

*Ética y nihilismo.
A propósito de «On Contemporary
Nihilism» de Aron Gurwitsch¹*

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ

UNED

RESUMEN

El presente artículo es una exposición reflexiva del texto de Aron Gurwitsch «On Contemporary Nihilism». Escrito en plena conflagración mundial, su intención última es mostrar que el nihilismo, en tanto que fenómeno que define la situación de occidente desde el declive de las ideas racionalistas, es el sustrato común, la base de la que van a emerger, por un lado, el «nihilismo epistemológico», que afecta a los diferentes saberes (teóricos y prácticos), y, por el otro, el terrible hecho del totalitarismo. Frente a esta situación, Gurwitsch defenderá que la única manera de salir del nihilismo y recuperar la cordura y la dignidad del ser humano es volviendo a reactivar, en el sentido husserliano, el ideal racionalista, el famoso dar y recibir razones con el que un día nació la filosofía en Grecia.

PALABRAS CLAVE

NIHILISMO - TOTALITARISMO - RACIONALIDAD - ABSOLUTO

ABSTRACT

This article is an exposition and a reflection on Aron Gurwitsch's «On Contemporary Nihilism». He wrote this text during the Second World War and his ultimate intention was to show that nihilism, as the fact which defined the situation of the West since the decline of the rationalistic

1 Quiero agradecer a Antonio García Santesmases el interés con el que se tomó la discusión de algunas de las ideas vertidas en este artículo y, por su puesto, sus siempre lúcidos comentarios. También quiero dar las gracias a Manuel Toscano y a José María Rosales por la generosidad con la que acogieron este escrito.

ideas, was the common base from which two phenomena arose. The first of them is the «epistemological nihilism», which affects our theoretical and practical disciplines. The second one is the terrible fact of totalitarianism. Taking this situation into account, Gurwitsch will maintain that the only way to overcome nihilism and to recover the dignity of the human being is through the re-activation, in the husserlian sense, of the rationalist ideal, the famous *lógon didónai* with which a long time ago philosophy was born in Greece.

KEY WORDS

NIHILISM - TOTALITARISM - RATIONALITY - ABSOLUTE

«Los ideólogos nazis como Alfred Rosenberg rechazaron en sí mismo el *principio* del racionalismo occidental mediante la acusación, por ejemplo, de que Sócrates fue el primer 'socialdemócrata' de Europa y el inventor de la enfermedad del racionalismo, ya que estableció el principio de resolver los asuntos vitales por medio de la argumentación y el debate»

(William Ebenstein)

«Hablando de modo muy general, el nihilismo procede también de la convicción en el poder ilimitado del ser humano sobre sí mismo, convicción que no reconoce ningún poder que sea capaz de establecer límites insuperables a la capacidades del ser humano».

(Ludwig Landgrebe)

I. A MODO DE INTRODUCCIÓN. CONTEXTO HISTÓRICO-BIOGRÁFICO
E INTRAHISTORIA DEL ARTÍCULO

«ON CONTEMPORARY NIHILISM» SE PUBLICA POR PRIMERA VEZ en inglés en 1945 en la revista *The Review of Politics*. Este texto es, sin embargo, una versión de un original escrito en francés en el año 43 o 44 y cuya traducción fue instigada, según R. Grathoff, el editor de la correspondencia entre Gurwitsch y Schütz, por Hannah Arendt².

Pero más allá de estas indicaciones externas, creo que puede ayudar mucho en la exposición y en las consiguientes reflexiones que a continuación voy a hacer acerca de este artículo, tener en cuenta el trasfondo desde el que está escrito. Y ese trasfondo podemos dividirlo en, por un lado, el contexto global, biográfico-histórico de Gurwitsch y, por otro, en lo que ya es propiamente la intrahistoria

² El artículo ha sido reeditado con el mismo título en Lester Embree, *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*. Evanston Ill.: Northwestern University Press, 1972, pp. 523-550. Sobre la recomendación de Hannah Arendt, cf. Alfred Schütz/Aron Gurwitsch, *Briefwechsel 1939-1959* (herausgegeben von Richard Grathoff). München: Wilhelm Fink Verlag, 1985, p. 133.

del texto, es decir, aquellos motivos más cercanos que dentro del contexto biográfico-histórico están de modo más inmediato a la base del escrito.

En relación con el marco biográfico e histórico es preciso decir que Gurwitsch fue un judío laico discípulo de Husserl que tuvo que huir por dos veces de los nazis. La primera vez, procedente de Alemania, donde había empezado una prometedora carrera académica, su destino fue Francia, más concretamente, París. Allí desarrolló una intensa labor intelectual, labrándose un sólido prestigio, y sus clases en la Sorbona sobre fenomenología y psicología de la *Gestalt* tuvieron una gran influencia, entre otros, en Merleau-Ponty³. Pero el avance alemán hacia París volvió a romper de nuevo su carrera universitaria. Gracias esta vez a la ayuda de A. Schütz, al que también había conocido en París y con el que había trabado enseguida una estrecha amistad, consiguió un visado para ir a los Estados Unidos. Nos encontramos ahora en el año 40 y Gurwitsch está experimentando en sus propias carnes y con toda intensidad la quiebra histórico-fáctica de los ideales racionalistas que propugnaban una vida buena personal y comunitaria acorde con la razón. Este trasfondo global de quiebra generalizada de la razón y auge progresivo de los sistemas totalitarios fue contemplado por muchos filósofos de la época, entre ellos el propio Gurwitsch, como el triunfo del nihilismo. Por eso, la época que le está tocando en suerte vivir la va a designar a la altura de 1945 como una época nihilista. Hasta aquí el contexto biográfico-histórico⁴.

