

Sobre el nihilismo de nuestro tiempo^[1]

Aron Gurwitsch

Traducción hecha por M^a Luz Pintos Peñaranda

Introducción al texto^[2]

por Lester Embree

El ensayo "Sobre el nihilismo de nuestro tiempo" de Aron Gurwitsch (filósofo fenomenólogo nacido en 1901 en Lituania) fue publicado en su traducción inglesa a finales de la segunda Guerra Mundial (exactamente, en 1945), si bien había sido escrito originalmente en francés, sobre 1940, con el título "Sur le nihilisme de notre temps" y con una extensión de 51 páginas mecanografiadas. Como refugiado judío procedente de Alemania, había estado viviendo en Francia desde 1933 hasta 1939 y podemos suponer que tenía la esperanza de publicarlo en este país antes de la ocupación alemana. Los motivos que nos llevan a pensar esto son dos. Uno es que, en esa misma época de redactar este ensayo y todavía hallándose en Francia, Gurwitsch había escrito otro ensayo directamente en inglés; quizás su idea era publicarlo en los Estados Unidos atendiendo a una invitación que desde allí le había hecho Marvin Farber; y, efectivamente, lo publicó en el continente americano como "On the Intentionality of Consciousness", en 1940. El otro motivo es que otro de sus ensayos, "La science biologique d'après K. Goldstein", escrito en francés, se publicó sin problemas en la Francia ocupada^[3]. De lo cual podemos inferir que redactó en francés "Sur le nihilisme de notre temps" porque su intención era publicarlo en Francia antes de la ocupación, pero que se vio obligado a demorar su publicación y, finalmente, a pasarlo al inglés para poder publicarlo en su nuevo país de acogida.

Gurwitsch le dijo a quien esto escribe que estaba muy enfadado cuando redactó este ensayo sobre el nihilismo (su expresión exacta fue que él estaba "in a white heat", es decir, "¡echando chispas!"). Lo que más le enfadaba -decía él- era la psicología y la ciencia social con las que se encontró a su llegada a los Estados Unidos. Sus objeciones en relación a

cómo se practicaban allí estas disciplinas están suficientemente manifiestas en este ensayo y no vamos aquí a entrar en ellas anticipándonos a sus palabras. Sin embargo, algo que sí deberíamos tener en cuenta es que él veía que estas disciplinas estadounidenses ofrecían un fuerte contraste con las que él mismo había conocido en Europa en las décadas anteriores y en las que había estado trabajando, ya que su investigación y su docencia estuvieron centradas, desde el primer momento, en las interconexiones entre la fenomenología y la psicología de la *Gestalt* y tenía de éstas y de otras disciplinas un profundo conocimiento. A mediados de los años 20, Gurwitsch había entrado en contacto con la Escuela de Berlín de la Psicología de la *Gestalt*-Escuela que estaba representada por Adhémar Gelb en el Instituto de K. Goldstein en Frankfurt para la investigación de los efectos psicológicos del daño cerebral en veteranos de guerra^[4]. Presentó su Tesis Doctoral en 1928 sobre *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*. Y para su *Die mitmenschlichen Begegnungen in die Milieuwelt*^[5] de 1931 ya había estudiado una gran cantidad de ciencia social. En Alemania, estas disciplinas eran consideradas *Wissenschaften*, es decir, ciencias teóricas, y casi nunca se derivaban de ellas propósitos prácticos. Esta alta consideración para con las ciencias teóricas puede verse cuando él estuvo en París en los años 30^[6].

Con respecto al contexto en el que está situado “Sobre el nihilismo de nuestro tiempo” y al contexto que vino con posterioridad a su publicación, hay que decir unas cuentas cosas basadas en la correspondencia entre Gurwitsch y dos de sus amigos. En relación al contexto actual en el que se mueve este ensayo, en la reacción de Gurwitsch al escrito de Alfred Schütz “El forastero. Ensayo de psicología social” (1944)^[7], en una carta del 16 de julio de 1944 podemos apreciar que ésta tiene como fondo el ensayo sobre el nihilismo y, por tanto, que las palabras de Gurwitsch en esta carta son como un complemento de su propio ensayo. Más tarde, cuando Alfred Schütz recibió “Sobre el nihilismo de nuestro tiempo”, le hizo llegar a Gurwitsch, epistolarmente, el siguiente comentario:

“Yo creo que esta crítica está basada en el hecho de que tú, de forma legítima,

rechazas el sociologismo *in philosophicis*... Tan pronto como la sociología reclama explicar el enigma del mundo, para ocuparse de la definición del hombre, para rastrear las categorías epistemológicas que están por detrás de su existencia social, etc., cae presa del demonio nihilista^[8].

Otras reacciones de ese momento, incluso desde dentro de la fenomenología estadounidense, no parecen haber sido tan amables como ésta, pero nos permiten hacernos una idea de cómo fue acogido este ensayo de Gurwitsch en los Estados Unidos, su nuevo país. Gurwitsch le escribió a su amigo Eric Voegelin, el 3 de abril de 1949^[9]: "con mi conferencia sobre el nihilismo de hace cuatro años tuve las mismas experiencias [que tú has tenido con tu ensayo sobre cientifismo]. Me dijeron que era enemigo de la ciencia e incluso "subversivo"; el señor Farber le dijo a una buena amiga, de la que él no sabía que tenía amistad con nosotros, que yo era un "liability" para la fenomenología." (Marvin Farber era en aquel momento el Presidente de la International Phenomenology Society, editor de *Philosophy and Phenomenological Research*, y el más conocido portavoz de la fenomenología estadounidense. Sin ninguna duda, él estaba preocupado por la recepción de la fenomenología).

Aron Gurwitsch le habló, a quien esto escribe, acerca de su primera década de exiliado en los Estados Unidos -precisamente la década en la que publica "Sobre el nihilismo de nuestro tiempo"- como una época no muy buena para él, y en la que su impresión constante era que estaba intentando "ascender por una montaña de algodón". Encontrar un puesto académico permanente resultaba algo extremadamente difícil para un refugiado judío con fuerte acento y dedicado a algo, todavía no muy conocido allí en aquellos momentos, llamado "Fenomenología", es decir, dedicado a una tradición filosófica que parecía demasiado exótica, y en una época en la que había muy pocos puestos de trabajo en filosofía. Por lo tanto, no le quedó más remedio que vivir, primero, de una beca durante un año mientras su esposa Alice trabajaba en una fábrica de bolsos. Más tarde estuvo dando clases de física y de matemáticas en distintos centros y sólo consiguió un puesto de trabajo

permanente, y en la disciplina de filosofía, en el año 1951, cuando tenía cincuenta años. De lo dura que debió haber sido para él esta batalla el mismo Gurwitsch ha dejado fiel testimonio en las cartas que mantuvo con su amigo Alfred Schütz durante varios años.

Finalmente, debo añadir que Gurwitsch me confesó que tuvo grandes dificultades para encontrar donde publicar este ensayo, que recibió ayuda de Hannah Arendt y que, una vez que por fin ya había conseguido publicarlo, la orientación de este ensayo - extremadamente crítica- le costó perder tres oportunidades de trabajo. En efecto, Gurwitsch, en línea con la propia visión fenomenológica de Husserl sobre el "objetivismo" y la crisis de la cultura y de las ciencias, realiza aquí un fundamentado análisis crítico a la ideología totalitaria nazi, y en un período en el que todavía se hallaban en plena segunda Guerra Mundial. Para ello, establece un vínculo entre el psicologismo naturalista, el determinismo relativista, el nihilismo y el totalitarismo nazi. La tesis defendida por él es triple: que el nihilismo está en la base tanto de la interpretación naturalista y relativista como de la política totalitaria de Alemania, que ambos fenómenos, a su vez, están conectados entre sí, y que la "tolerancia-indiferencia" frente a la actual esclavitud ideológico-política de individuos y de naciones por parte de lo que él denomina un "grupo-élite" que se cree a sí mismo superior, es un fenómeno derivado de esta perversa conexión. En nuestra opinión, tal vez la actualidad de este ensayo de Gurwitsch radique en que este análisis crítico y denunciador puede mantenerse hoy en día si, simplemente, cambiamos los nombres del "grupo élite" de aquel momento por el del "grupo-élite" de nuestros tiempos.

Con posterioridad a la publicación de "Sobre el nihilismo de nuestro tiempo", Gurwitsch sólo se refirió a este ensayo, por escrito, en una ocasión. Esto lo hace en un estudio que realizó acerca de la por entonces recientemente aparecida obra de Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Bajo el título "The Meaning of the Present Crisis and the Historicity of Philosophy" (1954), escribe:

"Podemos mantener todavía que la ciencia tiene la función de capacitar al hombre occidental para renovarse a sí mismo bajo la idea de su racionalidad, para llevar una existencia auténtica como ser racional, para dirigir libre y razonablemente sus relaciones con

el medio ambiente, con sus coetáneos y consigo mismo. En la interpretación positivista dominante, las ciencias aparecen como expedientes para predecir hechos y acontecimientos, y para manipularlos. Todas las preguntas referidas a la razón humana, la cual no es sino un título para las normas y las ideas atemporales o 'eternas' -entre ellas, el conocimiento auténtico, el valor auténtico, la acción genuinamente buena, etc.- son eliminadas de las ciencias; no sólo de las ciencias naturales, las cuales de algún modo ya se reducen al aspecto corpóreo de la realidad, sino también de las ciencias humanas. También en estas últimas el hombre es considerado meramente con respecto a su factualidad, como un objeto como cualquier otro y para cuyo estudio deben imitarse los métodos objetivistas de las ciencias naturales^[10]. Sin embargo, si la mente humana y la racionalidad son pasadas por alto o si son explicadas de un modo naturalista, las propias ciencias se vuelven ininteligibles".^[11]

No es irrelevante el hecho de que, en la nota a pie de página que viene después de la que Gurwitsch añadió al texto que acabamos de mencionar, escriba esto:

"Husserl argumenta exclusivamente a nivel teórico, puesto que él todavía no había tenido la oportunidad de apreciar la crisis de la ciencia occidental bajo el aspecto político-práctico con el que nos hemos familiarizado durante la última década. Este aspecto ha sido destacado por E. Voegelin en su muy iluminador artículo 'On the Origins of Scientism', *Social Research*, XV (1948)".

Por lo tanto, la crisis de la ciencia occidental puesta en tela de juicio por Husserl en su *Crisis*, es entendida por Gurwitsch como algo que se extiende a la esfera político-práctica. Nos cuesta pensar que él hubiera dudado que esta crisis iba a verse continuada por mucho tiempo, tal y como así ha sucedido hasta nuestros días.

En 1959, cuando muere Schütz, llaman a Gurwitsch para sucederle en su puesto en la New School for Social Research, en Nueva York. Nadie puede poner hoy en duda que, durante los doce años de su docencia en este centro, Gurwitsch consiguió una buena difusión de la fenomenología, como ya antes había hecho en los años 30 en sus clases parisinas impartidas en la Universidad de la Sorbona. A su muerte en 1973, ya había acuerdo en

considerar a Aron Gurwitsch como "la gran figura de la fenomenología norteamericana". Buena parte de la fenomenología habida en este país desde los años 70 tiene su huella y todavía hoy sus discípulos -como quien esto escribe- mantenemos viva su memoria.

Texto primario

I

En nuestro tiempo, la razón no es tenida en gran estima: "Racionalismo" se ha convertido en un término peyorativo en casi todos los medios intelectuales. "Creer en la razón" es no ser ya uno de su tiempo, es la prueba de una mentalidad caducada y pasada de moda, es haber perdido contacto con lo que hoy en día se llama "progreso".

