



Universidad Nacional Autónoma de México
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

Del acto social al deber social

Bases fenomenológicas para una ética social y política

Tesis que para optar por el grado de Doctor en Filosofía presenta:

Esteban Ignacio Marín Ávila

Tutor principal:

Dr. Antonio Zirión Quijano, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Miembros del comité tutor:

Dr. Alberto Constante López, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Dra. Dolores Illescas Nájera, Instituto Tecnológico Autónomo de México.

México, D.F., Noviembre de 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Mónica

Aunque la responsabilidad sea en última instancia mía, no me queda duda de que no hubiera resultado posible llevar a cabo la investigación que presento aquí de no haber contado con la fortuna de poder dialogar y en ocasiones ser guiado por otras personas. Entre ellas cuento en primer lugar al Dr. Antonio Ziri3n Quijano, quien ha sido mi maestro por alrededor de una d3cada, desde que empec3 a andar este camino de la fenomenolog3a. El inicio de este camino fue al mismo tiempo el redescubrimiento de mi vocaci3n como fil3sofo, con todo lo que ello implica, as3 que esa es otra de las muchas cosas que le debo a 3l. Durante estos a3os el Dr. Ziri3n ha escuchado con atenci3n cada una de mis dudas e inquietudes filos3ficas, me ha hecho ver infinidad de cosas y ha respetado con enorme paciencia mis propias necesidades en los casos en los que hemos tenido desacuerdos te3ricos.

Tambi3n debo agradecerle simb3licamente su apoyo al ya fallecido Prof. Dr. L3szl3 Tengelyi, con quien hice una estancia de investigaci3n de dos a3os en la *Bergische Universit3t Wuppertal*. El Prof. Tengelyi me ayud3 junto con el Dr. Ziri3n a elaborar el primer proyecto de esta tesis y me inciti3 a estudiar, entre otros autores, a Adolf Reinach y a Thomas Luckmann. Su generosidad para recibirme como tutor durante este periodo me permiti3 asistir a diversos eventos en los archivos Husserl de Lovaina y de Colonia, donde present3 y discut3 con otros investigadores ponencias que iban derivando de mi investigaci3n. Los seminarios permanentes del Prof. Dr. Tengelyi en la universidad de Wuppertal y del Prof. Dr. Dieter Lohmar en el Archivo Husserl de Colonia fueron tambi3n ocasi3n para aprender de sus propias investigaciones y para discutir extraoficialmente –en pasillos, caf3s y trayectos de tren– con algunos de los asistentes muchos de los temas que abordo en esta tesis. Agradezco al Prof. Dr. Lohmar y al Dr. Dirk Fonfara haberme a permitido consultar en el Archivo de Colonia algunos manuscritos de Husserl y fragmentos en preparaci3n de textos que a3n est3n por aparecer en la colecci3n de sus obras completas, como los *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (Estudios sobre la estructura de la conciencia) y la nueva edici3n de *Ideas II*.

Adem3s del apoyo recibido durante mi estancia de investigaci3n en Alemania, tuve la fortuna de contar aqu3 en M3xico con un comit3 tutorial conformado por otros dos

miembros: la Dra. Dolores Illescas Nájera y el Dr. Alberto Constante López, quienes me asesoraron pacientemente durante todo el proceso de elaboración de la tesis, incluyendo comunicaciones virtuales durante el periodo que estuve fuera del país. La Dra. Illescas y el Dr. Constante me ayudaron con cuestiones que fueron desde lo estilístico hasta lo relativo a distinciones conceptuales y lecturas alternativas de los pasajes de la obra de Husserl, por lo cual les estoy enormemente agradecido. Estoy seguro de que el trabajo hubiera tenido una calidad muy inferior de no haber contado con sus consejos entusiastas y críticos. También quiero expresar mi gratitud hacia el Dr. Ambrosio Velasco Gómez, de quien he recibido asesoría en los últimos meses en lo relativo a la parte de teoría política. Como tutor del programa de Estudiantes Asociados del Instituto de Investigaciones Filosóficas, el Dr. Velasco me ha estado ayudando con extraordinaria paciencia a replantear muchos de los conceptos e ideas derivados de este trabajo en el marco de tradiciones de pensamiento político más amplias. Temo que su asesoría se vea poco reflejada en el presente trabajo por el momento en que llegó, al final del proceso de elaboración del mismo, pero me propongo seguir trabajando en esa dirección en los próximos años. Con todo, le debo a él la ampliación de algunos temas en los capítulos V y VI, así como haber incluido ciertas aclaraciones mínimas y haber hecho énfasis en algunos conceptos que aparecen ahí. De la misma manera quiero manifestar mi gratitud al Dr. José Hernández Prado, quien accedió a revisar el manuscrito de esta tesis y a ser sinodal en la defensa que haré de la misma.

Por último quiero mencionar mi profundo agradecimiento a mis amigos y compañeros del Seminario de Estudios Básicos de Fenomenología Trascendental, muchos de los cuales ahora forman parte del Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, en particular a Ignacio Quepons, Sergio Pérez Gatica, Marcela Venebra, Jethro Bravo y Ernesto Guadarrama. Su compañía en el ya largo camino que hemos recorrido juntos ha suplido con creces la falta de espacios institucionales para la fenomenología en nuestro país. Me complace redescubrir constantemente con ellos todo lo que tiene de estimulante y de extraordinario el que un grupo de personas reúna para discutir de filosofía con honestidad.

Ein Tier heranzüchten, das versprechen darf — ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat? ist es nicht das eigentliche Problem vom Menschen?...

«Criar un animal al que le sea licito hacer promesas —¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?...»

FRIEDRICH NIETZSCHE

Índice

Introducción	1
Capítulo I. El concepto de acto social. Primera aproximación.	19
Capítulo II. Elementos de una teoría fenomenológica trascendental del valor.....	54
El concepto fenomenológico de razón.....	54
Elucidación del valor a partir de su captación.....	64
Axiología formal.	83
El principio axiológico de la no contradicción y las condiciones para determinar la objetividad del valor.....	92
Capítulo III. Elementos de una teoría fenomenológica trascendental de la acción.....	101
Teoría de la acción racional.....	116
Capítulo IV. Hacia una teoría fenomenológica de las relaciones y las colectividades sociales.....	126
Profundización en el concepto de acto social.....	127
Relaciones sociales y colectividades sociales.....	140
<i>Prolegómenos al concepto de funcionario.</i>	140
<i>Funcionarios en las colectividades agentes.</i>	152
Capítulo V. Hacia una teoría fenomenológica de las instituciones sociales.	169
Capítulo VI. Los bienes sociales, el deber social y el Estado.	193
Bienes sociales y deber social.	193
Hacia una noción de violencia.....	200
Hacia una noción de legitimación	204
Hacia una teoría fenomenológica del Estado.	207
Capítulo VII. Hacia una crítica ética del deber social y de la realidad social.....	234
Tipos de legitimidad para las asociaciones sociales.....	235
El deber social frente al deber ético.	239
Hacia una caracterización más profunda de la acción absolutamente racional.....	245
Conclusión	253
Bibliografía.....	258
Índice analítico	265

Introducción

Este trabajo nace de la fascinación por las investigaciones de Edmund Husserl sobre la constitución de la intersubjetividad. Se puede apreciar con claridad la relevancia filosófica de este problema de qué signifique, qué implique y qué conlleve vivir con otros sujetos cuando se lo plantea desde la fenomenología: no sólo es un problema aun más básico que el de la realidad misma, por cuanto que el sentido de esta última remite a una pluralidad de sujetos, sino que atraviesa la constitución del mundo en todos sus niveles; por ejemplo, bajo la forma de la historia, de lo social, y de la disyuntiva entre lo familiar y lo ajeno.