Si entramos ahora en lo que hace un momento he denominado la intrahistoria del escrito, hemos de tener en cuenta, principalmente, dos factores. Del primero me informó en su día el profesor Lester Embree⁵. Según el

3 Los materiales con los que Gurwitsch preparó esos cursos y conferencias, junto con algunos artículos de esa misma época parisina, acaban de ser reunidos y publicados en el volumen: A. Gurwitsch, *Esquisse de la phénoménologie constitutive* (édité par José Huertas-Jourda avec une introduction de Lester Embree). Paris: Vrin, 2002.

4 Para los datos biográficos de Gurwitsch, cf. Lester Embree, «Biographical Sketch of Aron Gurwitsch», en Lester Embree (ed.), *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1972, pp. xvii-xxx. Sobre la comprensión de este periodo histórico como el triunfo del nihilismo, cf. Karl Löwith, «Der europäischen Nihilismus. Betrachtungen zur Vorgeschichte des europäischen Krieges», en Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1983, pp.475-540. La traducción castellana de este célebre ensayo se encuentra en Karl Lowith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, tr. Adam Kovacsics. Barcelona: Herder, 1998, pp. 57-122.

5 Lester Embree, actualmente William F. Dietrich Eminent Scholar in Philosophy en la Florida Atlantic University, fue durante finales los años 60 y principios de los 70 alumno y asistente de Gurwitsch en la New School for Social Research. Hoy en día es uno de los más reconocidos especialistas en su obra, así como editor de su legado.

profesor Embree, Gurwitsch escribió este artículo como una reacción cuasi visceral a la psicología naturalista dominante en aquella época en las universidades norteamericanas, crítica, por cierto, que le cerró las puertas de algunas de ellas. Y hay que recordar a este respecto que no era precisamente trabajo lo que sobraba a Gurwitsch en aquellos días. Que la vida en el nuevo continente no fue al principio nada fácil, lo muestra el que su primer trabajo como profesor de filosofía a tiempo completo data de 1951, es decir, cuando el fenomenólogo contaba con 50 años de edad y después de pasados ya 10 años en los Estados Unidos.

Pero hay otro factor muy importante a la hora de tratar de entender el trasfondo desde el que se escribe este texto: la fuerte desavenencia que surge entre Gurwitsch y su amigo Schütz a raíz de la lectura del artículo de éste último que llevaba por título *The Stranger*⁶. En este texto, publicado en el año 1944, pero que Gurwitsch bien podría haber leído con anterioridad en una versión no definitiva, Schütz analizaba las estructuras de relevancia que presiden el conocimiento cotidiano de los miembros de una comunidad. Estas estructuras, que los miembros de la citada comunidad dan siempre por supuestas, no son compartidas por los forasteros procedentes de otros entornos sociales porque, precisamente, los forasteros, en tanto que tales, manejan otras estructuras de relevancia diferentes. En esta situación, el forastero, si quiere dejar de serlo, ha de ir *adaptándose, ajustándose a su nuevo ambiente*, ha de ir cambiando sus viejas estructuras de relevancia a fin de integrarse en su nuevo mundo social.

Tenemos, pues, que el trasfondo biográfico e histórico desde el que se escribe *On Contemporary Nihilism* es la quiebra epocal de la razón, es decir, el nihilismo y el paralelo auge de los sistemas totalitarios, y que la intrahistoria del texto nos habla, fundamentalmente, de una crítica a la psicología naturalista y a la sociología o psicología social, que así caracteriza también Schütz sus análisis en este ensayo. Pero, ¿cuál es la relación que une estos cuatro elementos: el nihilismo epocal, el auge de los sistemas totalitarios, la psicología naturalista y la sociología? Para Gurwitsch, y esta es la tesis central del artículo, el

6 Cf. Alfred Schütz, «The Stranger: An Essay on Social Psychology», en Alfred Schütz, *Collected Papers II. Studies in Social Theory*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, pp. 91-105. Para la traducción castellana, cf. Alfred Schutz, «El forastero. Ensayo de psicología social», en Alfred Schutz, *Estudios sobre la realidad social*, tr. Néstor Míguez. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, pp. 95-107. Sobre los problemas que Schütz tuvo con Gurwitsch a raíz de este texto, así como la fuerte discusión que se generó entre el filósofo de origen austriaco y sus compañeros de entonces en la New School (especialmente con Arnold Brecht y Max Wertheimer) cuando lo presentó en el «General Seminar» de la «Graduate Faculty», cf. Alfred Schütz/Aron Gurwitsch, *op. cit.*, pp. 90, 127-131, 133-134. Cf., también, Helmut R. Wagner, *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983, pp. 209-212.