En lugar de la "creencia en la razón", tenemos toda suerte de ciencia psicológica y sociológica: psicologías del inconsciente, del subconsciente, del comportamiento de los deseos contenidos y de los reflejos condicionados; la variedad de sociologías no es menos desconcertante; incluso no necesitamos olvidar las psicologías sociológicas y las sociologías psicológicas. Antes, el hombre pasaba por un *animal racional*, un ser viviente racional. Ha pasado ahora a ser viviente sin más, sin ninguna calificación. Siendo así que el ser humano vive en comunidad con sus semejantes, uno se preguntaba, antaño, cuál debería ser la estructura y la organización de la sociedad, para que sea la correspondiente con la naturaleza racional y humana de sus miembros. Tal cuestión no se plantea hoy en día. El hombre, en tanto que animal social, debe adaptarse a su medio estando en él por su bienestar y su felicidad. El problema ya no es saber si se puede y si se debe adaptar a esto o a aquello otro. La cuestión no concierne más que a la técnica y a los medios más seguros de la adaptación.

Observemos este naturalismo un poco más de cerca. Como todo otro ser vivo, el hombre viene al mundo con una cierta organización; con esto que se llaman instintos, maneras de actuar primitivas, reacciones elementales. Quizás la organización del hombre es más plástica que la de los animales. Esta plasticidad permite el desenvolvimiento de nuevas

reacciones que se injertan sobre las maneras de reaccionar primitivas. En función de las circunstancias, la organización se modifica y se recondiciona; hacen su aparición maneras de actuar en complejidad creciente. Pero, cualquiera que sea la complejidad, toda acción humana es y queda para siempre siendo lo que ella era bajo su forma más primitiva: reacción, comportamiento producido por el funcionamiento del organismo en dependencia de excitaciones externas. Las ciencias psicológicas que se dedican a estudiar estos mecanismos y su funcionamiento andan al mismo tiempo a la búsqueda de medios que permitan influir y hacer cambiar el funcionamiento de estos mecanismos y, por consiguiente, de suplantar una reacción que el individuo ha adquirido en el curso de su vida por una reacción diferente. Cualesquiera que sean estos medios y cualesquiera que sea la técnica de su aplicación, se trata siempre de modificaciones, de reorganizaciones y de recondicionamientos.

Hay animales que pueden ser adiestrados. Desde el punto de vista de la psicología que hemos descrito, el hombre es el animal que mejor se presta al adiestramiento. Sin duda, no se dirá nunca tan crudamente. Pero esta concepción está en la base de buena parte de las cosas que se hacen, tanto en teoría como en la práctica.

Consideremos una consecuencia. Entre las reacciones, es preciso tener en cuenta también las creencias, las convicciones, las ideas, etc. Tener ideas, formar pensamientos, profesar una fe, son también maneras de comportarse y de reaccionar a su medio, a los hombres y a las circunstancias. Estos son todavía hechos producidos por el funcionamiento de mecanismos. Las ideas, las convicciones..., ¿es que pueden ser otras? ¿Qué es lo que puede haber en el hombre salvo reacciones y modos de comportarse? Al abordar las ideas y las convicciones, es preciso remontarse a los mecanismos, por ejemplo, a la satisfacción que procura una cierta idea. Todo el valor de la idea en cuestión consiste en saciar la necesidad de satisfacción y esto es la única razón, tan necesaria como suficiente, para que esta idea sea preferida a otra diferente. Por lo tanto, al estudiar una idea, el interés se dirige a los mecanismos a los que ha dado lugar y que mantienen la creencia en esta idea más que en los contenidos de la idea misma. Los últimos prácticamente carecen de significado; el único

interés que pueden ofrecer está relacionado con su función de indicar el mecanismo que ha llevado al individuo a creer en la idea. Este modo de aproximación a la vida espiritual del hombre es común a muchas teorías que se diferencian entre ellas en los métodos empleados y en las explicaciones dadas. Y no podemos insistir demasiado en la naturaleza común del punto de vista causal y "explicativo": es esto mucho más sorprendente y mucho más importante que las diferencias de detalle por las que unas teorías se distinguen de las otras. Que la adopción de un punto de vista explicativo haya sido posible o que se haya dado por supuesto, se debe al hecho de que en una interpretación naturalista de todas las actividades humanas no puede existir una diferencia intrínseca y esencial entre una reacción corporal y la producción de una idea. Ambas aparecen porque funciona un mecanismo de una cierta manera y ambas son los efectos finales de este funcionamiento. En vista de un efecto final que se obtiene de un encadenamiento causal, toda cuestión a plantear sólo puede llevar sobre ese encadenamiento causal mismo y sobre la manera como termina por producir el efecto.

No hay, pues, entre las ideas, los pensamientos, las convicciones, etc., esta diferencia que los antiguos designaban por los términos de *epistème* y *doxa*, distinción fundamental que a través de los siglos ha dominado la tradición filosófica al igual que la tradición sin más. Para establecer esta distinción, es preciso partir no del hombre, sino del hecho de que hay una verdad, una, inamovible y universal. Después, podemos plantear la cuestión de saber gracias a cuáles de estas capacidades naturales ha accedido el hombre a esta verdad; podemos preguntarnos, como se ha hecho en la tradición religiosa, si las capacidades naturales del hombre le son suficientes para alcanzar la verdad o si, más bien, no hay necesidad de una sacudida sobrenatural, por ejemplo bajo forma de revelación.

Toda suerte de cuestiones concernientes a la investigación de la verdad y al acceso a la verdad se hacen posibles y surgen de hecho. Poco importan las diferencias entre los filósofos y entre las escuelas filosóficas en lo que concierne a las concepciones que han sido defendidas acerca de la verdad una y universal. No se trata de detalles filosóficos, es decir, de diferencias de doctrina, de método y de posición de problema. Lo que se cuestiona es el

punto de partida: el reconocimiento de la verdad una e inmutable a la que se deben adaptar los pensamientos de los hombres, cualesquiera que sea el modo en que esta conformidad haya sido concebida por las diferentes escuelas filosóficas que se han sucedido en el curso de los siglos. Si, por el contrario, se parte del hombre considerado como ser puramente vital, no se podrá ya llegar a la distinción entre *epistème* y *doxa*. Estamos ante el hecho de que los hombres tienen ideas y de que ellos defienden convicciones. Cada uno tiene las suyas y cada uno las tiene por razones diferentes, es cierto, pero todas puramente causales. Factores psicológicos, circunstancias históricas, constelaciones sociológicas, etc., han conducido a cada uno al punto en donde se encuentra. Dada la concurrencia de todos estos factores, el individuo en cuestión no puede no pensar como lo hace. La misma cosa es cierta para su vecino. Cada uno es el producto de las condiciones en las que vive, y un resultado de este condicionamiento es el hecho de que él se mantiene en tal idea y añade fe a la tal convicción. Nos encontramos en un mundo en donde no hay más que opiniones (*doxa*). La convicción de uno, ¿en qué puede superior a la de otro? ¿No son más que opiniones todas ellas, tanto la del uno como la del otro? ¿La una no vale lo que la otra en que tanto la una como la otra se obtienen de ciertas causas a las que nos podemos remontar cuando somos curiosos? Sobre esta base estamos ante la posibilidad de una "tolerancia" que, a decir verdad, mejor debería ser llamada total indiferencia. Tú, tú tienes tu opinión, y yo, yo tengo la mía. La tuya es la expresión de tu personalidad, al igual que la mía refleja mi temperamento. Y bien, ya que nosotros necesitamos vivir juntos, yo voy a tolerar tu opinión, a menos que yo tenga interés en hacerte cambiar de parecer, y bajo la misma condición, tú, tú vas a tolerar mi opinión. Para que una armonía perfecta pueda establecerse entre nosotros, lo mejor será no discutir nuestras opiniones del todo. Además, puesto que no se trata más que de un asunto de temperamento y no se trata de ninguna cuestión de verdad - verdad en la que, por supuesto, no creemos ni el uno ni el otro, nosotros, hombres de nuestro tiempo, que somos hijos del progreso. De ahí se sigue que, si tú o yo tenemos interés en hacerle cambiar al otro de parecer, este interés será de naturaleza mucho más sólida y real que el interés puramente académico por la verdad.

Sobre esta base se ha hecho el intento de avanzar una nueva definición de verdad.. Sin embargo, para esto ha sido necesario cambiar totalmente el sentido del término "verdad". Al considerar al hombre como un ser vital condicionado por los diversos mecanismos, es posible observar sus opiniones tanto en relación a sus antecedentes, causas que las hacen nacer, como en relación a sus consecuencias, efectos que contribuyen a producir. Entonces parece que ciertas opiniones son útiles, mientras que otras no lo son. Puede ser que si se las trata sobre la base de ciertas ideas, se obtengan resultados satisfactorios; puede ser también que el propio hecho de mantener ciertas opiniones entraña consecuencias útiles y agradables, sobre todo cuando se trata de opiniones sancionadas por la sociedad. Aquí entran en escena las sociologías y toda la moral de la adaptación al medio.

Hoy se nos enseña que la verdad de una opinión consiste en su valor utilitario y funcional. No es posible -se nos dice- hablar de la verdad de una opinión más que respecto a las consecuencias implicadas por el hecho de darle crédito. Una opinión *no* es verdadera, ella llega a serlo a medida que aporta satisfacciones y sacia la necesidad profunda que el hombre tiene de recompensa. He aquí -se añade- una interpretación auténtica del sentido mismo del término de verdad; este término no tiene y no puede tener otra significación. Todo lo que antaño se pensaba acerca de la verdad no son más que quimeras y misticismos, arcaicos y pasados de moda, superados por el propio proceso moderno.

A esto es necesario responder que esto no es ni una interpretación auténtica ni incluso nueva de la noción de la verdad, sino simplemente una falsificación. La verdad es un sistema de la razón -sea cual sea el modo en que sea concebida su naturaleza-; la verdad no depende de los deseos humanos y no guarda ninguna relación con la necesidad de recompensas. Es una, inmodificable y universal. Porque es la misma para todos. Esto quiere decir: sea quien sea el que la busque debe adaptar sus pensamientos a este sistema racional. También la tendencia hacia la verdad asegura un carácter venerable incluso a los esfuerzos abortados, en virtud del cual carácter estos ofrecen por lo menos un interés histórico. Si, por el contrario, la verdad es concebida en términos de efectos saludables y de consecuencias útiles, no puede ya cuestionarse su universalidad. La cuestión surge al saber qué deseos y

qué necesidades deben ser satisfechos y, sobre todo, las necesidades y deseos de quién. Al hablar de utilidad y de consecuencias saludables es preciso indicar el tema de referencia al que se refieren estos términos. Se dirá, sin duda, que el tema de referencia es la raza humana tomada en su totalidad. Pero, ¿cuál es el origen de este "universalismo"? ¿Cuál es su base en la concepción que aquí estamos debatiendo? No vemos ninguna razón por la que la raza humana, es decir, el grupo más abarcador, pudiera atribuirse un privilegio en relación a esos grupos más restringidos, cada uno teniendo sus intereses específicos y sus deseos y necesidades particulares. Entre estos intereses, hay bastantes conflictos sobre lo que es útil y saludable. En lugar de jugar con las palabras y de intentar salvar la situación subrepticamente, mejor habría que decir abiertamente que nosotros, hombres del período actual, ya no mantenemos abstracciones como la "verdad" -podríamos incluir también aquí la "justicia"-, sino que las hemos reemplazado por cosas más "concretas": ventajas biológicas, satisfacciones de deseos y de necesidades, utilidad, etc. Esta declaración sería una franca confesión de *nihilismo*. Éste se define, en efecto, por la sustitución de las "abstracciones" por cosas "concretas".