El antecedente inmediato de esta tesis doctoral es una investigación sobre la constitución de la persona y de la intersubjetividad en su nivel más básico, la disyuntiva entre lo familiar y lo ajeno, y el problema de la historia como reactivación generativa o generacional de habitualidades y formas de constituir el mundo. Esta investigación la llevé a cabo en mis tesis de licenciatura y de maestría. En esos trabajos comencé a vislumbrar el fenómeno en torno al cual gravitan todos los conceptos y temas de esta tesis doctoral. Podría decir que se trata del fenómeno del poder, con la condición de que entendamos este concepto en un sentido mucho más amplio que el habitual.

La comunicación constituye un vínculo intencional distinto del mero percibir a otro yo. En ella alguien se vuelve hacia otro sujeto y lo capta como vuelto a su vez hacia él, exponiéndose deliberadamente ante él. La intención de quien entiende la expresión implica la intención de quien la expresa. Esta suerte de nexo de vivencias intencionales pertenecientes a varios sujetos no es meramente una curiosidad; es la forma más básica de una serie de vínculos intencionales profundos e intrincados, vínculos que se ponen en juego con las promesas, las órdenes, los ruegos, los acuerdos, las prescripciones o los actos llevados a cabo en representación. Con ellos nace la conciencia de un tipo específico de deber que me parece que es síntoma de todo lo que aquí estoy denominando poder en sentido amplio. Me refiero al deber social, que no es un deber que uno tenga para con uno mismo, sino para con los demás. Lo relevante es que este deber no se funda

necesariamente en la simpatía o en el afecto, sino en la posibilidad de actuar en conjunto. Pero si digo que el fenómeno del poder, que está en el centro de esta tesis, remite a la capacidad de varios sujetos para actuar de manera conjunta, digo muy poco. Además, el poder entendido de esta manera no es en sentido estricto una capacidad, sino una estructura intencional de la cual varios sujetos participan. Se trata de la estructura intencional del actuar en conjunto, la cual está a la base de cierto tipo particularmente importante de relaciones sociales.

A esta fascinación por el problema de la intersubjetividad, y en particular, por el de los actos sociales, se suma la convicción de que la forma de filosofar que tiene su origen en la fenomenología es la más adecuada para llevar a cabo la tarea filosófica de explicitar en conceptos el sentido de nuestro existir en este mundo. Por un lado, al centrarse en la experiencia entendida como vida de conciencia intencional y procurar metódicamente — con la reducción trascendental— mantenerse en los límites de lo que se da a esta conciencia, la fenomenología se pone en guardia contra el peligro de caer en la especulación sobre quimeras, peligro siempre presente en la historia de la filosofía. Por otro lado, la fenomenología se planteó desde sus comienzos como un proyecto colectivo. La aptitud de integrar en el estudio de un fenómeno las investigaciones de varias personas abre posibilidades interesantísimas para profundizar en él, posibilidades que he tratado de aprovechar aquí. Esto vale aun respecto de fenomenólogos que no comparten todos los elementos metódicos propuestos por Husserl, pero que retoman el análisis intencional y la variación eidética.

Quiero retomar aquí la expresión “fenomenología de lo concreto”, que Antonio Ziri6n usa en investigaciones a6n in6ditas para referirse al estudio de aquellos fen6menos que s6lo cabe describir atendiendo a c6mo se unifican elementos que hemos distinguido y separado con anterioridad. Para dar cuenta de los actos sociales, y con ello, de la estructura intencional de lo social, hace falta dar cuenta de c6mo y en qu6 sentido son pensables estos nexos intencionales intersubjetivos, sobre qu6 se fundan y qu6 los hace posibles, y hace falta preguntar tambi6n c6mo se articulan las dimensiones del creer, el valorar y el querer, as6 como las vivencias intencionales que les son relativas, entre otras

muchas cosas. En la medida en que supone estas investigaciones y busca integrarlas dentro de un fenómeno que sólo cabe describir de manera mínima remitiendo a todas ellas, la fenomenología de lo social entendida de la manera que aquí propongo es más concreta que la que tiene por tema la lógica y la creencia, la que pregunta por la constitución pasiva de la intersubjetividad en la empatía o la que estudia la estructura intencional del valor y la voluntad.

Así pues, en este trabajo me propongo esbozar los principales trazos de una aproximación fenomenológica trascendental a problemáticas sociales que se centre en el análisis de los actos sociales. La noción de acto social que tengo en mente se puede elaborar en primera instancia a partir de algunas observaciones de Husserl y de su alumno Adolf Reinach. Ante esto tengo que advertir que los conceptos de estos dos filósofos no son idénticos, y que las diferencias radican en parte importante en distintas maneras de entender la fenomenología misma. Sin embargo, es claro que Husserl y Reinach se refieren con esta noción al mismo fenómeno: vivencias volitivas esencialmente intersubjetivas —como la comunicación, la petición y la orden, entre otras. La gran importancia de estas vivencias intencionales radica en que mediante ellas se constituye todo lo específicamente social, por lo que su análisis y la aclaración de sus fundamentos axiológicos permitirán comprender distintos tipos de relaciones y de entidades sociales que cabe encontrar en nuestro mundo. Esta aproximación no se encuentra tal cual ni en la obra de Husserl, ni en la de Reinach, ni aun en la de algunos de los alumnos más famosos del primero en el campo de la sociología, como Alfred Schütz. Sobre esto último habré de dar aun algunas razones. Como quiera que sea, lo que aquí presento es la exploración de una tendencia o de una veta que es patente en algunas partes de la obra de Husserl —la mayor parte de las veces en escritos que dejó inéditos—, y que me parece que debería tener cabida dentro del programa de la fenomenología trascendental que fue propuesto por él y que ha seguido desarrollándose con las contribuciones de otros filósofos hasta el día de hoy.

