sus discípulos de la UNAM.

§ 6. Conclusiones

A lo largo de este recorrido, hemos tratado de poner sobre la mesa la fecundidad del pensamiento de Eduardo Nicol a la hora de afrontar algo tan complejo y poliédrico como la política. Como se indicaba al principio, Nicol no

⁷⁸ Nicol, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*, p. 290

⁷⁹ Castiñeira, Ángel, ed., *Eduard Nicol: semblanza d'un filosof*, p. 91.

⁸⁰ Castiñeira, Ángel, ed., *Eduard Nicol: semblanza d'un filosof*, p. 97.

fue un pensador político o, al menos, un autor especializado en lo que hoy llamaríamos «filosofía política». Más bien, la esta problemática aparece como una preocupación constante, más o menos prioritaria, a lo largo de su obra. En esa línea, nosotros hemos seleccionado cuatro momentos en los que el problema en cuestión aparece de forma más nítida. Dos de ellos, relativos al presente, adquieren tintes de diagnóstico crítico; mientras que los otros dos, relativos a la antigüedad y a la génesis de la modernidad, juegan un cierto papel dialéctico... como una suerte de vuelta al origen desde la que contrastar la negatividad del presente. Estos dos últimos se corresponden con el alumbramiento del logos en la polis griega y con la «proto-modernidad» del pensamiento político de Suárez. Los otros dos serían la crítica de la razón de fuerza mayor y la lectura nicoliana de la Transición española.

Con relación al alumbramiento del logos en Grecia. Nicol destaca el surgimiento de una experiencia inédita de lo político, entendido como vivencia reflexiva y secular, mediante la cual el hombre transforma su relación con el mundo de lo divino y aprende a vivir de una manera nueva. Esta experiencia implicaría el surgimiento de un nuevo tipo de individualidad desde la cual se tejería una también nueva clase de vínculo comunitario, apareciendo la distinción entre lo público y lo privado y la interrogación, por parte del sujeto, acerca de su posición en el mundo y del sentido de su vida.

En lo tocante a la proto-modernidad del pensamiento de Suárez, Nicol destaca la atención prestada por el filósofo jesuita a las ideas de bien común y comunidad, en contraste con el exitoso individualismo de Locke y del liberalismo británico. El cual, a sus ojos, habría derivado en el estado moderno, perfilado en términos de economía y de poder... y no en un estado orientado en garantizar el bien común y la dignidad de la persona. Todo ello, con la consecuencia del surgimiento de un régimen político estructurado en torno a la propiedad y, por lo tanto, tendente a la exclusión de aquellos que no gozan de ella.

En una muy estrecha conexión con esto último, está la crítica a la modernidad y a la «razón de fuerza mayor» en la que, según Nicol, terminaría derivando su proyecto emancipatorio. La sustitución de los saberes y vocaciones desinteresadas por la aplicación del principio de la utilidad en todos los aspectos de la vida humana terminaría, a sus ojos, conduciendo a una situación insostenible de colapso. Situación ante la cual se establecería un nuevo «régimen» caracterizado por la disolución de todos los fines humanos en el unívoco de la subsistencia de la especie. Las consecuencias de todo esto serían

la sustitución de la libertad frente a un dominio planetario de la tecnología sin otro fin más allá de la planificación eficiente de los recursos.

Por último, en su lectura crítica de la Transición española, Nicol pone en juego algunas de estas ideas anteriores. Contrapone una visión idealista del proyecto republicano de 1931, en el que se daría una suerte de «comunidad ética y responsable» orientada a la *paideia* o formación del hombre, con el régimen instaurado en España en 1978. Este último, ciertamente con claras deudas en lo que a justicia trasnacional se refiere, es visto por Nicol como un sistema utilitarista y pragmático más enfocado en integrarse en la escena de la gobernanza global que en atender a sus propios problemas históricos, ontológicos e identitarios.