Una vez que se abandona la noción de la verdad "abstracta", todo esfuerzo del pensador individual por poner sus ideas en conformidad con la razón universal pierde su sentido^[12]. En lugar de esta conformidad, nosotros tenemos el conformismo. Pensar como todo el mundo ha llegado a ser casi un deber moral. Puesto que no hay más que opiniones, toda opinión vale tanto como cualquier otra. ¿Por qué, pues, no preferir la que es compartida por todo el mundo o -lo que viene a ser lo mismo- la que está favorecida por la opinión pública? El conformismo se acompañará muy probablemente de recompensas por parte de la sociedad, mientras que el disentir puede entrañar consecuencias más o menos enojosas. Cuando se es nihilista, no hay verdaderamente ninguna razón para no escoger la ruta de la que se pueden esperar un máximo de satisfacciones y de ventajas. Además, en tanto en cuanto la verdad de una convicción sea definida por los efectos saludables de los que ésta se acompaña, las recompensas que la sociedad distribuye entre los que mantienen las convicciones sancionadas aparecen como pruebas de la verdad de estas convicciones. El

conformismo se encuentra elevado así al rango de un criterio de la verdad.

No es necesario que nos extendamos en los estragos causados por el nihilismo en los distintos dominios de la vida intelectual; concentraremos nuestra atención en la confusión extrema que surge cuando se trata de cuestiones de moralidad, en particular de moralidad política. La firmeza de los puntos de vista morales sólo puede definirse teniendo en cuenta sus consecuencias y efectos. Sin embargo, se está en presencia de los intereses más diversos, en conflicto los unos con los otros. Efectos que parecen saludables desde el punto de vista de ciertos intereses no lo parecen desde el punto de vista de intereses diferentes. No hay nada por encima de la mezcla de intereses particulares. Lo que podría estar por encima son justamente "abstracciones" tales como la justicia, el derecho, etc. Pero se han abandonado estas "abstracciones", más exactamente ahora se las concibe en términos "concretos". Por esta puerta tan grande abierta al relativismo, monstruos híbridos, como por ejemplo la verdad relativa a una clase, la justicia relativa a una raza, etc., hacen su entrada en escena. Es el advenimiento de estos monstruos. ¿No se ve que esto no ocurre más que sobre el terreno fertilizado del relativismo y del nihilismo: que ha podido nacer la concepción satánica de que "el derecho es lo más beneficioso para el pueblo alemán"? ¿Nos hemos horrorizado de esta infamia?, ¿se está horrorizado por una buena razón?, pero, ¿a título de qué? Para un racionalista no hay dificultad. Un racionalista sabe que el derecho, al igual que las otras "abstracciones", es una idea de la razón, y que una idea, en nombre de su naturaleza esencial, es abstracta, por tanto, universal. Un acto o un acontecimiento que sale de la esfera humana o bien es conforme a esta idea o bien no lo es. Para decidir si un cierto acto es conforme a la idea del derecho y de la justicia, o si le contradice o, en fin, si le es indiferente desde este punto de vista, es necesario -el racionalista insiste en ello- considerar la naturaleza del acto en cuestión, sin esperar las consecuencias y los efectos para ver si son saludables y útiles. En otras palabras, el racionalista sabe hacer la distinción entre el éxito por una parte y las "abstracciones" -tales como la justicia, la verdad, el derecho, etc.- por otra parte, y se negará estrictamente a definir a éstas por aquél. A menos que uno sea racionalista y que se mantenga en las "abstracciones", se tendrá gran dificultad en oponer a

la infamia mencionada, como a tantas otras, nada más que una aversión, ya sea retórica, ya sea altamente emocional, pero sin energía ni vigor. Es que es extremadamente difícil, sino imposible, luchar contra los productos del nihilismo, cuando se está penetrado -tan poco como sea- del espíritu del nihilismo.

II

El análisis del naturalismo psicologista contemporáneo nos ha encaminado hacia el nihilismo. Sin embargo, el orden lógico es el inverso al que hemos seguido. El nihilismo no es una consecuencia del naturalismo; al contrario, es su presupuesto y su base. Para mirar al hombre como un ser puramente vital, es preciso abandonar la concepción clásica según la cual el hombre es un *animal racional*. En la concepción clásica, la combinación de los términos "animal" y "racional" indica la profunda dualidad de la naturaleza humana y el carácter tan problemático que reviste la existencia del hombre. Aunque animal, ser vivo sometido a las necesidades y a los impulsos vitales, el hombre ha sido concebido como orientándose hacia el universo eterno de la razón inmutable. De ahí esta dualidad intrínseca, esta tensión que aparece como el destino de la existencia humana. En la condición del hombre, las cosas vitales, por decirlo así, están en relación con la idea, y ésta no encuentra realización más que incorporándose a la vida.

Desde la segunda mitad del siglo XIX se iba desconfiando más y más ante todo dualismo e, incluso, ante toda dualidad. Se intentaba elaborar una concepción del hombre en la que todas sus actividades se reducirían a un plano puramente vital. Para que esta tendencia pudiera llevarse a cabo completamente, hacía falta romper la relación del hombre en el universo de las ideas, ya sea negándolas simplemente, ya sea despreciando la relación en cuestión. La razón -se dice-, aunque el hombre haya llegado a ella, no es a pesar de todo para él más que un valor secundario o, por decirlo mejor, instrumental. La razón está al servicio de las funciones vitales, su papel y toda su importancia se agotan en servir las necesidades de la vida. Según esta concepción, el hombre es sin duda un ser racional, lo es en interés de su vitalidad. Si en el curso de la evolución de la raza humana la razón se ha

desarrollado es porque la vida ha encontrado útil forjarse este instrumento. Cualquiera que sea el valor de la razón y cualquiera que sea la admiración que puedan provocar los productos de la razón, nunca es necesario perder de vista el objetivo al que la razón está subordinada. Este objetivo no es asegurar al hombre el acceso al universo de las ideas eternas e inmutables, sino el de facilitarle la lucha por la existencia. La razón es, pues, en el hombre lo que sus órganos ofensivos y defensivos son para los animales de presa. Es en relación a esta relatividad de la razón como hace falta juzgarla. Así, el *animal racional* cede el lugar al *animal* que simplemente se sirve de su razón en el interés de su vitalidad o -¿hace falta decirlo así?- en el interés de su animalidad.

Todos los biologismos y todos los vitalismos que han abundado no son más que productos y síntomas del nihilismo, definido éste como negación de las "abstracciones" o, por lo menos, como escepticismo para con las ideas "abstractas" de la razón. Es verdad esto mismo para las consecuencias inmediatas de sus vitalismos, por ejemplo, la justificación moral, en virtud de su origen, de todas las acciones que son producto de la vitalidad; la admiración de la fuerza y de la violencia como expresiones de la vitalidad: el activismo en todas sus formas; escepticismo, etc. Todos estos fenómenos son efectos morbosos de la propia causa de la morbidez. Desde nuestros días, nosotros hemos visto la culminación de estos biologismos y de estos vitalismos en las teorías racistas de "la sangre y la tierra". Se ha dicho que estas teorías no tienen ningún fundamento "objetivo"; pero no se habrían establecido si el camino no hubiera sido preparado por estas concepciones biológicas. Los promotores de las teorías racistas llevaron a su culminación los intentos bastante cuidadosos de aquellos que en primer lugar expusieron una concepción puramente biológica del hombre. En razón de su tosquedad, estas teorías acusan su origen de anti-intelectualismo nihilista, y los promotores de estas teorías no hacen ningún esfuerzo por disimular este origen ^[13].

Cuando el hombre deja de definirse por la relación en que se encuentra en el universo de las ideas, pero es reducido al estado de un ser puramente vital en el que la razón no juega más papel que el de un servidor, el terreno está bien preparado para el naturalismo

psicologista. En esta concepción del hombre, en efecto, toda actividad humana debe ser considerada a la luz de las funciones vitales de las que ella aparece bien como expresión bien como instrumento. También los pensamientos, las convicciones, etc., no ofrecen más que un interés psicológico. La cuestión de su valor intrínseco, es decir, objetivo, ya no se plantea, porque no tienen tal valor, lo que en efecto presupone una referencia a ideas "abstractas" como la verdad o la justicia. La única cuestión que puede plantearse ante las actividades espirituales del hombre concierne a la utilidad de estas actividades, con su contribución que aportan a la satisfacción de los deseos del hombre -incluyendo el deseo de aprobación con el que la sociedad recompensa al conformista. Si el valor utilitario de una cierta actividad se hace evidente, no hay ningún problema en plantear que nada más natural y más normal que el hombre busque lo que le aporta satisfacciones. Pero, de hecho, acabamos de plantear un problema: cuando este valor utilitario no sólo no es evidente sino que parece ausente, cuando, por ejemplo, una cierta actividad compromete al individuo en conflictos a veces bastante graves con su entorno social y le trae consecuencias que se derivan muy enojosas. En este caso, hay verdaderamente un hecho que demanda una explicación: el hecho de la mala adaptación; y la explicación no puede ser más que de naturaleza psicológica. Partiendo del axioma de que el hombre no busca y no puede buscar más que la satisfacción de sus deseos, cuando el deseo a saciar no se revela de golpe, es preciso sumergirse en el "inconsciente" para descubrir en él los deseos disimulados y reprimidos a los que la actividad en cuestión aportaría una satisfacción. Conocemos una cierta especie de literatura psicológica contemporánea en la que las grandes figuras creadoras del pasado -filósofos, sabios, artistas, hombres políticos, etc.- son tratados casi como psicópatas. En lugar de concentrarse sobre sus obras para intentar comprender lo que ellos han acabado, como se hacía antiguamente, hoy se lleva la cuestión al "lado humano", a la persona, preferentemente a estos lados de la persona que se escapan a la vista. De ahí estos sondeos en las "profundidades" del inconsciente, estas búsquedas de experiencias pueriles que se presentan después como explicación de una concepción filosófica o de una idea política. Una familiaridad incluso superficial con esta literatura es suficiente para hacer ver el modelo que,

a los ojos de estos psicólogos, pasa por la norma humana. Este modelo es el del filisteo que no se inquieta más que por su felicidad personal, que busca y encuentra fácilmente sus placeres y la satisfacción de sus pequeños deseos, que se orienta escrupulosamente en sus acciones como en sus pensamientos sobre su vecino, filisteo como él, que no tiene ningún principio salvo el de evitar el desacuerdo con sus semejantes, que adopta la opinión común, es decir, el prejuicio común para la garantía de la verdad y la moderación a todo precio y en toda circunstancia como la meta de la sabiduría, que, en una palabra, no puede estar mejor adaptado a su medio. La mediocridad erigida en medida humana, he aquí otro resultado edificante del nihilismo y del naturalismo. No es, pues, demasiado sorprendente que tantos personajes de nuestro tiempo que han tratado de hacerse pasar por los grandes hombres y por figuras representativas, se revelen, al mirarlos un poco más de cerca, como mediocridades infladas.