Husserl se refiere explícitamente a los actos sociales en muchas de las obras donde aborda el problema de la constitución de la intersubjetividad trascendental. Lo hace en las

Meditaciones cartesianas, en *Lógica formal y lógica trascendental*, en *Ideas II* y en los artículos que redactó para la revista japonesa *Kaizo*. Sin embargo, en ninguna de estas obras ni en ninguna de aquellas en las que trabajó con miras a publicarlas —en esa categoría incluyo a las *Ideas II*— es posible encontrar alguna descripción mínimamente detallada de este importante tipo de vivencia intencional. Lo que invariablemente aparece en ellas son menciones de los actos sociales junto con menciones de los problemas relativos a la constitución de los estratos superiores del mundo intersubjetivo, los que guardan relación con la sociedad y la cultura. Estas referencias a los actos sociales suelen aparecer, no sin razón, tras una exposición de la teoría más conocida de la constitución de los otros —o sea, la de la empatía— que tiene su forma más acabada en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*.

La referencia a los actos sociales se reduce a meras menciones en las obras que Husserl decidió publicar. Por ello es conveniente recurrir a algunos escritos inéditos. En primera instancia son relevantes los textos 9 y 10 de *Husserliana XIV*, también conocidos como los textos del *Espíritu común I y II*. Estos manuscritos de principios de los años veinte del siglo pasado contienen algunas páginas dedicadas a la descripción de la comunicación y otros actos sociales. Lo mismo se puede decir de los manuscritos incluidos en *Husserliana XV* como texto 29, que corroboran muchas de estas ideas, aun cuando fueron concebidos una década después. Estos son los textos más importantes de Husserl en lo que concierne al concepto de acto social, aunque a lo largo de este trabajo me referiré a muchos otros textos de los volúmenes XIV y XV de *Husserliana*, los cuales compilan algunas de las reflexiones más interesantes de Husserl sobre la intersubjetividad de los años veinte en adelante. También es importante el texto conocido como el *Origen de la geometría*, incluido en *Husserliana VI*, que pertenece al grupo de escritos que se relacionan con la obra parcialmente póstuma de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En menor medida me referiré también a algunos textos de *Husserliana XIII*, que reúne escritos tempranos sobre intersubjetividad, pues ahí aparecen las primeras menciones de estos conceptos. Por último, las lecciones de ética de 1920 y 1924, compiladas en *Husserliana XXXVII*, fundamentales para la elucidación de otros conceptos

que conciernen a esta tesis, también contienen algunas observaciones de interés relativas al concepto de acto social.

Es necesario tomar en cuenta que la teoría de los actos sociales no pretende sustituir a la teoría de la constitución pasiva de los otros yoes a través de la síntesis pasiva que Husserl llama “parificación” (*Paarung*). Esto se puede ver de manera muy clara en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*. Esta extensa meditación está dedicada casi exclusivamente al problema de la constitución pasiva de los otros yoes. Husserl muestra allí que sólo podemos ser conscientes de otros yoes porque tienen una corporalidad que tiene rasgos de objeto, pero que remite necesariamente a una subjetividad. Cuando me refiera a los actos comunicativos abordaré el tema de la estructura unitaria del cuerpo cósmico y viviente con que aparece el otro, y me referiré a su papel medular en una fenomenología de la expresión. Por ahora considero importante señalar que los actos sociales presuponen necesariamente esta constitución pasiva del otro en la empatía y que son inconcebibles sin la asunción de que quienes los efectúan son sujetos que ya saben los unos de los otros. Esto implica dos cosas: por un lado, que para la elucidación de la constitución de los otros a través de actos sociales no es necesario renunciar a lo fundamental de la teoría que se encuentra en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*; por otro lado, que no es necesario asumir que la experiencia de lo ajeno y la constitución de la alteridad terminan con la efectuación de la síntesis analogizante descrita en aquel lugar. Por el contrario, cerca del final de esta meditación Husserl señala con toda claridad que los actos sociales son posibles gracias al *medium* de la presentación de los otros, esto es, gracias a que se los constituye previamente a través de la síntesis de contagio intencional descrita en las páginas precedentes.¹

Me gustaría insistir en que el desarrollo de la aproximación teórica a la problemática del mundo social que quiero presentar aquí pasa necesariamente por la elaboración fenomenológica detallada del concepto de acto social, pues justo a través de estos actos intencionales intersubjetivos se constituyen todos los fenómenos sociales. Una teoría

¹ *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1996, pp. 198-199. [*Husserliana* I, Martinus Nijhoff, La Haya 1950, pp. 159-160].

fenomenológica que partiera de una elaboración vaga del concepto de acto social seguiría siendo capaz de captar fenómenos sociales, pero lo haría de manera vaga. De ahí que una parte muy considerable de este trabajo esté dedicada a la elaboración de este concepto. Por lo pronto vale la pena decir algunas palabras sobre él para en seguida poder destacar algunas diferencias entre el planteamiento que aquí desarrollo y otras teorías, como la de Alfred Schütz. En la concepción que defenderé aquí, los actos sociales son vivencias intencionales en las que un sujeto se dirige a otro con la intención de motivarlo mediante la revelación de un propósito. Husserl denomina acto comunicativo a la forma más básica de acto social. El acto comunicativo puede darse por sí solo, pero también es una forma general que comparten todos los actos sociales.²

Muchas de las diferencias entre la teoría que aquí esbozaré y la de Alfred Schütz y su escuela parecerían originarse en la elaboración misma de sus nociones de acto social. El concepto de acto social de Schütz parecería ser suficiente para dar cuenta de la posibilidad fenomenológica del mundo social con su entramado de relaciones, organizaciones e instituciones sociales, así como para elaborar una tipología de agentes y fenómenos sociales.³ La fenomenología social de Schütz capta los fenómenos sociales al compararlos y abstraer las formas generales que tienen en común.⁴ Sin embargo, su concepto de acto social es insuficiente para captar los motivos prácticos y las motivaciones axiológicas a los que obedecen las colectividades sociales, lo cual se puede especificar también en los tipos de motivos y los tipos de funciones que asumen las

² Véase Edmund Husserl, *Husserliana XIV*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, pp. 166-169.

³ A propósito del concepto de acto social y de relación social en Schutz compárese Alfred Schütz, *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, UVK, Konstanz, 2004, 291-313; Alfred Schütz, "On Multiple Realities" en *Collected Papers I*, Martinus Nijhoff, Col. Phaenomenologica, La Haya, 1962, pp. 218-222; y Alfred Schütz, "Making Music Together", en *Collected Papers II*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1964, pp. 159-178. Hay que decir que el término que Schütz emplea en alemán, "soziale Handlung", no es homónimo con el de Husserl y Reinach, "soziale Akt". Mientras que el término "Akt" tiene el sentido de vivencia intencional, el término "Handlung" significa acción. Sin embargo esto no representa mayor problema si se toma en cuenta que los actos sociales son vivencias intencionales prácticas y que para estas vivencias también se emplea en español el término "acción", y en alemán, "Handlung".