Así pues, todos estos aportes aquí recogidos nos ayudan a esclarecer una de las facetas menos estudiadas de un pensador muy poco reconocido y tenido en cuenta más allá del ámbito de su discipulado de la UNAM.

REFERENCIAS

- AGUILAR FERNÁNDEZ, Paloma (2008). *Políticas de la memoria y memorias de la política*. Madrid: Alianza.
- AGUIRRE, Arturo (2020). *Vocación de comunidad*. México DF: Afínita.
- AGUIRRE, Arturo, «Humanidad doliente: la violencia contemporánea en la obra de Eduardo Nicol», *Daimon. Revista internacional de filosofía*, en prensa. <https://revistas.um.es/daimon/libraryFiles/downloadPublic/4951>
- ARENDT, Hannah (2010). *Los orígenes del totalitarismo*. 1ª edición. Madrid: Alianza.
- BALIBREA, Mari Paz (2017). «Exilio e hispanismo». En *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*. Coordinado por Mari Paz Balibrea. Madrid: Siglo XXI.
- BALIBREA, Mari Paz (2017). «1977». En *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*. Coordinado por Mari Paz Balibrea. Madrid: Siglo XXI.
- BERNECKER, W.L., BRINKMANN, S. (2006). *Kampf der Erinnerungen. Der Spanische Bürgerkrieg in Politik und Gesellschaft 1936–2006*. Netterheim: Verlag Graswurzelrevolution.
- BILBENY, Norbert (1985). *Filosofia contemporania à Catalunya*. Barcelona: EDHASA.
- BILBENY, Norbert (2020). *Primeros y últimos asombros. Filosofía ante la educación, la cultura y la barbarie*. México DF: Afínita.
- CASTIÑEIRA, Àngel (1991). *Eduard Nicol: semblança d'un filosof*. Barcelona: Acta, Fundació per a les idees i les arts.
- CASTRO, Américo (1972). *De la Edad conflictiva*. Madrid: Taurus.
- CUESTA, Josefina (2008). *La odisea de la memoria. Historia de la memoria en España. Siglo XX*. Madrid: Alianza.
- DOMÉNECH Antoni (2003). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.
- ESCALANTE, Mario (2021). *Análisis crítico del concepto de Razón de fuerza mayor en la obra de Eduardo Nicol*. Tesis doctoral: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ELSTER, Jon. Rendición de cuentas (2006). *La justicia transicional en perspectiva histórica*. Buenos Aires.

- GALLEGOS ROCAFULL, José M. (1946). *El hombre y el mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro*. México DF: Stylo.
- GONZÁLEZ, Juliana (1981). *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*. México D.F: UNAM.
- GONZÁLEZ, Juliana (1981). «La filosofía como razón simbólica». *Anthropos*, Extra 3.
- GONZÁLEZ, Juliana y Sagols, Lisbeth, eds. (1990). *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*. México DF: UNAM.
- HORNEFFER, Ricardo, coord. (2009). *Eduardo Nicol (1907–2007). Homenaje*. México DF: UNAM.
- IGLESIAS GRANDA, José Manuel (2022), «José Gaos: crítico de la tecnocracia, la aceleración y la cibernética». *Razón y fe* 285: 1456, <https://doi.org/10.14422/ryf.vol285.i1456.y2022.005>
- IGLESIAS GRANDA, José Manuel (2023), «El problema de la tecnología en el pensamiento del exilio republicano: ¿Sánchez Vázquez lector crítico de Nicol?», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40:1, pp. 121–13, <https://doi.org/10.5209/ashf.82122>
- LÓPEZ CABELLO, Iván (2019). «José Bergamín y los intelectuales en la Transición». En *La construcción de la democracia en España (1868–2014). Espacios, representaciones, agentes y proyectos*. Editado por Zoraida Carandell, Julio Pérez Serrano, Mercè Pujol Berché, Allison Taillot. Paris: Presses universitaires de Paris Nanterre.
- LÓPEZ CABELLO, Iván (2018). «La luz de esta memoria: José Bergamín y el fomento de la memoria republicana en la España de la Transición». En *Memoria (s) en transición: voces y miradas sobre la Transición española*. Editado por Françoise Dubosquet Lairys, Carmen Valcárcel. Madrid: Visor Libros.
- LINARES, Jorge Enrique (2008). *Ética y mundo tecnológico*. México: FCE.
- MANZANERO, Delia (2016). *El legado jurídico y social de Giner*. Madrid: UPCO.
- MAQUIAVELO (1979). *El príncipe*. 3ª edición. Barcelona: Bruguera.
- MARTÍNEZ CHÁVEZ, Eva Elisabeth (2020), «Luis Recasens Siches, un puente entre culturas». En *Los empeños de una casa, Actores y redes en los inicios de El Colegio de México 1940–1950*. Editado y coordinado por Aurelia Valero Pie. México DF: El Colegio de México.
- MATE, Reyes (2015). «Memoria y construcción política». *La memoria novelada III. Memoria transnacional y anhelos de justicia*. Editado por Juan Carlos

