

INFORMACIONES

IN MEMORIAM EDUARDO NICOL (BARCELONA, 1907 - MÉXICO, 1990)

Estando ya en prensa este número, nos llega desde México la triste noticia de la muerte de Eduardo Nicol. Nacido en Barcelona en 1907, vio truncada la carrera docente iniciada en su ciudad natal en 1933. El final de la guerra civil le condujo al exilio mexicano tras una breve estancia en Francia. Profesor durante décadas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), de la que era profesor emérito desde su jubilación, ha desarrollado una intensa labor docente e investigadora en los campos de la historia de la filosofía y de la metafísica. Entre sus libros cabe destacar *La idea del hombre* (1946), *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón* (1950), *Metafísica de la expresión* (1957), *El problema de la filosofía hispánica* (1961), *Los principios de la ciencia* (1965), *El*

porvenir de la filosofía (1972) y *La reforma de la filosofía* (1980).

ISEGORÍA quiere hacer un pequeño homenaje a la memoria de Eduardo Nicol con la publicación de su conferencia sobre «Ética y política». Este breve texto fue el discurso inaugural del *II Encuentro Hispanoamericano de Filosofía moral y política*. Al no poder estar él presente por motivos de salud, la conferencia fue leída por su discípula Juliana González en el Pazo de Mariñán (La Coruña) el 8 de septiembre de 1986. Esto explica las referencias a La Coruña, ciudad amable y presentida por Eduardo Nicol, pero que nunca pudo llegar a conocer. Ojalá que la protesta ante la degradación de la *paideia* y ante el ocaso de la ética política permanezcan entre nosotros como herencia suya.

EDUARDO NICOL: ÉTICA Y POLÍTICA (Universidad Nacional Autónoma de México)

A medida que se desciende por el camino que lleva al final, aumentan las ocasiones en que uno dice: «ya nunca más». Esto puede significar que algo ya no volverá a suceder, o bien que algo no sucederá por primera vez. El «nunca más», de cualquier modo, envuelve el sentido irremisible del «para siempre». Es como una sustracción que sufre el caudal de vida. Lo que ya no será nunca más es lo que fue, o no

fue, para siempre: lo que ya se fue. Los escalones del cruel descenso son como las últimas despedidas. En el escalón final ya no queda «nada más».

Lo ambiguo de los pequeños fines es que en ellos el «nada más» no es tan sólo lo que nunca fue. Algunas veces denota el tesoro acumulado. No es la privación definitiva de lo que nunca fue, y no podrá ser nunca, sino lo que ya fue; lo que ya es ajeno, pues perte-

nece sólo al pasado, aunque el recuerdo de su posibilidad impide que se desprenda enteramente del ser.

Nos duele más recordar lo que no fue. Lo recordamos porque pudo ser; nos duele porque ya no podrá ser nunca más. Este «más» es el «menos» más terrible. En un tiempo fue un posible, conocido entonces como tal; quizá deseado, en todo caso previsible, pero que «ahora» ya no podrá ser. No hay añoranza de lo desconocido. Lo que ya fue es una posesión perpetua. El que añora no está solo. Pero hay también aquella tergiversada añoranza triste de lo imposible: de aquello que pudo ser y no fue ni será: el vacío de una experiencia que nunca se llenó y que ocupa su lugar rodeado por todo lo que fue. La vida llega a su fin cargando así ese pesado vacío.

Así, poniendo un ejemplo que es oportuno en este momento, se ha configurado en mi vida la experiencia de La Coruña: la ciudad amable que presentí tantas veces, que no llegué a conocer, y que ya no conoceré «nunca más». Era un jovencito cuando quedé prendado de La Coruña. Quiero decir, claro está, de la imagen que se trazó en mi mente por las fotografías, y luego los documentales del cine. Nunca he descifrado la secreta afinidad que sentía con aquello que en rigor era algo ignorado. Pero sé que la evocación ha sido siempre placida. Por algún motivo que era inútil indagar, me sentía atraído hacia aquella fachada continua de las casas del puerto y del paseo de los Cantones (creo que se llama así); la multitud de ventanas que unas veces se volvían ciegas reflejando la luz del sol, y vedaban así los interiores, como un insólito pudor brillante, mientras que otras veces admitían el gris tierno del nuboso cielo gallego.