⁴ Schütz sigue a Weber al definir a las colectividades sociales como entramados de tipos de personas interdependientes. (Véase *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, 364-365). Esto es perfectamente compatible con la concepción que aquí expongo con tal que se agregue que esta interdependencia deriva de un nexo volitivo. Más adelante expondré cómo la aclaración del nexo volitivo inherente a una colectividad contribuye a aclarar este entramado de tipos de personas.

personas que las hacen y las deshacen. Es por ello que no sostengo que la fenomenología de Schütz esté equivocada, sino sólo que es una teoría incompleta en lo que se refiere a estos puntos que son de gran interés para entender nuestro mundo social.

La manifestación del propósito es esencial al concepto husserliano de acto social, pero esta característica no es compartida por el concepto homónimo de la *Fenomenología del mundo social*⁵ de Alfred Schütz. Por el contrario, en lo que se refiere a este concepto, Schütz se apoya ahí exclusivamente en Max Weber.⁶ Para ellos, una acción social es aquella en la cual alguien se propone afectar a alguien más o tener un efecto de cualquier tipo sobre él. En sus escritos tardíos, Schütz asume incluso explícitamente una postura crítica respecto de Husserl en este punto. Por ejemplo, en un coloquio en 1957 presenta una ponencia muy interesante donde critica la posición de Husserl en torno a la constitución de lo social, que supondría comunicación. Ahí dice que el presupuesto fundamental para cualquier relación social es una orientación recíproca que hace la comunicación posible, y no al revés.⁷ Eugen Fink asistió a esta ponencia y me parece que su respuesta a esta objeción va en la dirección correcta. Husserl sostiene, para usar los términos de Fink en aquella ocasión, que la intersubjetividad y la objetividad son co-originarias, esto es, que la conciencia de los otros y la conciencia del tiempo común y del mundo común son inseparables.⁸ Dicho en otras palabras, para Husserl esa orientación recíproca, de la que Schutz dice que es el presupuesto para la comunicación, es co-originaria con la comunicación misma, sólo que, como veremos en seguida, esta comunicación a la que se refieren Schütz y Fink no es aún la de los actos comunicativos y este mundo común no es aun el mundo social.

⁵ Este es el título con el que, siguiendo la edición inglesa, se ha traducido al español la obra *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. [Alfred Schütz, *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Buenos Aires, 1972].

⁶ Véase *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, p. 291.

⁷ "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", en *Collected Papers III*, Col. Phaenomenologica, Martinus Nijhoff, 1970, p. 72. Schütz desarrolla esta idea con mayor detalle en otros escritos como "Making music together". (*Collected Papers II*, pp.159-178). Véase también "Edmund Husserl's Ideas, Volumen II". (*Collected Papers III*, p. 38).

⁸ "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", *Collected Papers III*, pp. 84-87.

Me parece, por consiguiente, que hay que distinguir claramente dos niveles de intersubjetividad: por un lado, una relación intersubjetiva constituida pasivamente sin comunicación activa como el mero ser consciente de otros yo'es; por otro lado, una intersubjetividad social que sólo se puede constituir a través de actos sociales cuya forma más básica es el acto comunicativo. El correlato de la primera forma de intersubjetividad es un mundo común; el de la segunda, un mundo social. El problema radica en primera instancia en que Husserl suele usar la expresión "comunicación" en todos los lugares donde aborda el tema de la intersubjetividad. La crítica de Schütz es posible por el uso ambiguo del término *Kommunikation* en estos dos niveles.⁹ Para evitar malentendidos de aquí en adelante usaré la expresión "comunicación" y sus derivados exclusivamente en referencia a los actos comunicativos, los cuales constituyen ya necesariamente un estrato superior de intersubjetividad. Según lo que veremos en el siguiente capítulo, para Husserl los actos comunicativos suponen necesariamente una orientación recíproca no-social y una constitución no-social de un mundo común. Si dijéramos que los actos comunicativos hacen posible la orientación recíproca, esto sólo podría significar que hacen posibles las demás formas de orientación *social* recíproca. En conexión con este punto se puede ver claramente que hay diferencias entre Husserl y Schütz respecto de dónde sitúa cada uno el ámbito de lo social en el contexto de la intersubjetividad. Como veremos más adelante, la lectura que Schütz hace de la obra de Husserl en el sentido de que la comunicación hace posible lo social es correcta, sólo que para éste último lo social tiene un sentido mucho más restringido que para Schütz. Parecería que para Schütz lo social coincide con lo intersubjetivo, mientras que para Husserl lo social es sólo un ámbito dentro de la esfera más amplia de lo intersubjetivo. Esta diferencia no es meramente nominal: mientras que para pensadores como Schütz y los que siguen su línea, como Thomas Luckmann y Peter Berger, la piedra de toque para esclarecer las estructuras de la realidad social es la

⁹ Compárese por ejemplo *Meditaciones cartesianas*, p. 199 [Hua I, p. 159]; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*, FCE, México, 2005, pp. 227, 236-246 [Hua IV, Martinus Nijhoff, La Haya, 1952, p. 181, 190-200]. Pese a la ambigüedad de que la comunicación parece referirse en algunos de estos pasajes a los actos comunicativos como tales y en otros al mero ser consciente de otras personas, hay que decir que Husserl refiere consistentemente este concepto a la constitución de lo específicamente social.

descripción fenomenológica de cómo nos percibimos los unos a los otros, en un enfoque como el que propongo aquí basado en Husserl lo fundamental radica en las relaciones volitivas que se hacen posibles gracias a la comunicación y que pueden adquirir distintas formas, las cuales serán descritas en este trabajo.

Conforme avance la exposición, se hará patente con mayor claridad que la línea de pensamiento de Schütz es ajena a algunas de las principales ideas de la aproximación fenomenológica al mundo social aquí propuesta. Schütz no abordó los problemas que guardan relación con la estructura volitiva de las colectividades sociales. Esta omisión procede en parte de su rechazo a la tesis de que la comunicación sea la piedra de toque para su constitución, pero también de su opinión de que concebir a las colectividades como personas es peligroso desde el punto de vista político.¹⁰ Antes de dedicar un par de palabras a este último problema, permítaseme señalar que considero que el condicionar la indagación de la verdad a las consecuencias prácticas que pueda o no tener su recepción y divulgación atentaría contra el espíritu de la filosofía y de la ciencia en general. Pasar esto por alto equivale a profesar en los hechos un escepticismo respecto de la razón práctica en general. De cualquier manera, en lo que sigue deberá quedar claro que la estructura volitiva de una colectividad social no tiene que ser concebida como una sola voluntad común, sino que es concebible como un nexo sintético de cualquier cantidad concebible de tomas de posición volitivas. Por otro lado, no creo que sea necesario atribuir a las colectividades sociales ningún rasgo personal aparte de la capacidad de orientarse hacia metas volitivas puestas por sus miembros. A este respecto trataré de interpretar los textos de Husserl de la misma manera en que él buscó interpretar la obra de otros filósofos: destacando la verdad de sus descubrimientos y procurando despojarlos de todo lo que no sea esencial a su contenido significativo, como prejuicios de época o supuestos innecesarios.¹¹ Sobre este punto vale la pena invocar aquí

¹⁰ Véase Alfred Shütz, "Husserl's Ideas, Volume II", en *Collected Papers III*, pp. 36-39.