El propio hecho de ser concebido en términos psicológicos o sociológicos parece garantizar hasta cierto punto, para muchas personas de hoy en día, la validez de una interpretación de los fenómenos humano -que los factores psicológicos o sociológicos poseen una eficacia mayor^[14], si no exclusiva, es un principio que hoy se da por sentado. Mientras que los detalles de las explicaciones basadas en este principio están abiertas a la discusión, el principio mismo no lo está; la cuestión sería exponerse al cargo de lo absurdo, tal como si se intentase arrojar dudas sobre una verdad axiomática. Si el deseo de la satisfacción se acepta como el único o, por lo menos, como el motivo principal que representa toda la actividad humana, naturalmente se sigue de aquí que este motivo debe verse en acción en todas partes: en cada ámbito y en cada período. Por lo tanto, se razona como si el nihilismo fuese una filosofía evidente de por sí. La disponibilidad de aceptar el principio antes mencionado de la eficacia exclusiva de los factores psicológicos y sociológicos aparece como uno de los más sorprendentes síntomas del nihilismo, una indicación clara del punto hasta el que esta filosofía ha sido capaz de penetrar. El error fundamental de las teorías psicológicas y sociológicas consiste precisamente en el hecho de que el nihilismo se considera como un modo de pensar natural para el hombre, mientras que,

de hecho, es la perversión de un período histórico particular.

No podemos entrar aquí en una discusión detallada acerca de las tendencias psicológicas contemporáneas desde el punto de vista de la teoría del conocimiento. Es suficiente recalcar el hecho de que, para establecer una psicología científica, no es en absoluto necesario adoptar una concepción del hombre según la cual todas sus actividades se reducen al plano puramente vital, es decir, explicándolas exclusivamente en términos de satisfacción de los deseos -tal como podemos ver si echamos un vistazo a lo largo de la historia de la ciencia. Mucho antes de nuestro tiempo, incluso mucho antes del siglo XIX, ya fue concebida una psicología naturalista. Se la encuentra a comienzos del siglo XVII, incluso, y sobre todo en pensadores racionalistas como Descartes y como Malebranche. Sin embargo, aunque podamos hacerle algunas objeciones a las teorías psicológicas de Descartes y de Malebranche, seguramente no podemos dirigirles la crítica que acabamos de formular ante el naturalismo psicologista contemporáneo. La razón es que éste está separado por dos diferencias fundamentales de las teorías psicológicas que salen del racionalismo.

1º. Descartes y Malebranche ofrecen explicaciones naturalistas e, incluso, mecanicistas de la percepción, de la imaginación, de las pasiones, de las inclinaciones, etc., en una palabra, de las facultades que no sólo no contribuyen al conocimiento de la verdad sino que incluso se revelan como obstáculos para con él. Sin embargo, la explicación naturalista se detiene ante la razón, más precisamente, ante la razón matemática que, según estos pensadores, es el vehículo del conocimiento y la única capacidad natural que le entreabre al hombre el acceso a la verdad. Lejos de estar atenuada, la distinción entre *epistème* y *doxa*, reinterpretada en relación a la tradición aristotélica, se encuentra, por el contrario, acentuada. Esta distinción marca al mismo tiempo los límites del naturalismo psicológico. Todo lo que no procede de la razón matemática entra en el dominio de la *doxa*, con excepción -evidentemente- de la revelación religiosa. El dominio de la *doxa* queda abandonado al naturalismo psicológico que, sin embargo, no puede minar este terreno de la *epistème*. En efecto, ni Descartes, ni Malebranche, ni ninguno de sus discípulos, podrían

nunca soñar con ofrecer una explicación naturalista de las "ideas claras y distintas", es decir, de la razón matemática. Al contrario, para el naturalismo psicologista contemporáneo, que ya no reconoce la distinción entre *epistéme* y *doxa*, toda convicción, toda doctrina, toda tesis, es *doxa*; por tanto, ya no se le impone ningún límite a la explicación psicológica, es decir, naturalista. También la propia razón puede ser concebida como una función puramente biológica. En razón de esta concepción, como hemos expuesto, la idea misma de la ciencia amenaza ruina. Según esta filosofía, la actividad científica puede considerarse únicamente como el efecto final del funcionamiento de ciertos mecanismos psicológicos puestos en movimiento por los estímulos exteriores: la actividad científica no puede diferenciarse en principio de ninguna actividad mental. Incluso cuando esté orientado en la dirección del naturalismo psicológico, cualquier esfuerzo científico puede considerarse sólo como un modo de comportamiento entre otros -todos los cuales están condicionados por mecanismos psicológicos; en todos los casos es simplemente una cuestión de reacciones. Al naturalismo psicológico le son hurtadas tales ideas de validez y de objetividad por la concepción misma en la que se basa; por esta concepción pierde cualquier privilegio especial en comparación con otras actividades, es despojada de su carácter científico y se la hace aparecer como una de las muchas reacciones posibles. Esto tiene poco que ver con el naturalismo psicológico de los grandes pensadores racionalistas que, en virtud de la limitación mencionada, no sólo es bastante compatible con las ideas de verdad y de conocimiento verdadero sino que se sigue directamente de estas ideas, como veremos.

2º. Para establecer la tesis de que sólo la razón matemática alcanza la verdad, es preciso someter a una crítica las otras capacidades, la percepción, por ejemplo, y hacerlas surgir como desprovistas de valor cognitivo. Por otra parte, si como lo sostienen los grandes pensadores racionalistas, el mundo es, en realidad, tal como es concebido en las construcciones matemáticas y físicas, y no como aparece en la percepción, es necesario dar una explicación de las apariencias, es decir, de las ilusiones perceptivas. De modo análogo, alguna de las creencias a las que se nos ha llevado por la imaginación, por las inclinaciones, por las pasiones, no puede pretender un valor cognitivo; incluso es preciso explicar la

existencia de estas capacidades, como es preciso tomar en cuenta la de la percepción. Este es el problema explicativo que el naturalismo psicológico está destinado a resolver.

Las capacidades no cognitivas tienen interés -según esta explicación- en la unión entre el alma y el cuerpo. Hay interacciones, de naturaleza puramente mecánica entre el cuerpo humano y lo que le rodea, y es de estas interacciones de donde se derivan los hechos que salen de las capacidades en cuestión. Éstas tienen, pues, una función, a saber, la de instruirnos sobre los efectos de la interacción mencionada, es decir, sobre la utilidad y la nocividad de las cosas con las que nos hemos puesto en contacto. Ahora bien, justamente en razón de su función biológica que Descartes y Malebranche no sólo admiten sino que insisten en ella, las capacidades en cuestión se revelan como desprovistas de valor cognitivo. Estas capacidades nos presentan los objetos no como son en realidad, sino bajo la perspectiva de su relación con nuestro organismo; sirven a las necesidades de la vida, pero no contribuyen al conocimiento. Así, la solución del problema explicativo viene a confirmar la crítica cuyo objetivo es establecer la razón matemática como el único vehículo del conocimiento. Se ve, pues, que hay compatibilidad entre la idea del conocimiento y el naturalismo psicológico, y que éste está integrado en el sistema del conocimiento. La realización progresiva de la propia idea del conocimiento lleva a la explicación naturalista cuyo principio se deriva de esta idea misma. Y esto es también verdad en cuanto a las explicaciones mecanicistas. De hecho, la concepción mecanicista es también una consecuencia de la idea del conocimiento matemático y físico, tal como se concebía esta idea en el siglo XVII. En consecuencia, el naturalismo psicológico no debe considerarse como una simple superinducción sobre las demás ciencias; por el contrario ocupa un lugar definitivo en el sistema de las ciencias, y puede hacerlo así debido a la función que se le atribuye por la idea del conocimiento mismo.

Si hemos mencionado con tanta extensión las teorías psicológicas del siglo XVII no ha sido tanto por su contenido doctrinal, y mucho menos porque pretendiésemos el restablecimiento de estas teorías. Simplemente hemos tratado de mostrar por medio de este ejemplo histórico cómo la idea de una ciencia psicológica pudo concebirse desde el punto de vista de un cierto ideal del conocimiento. Es por virtud de sus conexiones con este ideal

que la ciencia psicológica así concebida está justificada. Y es demasiado evidente que tal justificación no existe para el psicologismo naturalista contemporáneo: ciertamente, incluso apenas se siente la necesidad de ella ^[15].

En conformidad con las tendencias actuales se puede responder que el ideal científico de nuestra época difiere del del siglo XVII. El siglo XVII tenía una confianza ilimitada en la omnipotencia de la razón y contemplaba las ciencias como la realización de la razón. También las ciencias se presentaban en un cuerpo organizado y coherente de conocimiento por medio del cual se alcanzaba la racionalización del universo. Pero nuestro tiempo ya no es racionalista por el hecho de que nosotros "no creemos ya en la razón". Si nosotros cultivamos las ciencias, no es para realizar una cierta ideas del conocimiento, ni para penetrar en la racionalidad intrínseca del universo; nosotros consideramos las ciencias desde el punto de vista de las ventajas prácticas que ofrece la explotación técnica de sus resultados -ventajas que, ciertamente, son considerables. Al igual que el estudio -añadiremos- científico de los cuerpos materiales, tanto orgánicos como inorgánicos, ha asegurado al hombre el dominio sobre la naturaleza y le ha valido más ventajas de las que nadie soñará poner en duda, de igual modo el estudio científico del hombre, en el que se considera al hombre como un ser puramente vital y que examina su comportamiento y sus reacciones, permitirá disponer mejor de las capacidades humanas y de manejar al hombre más o menos como se maneja a los otros objetos de la naturaleza. Este dominio que el hombre adquirirá, así, sobre sí mismo no podrá dejar de estar, a fin de cuentas, en beneficio del hombre mismo. No podemos entrar aquí en una discusión de las muchas cuestiones relacionadas con la teoría del conocimiento que tienen como finalidad la justificación de la ciencia; debemos limitarnos a una consideración de las ventajas que se esperan del naturalismo psicologista. Vale la pena un examen más detallado de estas ventajas.

III

"Manejar" al hombre ^[16] es inducirlo a acciones y hacerlo aceptar ideas sin

considerar la verdad de estas ideas y el acierto de estas acciones. Estas cuestiones no se plantean o, al menos, no tienen la importancia que se les atribuía antiguamente, ya sea que sencillamente se niegan las ideas "abstractas", tal como la verdad y la justicia, ya sea que, sin saciarse de problemas filosóficos se insista en la naturaleza vital del ser humano. Aunque el hombre esté dotado de razón, no es ésta la que decide sus acciones y sus convicciones. Ante todo, el hombre está lleno de apetitos y es pasional. Detrás de todas sus acciones y de todas sus opiniones se encuentran deseos, tendencias volitivas, impulsos de todo tipo, y es la necesidad de satisfacerlos lo que empuja al hombre hacia ciertas acciones y hace que ciertas ideas parezcan plausibles y aceptables. Conociendo el juego del mecanismo psicológico, se estará en estado de canalizar y de dirigir estos esfuerzos, o bien de llamar al uno o al otro de entre ellos, de manera que se obtendrá del hombre un comportamiento, tanto en acciones como en pensamientos, que se está interesado en provocar. Así, influyendo en los hombres, se podrá contribuir a su felicidad y a ayudarles a adaptarse mejor a su medio social. Las fricciones entre el individuo y la sociedad se reducirán y la ventaja no puede dejar de estar en ambas partes. Es necesario remarcar que el interés en cuestión no lleva a la verdad, a la justicia, a ideas "abstractas" parecidas. En este sentido, se da esta tolerancia recíproca que hemos denunciado más arriba como indiferencia perfecta. Si se tiene interés en hacer que los hombres actúen y piensen de una cierta manera es, en el mejor de los casos, para la felicidad y el bien -ya sea del individuo, de la sociedad o de ambos-, pero jamás en vista de una causa que trascienda al individuo y a la comunidad. Con bastante frecuencia no se trata más que del interés de éste o de aquellos que se ponen de acuerdo en el arte de manejar a los hombres y saben servirse de este arte para sus fines.