nihilismo epocal va a ser *el sustrato común, la base* de la que emergen dos manifestaciones eminentes que apuntan, por vías distintas, hacia una misma comprensión de lo que es el hombre que tiene consecuencias funestas para la idea de razón. En semejante comprensión, el ser humano es categorizado como un ser vital, moldeable en grado sumo, en el que la razón sólo juega un papel subsidiario con respecto a esa vitalidad y cuya actividad fundamental es adaptarse pragmáticamente al entorno. La primera de esas manifestaciones eminentes del nihilismo epocal hace referencia a los saberes que se van a considerar esenciales a la hora de definir qué es y cómo estudiar al ser humano. Aquí Gurwitsch hablará fundamentalmente de la psicología naturalista, pero hará también manifestaciones más o menos veladas a la sociología formal⁷. Ambos saberes, en la medida en que pretenden definir, y esto es de extrema importancia, *con exclusividad* la esencia del ser humano están enfermos de nihilismo, es decir, conducen a la destrucción de la razón, a lo que yo voy a llamar en este artículo un *nihilismo epistemológico*. Y es que con tales saberes es imposible alcanzar un criterio que defina con carácter universal qué es la verdad o, si hacemos teoría de la praxis, qué es el bien o la justicia. De este nihilismo epistemológico y de su continuidad en el ámbito de la razón práctica me ocuparé en la primera parte de mi texto. En la segunda, hablaré de aquello que según Gurwitsch conforma la otra manifestación del nihilismo epocal: el totalitarismo, al que el discípulo de Husserl calificará como «la culminación del nihilismo»⁸. La quiebra de la racionalidad no se va a dar ya aquí a un nivel de saberes, de teoría, sino que es perceptible, y de que modo, en la historia misma de esos años. Para terminar, en una tercera parte haré algunas reflexiones sobre la propuesta de «salvación» que Gurwitsch ofrece con vistas a superar el nihilismo epocal. Y ésta no es otra que la husserliana reactivación del programa racionalista con el que nació la filosofía en Grecia. Por lo demás, y antes de comenzar con el primer apartado, quisiera destacar que aunque el escrito de Gurwitsch se publicó en unas condiciones muy particulares de la historia de la humanidad, creo que en sus críticas al naturalismo o a la pretensión de definir al ser humano en base a una ciencia particular, cualquiera que ésta sea, no han perdido ni un ápice de vigencia, y que su programa de reinstauración del proyecto racional sigue siendo imprescindible en el mundo que nos está tocando en suerte vivir.

7 En una carta sobre *The Stranger* fechada el 16 de junio de 1944 Gurwitsch denomina de este modo el tipo de análisis que Schütz allí realiza. Cf. Alfred Schütz/Aron Gurwitsch, *op. cit.*, pp. 127-131.

8 Aron Gurwitsch, «On Contemporary Nihilism», en Lester Embree, *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, Northwestern University Press, Evanston Ill, 1972, p. 540.

II. EL NIHILISMO EPISTEMOLÓGICO O LA QUIEBRA DEL FUNDAMENTO

En este primer apartado hemos de examinar, por lo tanto, cuál es la conexión exacta que hay entre la psicología naturalista y la sociología practicada por Schütz en su ensayo *The Stranger* y el nihilismo generalizado que preside la época que está viviendo Gurwitsch. O dicho de un modo más exacto, lo que ahora hemos de poner en claro es por qué dice Gurwitsch que la psicología naturalista y la sociología formal son dos manifestaciones del nihilismo de su época. Si nihilismo significa la quiebra de la razón y sus ideales, ¿cómo puede ser que dos ciencias, representaciones eminentes, en tanto que ciencias, del sistema de la razón, se conviertan en encarnaciones de su quiebra?

Para desentrañar este enigma debemos empezar por recordar la doctrina dominante en el ámbito filosófico antes de la llegada del nihilismo: el racionalismo. El racionalismo, entendido en un sentido amplio como el nervio fundamental de la tradición filosófica desde sus inicios hasta la segunda mitad del siglo XIX, parte, según Gurwitsch, de una distinción esencial: la diferenciación entre *doxa* y *episteme*. Esta distinción se había revelado siempre como fundamental a la hora de enfrentar un problema que está en la raíz de la constitución del propio discurso filosófico en Grecia: el relativismo. Solo diferenciando la vía de la opinión de la vía de la verdad era posible establecer la idea de verdad misma, la idea de que no era posible mantener que dos tesis contrarias fueran simultáneamente verdaderas o que principios completamente opuestos en la regulación de nuestras acciones fueran tenidos por igualmente correctos. Ahora bien, para establecer esta distinción, afirma Gurwitsch utilizando ya un lenguaje del racionalismo moderno, «se tiene que empezar no por el hombre, sino por el hecho de que existe la verdad (también Gurwitsch habla en otros fragmentos de la justicia): una, constante y universal... La verdad es un sistema racional, el sistema de la razón, cualquiera que sea el modo en el que lo concibamos. Semejante sistema racional no depende de los deseos humanos... Es el mismo para todos los hombres. Esto significa que cualquiera que busca la verdad ha de adaptar sus pensamientos a este sistema racional»⁹.