Un buen día me hice de una postal que reproducía aquellas casas, en el

paseo junto al mar. Perdí esa postal, como otras muchas cosas, cuando me fui. Pero desde América no me cansé de imaginar que ahí hubiera podido ser feliz: llevar una vida apacible, queda y lenta. Parece que el pecado de vivir sin hacer nada (es decir, sólo pensando) habría de quedar disculpado misteriosamente por aquella especie de dialéctica de los cristales, que requería un testigo desocupado. Pues, de una parte, las ventanas ofrecían al habitante la perspectiva sin límites del océano, y de la otra parte protegían su intimidad y el silencio de la morada. Podría emplearse bien una vida en la reflexión del milagro de aquellos vidrios transparentes y opacos a la vez. Porque esa peculiar y feliz conjunción de lo natural y lo humano permitiría (pensaba yo), nada más con un pequeño toque de fantasía, poseer el mar, lo que llamamos el mar abierto; librarme a él sin perder la protección de la intimidad cerrada. Sería como abarcar el más allá sin salirse del aquí.

Y el paseante, por su lado, se sentiría atraído por un recinto desconocido, visto desde afuera, que los vidrios convertían en algo emocionalmente apetecible, aunque fuese ajeno e inaccesible. Todo eso era como la sencilla escenificación de un mundo en paz. El mundo ya no está en paz, y yo no veré La Coruña nunca más.

Aprendimos de los griegos, que predicaban la serenidad, la idea de la bella urbe, de la urbe decorada. La polis no tiene sólo un fin práctico, de habitación, comercio y refugio. La decoración integra la belleza en el mero decoro. La urbe es decente y agradable. Para un ateniense, su ciudad no llegaría a ser realmente habitable si no pudiera exhibirse: si no ostentara, complacida, la soberbia inutilidad de su monumental belleza en la arquitectura y la escultura públicas. La evocación

de Atenas, pensando en La Coruña, no es arbitraria, como veremos. Cada ciudad bella tiene su estilo, pero la comunidad universal de la belleza nos permitirá llegar a la cuestión capital de la política. ¿Por qué? Porque el estilo urbano resulta de unos actos políticos, y es la mala política utilitaria, sin ética, la que apadrina la fealdad urbana.

Otras buenas lecciones aprendimos de los griegos; a saber: que la polis es la comunidad gobernada. Podemos distinguir entre gobernar y ordenar. Toda comunidad humana constituye un orden, una regulación de la convivencia de acuerdo con la tradición y con los mandatos de un jefe. Sin autoridad no hay comunidad. Sin orden no es posible la convivencia. La institución de la polis marca el tránsito del ordenamiento primitivo a la gobernación. De la polis nace la política. La garantía del orden es entonces la ley, donde se establecen de manera universal e igual las obligaciones y sanciones de los sujetos políticos, o sea de los ciudadanos.

Todo esto es sabido y está muy claro. También está claro, pero no ha sido debidamente acentuado, que en nuestra tradición occidental no hay un solo principio ordenador de la conducta, sino dos. Ya los griegos distinguían entre la regulación de la conducta pública y la regulación privada. A la primera corresponde el derecho; a la segunda corresponde la moral o la ética. Digamos que la primera tiene su origen en Solón, mientras que el descubridor de la segunda fue Sócrates. Los conceptos están bien diferenciados; pero en la práctica, no hay esa divisoria tajante.

He reflexionado repetidamente sobre el conflicto entre ética y derecho que se ha producido tantas veces en la historia, y el significado que tiene, en la vida humana, esa alternativa trágica

que forman los dos principios cuando aparecen como incompatibles, siendo ambos igualmente enderezados hacia el bien. Ética y derecho. Podríamos decir: ética y política, o política y filosofía. La conjunción copulativa y es a la vez asociativa y disyuntiva. Al definir conceptualmente la ética y la política, sus diferentes esencias separan estos dos términos. Pero algo han de tener en común para que la conjunción las reúna de nuevo.

En lo que me hubiera gustado discutir ahora es en el hecho, un hecho vital de gran importe, de que si la ética puede ser algunas veces una alternativa de la política (con lo cual el individuo pone en peligro su seguridad frente al Estado) es porque la política posee en sí misma un componente ético. Quiero decir que la búsqueda de una definición rigurosa de lo político en sí debiera incorporar el dato de lo ético en el conjunto de los otros datos con los que ya estamos familiarizados.

Lo cual se percibe sin confusión cuando nos preguntamos: ¿para qué la política? Su para qué no se resume en el conflicto de los intereses personales o de grupo, en la ambición de poder, o en la administración económica. Esto es lo que nos muestra la historia, y lo que predomina en la pobre y turbia política de nuestros días. Descubrimos desde luego que la política no es necesaria, en el sentido de originaria e imprescindible en la comunidad humana. Es más bien el resultado de una laboriosa gestación, que pudo no producirse. Ella se produjo en Grecia por la vocación racional de los helenos, especialmente los áticos. Hubo en la vida de los hombres, y existe todavía, algún régimen de convivencia sin gobernación racional.