¹¹ Por lo demás, sigo a Ernst Cassirer en la idea de que las armas discursivas que prepararon las catástrofes del siglo XX no derivaron directamente de ideas políticas erróneas o intrínsecamente peligrosas, sino del fracaso en defender a la razón frente al mito; o lo que es lo mismo, del fracaso en defender el discurso que no acepta nada para lo cual no hayan razones frente al discurso mágico que se apoya en rituales. (Véase Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, FCE, México, 1968).

las palabras que el mismo Husserl usa en referencia a Hobbes en sus lecciones de ética de 1920 y 1924:

Espero haberles proporcionado ya, con los acentos de mi exposición y ante todo también con haber hecho a un lado todo lo políticamente tendencioso y todo lo histórico-antropológico en la propia exposición de Hobbes, la actitud adecuada para captar este contenido significativo de su teoría. Justamente ahí se queda uno anclado la mayor parte de las veces. Desde luego que es fácil ridiculizar a Hobbes y decir: ¿Qué clase de ingenuidad es esa de suponer que los hombres debieran haberse reunido para cerrar un contrato estatal con miras a librarse de las penurias del *bellum*, o algo por el estilo? ¿Quién puede leer sin reír semejantes teorías en nuestra época históricamente iluminada? No obstante, me parece una mayor ingenuidad la de permanecer asido a este ropaje externo de la exposición hobbesiana y desviar la mirada de su sentido intrínseco, el cual está ahí, como quiera que Hobbes haya o no en efecto también pensado a-históricamente en los pensamientos antropológicos que corren junto con ella.¹²

Me parece que de la teoría fenomenológica de que a ciertas colectividades sociales les es inherente unidad volitiva se puede decir algo semejante a lo que Husserl dice de la teoría del Estado de Hobbes.

Quisiera agregar que sería un error descartar, con base en las lecturas que Husserl hizo de otros pensadores sociales de su tiempo, la fecundidad de una fenomenología del Estado cimentada en la fenomenología trascendental. Los desarrollos de Husserl a propósito de este tema derivan directamente de su filosofía, y muy particularmente de su teoría de la intersubjetividad.¹³ Por lo demás, en este trabajo expondré cómo muchas de

¹² *Husserliana* XXXVII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004, p. 60.

¹³ Remito aquí a la exégesis que Karl Schuhmann hizo de la concepción husserliana del Estado en su obra *Husserls Staatsphilosophie*. (Verlag Karl Alber, Friburgo, 1988. Traducción al español: *Husserl y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009). Schuhmann hace una reconstrucción sistemática bastante lúcida del pensamiento de Husserl en torno a la noción del Estado. Sin embargo, la objeción más fuerte que le hace a Husserl es la de cimentar su teoría del Estado en una teoría de la intersubjetividad que según él es insostenible. Si esta objeción fuera correcta, entonces carecería de interés filosófico seguir estudiando este tema más allá de la valiosa reconstrucción de Schuhmann. En cualquier caso mi punto de partida aquí es justamente opuesto al de él en lo que se refiere a la concepción de la teoría husserliana de la

las ideas del filósofo moravo sobre el Estado y las organizaciones sociales son compatibles y susceptibles de ser enriquecidas con el pensamiento de científicos sociales contemporáneos.

*

El intento de desarrollar una aproximación al mundo social a partir de un proyecto filosófico nacido de alguien que se interesó relativamente poco por problemáticas específicamente sociales le resultará extraño a muchos de quienes estén familiarizados con el pensamiento de Husserl mismo —a otros les parecerá francamente una pérdida de tiempo. Espero haber dado ya una respuesta provisional a esta inquietud en las primeras líneas de este trabajo, cuando me referí a la aspiración con la que nació la fenomenología de ser un proyecto colectivo, aspiración que ha sido renovada históricamente por muchos de quienes después de Husserl la retomaron en su quehacer filosófico cotidiano al persistir en esta idea de hacer filosofía fenomenológica hasta sus últimas consecuencias, al cimentar las investigaciones propias en las ajenas, y al criticar lo propio y lo ajeno con responsabilidad radical. Con este espíritu escribe Reinach lo siguiente: “En el momento en que, en lugar de ocurrencias súbitas, se implanta el ímprobo trabajo de aclaración, el trabajo filosófico deja de ser cosa de una persona aislada y pasa a las manos de las generaciones que se suceden trabajando incesantemente. Las generaciones posteriores no entenderán que una persona aislada pueda idear filosofías [...]”¹⁴ Baste esto para señalar que los intereses de Husserl no coinciden con las problemáticas que la fenomenología puede abordar a profundidad.¹⁵

intersubjetividad. A lo largo de este trabajo argumentaré que lejos de ser una teoría insostenible, el planteamiento fenomenológico trascendental es quizá el único planteamiento filosófico que encara directa y radicalmente el fenómeno de la intersubjetividad.

¹⁴ *Introducción a la fenomenología*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1986, p. 68. [Adolf Reinach, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Band I. Die Werke*, Philosophia Verlag, Munich, 1989, p. 550].

¹⁵ Con todo, lo relativamente poco que el filósofo moravo escribió a propósito de lo social no se reduce a observaciones marginales. Si bien no fue muy prolífico, en distintos pasajes de su obra insiste en la idea de que la fenomenología tiene una función social que se desprende de que su propósito original es ético. (Cf. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos/ UAM, México, 2002, pp. 58-64;

La otra parte de la respuesta a esta inquietud tiene que ver con la forma en que interpreto los principales textos en torno a los cuales gira la tesis. El modo en que me refiero a las principales fuentes bibliográficas de este trabajo se basa en la convicción de que la filosofía es más que historia del pensamiento. Asumo, por el contrario, que lo valioso de los textos a los que me refiero es lo que tienen de verdades esenciales, lo que nos descubren sobre el sentido con que constituimos nuestro mundo y nuestra situación en él. Por ello el método de la fenomenología trascendental es un supuesto de esta investigación, pues a partir de él me será posible retomar críticamente los hallazgos de los pensadores en los que me apoyo, y también los de Husserl mismo.¹⁶ En este sentido me parece que una reflexión conforme al método fenomenológico que tenga por objeto lo social puede ser muy fructífera, independientemente de lo que hasta hoy se haya hecho o dejado de hacer en torno a este tema en la tradición fenomenológica.