Del texto que acabo de citar quisiera resaltar la que creo que es la tesis capital en la concepción racionalista de la verdad o la justicia, por lo menos tal y como la entiende Gurwitsch. Y esa idea es que la verdad o la justicia, o cualquier otro elemento que pertenece al sistema de la razón, no es algo que tiene que ver con el hombre en tanto que ser fácticamente constituido, sino que pertenecen a una esfera a la que el ser humano puede acceder pero de cuya

⁹ *Ibid.*, pp. 525, 527.

configuración última no es responsable. Es decir, una verdad matemática o una regla moral son lo que son con independencia de que el hombre tenga unos instintos determinados, esté configurado corporalmente de una forma u otra o crezca en uno u otro entorno social. Porque si la verdad o la norma moral dependieran de la estructura psicofisiológica del ser humano o de su configuración genética, como repiten hoy con insistencia, una y otra vez, los sociobiólogos, eso querría decir que cualquier variación en semejante configuración significaría una variación dentro de aquello que tenemos por verdadero o por moral, y que otros seres, cualesquiera que podamos imaginar, configurados genéticamente de otra manera tendrían otra idea de lo que es la justicia o la verdad. Y lo mismo sucedería si la verdad o la justicia se hicieran depender exclusivamente de la construcción social. Habría tantas verdades e ideas de lo bueno o lo justo como sistemas sociales. Por todas estas razones puede decir Gurwitsch al inicio del fragmento antes citado que para distinguir la *doxa* de la *episteme* ha de empezarse no por el hombre, sino por reconocer que la verdad es una, constante y universal; o que semejante sistema racional no depende de los deseos humanos, o que cualquiera que busque la verdad (o la justicia) ha de adaptar sus pensamientos al sistema racional. Dicho de otra manera, la verdad es verdad y lo bueno y justo es bueno y justo porque trascienden la esfera de lo *fácticamente humano*. Y en esta última expresión, lo fácticamente humano, está la clave de lo que el racionalismo quería decirnos y que se plasma, igualmente, en su definición del hombre como *animal racional*. Cito de nuevo a Gurwitsch: «En la concepción clásica (del ser humano como animal racional) la combinación de los términos *animal* y *racional* indican la profunda dualidad de la naturaleza humana y el carácter altamente problemático de la existencia humana. Aunque el hombre es un animal y, por lo tanto, esta sujeto a las necesidades vitales y a los impulsos, se lo concibe como orientándose a sí mismo hacia el universo eterno de la razón que permanece siempre igual. De aquí procede aquella dualidad intrínseca, aquella tensión que parece ser el destino de la existencia humana»¹⁰. En efecto, para el racionalismo el ser humano es un ser contingente, finito, constituido fácticamente de una determinada forma, es decir, que al igual que otros seres distintos de él, ya sean estos otros seres animales o plantas o cualquier otro tipo de entidad que podamos imaginar, tiene su particular constitución. Pero junto a ello, y a veces en contradicción con ello, se encuentra esa apertura hacia lo que Gurwitsch ha calificado como «el universo eterno de la razón que permanece siempre igual». Un universo del que el hombre es partícipe no gracias a su constitución fáctica, sino en virtud de su dimensión de ser racional. En definitiva, por su carácter racional el ser

¹⁰ *Ibid.*, p. 529. El paréntesis es mío.

humano trasciende el mundo finito de su animalidad, que representa ahora su carácter contingente, y alcanza el ámbito de lo infinito. Es decir, se pone en contacto, expresado platónicamente, con el reino de las ideas, de la verdad, la belleza, el bien, la justicia, etc. Ideas que son universales, válidas en todo tiempo y lugar, y que marcan las legalidades a las que debe someterse si quiere alcanzar una vida regida por la razón.