La racionalidad ingresa en el régimen de vida comunitaria cuando este régimen aspira a algo más que a la sa-

tisfacción de las necesidades primarias. Sin que sea preciso detallar, podemos asegurar que los fines superiores aparecen y se identifican sin vacilación desde que se elabora un programa de vida común que no se limite lo pragmático, y proclame que la formación del hombre es uno de los propósitos de la comunidad. Esta comunidad se llama desde entonces el Estado.

Significa esto que política es *paideia*, y por tanto ética. La educación supera la instrucción. La instrucción existe desde que hay una sociedad, una acción cooperativa, por rudimentaria que sea la cohesión de sus miembros. Es evidente que los hombres tuvieron que aprender y que enseñar las técnicas indispensables para la subsistencia; que el perfeccionamiento de esas técnicas dio lugar a lo que en el siglo XIX se llamaban escuelas de artes y oficios, y que son actualmente nuestros institutos tecnológicos. La educación es otra cosa. Su fin no se da por supuesto, como en la tecnología. El fin de la *paideia* es el hombre mismo. El hombre es un problema para el hombre. No basta ser instruido: hay que aprender a ser hombre. El hombre educado es un ser ético. El que acumula mucho saber utilitario y no le importa lo demás es un ser bárbaro.

La eticidad no es ingénita, sino adquirida. La adquiere el hombre en, y por, y para la polis. Es por tanto ingrediente de la política. Pero se trata de la eticidad, no de la moralidad, ni de la adopción por los políticos de una determinada tesis. Pues la ética de que estoy hablando no es doctrina, sino forma de ser. No existe, pues, el llamado problema de la *relación* entre ética y política de que nos hablan los manuales. La ética está *en* la política. Decimos que lo ético constituye el orden de la vida privada. Lo cual es cierto, en el sentido llano de los términos. Pero

también es cierto que en rigor no existe la vida privada. Todo acto posee un alcance y significado social. Nadie se sustrae ni un momento a la vida del Estado. La tragedia política de nuestros días es que el régimen político del Estado se sustrae a su misma razón ética constituyente. Repito que no hemos de confundir aquí la ética con la moral. Por esto hablo de eticidad. La función capital de la política, como sistema de organización del Estado, es contribuir a la formación del hombre, y esto es infundir un *ethos* en la ciudadanía.

El Estado puede mantenerse como organismo ético a pesar de los numerosos crímenes, delitos, infracciones a la ley y demás injusticias que no dejan de producirse en las actividades políticas con mayor o menor frecuencia. La eticidad no garantiza la perfección moral. El Estado pierde, en cambio, su eticidad cuando descuida o francamente prescinde de su misión formativa, y atiende sólo a la eficiencia pragmática, funcional o administrativa y a los fines utilitarios. Esto es lo que sucede ahora, y este ha de ser el punto central de una meditación filosófica en nuestra época de crisis: la degradación de la *paideia* y el ocaso de la ética política.

Una asombrosa (y temible) sagacidad para las invenciones materiales absorbe y agota las energías del hombre productor; y su indiferencia para todo lo que no es valorado en términos de provecho y de dominio lo va convirtiendo en una especie de vegetal inteligente. Pero un vegetal muy raro, que actúa como animal de presa. La política era cosa de palabras; ahora el instrumento directo y efectivo es el terrorismo: el de las bandas políticas y el de los Estados.

Los hombres cabales tienen el derecho y sienten el deber de manifestar su

indignación con la furia de la palabra ante la degradación creciente de los fines vitales. Es común la actitud de no hacer caso de eso para ponerse a salvo. Pero el espectador es un traidor. La indiferencia no es una opción. El ser ético es un comprometido. Pero no es un *engagé* en ciertos compromisos políticos. Es el hombre que sabe de sí mismo y que ha descubierto hasta qué grado compromete su destino histórico la desintegración de la eticidad política.

Una revolución se salva por el *ethos* de sus hombres, aunque haya que pagar por ella el precio de la sangre derramada. Admirable una transformación pacífica. Desesperante una paz sin *ethos* revolucionario. En España se ha desperdiciado en los últimos años la oportunidad de una acción revolucionaria que era necesaria y urgente, y posible sin discordias sanguinarias. En vez de esa revolución, hemos presenciado una domesticación de las volun-

tades y un empobrecimiento de las iniciativas. Los políticos se han preocupado por los problemas de organización del Estado, y por los problemas económicos, en su aspecto técnico, no en su aspecto ético. Concediendo que se lograra ese bienestar material que parece ser la suprema aspiración, quedaría sin respuesta la pregunta decisiva: ¿qué vamos a hacer *con* ese hombre bien alimentado?, ¿qué vamos a hacer *de* él? Una política sin respuesta para tales preguntas es una política sin ética. La ética depende de lo que llamé hace muchos años una *idea del hombre*. La intromisión de la filosofía en la política se hace por esa puerta que los políticos dejaron abierta por incapacidad o indiferencia.