Así, ha nacido en nuestros días lo que bien se puede llamar el neosofismo. El pensador cede su lugar al propagandista, al que se satisface menos con la verdad y con la fundamentación objetiva de una posición que con los medios de los que hay que usar para hacer aceptable esta posición, pues no importa qué posición sea. Ya no se trata de convencer a los hombres, hacerles aclaraciones, disipar los prejuicios y los errores, dar un paso adelante hacia la verdad. Todo el interés se concentra en el punto de saber si, dados

los prejuicios y los hábitos mentales de un cierto grupo, una cierta afirmación puede ser presentada a este grupo con la suerte de ser creída: y, cuando por ciertas razones de orden práctico es necesario que la afirmación en cuestión sea propagada, la cuestión se plantea en cuanto a los medios a emplear para inducir a los hombres a aceptarla. No se pone la atención -por lo menos principalmente- en el orden objetivo, en los argumentos, en su contexto lógico y en su racionalidad, sino que se trata de desplazarse hacia el lado subjetivo, hacia la manera por la que los hombres rechazarán, probablemente, lo que les va a hacer sufrir, y hacia la manera que es necesario ofrecerles para hacerles rechazar eso en el sentido querido. La preocupación por la presentación elude la preocupación por el contenido, la de la solidez, la de la responsabilidad intelectual. El lugar de aquél que decide con respecto a las cosas es ocupado por el experto psicólogo que decide con respecto a la "naturaleza humana" y que es maestro en el arte de apoderarse de los hombres, de manejarlos, de jugar con sus deseos y con sus impulsos, de explotar sus debilidades. La honestidad intelectual se encuentra suplantada por la eficacia de la propaganda. La importancia que la sociedad contemporánea atribuye al conocimiento de la "naturaleza humana", tanto bajo forma "científica" como bajo otra, es significativa del papel que esta sociedad le deja al que hace la "opinión pública" y decide en esto, es decir, al propagandista y al demagogo. En comparación con los neosofistas contemporáneos, los sofistas de la Antigüedad aparecen como los dilectantes en el arte de manejar a los hombres. Las ciencias psicológicas se ponen a disposición de aquél que quiere utilizarlas: un conjunto de conocimientos metodológicos y sistemáticos que, al combinarse con los medios técnicos materiales de la propaganda, constituyen una verdadera dinamita capaz de hacer saltar todo orden moral.

Nuestra generación ha vivido la explosión de esta dinamita. En efecto, la práctica propagandística, al igual que la política de los movimientos totalitarios, se inspira en el principio de que se les puede hacer creer a los hombres no importa qué y de que se les puede llevar a no importa dónde, una vez sentado que se sabe apoderarse de ellos. La literatura totalitaria está repleta de aserciones sobre que la inteligencia no juega en el hombre

más que un papel de menor importancia. Las verdaderas fuerzas motrices son los deseos, los impulsos, las pasiones, el miedo, la avidez, las envidias grandes y pequeñas. Para comprender al hombre y para guiarlo, no es necesario más que mantenerse en la razón y en la inteligencia que no surgen más que de la superficie de su existencia. Es necesario, al contrario, descender a los subsuelos de su naturaleza, a los lugares tenebrosos, confusos y en efervescencia, e incluso más allá de estos lugares a las fuerzas de "la sangre y la tierra".

Si el hombre coincide con esta imagen, ¿por qué no poner al servicio de ciertos objetivos que se persiguen las fuerzas que determinan las acciones y la vida del hombre? ¿Por qué no explotar al hombre, y fuera de lo convenido, despreciarlo explotándolo? Empujado por oscuras fuerzas que se pueden desencadenar y dirigir a voluntad, dado que se conoce el mecanismo para esto, ¿qué respeto puede reclamar este ser para sí? ¿qué dignidad puede pretender? El hombre es un ser vital que, en principio, no difiere tanto de los animales [-se dice]. Del mismo modo que intervienen las fuerzas y las capacidades de los animales, del mismo modo un conocimiento suficiente de la "naturaleza humana" permitirá servirse del hombre para ciertos fines, los fines de una "élite", por ejemplo. No hay nada que pueda impedir a esta "élite" mirar a todos los que no forman parte de ella como destinados a servir a sus fines, dado que la "élite" dispone del conocimiento que se necesita para manejar y dirigir a los hombres, no hay nada que pueda impedir que tenga el poder de aplicar estos medios y, finalmente, estar resuelto a usar este poder. Y éstas son las tres condiciones que definen la "élite" y la constituyen en tanto que tal.

La primera tarea ante la cual se encuentra esta "élite" está en llevar a aplicación práctica el conocimiento que ella pretende tener de la naturaleza humana. Se ha convenido en considerar la razón y la inteligencia como de importancia inferior y limitada, como un hecho accidental, por así decir. Su función consiste todo lo más en inhibir y en retener las fuerzas verdaderamente motrices. Ahora bien, a veces, el interés de la "élite" es el de desencadenar las fuerzas oscuras para canalizarlas en una cierta dirección, más que el de inhibirlas. Para ello, es, pues, necesario reducir la acción de este freno que es la razón y suprimirla enteramente cuando parezca oportuno hacerlo. De ahí estas recetas, en los

capítulos sobre propaganda, de que no hace falta dirigirse nunca a la inteligencia del público y todavía menos despertarla, de que es necesario hablar desde el nivel intelectual más bajo posible y jamás intentar elevarlo, de que es necesario hacer una llamada a los "instintos" y a las pasiones, de que es necesario emplear fórmulas rígidas y estereotipadas que, a fuerza de ser repetidas y creídas, fórmulas cuya medida no es su verdad sino el efecto que ellas producen. Estos capítulos en la literatura totalitaria son como un manual de la psicología aplicada, un manual del arte de apoderarse de los hombres. Se define las mentiras que se pueden ofrecer y la manera en cómo hay que presentarlas, los medios por los que esta atmósfera puede ser creada en la que el nivel, tanto moral como intelectual, es bajado hasta tal punto que se produce una histeria colectiva que pasa por la erupción liberadora de fuerzas surgiendo de no sé qué trasfondo de profundidad. Estamos aquí ante una técnica elaborada que puede servir y que ha servido para transformar a un pueblo en un populacho con el cual, agitándolo y trabajándolo, se puede hacer todo lo que se quiere y se le puede conducir a no importa dónde.

Es incontestable que esta técnica ha dado resultados. El éxito que han conocido los movimientos totalitarios es debido, al menos en parte, a su propaganda. ¿Lo que este hecho prueba es que el hombre coincide, en verdad, con la imagen que se hacen de él en estos movimientos?

Antes de responder a esta pregunta consideremos otra. Ha habido movimientos, recientemente, cuando una victoria del totalitarismo no era una quimera; si este movimiento hubiese tenido continuidad, ¿tal éxito habría reivindicado las fuerzas totalitarias y justificado sus ideologías? En el caso que estamos considerando, las ideologías en cuestión habrían llevado a los resultados más "útiles y satisfactorios" posibles -para aquellos que hubieran hecho uso de las ideologías. Y, en las circunstancias que estamos comentando, ellos habrían sido los únicos que decidirían lo que es útil y satisfactorio. ¿Es, pues, teniendo en cuenta el hecho de que ellas hubiesen aportado satisfacción y saciedad y de que hubiesen dado todos los resultados deseados, que las ideologías totalitarias, aparecían como verdaderas? No podemos abstenernos de plantear esta cuestión, tan penosa como ella sea, en presencia de

teorías filosóficas según las cuales la verdad de una concepción debe ser definida en términos de los resultados que se obtienen al actuar y al proceder sobre la base de esta concepción. Una concepción -se nos dice- no es verdadera, pero llega *a serlo* a medida que permite concluir en resultados satisfactorios y que aportan saciedad. Si, pues, los totalitarios hubiesen tenido éxito, *¿se habrían convertido en verdaderas y justas todas sus ideologías en virtud de este hecho?*

Nosotros no mantenemos que las ideologías totalitarias habrían salido por filiación directa de doctrinas filosóficas y psicológicas contemporáneas, como si los totalitarios hubiesen llegado a sus ideologías desarrollando y prosiguiendo hasta el final las doctrinas mencionadas. No se trata aquí de una cuestión de historia literaria, y el problema de la relación entre el totalitarismo por una parte y el naturalismo psicologista y ciertas tendencias filosóficas contemporáneas por otra no puede ser abordado por los métodos de la crítica filológica. *El hecho significativo que es necesario subrayar es que los principios sobre los que se apoya el totalitarismo y que le hacen posible son los mismos que pueden ser descubiertos en la base del naturalismo psicologista y de la filosofía relativista.* Con toda seguridad, la dirección en la que estos principios han sido desarrollados no es la misma de una parte y de la otra, porque los objetivos difieren. Incluso es muy posible y hasta probable que los totalitarios hayan elaborado sus ideologías en completa ignorancia de las tendencias filosóficas, psicológicas y sociológicas de nuestro tiempo. Sin embargo, la identidad de los principios fundamentales, a pesar del desarrollo diferente que se les ha dado, es un hecho que no puede dejar de llamar la atención del observador analítico. En razón de esta identidad, *es posible, al partir de los principios fundamentales del naturalismo psicologista y de la filosofía relativista, llegar al totalitarismo por una construcción puramente lógica,* es decir, desprendiendo las consecuencias que a título de virtualidad se encuentran implicadas en estos principios. La posibilidad de una tal construcción acusa una base o un origen lógico común al totalitarismo y a las tendencias filosóficas y psicológicas en cuestión. *Es de esta base común, y no de una ocasional influencia, de lo que se trata.* Porque, a nuestro parecer, esta base común es el nihilismo.

Es también difícil oponer una idea verdaderamente fundamentada a las ideologías totalitarias, a menos que se abandonen ciertas nociones tan actuales en la filosofía y en la psicología contemporáneas. El movimiento totalitario es como la culminación del nihilismo. Todos los elementos de éste y todas las tendencias que provienen de él se encuentran reunidas en la ideología totalitaria. Incluso ocurre que estas tendencias y estos elementos son llevados hasta el extremo. Ninguna de las tradicionales vacilaciones que habían impedido ir hasta el límite y desarrollar el nihilismo bajo una forma "pura" y radical, existen ahora en los totalitarios. Así, es preciso ver el totalitarismo como el fenómeno más representativo del nihilismo que ha encontrado aquí su forma más arraigada, todas sus posibilidades y virtualidades enteramente actualizadas.