Hasta aquí la idea racionalista imperante en la filosofía desde su nacimiento hasta la segunda mitad del siglo XIX. En ese momento, sin embargo, comienza a hacerse más y más patente el escepticismo con respecto a la concepción dualista del ser humano defendida por el racionalismo, cobrando cada vez mayor fuerza la tesis de que la totalidad de lo humano puede y debe explicarse exclusivamente desde el plano de la vitalidad, de la animalidad. En efecto, el ser humano es ahora entendido también como un animal dotado de razón; pero si en la ecuación entre animalidad y racionalidad se enfatizaba antes el lado racional, considerándolo como un elemento singular e irreductible a la animalidad que, además, hacía del hombre el ente peculiar que es, ahora lo racional pasa a tener un carácter subalterno con respecto a la animalidad. La razón queda, así, reducida a una función de la vitalidad humana, a un instrumento generado en virtud de la adaptación al medio. Desde esta nueva concepción de lo humano, las ideas, las convicciones, las creencias no son diferentes a cualquier reacción corporal que un animal genera con el fin de ajustarse a su entorno. Es decir, creencias, ideas, convicciones, etc. no son juzgadas exclusivamente en función de su contenido, de su objetividad, sino que éste es sancionado porque resulta o resultó adecuado a la estrategia adaptativa de los humanos en un momento o coyuntura determinados. Por este motivo se descalifica a la razón racionalista y a sus ideas de justicia o verdad con el calificativo de «abstractas», queriendo decir con ello que son ajenas a los intereses concretos de la vida humana. Puestas así las cosas, si el ser humano es un animal que, como cualquier otro, lo que hace es reaccionar y procurarse el mejor acomodo posible al medio en el que vive, es decir, adaptarse a él, eso sí, con un tipo de armas muy peculiares, las armas de la razón, ¿qué ciencia podría ser más adecuada que la psicología naturalista para el estudio de la conducta de este animal, para comprender los mecanismos que generan su comportamiento adaptativo al medio? Y, por otro lado, y aunque a primera vista parezca paradójico, ¿no habría también una cierta solución de continuidad entre esta psicología naturalista y la sociología formal practicada, por ejemplo, por Schütz en su análisis del forastero? Pues, ¿cómo no ver un paralelismo entre la tesis adaptacionista defendida por el naturalismo y el estudio de los esquemas de relevancia que dominan en un grupo determinado y a los que el forastero se tiene que ajustar para dejar de ser forastero? En efecto, si la sociología lo que hace es describir los esquemas de relevancia dados por supuestos en la vida

cotidiana de los diferentes grupos sociales, no está en absoluto en contradicción, sino más bien en íntima solidaridad con esta concepción del ser humano como ser vivo que lo que hace es utilizar sus capacidades racionales como mecanismos de ajuste al medio. Es decir, la imagen del hombre que ambas ciencias manejan es la misma: un ser que se adapta, se ajusta al entorno.

Ahora bien, contemplar la razón y sus ideas (verdad, justicia...) como un mecanismo de adaptación al medio físico o social, es decir, en función de aquello que para el ser humano en un momento dado le resulta más útil en su ajuste con el entorno, conduce a la propia destrucción de la razón, de la verdad o de la justicia en tanto que ideas universales y válidas para todos los humanos y en todas las épocas. Y ello por un motivo fundamental. Así entendido, lo que es justo y verdadero puede variar según los diferentes intereses adaptativos de los grupos, de los individuos y las épocas, y no contamos con una vara de medir. En efecto, la ventaja de la tesis racionalista era que situaba a la razón y sus ideas por encima del ámbito concreto del animal humano en tanto que ser particular. Para obrar racionalmente el hombre debía, en cierto sentido, salir de su particularidad y adaptarse a ese universo de las ideas que eran universales por definición. Teníamos, así, un parámetro desde el que juzgar tanto el ámbito teórico como el práctico. Pero, si recordamos, este estar por encima de lo humano concreto era lo que se rechazaba, justamente, en la nueva concepción naturalista del hombre, pues estas ideas de la razón no eran más que «abstracciones» ajenas a sus intereses vitales. Y algo no muy distinto cabría decir desde el punto de vista de los esquemas de relevancia de un grupo social concreto que maneja la sociología formal.

Por otra parte, no deja de ser una paradoja irresoluble para esta concepción adaptativa, utilitaria de lo verdadero y de lo justo, que en bastantes ocasiones lo justo o lo verdadero vayan expresamente *contra* aquello que podría resultar más salutar, útil o adaptativo para los individuos y los grupos en general. Los casos de Sócrates, Jesús de Nazaret, Antígona o los de cualquier grupo disidente en relación a un poder opresor son ilustrativos a este respecto.

En función de lo dicho, parece que no queda más remedio que admitir que la psicología naturalista y la sociología formal, en cuanto que, y esto es crucial, se postulan como los estudios que nos dicen la verdad última acerca del hombre y su mundo, desembocarían en el nihilismo epistemológico y, en estrecha unión con él, en un nihilismo moral. Es decir, en una disolución de las ideas de verdad y vida conforme a la razón tal y como había sido entendida por la tradición filosófica desde sus inicios. Dado que para Gurwitsch esta nueva concepción del ser humano y las dos ciencias que lo sustentan han desplazado a la visión racionalista, es evidente que el nihilismo epistémico y

moral en el que se mueven los saberes dominantes de la época está en consonancia con la quiebra de la racionalidad que está viviendo¹¹.

Hasta ahora hemos visto una de las manifestaciones del nihilismo epocal contemporáneo: el nihilismo epistemológico y moral de la psicología naturalista y de la sociología formal. Vayamos ahora a la otra: el totalitarismo.