Todavía no hay respuesta, pues, para esta modalidad de la pregunta ética que nos atañe directamente: ¿qué es ser español? Lo asombroso y vergonzoso es que no se nota la ausencia de tan fundamental *pregunta*.

ENCICLOPEDIA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

El Instituto de Filosofía del CSIC lleva varios años trabajando en colaboración con el Instituto de Filosofía de Buenos Aires y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de México en el proyecto de elaborar una Enciclopedia Hispánica de Filosofía, con la intención de conjuntar el trabajo de la comunidad filosófica de habla española. Los objetivos específicos son tres:

a) La investigación interdisciplinar e internacional de pensadores que se sirven del español como lengua de trabajo. Como sabemos existe una importante contribución a la filosofía en castellano. Ahora se trata de saber cómo se reciben los grandes temas filosóficos en nuestra lengua y cuál es nuestra

contribución específica a la filosofía internacional.

b) Conformar una comunidad de filósofos hispanohablantes. Se trata de salir del aislamiento actual y consolidar equipos de trabajo que sirvan para ulteriores proyectos en común.

c) El objetivo final es la publicación de una Enciclopedia que articule los resultados de los dos objetivos anteriores. Se prevén trescientas monografías seleccionadas por el Consejo Académico.

Este Consejo Académico está formado en la actualidad por los siguientes profesores: José Luis L. Aranguren, Elías Díaz, Emilio Lledó y Javier Muguerza (Madrid); Osvaldo Guari-

glía y Ezequiel de Olaso (Buenos Aires); León Olivé, Fernando Salmerón y Luis Villoro (México) y David Sobre-

villa (Lima). La coordinación está a cargo de Miguel Angel Quintanilla (Salamanca).

CONSEJO ASESOR DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA

En reunión celebrada en Madrid el día 27 de abril de 1990, bajo la presidencia del profesor Reyes Mate, su nuevo director, y con la asistencia de más de medio centenar de profesores de filosofía de toda España se ha constituido el Consejo Asesor del Instituto de Filosofía.

Dicho Consejo Asesor es un órgano de consulta, diálogo y asesoramiento del Instituto de Filosofía en el que se establecen, de manera regular e institucional, las relaciones entre el Instituto y la amplia comunidad filosófica española e iberoamericana.

Entre las funciones del Consejo Asesor destacan las siguientes: *a)* ser informado de las actividades del Instituto con el objeto de asesorar respecto a nuevas áreas de trabajo o proyectos específicos que pudieran ponerse en marcha, así como intervenir en la valoración de los resultados alcanzados por los mismos; *b)* sugerir la realización de proyectos de investigación que, por su especial naturaleza (colaboración entre diversos organismos, carácter innovador, etc.), hagan aconsejable su ubicación en el Instituto de Filosofía; *c)* sugerir la realización de actos, congresos y reuniones científicas; *d)* asesorar al Instituto de Filosofía y a sus órganos en la selección del personal científico en aquellas modalidades

que así lo requieran o lo hagan aconsejable (becas, sabáticos, etc.).

Se constituirá una representación del Consejo Asesor que estará compuesta por unos quince miembros. Estos serán elegidos cada cuatro años en una asamblea convocada con criterio amplio, tanto con mecanismos de representación como de invitación especial a profesionales relevantes, y en la que estén representadas las diversas áreas de conocimiento de filosofía y campos afines, y también las distintas universidades.

En la reunión del pasado mes de abril se eligió a los representantes del Consejo Asesor para los próximos cuatro años. Resultaron elegidos los siguientes profesores: Juan José Acero, Josep Blasco, Tomás Calvo, Pedro Cerezo, Félix Duque, Víctor Gómez Pin, Francisco Jarauta, Emilio Lledó, Felipe Martínez Marzoa, Juan Manuel Navarro Cordón, Diego Romero de Solís, Miguel Sánchez Mazas, Ignacio Sotelo, Ramón Valls y José Luis Villacañas.

El Instituto de Filosofía prestará una cuidadosa atención a la difusión de la información de las actividades que desarrolla entre todos los sectores de la comunidad filosófica y, en concreto y especialmente, entre los miembros del Consejo Asesor.

Colaboran en este número:

Fernando Aguiar
Eduardo Bello
Valeriano Bozal
Francisco Colom
Marcelo Dascal
Andrés de Francisco
Juan García-Morán
Ernesto Garzón Valdés
José Antonio Gimbernat
Carlos Gómez
Teresa López de la Vieja
José María Mardones
Claus Offe
Juan Ramón de Paramo
Ulrich Preuß
Ángel Rivero
Teresa Rodríguez de Lecea
Julio Seoane
Ignacio Sotelo
Antonio Valdecantos