Al admitir que hay afinidad y, quizás, una identidad entre la concepción que el totalitarismo se hace del hombre y la que se sostiene en el naturalismo psicologista, los defensores de éste objetarán que el totalitarismo constituye un abuso puro y simple de la posibilidad de manejar, de dirigir, de guiar al hombre en medio del conocimiento científico de sus modos de actuar. Por tanto, para distinguir entre el uso legítimo y el abuso de técnicas, de métodos, de procedimientos, es necesario un principio en relación al cual esta distinción pudiese ser establecida. Porque este principio no puede nunca ser obtenido de una técnica en tanto que tal. La electrónica, por ejemplo, enseña a explotar las fuerzas eléctricas para objetivos prácticos; pero la cuestión de saber qué uso práctico de las fuerzas eléctricas es legítimo y cuál no lo es, no surge de la electrónica. Para responder a esta cuestión, es preciso ir más allá de la electrónica. Lo mismo para lo que concierne a la psicotécnica en sentido amplio. Pues en razón del nihilismo y del relativismo que dominan nuestra época y de los que el naturalismo psicologista es una de las expresiones, ya no hay principio bien fundado y justificado al que se pudiese recurrir para establecer la distinción en cuestión. En efecto, si el hombre es este ser puramente vital por el que lo tienen demasiados de nuestros contemporáneos, y si todo esfuerzo científico no tiene por último objetivo más que aportar la satisfacción a los deseos, a las tendencias, a los impulsos, etc., por los que el hombre es empujado, todo se aplica a la ciencia psicológica. La necesidad de contribuir a la felicidad

del individuo y al bienestar del mayor número posible es un objetivo práctico hacia el que puede ser orientada la explotación de las ciencias psicológicas. La necesidad que experimenta un determinado grupo de erigirse ellos mismos en maestros a los que están destinados a servir aquellos que no pertenecen a esta "élite", es otra de estas cosas. Desde el punto de vista del naturalismo psicologista y de la filosofía relativista, simplemente debe admitirse la existencia real de ambas orientaciones. Todo lo más, podemos intentar explicarlas, a la una como a la otra, habiendo recurrido a lo que se considera como la "naturaleza humana". Pero, desde el punto de vista del naturalismo y del relativismo, no se ve cómo es posible llegar a un principio fundado y establecido con respecto al cual la utilización de las ciencias psicológicas para uno de los objetivos pudiese ser juzgada de legítima, y para el otro un abuso, salvo que uno esté apegado a los valores tradicionales por la mera razón de que son tradicionales: una base bastante frágil. Después de que los totalitarios hayan cuestionado, tanto en la ideología como en la práctica, toda la tradición occidental, ésta ya no puede sobrevivir gracias a una fuerza de inercia: hay que hacerla revivir. Pero para este resurgimiento es preciso reactivar sus principios motivadores fundamentales.

En el momento en que estas páginas están escribiéndose [1942-43], se tiene la certidumbre de que el totalitarismo sucumbirá bajo la presión de fuerzas externas. Alegrándonos totalmente ante esta perspectiva, es necesario, sin embargo, darse cuenta de que no es suficiente derrotar el totalitarismo, sino que la cuestión está en saber lo que nosotros hemos de oponerle para reconstruir el mundo occidental. El hecho mismo de que un tal movimiento haya podido nacer, de que haya podido extenderse, de que haya podido conquistar tantas naciones grandes y pequeñas, plantea un problema que concierne a todos los individuos y a todas las naciones que pertenecen al mundo occidental, las que han caído víctimas de este movimiento al igual que las que han tenido la buena fortuna de escapar a esta suerte. Este problema es el de nuestra existencia misma en cuanto occidentales.

La guerra actual está hecha para impedir que la institución de la esclavitud no sea restablecida. Se hace, pues, en nombre del principio de *la igualdad de todos los hombres y de todas las naciones*. El enunciado de este principio, ¿de qué naturaleza es? ¿Se trata de

una constatación de hechos? Ateniéndose a los hechos, no se puede hacer más que constatar la existencia de semejanzas y diferencias entre los hombres. ¿Con qué derecho se insiste, pues, en las semejanzas y se proclama la igualdad de los hombres en vez de acentuar las diferencias y de extraer la desigualdad? Una de las conclusiones no parece ni más fundada ni menos arbitraria que la otra. ¿Se dirá que el número de semejanzas prevalece sobre el de las diferencias? Pero el principio de la igualdad de los hombres, bajo la forma y la base en que haya sido proclamado, no lo ha sido jamás sobre la de una estadística -ni puede uno imaginarse cómo tal estadística podría ser establecida con una exigencia de que se realice del todo. Pero supongamos por un instante que se encuentra un medio de hacer una tal estadística y que ésta da como resultado la preponderancia de los parecidos sobre las diferencias. Entonces, la cuestión viene a plantearse sobre las conclusiones a sacar de este resultado. Se puede imaginar que los representantes de un cierto grupo, al admitir del todo el resultado de la estadística, insistirán, sin embargo, sobre los rasgos o marcas distintivos que caracterizan al grupo en cuestión. El hecho -dirán- de que el número de los parecidos prevalece sobre el de las diferencias no hace desaparecer estas últimas; y éstas son las que cuentan. Hay sin duda parecidos entre el hombre y los animales y quizás el número de parecidos prevalece aquí también sobre el de las diferencias. (Con esta manera de razonar, no se puede esperar, por parte de los totalitarios, que dejen de buscar hechos que surgen del reino animal para sacar de ahí conclusiones de aplicación a las cosas humanas). Sin embargo, la existencia de parecidos y su eventual preponderancia no le impiden al hombre someter a los animales y explotarlos para sus fines. Es que a pesar de todos los parecidos el hombre tiene una cierta superioridad con respecto a los animales, y esta superioridad se funda justamente en diferencias que le separan de los animales, tan grande o tan pequeño como sea el número. De modo completamente similar-insistirán los que representan a un cierto grupo o se arrojan la representación-, aunque pudiese ser verdadero que los hombres se parecen en cuanto a la mayor parte de sus rasgos, el grupo en cuestión se distingue, a pesar de todo, por una cierta marca distintiva, más o menos especificada, que le asegura la superioridad con respecto a todos los otros agrupamientos

humanos. Esta superioridad tiene, pues, un fundamento en los hechos mismos.

Dar una expresión política a esta superioridad es, en consecuencia, restablecer el estado natural que ha sido corrompido [-se dice-] bajo la influencia de ideologías perversas. La igualdad entre los hombres se transforma así en igualdad de los inferiores ante el grupo-“élite”. Si éste intenta volver a poner a los inferiores en su lugar -el que les conviene a ellos- e imponerles la función a la que la propia naturaleza les ha destinado -a saber, la de servir de esclavos al grupo-“élite”- no de distinto modo a como los animales sirven a los hombres, el grupo-“élite” no hace más que actuar conforme a las “leyes de la naturaleza”. Así, todos los medios empleados en vista de este objetivo hallan su justificación. Nos encontramos aquí de nuevo desarmados ante el totalitarismo. Esta reflexión hace resaltar que es imposible establecer el principio de la igualdad entre los hombres y entre las naciones, en tanto en cuanto basemos nuestros argumentos sólo en los hechos, en los parecidos, en las diferencias, etc. Aunque se puede tener éxito al derribar el totalitarismo por la fuerza, la cuestión se plantea de nuevo en cuanto a la idea por la que se le puede ganar moralmente.

Para un hombre que vivía en la época de la Revolución Francesa, esta dificultad para establecer el principio de la igualdad humana no existía. De hecho, un hombre del siglo XVIII se apoyaría en la definición clásica según la cual el hombre es *animal racional*. Al ser un ser vivo, el hombre se caracteriza y se distingue por el hecho de estar dotado de razón. Es, pues, la presencia de la razón lo que determina la naturaleza específica del hombre y lo constituye tal como es. Ante esta determinación esencial y constitutiva de la naturaleza del hombre, todos los parecidos y todas las diferencias que existen entre los hombres y que son algo que se puede constatar empíricamente (sin llegar a ser totalmente exhaustivos), caen en insignificancia total. Al trasladarse a la tradición clásica, el contemporáneo del siglo de la luz habría invocado la forma que Descartes le había dado a la concepción clásica, a saber, que el “*bon sens*” o la razón “es la cosa del mundo mejor repartida”; tan bien “repartida que está toda entera en cada uno”. De este modo, se encuentra establecida en el género humano una unidad y una solidaridad (o “fraternidad”, por hablar el lenguaje de la Revolución Francesa) verdaderamente merecedora de este nombre. Esta unidad y esta solidaridad, esta

fraternidad, consisten en que -para formularlo en los términos de Kant- todo hombre es para todo otro hombre representante de la idea de la humanidad, una idea para la que la razón es constitutiva. El postulado de la igualdad política se revela, pues, como una consecuencia de esta concepción de la naturaleza del hombre. De hecho, si el hombre se distingue de todos los otros seres vivos por la posesión de la razón y ésta es la marca distintiva y constitutiva de la existencia humana, el problema que se plantea es el de organizar la sociedad en una sociedad de seres racionales. En otras palabras, las instituciones públicas, es decir, políticas, deben ser tales que correspondan a la naturaleza esencial y constitutiva del hombre. Puesto que ante la razón todos son iguales, ya que la razón "*está toda ella en cada uno*", a su vez se debe a la presencia de la razón el hecho de ser hombre. De ahí la igualdad de todos ante los productos de la razón, por tanto, ante la ley, que es uno de sus productos.

Fundando la igualdad política sobre esta base, el hijo de la época, tan noble y tan ilustre como era el siglo XVIII, habría tenido cuidado en insistir -siguiendo todavía la doctrina de Descartes- sobre la diferencia profunda y decisiva entre el "*bon sens*" y el "*sens commun*". El "*bon sens*", sinónimo de la razón, no es nada menos que el conjunto de las opiniones (*doxa*) corrientes en un cierto período o en un cierto medio social. Hacer uso del "*bon sens*", comprendido éste con la significación específica que Descartes le ha dado a este término, es, pues, enteramente una cosa diferente que probar el "*sens commun*", es decir, que adherirse a la opinión común, abrazar los prejuicios comunes, pensar como todo el mundo porque todo el mundo piensa así. Si la determinación esencial y constitutiva de la naturaleza del hombre consiste en la presencia de la razón, y si es de esta presencia de la que el hombre obtiene su dignidad en tanto que ser humano -y, ¿de qué otra fuente podría obtenerla?-, este título de nobleza le impone obligaciones. El hecho de poseer la razón obliga al hombre a seguirla, puesto que de otro modo se pondría en contradicción con su naturaleza humana, con la condición misma de su existencia como hombre. El hecho de que el hombre tenga, en principio, acceso a la verdad le liga a la persecución activa de ésta. Debido a la razón, el hombre está obligado a desplegarla en sí mismo y a realizarla. Se trata, pues, de la

obligación de no seguir el "*sens commun*", sino al contrario, de examinar los enunciados de ella a la luz del "*bon sens*", en la acepción cartesiana de esta palabra. Poco importa si las opiniones a someter al juicio de la razón son las del individuo o, si le vienen del medio social en el que, con mucha frecuencia, son corrientes y están reforzadas por los artificios de la propaganda y del reclamo. Es la obligación del hombre adecuarse a la razón que excluye y prohíbe el conformismo. Por el hecho de que la presencia de la razón define y constituye su naturaleza, el hombre se encuentra en la obligación de coincidir con la razón. El hecho de que el hombre deba su existencia en tanto que hombre a la posesión de la razón entraña para él el deber moral de la integridad intelectual. No es necesario ver en la razón un órgano de la crítica únicamente. Contrariamente a la perspectiva contemporánea según la cual la razón no tiene más que una función de inhibición y de control, los hombres del siglo XVIII le atribuían una importancia totalmente de primer orden para la productividad humana. En efecto, la razón es a la que el hombre le debe todo lo que posee en fuerzas creadoras y la que es la fuente misma de su productividad. Ligado a lo que él posee por lo que le define, el hombre se encuentra en la obligación de poner su posesión a funcionar activamente, es decir, de establecer y de elaborar el sistema de la razón, más precisamente, los diversos sistemas de la razón: razón científica, razón política, etc. Se comprende el entusiasmo tan noble y tan elevado del que el siglo XVIII era un testimonio en relación a toda empresa científica. No se consideraba la ciencia como un instrumento al servicio de funciones y de intereses vitales y de los que la única *raison d'être* consistiría en aportar satisfacciones. En el siglo de la luz, la ciencia aparecía como la realización de la razón; por consiguiente, también como la realización de la propia naturaleza humana. Si la propia ciencia tiene resultados útiles, estos contribuyen a reformar la condición humana de modo que hacerlo corresponde al estado del hombre en tanto que ser racional. Detrás del impulso que ese siglo glorioso sentía de acometer cualquier reforma racional, está el entusiasmo del hombre que ha llegado, por fin, a encontrar su verdadera naturaleza y a tomar conciencia de ella.