III. NIHILISMO Y TOTALITARISMO

Lo primero que hay que decir es que la aproximación que Gurwitsch hace al fenómeno del totalitarismo en este artículo tiene como modelo principal al nazismo (aunque aquí mismo, levemente, y en otros textos se refiere también con es nombre al comunismo)¹². Pero ¿cómo cabría caracterizar, según Gurwitsch, al fenómeno totalitario? O afinando la pregunta, incluso, un poco más: ¿sobre qué principios se asienta la práctica totalitaria?: «La práctica del totalitarismo, tanto en su vertiente propagandística como política, se ha inspirado en el principio de que si se sabe el modo de abordar a los seres humanos se les puede hacer creer cualquier cosa y pueden ser conducidos a cualquier

¹¹ En el apartado que hace las veces de introducción me referí, dentro de lo que allí calificué como la intrahistoria del artículo, a la fuerte desavenencia que tuvieron Gurwitsch y Schütz a raíz de la publicación de *The Stranger*. Después de las consideraciones vertidas en esta segunda sección estamos en condiciones de comprender mejor el porqué de ese incidente, sobre todo si tenemos en cuenta la situación de los exiliados que habían escapado del nazismo. En efecto, estos refugiados son, según el esquema de Schütz, forasteros que han de adaptarse a vivir en un mundo nuevo. Es decir, han de aprender a ajustarse a unas estructuras de relevancia diferentes a las que presidían su vida cotidiana en la Alemania de la época. Pero siendo eso así, el enfoque puramente formal de la sociología de Schütz iguala al refugiado con cualquier otro tipo de forastero (alguien que se desplaza del campo a la ciudad, que cambia de clase social...) y elimina la dimensión moral que le es esencial. Y lo mismo podría decirse, como ya hemos visto en el grueso de esta sección, sobre cualquier otro aspecto normativo-racional que sea propio de los humanos. En todo caso, y a pesar de que el texto de Schütz fue interpretado de este modo por la mayor parte de sus críticos, no debe dejar de mencionarse que él nunca se sintió justamente tratado con esta recepción de su escrito. Es más, en una carta fechada el 11 de junio de 1945, muy fría en el tono, Schütz le dice a Gurwitsch que nunca pretendió describir con su ensayo la esencia de lo humano y que cuando la sociología se arroga esa función en detrimento de la filosofía caemos de lleno en el nihilismo, cf. Alfred Schütz/Aron Gurwitsch, *op. cit.*, pp. 133-134.

¹² Cf., por ejemplo, Aron Gurwitsch, *op. cit.*, p. 528. Un claro paralelismo entre nazismo y comunismo lo establece Gurwitsch en su escrito todavía inédito, «Some Philosophical Roots of Nazism». He tenido la oportunidad de leer este manuscrito gracias a la gentileza del profesor Embree. También encontramos expresadas esas mismas ideas en el interesantísimo intercambio epistolar que Gurwitsch y Dorion Cairns mantuvieron con motivo de la naturaleza nazismo. Cf. Lester Embree (ed.), «Two Husserlians discuss Nazism: Letters between Dorion Cairns and Aron Gurwitsch in 1941», en *Husserl Studies*, Vol. 8, nº. 2, 1991, pp. 95, 98.

empresa. La literatura totalitaria está plagada de afirmaciones acerca de que la inteligencia juega sólo un papel menor en las acciones de los hombres: las verdaderas fuerzas motrices son los deseos, impulsos, pasiones, miedos, la codicia y la envidia. Para entender al ser humano y guiarlo, no se ha de contar con la razón o la inteligencia, que sólo pertenecen a la superficie de su existencia. Al contrario, es necesario descender a las profundidades de su naturaleza, a los estratos profundos de su ser donde todo es un hervidero de confusión, e incluso, más allá de esos estratos, a las fuerzas de la 'sangre y la tierra'»¹³. Ahora bien, si ese dibujo de lo que es el hombre es cierto, ¿cómo apelar a la dignidad humana en tanto que elemento irrebasable en ámbito moral y político?, ¿por qué debería evitarse la explotación de unos hombres por otros?, ¿por qué condenar el exterminio de una raza si una elite u otra raza diferente consideran que son superiores y cuentan con los conocimientos y los medios suficientes para llevarlo a cabo? En efecto, parece que desde semejante tesis asistimos a la quiebra más completa de la razón ilustrada y de su definición del hombre como animal racional. En este sentido, el totalitarismo va a representar para Gurwitsch la «culminación del nihilismo», la «completa expansión y realización de todas sus potencialidades»¹⁴. Pero más allá de esta constatación, lo que a Gurwitsch de veras le interesa es mostrar la similitud que existe entre la concepción del hombre que maneja el totalitarismo y aquella que previamente habíamos visto que propiciaba la psicología naturalista y, por extensión, la sociología formal o cualquier otro saber anegado por el nihilismo. En efecto, ¿no hay en ambas tesis una clara minusvaloración (en el caso de la tesis totalitaria simplemente un desprecio) de lo racional-normativo como el elemento que define por excelencia al hombre?, ¿no hay en ambas, igualmente, un predominio de la comprensión del ser humano como un ser natural, como un animal que se mueve por una serie de mecanismos susceptibles de ser estudiados?, ¿no es cierto, como afirma Gurwitsch, que la literatura totalitaria es en muchos casos un conjunto de manuales de psicología aplicada? ¿no hay, en definitiva, al final de ambas tesis una misma ausencia de cualquier vara de medir que nos pueda orientar acerca de lo justo o lo injusto, de lo verdadero y lo falso, de lo bueno y lo malo? Es verdad que el psicólogo o el sociólogo podrían protestar contra estas similitudes diciendo que lo que ha hecho el totalitarismo es aprovecharse de los recursos que le brindaba la psicología o la sociología, pero que su intención era, por medio del conocimiento de esos mecanismos que están a la base de las actuaciones del hombre, conseguir la felicidad y la justicia para especie humana. La respuesta de Gurwitsch a esta