No corresponde a este trabajo hacer una elucidación exhaustiva de este método, pero es conveniente decir algunas palabras sobre la manera en que entiendo la reducción trascendental, la reducción eidética y la variación eidética, pues estos elementos metodológicos están presentes en toda la investigación. La reducción trascendental consiste en colocarse en una actitud que hace posible una reflexión radical sobre la vida de conciencia. La forma más corta y más conocida de llevarla a cabo consiste en suspender nuestra creencia en la realidad del mundo para con ello ganar un punto de vista que se extienda sobre la vida de conciencia en la que ese mismo mundo se constituye — o lo que es lo mismo, en la que adquiere su sentido.¹⁷ Pero si la reducción

Husserliana VI, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, pp. 1-17; *Husserliana* XXXVII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004, pp. 317-320; y Antonio Ziri6n, "Sobre el prop6sito original de la filosofa en Husserl", en *Edmund Husserl: Perspectivas Actuales de Fenomenologfa* (editado por Rom6n Alejandro Ch6vez B6ez et al), Editorial Acad6mica Espa6ola, 2011, pp. 289-302). No es este un tema central de la presente investigaci6n, pero lo menciono para se6alar que Husserl estaba muy lejos de pensar que los problemas que abordo en ella carecen de importancia filos6fica.

¹⁶ A partir de esto se debe entender tambi6n por qu6 me inclino a favor o en contra de ciertos desarrollos suyos en los casos donde ensaya distintos caminos, lo cual ocurre con mucha frecuencia en los manuscritos de investigaci6n. Por lo dem6s, tambi6n en esta forma de lectura pretendo seguir a Husserl, pues esta es la manera en que 6l saca provecho del legado de otros fil6sofos en obras como *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenologfa trascendental* o en sus lecciones de 6tica de 1920 y 1924.

¹⁷ En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenologfa trascendental*, Husserl distingue tres formas de llevar a cabo la reducci6n trascendental, lo que equivale a tres vfas para situarse en este punto de vista que

trascendental abre desde una actitud radical el campo de la conciencia donde se juega el sentido del mundo, la reducción eidética y el método de la variación eidética hacen posible que este campo sea objeto de reflexión y de conocimiento filosófico. Esta reducción eidética consiste en tomar todo aquello de lo que somos conscientes como ejemplar de una forma general. El método de la variación eidética es a mi modo de ver una elaboración de un método que es común a toda filosofía en tanto que ciencia de esencias —o de significaciones en las vertientes que reducen las esencias a las significaciones lingüísticas. Consiste en variar en la fantasía distintas formas concebibles del objeto de reflexión para descubrir así aquellas propiedades sin las cuales no sería concebible. La fenomenología reflexiona sobre el mundo tal y como es correlato de la conciencia, pero lo que nos interesa de él son sus estructuras necesarias y las formas generales, esenciales, de lo que en cada caso hacemos nuestro tema y cuyo sentido pretendemos aclarar, lo cual incluye también y ante todo a la propia vida de conciencia y sus momentos.

*

La primera parte de esta investigación, el Capítulo I, es una exposición del concepto de acto social en Husserl y en Reinach. Por una parte procuro dar cuenta ahí de lo que tiene que ser supuesto para que estos actos sean posibles, lo cual remite a la teoría de Husserl de la constitución de la intersubjetividad por parificación, y a investigaciones sobre la corporalidad de él y de Maurice Merleau-Ponty. Ello está meramente enunciado allí, pues se trata de un trabajo precedente que llevé a cabo como tesis de maestría. Por otra parte expongo ahí la manera en que Husserl y Reinach definen los actos sociales, así como

abre el campo de la conciencia de una manera radical: la vía cartesiana, la vía ontológica o del mundo de la vida, y la vía psicológica. De ellas la más conocida es la vía cartesiana, que se presenta en el primer tomo de las *Ideas* y en *Meditaciones cartesianas*, y que a decir de Husserl es una profundización en la epojé cartesiana de las meditaciones a través de una purificación crítica de prejuicios y errores de Descartes. (Cf. *Husserliana* VI, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, 154-158, 238-260; *Meditaciones cartesianas*, pp. 47-65. [Hua I, 48-63]; *Ideas I*, pp. 144- 236 [*Husserliana* III-1, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, 56-134]).

algunas de sus principales formas, como la orden, la prescripción, la promesa, la petición o el acto de representar. Es sabido que Reinach tiene algunas diferencias con Husserl respecto de la manera de entender el método fenomenológico. En concreto, no acepta la reducción trascendental, que le parecía un giro idealista innecesario. Esto tiene en mi opinión ciertas consecuencias que se advierten en la forma en que desarrolla su investigación sobre los actos sociales. Quien se mantiene en la reducción trascendental se ve obligado a explicitar el sentido de los fenómenos que estudia a partir de la experiencia entendida como vida de conciencia. Esto impone cierto orden a las investigaciones que obedece a una lógica experiencial. Así, por ejemplo, la experiencia de actuar en el nombre de alguien más, el acto social de representación, supone necesariamente una experiencia en la que el representante se reconoce facultado para ello, esto es, el acto social de conceder o reconocer facultad de representación. En este capítulo me propongo por ello no sólo ampliar las investigaciones de Husserl sobre los actos sociales a partir de las investigaciones de Reinach, más detalladas y en muchos aspectos más agudas, sino también ampliar y repensar las descripciones del propio Reinach en el marco de un enfoque trascendental. Pero si bien esta primera aproximación a los conceptos de acto social de Reinach y Husserl es un intento de repensarlos con mayor profundidad, es necesario advertir que se trata aun de una aproximación bastante abstracta. Los actos sociales se revelan ahí como nexos intersubjetivos de vivencias intencionales volitivas, pero para llevar la investigación más lejos será necesario estudiar precisamente su estructura volitiva, lo cual supone adentrarse en la fenomenología de la voluntad, la cual a su vez remite necesariamente a la fenomenología del valor.