Bajo la perspectiva de este enfoque racionalista del hombre, la "discusión" recibe toda su significación. El hecho de que la razón es constitutiva de la naturaleza del hombre no

preserva al individuo de la mala suerte posible de caer en errores. Para evitar esta eventualidad, el pensador individual intenta confrontar los resultados que él espera con las conclusiones a las que sus semejantes han llegado. La discusión es una empresa en la que están implicados los seres racionales con vistas a confirmarse o a corregirse mutuamente. La discusión presupone que todos los que participan en ella estén orientados hacia la razón, hacia la verdad, dicho brevemente, hacia la *epistème*, que intenten alcanzar claridad y certidumbre acerca del problema en cuestión más que hacer valer opiniones. La discusión no tiene sentido a no ser que los participantes estén dispuestos a entrar en los argumentos presentados, a analizarlos y a examinarlos, a desvelar lo que está implicado en estos argumentos y lo que de ellos se sigue, y a no ser que se presten a someter sus argumentos a la propia crítica. La condición de la discusión es, pues, que los participantes estén dispuestos a convencer y a dejarse convencer por la fuerza de los argumentos, pero que, en revancha, no se recurra más que a la fuerza de los argumentos, y no a los artificios de la persuasión. El relativismo nihilista según el cual no hay más que opiniones entraña la tolerancia-indiferencia ya mencionada: se intenta disimular las diferencias, estar de acuerdo -por lo menos, se finge estar de acuerdo. En la discusión dirigida desde el interés por la verdad y desde la orientación hacia la *epistème*, al contrario: las diferencias entre las posiciones en juego aparecerán bajo una forma acentuada. Esta discusión podrá ser encarnizada y apasionada; pero será siempre la pasión por la verdad lo que la anima.

Sobre esta base racionalista, puede haber ahí verdadera tolerancia por oposición a la tolerancia-indiferencia. La verdadera tolerancia nace de la conciencia de estar expuesto a posibles errores. Pero ella es mucho más que una medida de precaución. Es la expresión de respeto por la razón la que se encuentra incorporada en la persona del otro, y la que es la misma que ésta por la cual se ha constituido a sí misma. En otras palabras, la tolerancia que merece este nombre expresa el respeto sobre el que se apoya la tendencia hacia la *epistème* en tanto que tendencia así orientada. La verdadera tolerancia tiene, pues, su raíz en el respeto que uno tiene por sí mismo, en tanto que uno toma conciencia de sí mismo como ser racional que se inspira en la tendencia hacia la *epistème*. Nace de la conciencia que se

toma de sí como representante de la idea de la humanidad. Se sigue de esto que la tolerancia presupone que la posición para tolerar esté orientada hacia la *epistéme*, pero que la tolerancia no se aplique a las opiniones en tanto que tales.

IV

Al admitir que fue tal la posición del siglo XVIII, se objetará, quizás, que nosotros vivimos en un período bien diferente y que nuestra situación histórica no nos permite retornar a esta posición. Es incontestablemente verdadero que hay una profunda diferencia entre nuestro período y el de la víspera de la Revolución Francesa; esta diferencia es exactamente la que separa al nihilismo del racionalismo. Sin embargo, no deberíamos considerar que la diferencia fundamental de "clima" entre nuestra época y la Ilustración consiste en "progreso". Al final del proceso que nos ha llevado al punto en el que nos hallamos, está el proyecto -éxitosamente llevado a cabo- de exterminar naciones enteras y de reducir otras a la esclavitud. Un tal proyecto era totalmente ajeno no sólo al siglo XVIII, sino incluso a todos los siglos de la historia occidental -un hecho que debería hacernos más cuidadosos al hablar de "progreso".

Incluso, si uno acude a la situación histórica que existe de hecho, sin invocar la idea del "progreso", la conclusión de que esta situación nos hace imposible retomar la posición racionalista de los siglos XVII y XVIII es profundamente errónea. Una situación histórica es un hecho dado; y que el nihilismo es un hecho histórico y quizás la marca más característica de nuestra época no puede ponerse en duda. Como todo hecho histórico, el nihilismo ha salido de ciertos orígenes, en el curso de su desenvolvimiento, ha recorrido ciertas fases tomando en ellas formas que han sido acentuadas progresivamente, ha dado lugar a ciertos efectos, etc. El conjunto de estos hechos puede convertirse en un objeto de la investigación histórica. Podemos remontarnos a las fuentes de las que ha brotado el nihilismo, podemos aislar los factores que han contribuido a su nacimiento y a su desenvolvimiento, podemos analizar el juego de diversos mecanismos y seguir el proceso de la evolución del nihilismo.

Cualesquiera que sean los descubrimientos que hiciéramos en un estudio así -y hay seguramente descubrimientos muy interesantes a hacer-, lo que no se descubrirá es una fatalidad que nos haya forzado a caer en el abismo del nihilismo. La misma razón que puede comprender históricamente una situación dada, puede también estimular la voluntad; puede esclarecer y guiar la acción, incluso una acción que tienda a cambiar radicalmente la situación dada. Pero atribuir a una situación histórica fuerzas de violencia y de coerción, por la única razón de que esta situación existe de hecho, esto no es más que mitología pura y simple.

En efecto, el hombre no coincide con la imagen que el nihilismo presenta de él. El hombre no es un ser impotente, empujado por impulsos ciegos, abandonado al juego de fuerzas mecánicas que se le imponen, sometido, sin defensa posible, a las situaciones y a las constelaciones históricas, sociales, etc. Todo al contrario, el hombre cuenta con la posibilidad del conocimiento. Puede poner una distancia entre sí mismo y la situación histórica dada; puede considerarla y analizarla; puede comprender el funcionamiento de los diversos mecanismos que juegan un papel en esta situación; en pocas palabras, puede observarla a la luz de un sistema de razón y de racionalidad. El hombre está tan lejos de simplemente tener que sufrir la situación en la que se encuentra envuelto, está tan poco sujeto a ella, que puede tomarla como objeto del conocimiento. Es esta posibilidad del conocimiento en donde aparece y reside la libertad del hombre. Un ser que lo único que puede hacer es sufrir lo que a él llega es ciertamente una víctima. Pero un ser que es capaz de mirar a distancia lo que a él llega -es decir, de observarlo como si no le concerniera, aunque, de hecho, le concierna-, un ser que ha tenido ocasión de simplemente sufrir los hechos y los acontecimientos, puede intentar establecer relaciones lógicas entre ellos e integrarlos en un sistema racional que él construya; tal ser ya no está sometido a los hechos y a los acontecimientos. Por lo demás, es por esta actitud de la contemplación a distancia, de toma de distancia y de conocimiento, y no de una pura acumulación de hechos, por lo que se define la objetividad. Incluso, cuando toma esta actitud es cuando el universo de las ideas se hace accesible al hombre, y entre estas ideas también está la de la verdad, la de la justicia, etc., bajo su forma auténtica, es decir, "abstracta". Esta actitud está, por último, también en

la base de toda actividad científica y se caracteriza por estar desinteresadamente. Cuando el hombre objetiva la situación en la que se encuentra, observándola a distancia, analizándola en los factores que la componen, comprendiendo el funcionamiento de estos factores al construir sistemas racionales a los que se pliegan los hechos, se libera de la situación en cuestión en la que aparece a la luz de lo posible y la situación se revela como una posibilidad entre otras. Por lo tanto, el hombre es llevado a concebir estados de cosas que difieren del que existe de hecho; puede tomar posición y formar sus decisiones ante la realidad y, finalmente, puede actuar en consecuencia. Todo esto no se aplica a un ser que sea incapaz de poner una distancia entre sí mismo y los hechos que le son dados, sino que está reducido a aceptar y a sufrir estos hechos que se le imponen. Para un tal ser, no hay más que la realidad dada en toda su solidez; un tal ser no puede tomar en consideración posibilidades, ni concebir o imaginar un estado de cosas diferente del que le está dado, más en concreto, del que le es impuesto. Felizmente, no es tal la condición del hombre. La doctrina de ciertos psicólogos contemporáneos de que la racionalidad es una actitud de huida ante la realidad y ante la vida es profundamente falsa. Esta doctrina es otro síntoma del nihilismo. La racionalización se produce, por el contrario, en una actitud en la que el hombre considera la realidad que le rodea, realidad natural, política, social, etc., y, examinándola, manifiesta su libertad y su espontaneidad ante esta realidad. Al mismo tiempo, aparece la ligazón indisoluble entre la racionalidad y la libertad. Son correlativas la una de la otra. Sólo es libre aquel ser que no se somete a los hechos, sino que, al contrario, los considera a distancia y los racionaliza; e, inversamente, poniendo en funcionamiento activo sus capacidades de la razón, el ser racional toma conciencia de sí mismo como un ser libre.

Prevenámonos de una última objeción. Los hechos, ¿no parecen testimoniar en favor de esta concepción del hombre que hemos denunciado como nihilismo? No puede ponerse en duda la eficacia de la propaganda y del reclamo en todos los dominios de la vida y también en la vida política. ¿No es un hecho establecido por la experiencia que se puede obtener del hombre el comportamiento y la reacción queridos, dado que se sabe como apropiarse de él? Los movimientos totalitarios han apoyado su propaganda sobre lo que

ellos ven como el conocimiento de la naturaleza humana. Estos métodos de propaganda han funcionado bien. Son captados millones [de hombres y de mujeres] para el totalitarismo; en estos millones, el juego descrito aquí arriba acerca de los mecanismos psicológicos ha llegado a los resultados previstos. Estos millones se han comportado, pues, así como lo esperaban los totalitarios al partir de su concepción del hombre. ¿No es preciso, por tanto, concluir que esta concepción es exacta, y que la concepción racionalista en la que el hombre es definido por la razón y por la libertad no es más que un sueño "idealista"?