- Cruz Suárez, Hans Lauge Hansen y Antolín Sánchez Cuervo. Bern: Peter Lang.
- NICOL, Eduardo (1965). *Los principios de la ciencia*. México DF: FCE.
- NICOL, Eduardo (1972). *El porvenir de la filosofía*. México: FCE.
- NICOL, Eduardo (1977). *La idea del hombre*. México: FCE.
- NICOL, Eduardo (1980). *La reforma de la filosofía*. México: FCE.
- NICOL, Eduardo (1977). *La vocación humana*. 1ª edición. México DF: Consejo Nacional para la cultura y las artes.
- NICOL, Eduardo (1998). *El problema de la filosofía hispánica*. 2ª edición. México DF.
- NICOL, Eduardo (2008). *Las ideas y los días*. México: FCE.
- ROVIRA GASPAR, M^a Carmen (2004). Francisco de Vitoria. *España y América. El poder y el hombre*. México DF: Porrúa.
- ROVIRA GASPAR, M^a Carmen (2004). Francisco de Vitoria. *España y América. El poder y el hombre*. México DF: Porrúa.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2007). «Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española». *Relaciones. Revista de estudios de historia y sociedad*, XXVIII, 112, pp. 105–134.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2009). «Eduardo Nicol y la crítica de la razón instrumental». En *Eduardo Nicol: 1907–2007, homenaje*. Coordinado por Ricardo Horneffer. México, UNAM, pp. 121–141
- SÁNCHEZ CUERVO (2013), Antolín, «Tolerancias excluyentes y excluidas. Un apunte genealógico». *Grafyia* 16–17, pp. 11–21.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2016), «Justicia transicional. El caso español bajo la perspectiva del exilio». En *Justicia ¿para todos? Perspectivas filosóficas*. Editado por Rodríguez–Arias, David; Maiso, Jordi; Heeney, Catherine. Madrid: Plaza y Valdés, pp. 107–124.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín. «El exilio y la crítica de la razón totalitaria». En *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*. Coord. por Mari Paz Balibrea. Madrid, Siglo XXI, pp. 608–624.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2019). «El pensamiento de Ortega bajo la lente del exilio republicano: tres perfiles». *Hispanic Research Journal*, 20:6, pp. 612–625.
- SANTASILIA, Stefano (2007). *Tra metafísica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol*. Firenze: Le Cáriti.

FABER, Sebastiaan (2002). *Exile and cultural hegemony. Spanish intellectuals in Mexico, 1939–1975*. Nashville: Vanderbilt Press.

TERRICABRAS, Josep–Maria, ed. (2010). *La filosofía d’Eduard Nicol*. Girona: Càtedra Ferrater Mora.