El Capítulo II trata precisamente de la intencionalidad axiológica, y el Capítulo III, de la intencionalidad práctica. El propósito de esta tesis es hacer más inteligibles los fenómenos sociales mediante la aclaración conceptual de las situaciones intencionales que están en su base. Me gusta imaginar que los conceptos son como lentes que nos permiten explicitar una realidad para la cual de otro modo seríamos ciegos. Si en lugar de filósofos concentrados en los actos sociales fuéramos entomólogos tratando de observar el cuerpo de un insecto desconocido y minúsculo, la labor equivalente a reflexionar sobre la

voluntad y el valor sería la de hacer y pulir lentes que nos permitieran divisar con mayor precisión lo que de otra manera sólo podríamos observar de manera tosca. En este sentido, lejos de ser una digresión, estos dos capítulos representan un paso necesario para poder profundizar en el desarrollo de los temas planteados en el capítulo precedente. Por lo demás, las respuestas que esbozo ahí a problemas tan complejos como el de cómo tenemos experiencia de lo valioso, en qué sentido es pensable la objetividad del valor, qué tipos de vivencias valorativas y volitivas cabe distinguir, entre otros muchos, no pueden ser más que provisionales. El tema es muy interesante y da para muchísimo más, pero en este trabajo procuro limitarme a esbozar únicamente lo necesario para profundizar en el análisis de los actos sociales. Ello significa concentrarme en una teoría formal del valor y la acción, esto es, en pensar con Husserl una axiología y una práctica formales que serían paralelas a la lógica formal, que trata únicamente de las condiciones de posibilidad de la verdad. En este caso se trata de explorar las condiciones de posibilidad del valorar auténtico y de la acción racional, así como de exponer la idea de que la razón tiene tres dimensiones: la dóxica, la axiológica y la volitiva. Por aquí y por allá hay algunos pasajes que rebasan esta limitación, pero sólo están ahí en la medida en que son estrictamente necesarios para entender en qué sentido se habla aquí de valores y de voliciones, o para responder por anticipado a algunas objeciones, particularmente al escepticismo relativo a la objetividad del valor. No pretendo demostrar a partir de Husserl la objetividad del valor, sino tan sólo la posibilidad de esta objetividad. Demostrar esta posibilidad no es cosa superflua, pues de ello depende que tenga sentido apelar al diálogo en la esfera del valor y del actuar racional.

En el Capítulo IV vuelvo sobre el concepto de acto social, pero esta vez con el triple propósito de ampliarlo a la luz de la teoría de la acción precedente, de repensar a partir de él la teoría husserliana de la constitución de las colectividades sociales, y de matizar, complementar y en algunos casos modificar esta teoría a la luz de los desarrollos de otros pensadores que se dedicaron a escribir más profusamente que Husserl sobre lo social, algunos pertenecientes a la tradición fenomenológica y otros no. El capítulo introduce además el concepto de fenómeno social como aquello que se constituye a través de actos

sociales. En este sentido versa sobre lo que cabe ver en los fenómenos sociales cuando examinamos precisamente estos actos sociales que están en su base con los lentes de la teoría de la voluntad precedente.

La primera parte de este cuarto capítulo es una aclaración del acto social como acto volitivo politético, pero uno que tiene una estructura intersubjetiva. Ahí reflexiono también sobre la naturaleza de los actos sociales y me pregunto si cabe reducirlos todos a promesas o si cabe pensar que tengan su origen en la convención. En la segunda parte me propongo aclarar cómo se constituyen las colectividades sociales a partir de estos actos sociales. A propósito de este punto reexamino la teoría husserliana de que ciertos tipos de colectividades pueden ser caracterizadas como personas de nivel superior. Retomo además la idea de que las colectividades sociales que tienen esta forma confieren funciones a sus miembros. Ser parte de una colectividad a la que le es inherente una meta volitiva o un nexo de metas volitivas significa ser funcionario de esta voluntad colectiva. Las colectividades sociales pueden ser descritas a partir de las metas volitivas que las definen y de las funciones mediante las cuales los miembros contribuyen a la realización de dichas metas. Sin embargo, lo que se pone de manifiesto con el análisis volitivo del concepto de acto social es que este entraña ya la asignación de funciones básicas que cabe después reconocer en las colectividades sociales. Así, por ejemplo, cabe describir a la autoridad como un tipo de función que va de suyo con el acto social de ordenar, o en algunos casos, de prescribir y de representar. A partir de este descubrimiento discuto algunas ideas de Max Weber y de Hannah Arendt a propósito de los conceptos de poder y de autoridad, así como sobre las relaciones de dominación.

El Capítulo V está dedicado al problema de la constitución de instituciones a partir de actos sociales. En ella discuto tesis de Thomas Luckmann y Peter Berger, quienes dan cuenta de las instituciones en términos de interacciones sociales habitualizadas a lo largo de generaciones. Los conceptos claves en esta discusión son los de socialización y rutinización. También discuto brevemente la teoría de John Searle de la constitución de las instituciones sociales a partir de actos de habla declarativos, que me parece cabe equiparar a lo que con Reinach denominamos actos sociales de prescripción.

El Capítulo VI se concentra en lo que cabe ver en los fenómenos sociales cuando incorporamos la teoría del valor precedente para examinar ya no sólo la forma volitiva de los actos sociales en los que se constituyen, sino también la forma en que están motivados por las expectativas de los sujetos implicados en ellos de realizar bienes o de evitar males. Se trata entonces de hacer patente cómo podrían llevarse a cabo descripciones fenomenológicas de la realidad social que tomen en consideración los bienes y males que están en juego en cada caso. La primera parte es una reflexión sobre el bien social que está en juego en todo acto social: la capacidad social. El incumplimiento de las obligaciones derivadas de un acto social parece implicar necesariamente la afectación de la capacidad para participar en otros actos sociales y con ello en la vida social. En la segunda parte esbozo un concepto de violencia a partir de la posibilidad de motivar a alguien a que tome parte en un acto social mediante la amenaza de ponerlo en situaciones desvaliosas. A este respecto discuto algunas ideas de Hannah Arendt sobre la distinción entre poder y violencia. En la tercera abordo el problema de la legitimación entendido como el de cómo proporcionar motivos a quienes se ven obligados a seguir formas institucionales de interacción que no fueron originalmente constituidas por ellos. A propósito de este tema uso como hilo conductor algunas ideas de Luckmann y Berger, pero me separo considerablemente de ellos. En la última parte de este capítulo me refiero a las colectividades políticas, concretamente al Estado, a partir de la pregunta por lo que caracteriza a los bienes políticos. En este análisis están en juego todas las dimensiones tratadas en la tesis con anterioridad. El punto de partida son ciertas ideas de Reinach sobre la constitución del Estado a partir de actos de prescripción, las cuales me llevan a discutir la tradición del contrato social en filosofía política a la luz de la teoría de la legitimación precedente. Me refiero allí también a algunas ideas de Luis Villoro, quien plantea la posibilidad de describir distintos tipos de asociaciones políticas posibles a partir de los bienes sociales que persiguen. En este sentido me parece que el planteamiento de Villoro es afín al proyecto husserliano de hacer una teoría de formas esenciales o aprióricas de lo social. También me baso en ideas de Joel S. Migdal y aprovecho algunas de las agudas observaciones de este politólogo contemporáneo para profundizar en el

problema de la legitimación del Estado — la cual no se limita a justificar la subsistencia de una entidad social o un orden social, sino que también lo reorienta— y para preguntar de qué forma el Estado y sus mecanismos de legitimación están en una suerte de dialéctica con otras colectividades sociales y con instituciones tradicionales que son ajenas a él.