Los hechos citados prueban la realidad histórica del nihilismo. Puesto que el nihilismo ha podido echar raíces, no es extraño que sus consecuencias lógicas se estén realizando una después de la otra. Desde que el hombre se deja deslizar por la pendiente del nihilismo, se hace cada vez más parecido a la imagen que el nihilismo presenta de él. Su nivel tanto moral como intelectual se hundan cada vez más. En lugar de consultar la razón y la conciencia, nos orientamos hacia lo que piensa todo el mundo. El "*sens commun*" prevalece sobre el "*bon sens*". El juego de mecanismos desencadenados por las estimulaciones exteriores gana una importancia creciente. La concepción del hombre que nos es presentada partiendo de corrientes de la psicología contemporánea es captada desde el aspecto que el hombre ofrece en el estado de degradación y de decadencia. Es muy significativo en este sentido el gran interés por los fenómenos enfermizos. Todavía es preciso mencionar las tentativas tan variadas y tan persistentes que se hacen en las diversas escuelas de la psicología contemporánea para explicar la naturaleza del hombre en su integridad, partiendo de hechos que se producen en el estado de degeneración y que son creados por ella. Incluso si concediésemos que tales teorías ofrecen una explicación completa y suficiente de los fenómenos de carácter enfermizo, es preciso insistir en que estas teorías son completamente incapaces de hacer inteligible la naturaleza del hombre en su integridad. Aunque nosotros no podemos entrar aquí en una discusión profunda de esta cuestión metodológica tan importante, es necesario subrayar que es perfectamente posible comprender la decadencia a partir de la integridad, teniendo en cuenta las modificaciones producidas por la degradación y que la caracterizan, pero que es totalmente imposible

comprender jamás al hombre íntegro a partir de hechos que se constata en las condiciones de la degradación y que no existen más que en estas condiciones. El hecho de que el nihilismo ha podido desenvolverse, de que sus consecuencias lógicas han tomado realidad histórica progresivamente, de que las experiencias parecen confirmar las concepciones que, también ellas, se inspiran en el nihilismo, todos estos hechos no prueban nada más que la corruptibilidad del hombre. Con todo, corruptibilidad no es del todo la misma cosa que corrupción original y esencial de la naturaleza humana. Por parte de su naturaleza original, el hombre no está corrompido del todo, ya que es *animal racional*, un ser racional y libre. Pero está expuesto al peligro de caer en la degeneración y en la degradación. Su corruptibilidad expresa la condición tan frágil y tan problemática del hombre, ser finito y limitado. No olvidemos que, siendo *animal racional*, el hombre es también *animal*. Él corre, pues, todos los riesgos que implica esta dualidad. Si la naturaleza del hombre está esencialmente definida por la racionalidad, no es que el hombre esté ligado a la razón y que esté impedido para desviarse de su camino. El hombre es libre para seguir la razón tanto como para desertar de ella. El hombre puede adoptar la actitud de la objetivación y de la racionalización ante lo que le rodea, puede escoger soportar los conflictos, persistir en su posición y mantenerla incluso ante circunstancias más fuertes que él, y esto quiere decir vencer las derrotas. Entonces, el hombre permanece fiel a sí mismo; realiza su naturaleza racional; guarda su libertad y gana en productividad; en pocas palabras, es hombre en el sentido pleno del término. Pero la otra alternativa existe también. El hombre es libre de abandonarse al mundo que le rodea, tanto al mundo de la naturaleza como al mundo social; puede adaptarse a él al buscar y seguir la ley del mínimo esfuerzo, siempre presto a tomar compromisos con vistas a evitar los conflictos en la medida que sea posible y a persistir en un estado de equilibrio armonioso con el mundo que le rodea. En este caso, el hombre cae en una dependencia creciente ante su medio; se convierte, cada vez más, en un ser pasivo, determinado por el juego de mecanismos desencadenados en función de estimulaciones exteriores, y que responden a ellas de manera cada vez más rígida y estéril. Comprometiéndose con esta situación, el hombre se aliena progresivamente; traiciona la

razón y su naturaleza esencial; renuncia a su libertad y pierde su productividad. En una palabra, cae en la degradación y coincide cada vez más con la representación que, a los ojos de bastantes psicólogos y sociólogos contemporáneos, expresa la naturaleza del hombre en tanto que tal, mientras que, en realidad, [esta representación] no refleja más que algunos aspectos que el hombre ofrece en el estado de decadencia.

El hombre se encuentra ante estas dos alternativas. La elección entre ellas no depende más que de él mismo y no se le impone por ninguna fuerza externa. En esta decisión suprema que el hombre tiene que tomar, si él va a realizar su naturaleza esencial y original o si va a alienarse, aparece bajo una nueva luz la libertad humana. Incluso si el hombre se deja deslizar en la degradación, lo hace por un acto de su libertad en este sentido que él habría podido no tomar; pero nada en el mundo le obliga a una actitud pasiva. Señalemos la paradoja de que el hombre puede perder su libertad por un acto de su propia libertad; es necesario contar esta paradoja entre las que rodean la existencia humana.

Por tanto, no hemos caído en el nihilismo bajo la presión de ninguna fuerza irresistible. Nos hemos deslizado por una caída consentida; puede ser pasiva y tácitamente consentida, pero consentida a pesar de todo.. Pero si no había ninguna fuerza que nos haya obligado a caer en el nihilismo, ya no hay una fuerza que nos pueda obligar a perseverar en él. Si nosotros fuimos libres para deslizarnos en esta situación lamentable, todavía somos libres para enderezarnos. Es sobre la generación actual de la humanidad occidental sobre la que pesa toda la responsabilidad. Depende de esta generación si vamos a continuar en el abismo infernal del nihilismo, o bien si recordando que por su naturaleza esencial el hombre es *animal racional* y volviendo a tomar posesión de nuestra legítima herencia, volveremos a ser lo que nosotros, los occidentales, fuimos en los grandes momentos de nuestra Historia.

[1] *Agora—Papeles de Filosofía* (Santiago de Compostela, Spain, vol. 22, n° 2 (2003) 157-192). Gurwitsch sometió el texto original francés, escrito en 1942-43, y bastante extenso, a dos tipos de modificaciones para su publicación en inglés en 1945: Por un lado, elimina párrafos enteros y páginas enteras porque necesita recortar el texto (el manuscrito francés consta de 51 páginas mecanografiadas, cada una de ellas de 29 líneas y espacio y medio interlineal). Por otro lado, pule el estilo cambiando aquí o allá alguna palabra o alguna oración, bien para lograr más claridad o bien porque, tal como están redactadas, ciertas

oraciones son complicadas para ser traducidas literalmente al inglés. (N. de la T.)

[2] Esta nota introductoria está escrita por Lester Embree en su calidad de Presidente *del Center for Advanced Research in Phenomenology* en donde se halla parte del *Gurwitsch Nachlass* en su Archival Repository, Inc. en la Florida Atlantic University, igualmente en su calidad de miembro del comité encargado de guardar sus papeles y, además, en su calidad de discípulo de Aron Gurwitsch y de haber estado en contacto directo con él durante varios años.

[3] *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXXIX (1940) 126-151

[4] Cfr. Lester Embree "Biographical Sketch of Aron Gurwitsch", en Lester Embree (ed.) *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1972, p. XIX.

[5] Ed. Alexandre Métraux, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1977.

[6] Cfr. su *Esquisse de la phénoménologie constitutive*, Paris, J.Vrin, 2002 (ed. José Huertas-Jourdá).

[7] Cfr. "El forastero. Ensayo de psicología social", en Alfred Schütz *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974 (ed. Arvid Brodersen y trad. Néstor Míguez).

[8] Carta del 11 de junio de 1945, recogida en *Alfred Schütz Aron Gurwitsch Briefwechsel 1939-1959*, München, W. Fink, 1985 (ed. Richard Grathoff).

[9] Cfr. la correspondencia epistolar Gurwitsch-Voegelin que se halla depositada en el Archival Repository del Center for Advanced research in Phenomenology, Inc. en la University of Memphis.

[10] [Nota de Gurwitsch]: "Hemos expuesto la concepción naturalista de los hombres, tal como prevalece especialmente en la psicología contemporánea y en las ciencias sociales, en nuestro artículo 'On Contemporary Nihilism', *Review of Politics*, VII (1945)".

[11] Aron Gurwitsch, "The Last Work of Edmund Husserl", *Philosophy and Phenomenological Research*, vols. XVI (1956) y XVII (1957), reeditado en Aron Gurwitsch *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1966, p. 399.

[12] En el texto original francés, Gurwitsch dice que, en lo que sigue, va a intentar "aclarar algunos estragos del nihilismo". (N. de la T.)

[13] En la versión original francesa viene, a continuación de esta frase, ésta otra, que Gurwitsch elimina en la versión inglesa: "El anti-intelectualismo bajo la forma más radical que reviste en el racismo es como la coronación de los anti-intelectualismos más "moderados" que le habían precedido". (N.de la T.)

[14] En esta parte del ensayo, el escrito de Gurwitsch ha sufrido una reducción drástica, por motivos de espacio. En los párrafos eliminados del texto original francés, intentaba presentar "el espectáculo que ofrece la psicología contemporánea". Así, decía, que "toda ciencia desarrolla métodos que se convierten en técnicas rutinarias. Podemos servirnos de estas ciencias, haciéndolo, pues, sin volver de nuevo a los pasos de la razón que le han dado nacimiento... Nada se opone a que se obtengan todas las ventajas posibles del empleo de procedimientos enormemente tecnificados e, incluso, de su empleo "ciego", una vez establecido que se está dando cuenta de que todos estos procedimientos y todas estas técnicas se deben, finalmente, al análisis por la razón y por sus estructuras, y de que existe una relación entre la razón y las técnicas científicas, incluso, las más rutinarias. Sin embargo, las técnicas en cuestión tienden a emanciparse de su origen y a hacerse independientes. Después de haber sido elaboradas, partiendo de su justificación lógica, estas técnicas vienen siendo empleadas menos en razón de su fundación racional que por el hecho de que, mientras tanto, ellas han dado buenos resultados. Este hecho se convierte en su razón de ser y ocupa el lugar de la justificación lógica de la que finalmente ya no se experimenta su necesidad. Nos apoyamos en el hecho de que las técnicas han dado resultados y de que se esperan más resultados de su empleo continuado, sin preguntarse lo que significa este hecho y a qué se debe. En una palabra, se corta la relación entre la ciencia y su origen en la razón. Lo que de ahora en adelante aparece como esencial en la ciencia ya no es racionalidad específica, sino las rutinas a las que (la ciencia) da lugar, los procedimientos, las técnicas. A partir de aquí, no hay más que un paso para extender el uso de ciertos procedimientos de un ámbito de fenómenos a otro, por la única razón de que estos procedimientos han probado su valor en el primer ámbito. No inquieta la significación que tienen estos procedimientos en este ámbito, ni la razón por las que se les puede utilizar aquí, ni los pensamientos

teóricos y filosóficos que fundan y justifican su elaboración y su empleo. Al no buscar ya racionalidad en la ciencia, pero fascinados por estos "resultados exitosos" que han conocido ciertas ciencias y atribuyendo estos "resultados exitosos" únicamente a la técnica de la que las ciencias se sirven, se cree estar seguro del "resultado exitoso" cuando se aplican estas técnicas a otros ámbitos de fenómenos. Toda cuestión relativa a la significación que tiene la utilización de estas técnicas en un ámbito específico, toda cuestión de saber si y como esta transferencia puede ser justificada, parece especulativa, inútil, no sirviendo más que para retardar el progreso de la ciencia. Lo que ha aportado buenos resultados no dejará -se está seguro de ello- de aportar otros". (N. de la T.)

[15] En el texto original francés había párrafos muy aclaradores pero que Gurwitsch se vio obligado a eliminar: "El 'cientifismo' tan corriente en nuestra época no tiene nada en común con el impulso tan noble y grandioso de los siglos XVII y XVIII. Este 'cientifismo' no considera la ciencia y no la aprecia más que en relación a su valor instrumental y utilitario. Al percibir que ciertas técnicas y procedimientos han dado buenos resultados, se busca aplicarlos a todo; por ejemplo, también al estudio del hombre. Así ha nacido el naturalismo psicologista. Pero sin darse cuenta de que la concepción fundamental de este naturalismo, según el cual no hay en el hombre más que reacciones desencadenadas por el entorno y producidas por ciertos mecanismos, lleva finalmente a la ruina de la idea misma de la ciencia". (N. de la T)

[16] El nihilismo, que se define como ausencia en la "creencia en la razón", tiene unos resultados muy ventajosos que se pueden observar en el naturalismo psicologista contemporáneo. Y estos resultados son los que ahora va a examinar en lo que sigue, como señala él mismo en el texto original francés. (N. de la T.)