13 Aron Gurwitsch, *op. cit.*, p. 537.

14 *Ibid.*, p. 540.

consideración es clara: para decidir eso, para decir que optamos por utilizar esos recursos que ofrecen la psicología y la sociología para el bien y no para el mal, necesitamos recurrir a unos principios que están por encima, que se sitúan más allá de la definición que la psicología naturalista o la sociología dan del ser humano. Es decir, necesitaríamos aquellas ideas abstractas que postulaba el racionalismo y que fueron rechazadas en la nueva definición de hombre como ser vital que se ajusta al medio.

Ahora bien, señalar un sustrato nihilista que es común al totalitarismo y a la psicología naturalista (y por extensión a la sociología formal) no quiere decir que las ideologías totalitarias se deriven mecánicamente del naturalismo o de cualesquiera doctrinas filosóficas o sociológicas que se asienten en un nihilismo epistemológico, como si los líderes y los miembros de semejantes movimientos hubieran llegado a esas ideologías en base al estudio y extracción consecuente de la lógica implícita en aquellas. Es más que probable, afirma Gurwitsch, que los líderes totalitarios hayan elaborado sus doctrinas con total independencia de las tendencias filosóficas, psicológicas o sociológicas de su tiempo. Asimismo, está claro que los psicólogos, sociólogos o filósofos que rechazan la visión racionalista del hombre no persiguen ponerse, por lo menos en la mayoría de los casos, al servicio de ningún sátrapa. Siendo esto verdad, sin embargo no es menos cierto que en última instancia tanto el nihilismo epistemológico como el totalitarismo tienen como sustrato último el nihilismo epocal y que dado este sustrato común es posible llegar al totalitarismo partiendo de los principios básicos que presiden el naturalismo psicológico, la sociología formal o cualquier otra disciplina que participa del nihilismo epistemológico. Por esta razón es muy importante que este hecho del sustrato común no pase desapercibido si queremos combatir la causa última que ha propiciado el totalitarismo, porque es verdad, como termino de decir, que el fenómeno epocal del nihilismo no ha sido producido en un sentido unidireccional por lo que podríamos denominar genéricamente como los saberes nihilistas, sino que estos eran una manifestación del nihilismo en el que estaba asentada la sociedad. Ahora bien, está claro que si queremos luchar contra esa culminación del nihilismo que es el totalitarismo de poco nos sirven unos saberes atravesados por el mal. Vencer al totalitarismo por la fuerza de las armas, como estaba sucediendo a la altura de 1943 o 1944, no es suficiente si a la postre permanecen los elementos que lo propiciaron y no tenemos armas adecuadas para oponernos a él. Situados en esta tesitura, lo único que podemos hacer para combatir el nihilismo es, en opinión de Gurwitsch, reactivar, en el sentido husserliano, la tradición racionalista¹⁵.

Con esto entro ya, muy brevemente, en el último apartado del artículo.

¹⁵ Sobre el concepto husserliano de «reactivación» y, más concretamente, de reactivación de la tradición racionalista, cf. E. Husserl, «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als

IV. REACTIVANDO LA TRADICIÓN RACIONALISTA. LA PRESENCIA
VELADA, PERO CONSTANTE, DE LO ABSOLUTO

Hemos de reactivar, por lo tanto, la tradición racionalista. Pero como paso previo a esta reactivación, como su condición necesaria hemos de formularnos la siguiente pregunta: ¿es posible ser hoy racionalista?, ¿puede reactivarse realmente una tradición semejante?, ¿no se ha mostrado que precisamente en los tiempos en los que Gurwitsch escribe su artículo, y todavía más en nuestros días, esta manera de entender el hombre y su mundo se han tornado un sueño sin fundamento? El propio Gurwitsch enfrenta esta cuestión de una manera que me sigue pareciendo completamente válida. El nihilismo, como cualquier época histórica, nos dice, tiene sus orígenes y sus causas, pero nada en la investigación del decurso histórico nos puede llevar a la convicción de que el nihilismo era o es una etapa necesaria en el desarrollo de la humanidad en sustitución del racionalismo, ni que semejante etapa esté ahí para quedarse. Es decir, el destino de lo que vaya a ser nuestra época no está escrito y así como la etapa nihilista sustituyó a la racionalista, no hay ninguna razón por la que no podamos cambiar la época histórica en la que nos ha tocado vivir. Ahora bien, una vez sentado esto, podemos formularnos una segunda cuestión: ¿es factible seguir siendo racionalista hoy del mismo modo que lo eran Platón, Aristóteles o, más recientemente, Descartes o Husserl?. Creo, siguiendo la estela de lo que sugiere Gurwitsch en este artículo, que en un sentido, el fundamental, sí, aunque en otro, secundario, no.