ZUBOFF, Shoshana (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia*. Madrid: Paidós.



El pensamiento político de Eduardo Nicol: origen, promesa y fracaso de la comunidad

El presente artículo se propone identificar y describir críticamente las claves del pensamiento político del filósofo exiliado Eduardo Nicol. En concreto, repararemos en cuatro momentos de su obra, en la que lo político muestra una relevancia más o menos nítida: 1) el alumbramiento del logos en Grecia, el cual habría sido imposible sin la experiencia originaria de la comunidad o la polis. 2) la reivindicación del pensamiento político de Francisco Suárez a propósito, precisamente, de su fundamento comunitario, frente al individualismo moderno dominante. 3) la crítica de lo que el propio Nicol denominó «razón de fuerza mayor», una suerte de razón instrumental que revela nuevas formas de totalitarismo al tiempo que una crisis radical de la racionalidad política y hasta de la filosofía como tal. 4) una proyección de todo lo anterior en un caso concreto como el de la transición española, hacia la que Nicol se mostró muy crítico.

Palabras Clave: Comunidad · Eduardo Nicol · Razón de fuerza mayor · Transición Española.


Eduardo Nicol’s political thought: origen, promesa and failure of the community

The aim of this paper is to identify and describe critically the keys of the exiled philosopher Eduardo Nicol’s political thought. Concretely, we will focus on four moments of this work, which the political shows a more or less nitid relevance. 1) The birth of the logos in Greece, which would have been possible because of the primary experience of the community. 2) The vindication of the Francisco Suárez’ political thought, because of its communitarian ground in contrast to the hegemonic modern individualism. 3) the critic of the «force majeure reason», a kind of instrumental reason which reveals new ways of totalitarianism and a radical crisis of the political and even philosophical reason. 4) A projection of all these ideas to the concrete situation of the Spanish Transition.

Keywords: Community · Eduardo Nicol · Force majeure reason · Spanish Transition.

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO es investigador científico en el Instituto de Filosofía del CSIC. Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas y especialista en filosofía iberoamericana y pensamiento del exilio. Entre sus últimas publicaciones destaca la coordinación del libro *El otro descubrimiento: el exilio intelectual español de 1939 y su vocación iberoamericana*. Es presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico. **Contacto:** Departamento de Filosofía teórica y práctica, Instituto de Filosofía del CSIC. Calle Albasanz 26–28, 28037, Madrid, España. e-mail (✉): antolin.scuervo@cchs.csic.es · **iD:** <https://orcid.org/0000-0002-0371-0679>

JOSÉ MANUEL IGLESIAS GRANDA es investigador contratado FPU en el Instituto de Filosofía del CSIC y doctorando en Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid. Sus líneas de investigación son la historia de la filosofía contemporánea y la filosofía de la tecnología. Entre sus últimas publicaciones destaca: El problema de la tecnología en el pensamiento del exilio: ¿Sánchez Vázquez lector crítico de Nicol? *en Anales*

del Seminario de Historia de la Filosofía y El problema de la tecnología en el pensamiento de Sánchez Vázquez: una aproximación en *Arbor*. Es co-coordinador del Seminario sobre Tecnología y Filosofía Hispanoamericana (IIFS, UNAM-IFS, CSIC-FFyL, UNAM). **Contacto:** Departamento de Filosofía teórica y práctica, Instituto de Filosofía del CSIC. Calle Albasanz 26-28, 28037, Madrid, España. e-mail (✉): josemanuel.i.granda@csic.es ·  <https://orcid.org/0000-0002-2219-7647>.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Recibido/Received: 24-June-2022; Aceptado/Accepted: 12-September-2022; Published Online: 21-Feb-2023

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Sánchez Cuervo, Antolín; Iglesias Granda, José Manuel (2023). «El pensamiento político de Eduardo Nicol: origen, promesa y fracaso de la comunidad». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 12, no. 24: pp. 83-117.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2023