Empecemos por el secundario, pues me parece que es fácilmente comprensible e incluso estarán de acuerdo con él aquellos que no compartan el argumento principal acerca de por qué sí es factible seguir siendo racionalista en el modo fundamental en que lo eran Platón, Aristóteles, Descartes o Husserl.

Soy de la opinión que, afortunadamente, el tiempo no pasa en balde y que en nuestros días hemos afinado, redefinido, rectificado o descubierto la importancia de algunas cosas en las que Platón en su época o Descartes en la suya, por poner sólo dos ejemplos, no habían reparado con la suficiente fuerza o, simplemente, se les habían pasado desapercibidas. En el caso de Platón y de la filosofía griega en general, la importancia radical del yo, de la subjetividad; en el caso de Descartes y la filosofía moderna, por citar otro ejemplo, el problema del mundo de la vida y la ampliación del concepto de razón en su sentido pleno más allá de las matemáticas. Es cierto que todos estos hallazgos, matizaciones

intentionalhistorisches Problem», en E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Kluwer, 1976 (Husserliana VI), pp. 365-386.

y desmentidos no han sido muchas veces fuente de claridad y de avance lineal, sino de vuelta a la confusión y al debate sobre cosas que se creían indiscutibles. Es en este sentido de descubrimiento de cosas nuevas, de rectificación de otras dadas por más ciertas de lo que eran o de descarte de aquellas que se han revelado como falsas en el que podemos decir que no es factible ser hoy racionalista al modo en el que lo eran los autores citados. Pero sí podemos y debemos ser racionalistas en el sentido fundamental en el que lo eran los filósofos antes mencionados y muchos otros, en la medida en que ellos encarnaron y encarnan el espíritu con el que nació la filosofía en Grecia frente a otro tipo de discursos poético-religiosos. Y ese espíritu podríamos quintaesenciarlo en el rechazo de toda consideración que no esté avalada por la discusión racional. Es el justamente célebre *dar y recibir razones* con el que se instaura la filosofía. Un dar y recibir razones, y esto es lo esencial, que siempre ha de estar orientado, como ya afirmamos al describir la dimensión racional que atraviesa al animal humano, por la convicción de que la verdad, el bien o la justicia son uno, constante y universal, son ideas de la razón que el hombre no crea a su antojo, sino que éste las va descubriendo mediante su capacidad racional. Hay, así, por recurrir a categorías husserlianas, una tensión constante entre la instauración del discurso racional que inaugura la filosofía, con ese barruntar las ideas de verdad, bien o justicia, y el alcance pleno de lo que esas ideas sean, su cumplimiento. La vida del filósofo y de las generaciones de filósofos, cuando trabajan conjunta y solidariamente a lo largo del tiempo, consiste en plenificar eso que en el momento de su instauración se ha dado de forma borrosa y que continúa sin alcanzar su sentido pleno. Es decir, se trata de conseguir claridad última sobre las citadas ideas de la razón en una tarea que se revela infinita. Podríamos aventurar, así, que la empresa de la filosofía es buscar, seguir las huellas de lo absoluto, que nunca se manifiesta de modo completamente claro, pero que tampoco en las cosas más elementales está ausente por completo del horizonte humano¹⁶. Un absoluto, pues, del que vamos descubriendo a lo largo de la historia diferentes perspectivas, matices, escorzos, todos los cuales habrán de ser compositibles en alguna medida, habrán de poder unificarse en un dibujo ideal, encajando, de modo más o menos perfecto, unos con otros. Si ello no fuera así, si la perspectiva sobre lo que es el bien, la verdad o la justicia pudiera variar radicalmente, estaríamos avocados al sin sentido, tendríamos que asumir que, por ejemplo, los derechos humanos, que hoy consideramos como un elemento irrebasable en la comprensión de la dignidad humana, podrían ser,

16 Aunque soy consciente de que la palabra absoluto tiene enormes resonancias teológicas, no la uso aquí como una apelación a la divinidad. Designa, simplemente, ese conjunto de principios racional-normativos que atestiguan el umbral mínimo de nuestra humanidad.

gracias a un giro de la perspectiva, a un nuevo desvelamiento o escorzo de lo que se nos manifiesta o simplemente entendemos como racionalidad práctica, radicalmente anulados o descartados a la hora de hablar de la dignidad del ser humano. Tendríamos, en fin, que decirles a las víctimas de la historia que jamás lo fueron, que las torturas crímenes y genocidios han pasado a ser ahora, y esto es lo esencial, *moralmente correctos*. Y quién puede siquiera imaginar una cosa así.

Jesús M. Díaz Álvarez es profesor titular interino de Ética en la UNED. Es autor de *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología* (Madrid: Uned, en prensa).

Dirección Postal: Facultad de Filosofía UNED (Edificio de Humanidades), Senda del rey nº 7, 28040 Madrid.

E-mail: jdiaz@fsof.uned.es