El Capítulo VII, el último, desborda el tema de la tesis y busca enmarcarlo dentro de una problemática más amplia. Si el Capítulo VI se mueve en un nivel meramente descriptivo, este último busca aclarar desde dónde, en qué sentido o a partir de qué criterios es posible llevar a cabo una crítica de los fenómenos sociales entendidos como relaciones, colectividades o instituciones sociales. Este lugar de la crítica posible es la ética entendida como la disciplina que pregunta por la acción absolutamente racional. Y si consideramos que la racionalidad práctica supone las racionalidades axiológica y dóxica, la ética es la disciplina que pregunta por la razón en sentido pleno. El objetivo de este último capítulo no es ni proporcionar una ética acabada desde la fenomenología trascendental, ni ofrecer una exposición exhaustiva de las posiciones que Husserl expuso en distintos periodos a propósito de la ética y de la determinación de los bienes más elevados. Se trata, por el contrario, de poner de manifiesto algunos lineamientos a partir de los cuales se puede examinar en cada caso la racionalidad de perseguir determinados bienes sociales y adscribirse a colectividades sociales, acatar pautas de conducta institucionales, etc. Además, este problema es inseparable del de la renovación racional de lo social. Tampoco ahí me propongo determinar cuáles sean los valores más elevados. Por el contrario, me limito a argumentar a favor de la posibilidad de que las proposiciones sobre el valor tengan validez objetiva, esto es, que puedan en principio ser reconocidas como válidas o inválidas por cualquiera. Si esto es pensable, entonces estamos obligados a dirimir los conflictos sobre el valor por la vía del diálogo, y ello independientemente de que ese diálogo tenga que ser en los hechos una labor infinita.

Capítulo I. El concepto de acto social. Primera aproximación.

En este capítulo expondré los conceptos de acto social de Edmund Husserl y de Adolf Reinach. Se trata de una presentación preliminar, pues más adelante procuraré desarrollarlos más allá del punto donde los dejaron ellos y este desarrollo resultará en buena medida de pensarlos en el marco de las teorías de la acción y del valor del propio Husserl. Por lo pronto aquí la exposición se concentrará en poner de manifiesto la continuidad que subsiste entre estos dos conceptos, así como en elaborar algunas modificaciones al concepto de acto social de Reinach que son necesarias para incorporar sus observaciones a un planteamiento fenomenológico trascendental. Con esto en mente buscaré exponer los fenómenos a los que se refieren estos conceptos, así como las relaciones esenciales entre distintos tipos de actos sociales, sus implicaciones, sus posibles modificaciones y sus modos de cumplimiento.

Sólo es posible aclarar rigurosamente el concepto de acto social haciendo referencia a los fenómenos a los que se refiere y a los distintos componentes de estos fenómenos. Sin embargo, para observar bien estos fenómenos es indispensable recurrir a una teoría fenomenológica de la voluntad y del valor. Voy a exponer esta teoría en los siguientes capítulos, pero por ahora es indispensable ofrecer un concepto provisional de acto social que nos sirva de punto de partida. Siguiendo algunas observaciones de Husserl a las que me referiré en seguida, podemos decir que los actos sociales son voliciones colectivas. Aquí volición debe de ser entendida en un sentido amplísimo que incluye a la acción de comunicarse. Por otro lado, los actos sociales son voliciones que pueden cumplirse o quedarse en mera aspiración. El concepto de cumplimiento remite a una teoría fenomenológica de las distintas formas de evidencia, a la que también me referiré en el siguiente capítulo. Como quiera que sea, podemos decir provisionalmente que los actos sociales se cumplen como acciones plenas en contraposición a meros proyectos — intenciones prácticas aún no realizadas—, por un lado, y a acciones frustradas, por el otro. Esta observación es relevante porque para esclarecer fenomenológicamente un tipo de volición es necesario observarla analíticamente en aquellos casos en los que se ha llevado

a cabo efectivamente; es decir, en aquellos casos en los que se cumple a través de una acción.

*

Husserl distingue entre dos formas generales de actos sociales: los actos comunicativos y los actos sociales de nivel superior. Tomar en cuenta esta distinción es fundamental para observar la estructura esencial de los distintos tipos particulares de actos sociales.¹⁸ De acuerdo con esta distinción, intentar llevar a cabo un acto social es o bien vivir en la intención de hacer algo con el propósito de que este hacer sea entendido por otra persona, o bien vivir en la intención de motivar a otra persona a través de esta intelección para que ella haga a su vez alguna otra cosa. Dicho en otras palabras: o bien aspirar a comunicar algo a alguien, o bien aspirar a motivar a alguien a través de una comunicación para que haga alguna otra cosa.

Esta primera caracterización sugiere ya que todos los actos sociales son vivencias prácticas cuyo cumplimiento implica una acción de parte de alguien más. Para indicar provisionalmente a lo que me refiero, haré aquí alusión al acto de comunicar algo a alguien más, que tiene su contraparte en el acto de comprender lo que alguien más nos comunica. Cada vez que llevo a cabo un acto de comunicarme espero que otra persona lleve a cabo el acto de entender lo que le digo, lo cual implica reproducir una idealidad de significado que produce previamente o que estoy produciendo mientras ejecuto el acto mismo de comunicarme.¹⁹ Esta otra acción, que no es mía, pertenece necesariamente a la intencionalidad de mi acto comunicativo. Por lo común llevo a cabo este acto de

¹⁸ A lo largo del trabajo veremos que no se trata en absoluto de una distinción arbitraria y que incluso aparece en tradiciones ajenas a la fenomenología misma. Piénsese por lo pronto en las frases performativas de Austin, que al igual que los actos sociales son acciones que implican necesariamente comunicación. También en ese caso su análisis pasa por distinguir entre sus aspectos locucionarios e ilocucionarios. Los primeros se refieren a lo que dice una proposición, los segundos, a lo que se hace mediante este decir. (John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, México, 1990, pp. 144, 194-195. [*How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Londres, 1962, pp. 99, 146-147]).

¹⁹ Cf. Hua VI, p. 371, y Hua XIV p. 169. Volveré varias veces sobre este punto más adelante.

comunicarme al articular idealidades de significado acuñadas en palabras, pero también puedo hacerlo a través de otros medios, como al hacer pantomima, al apuntar con el dedo, al dibujar, etc. Sin embargo, para que la comunicación sea posible es necesario tener conciencia de estos otros sujetos con quienes en cada caso nos comunicamos. Y lo que es más, para aclarar lo característico de la comunicación de una manera mínimamente suficiente es necesario destacar lo que está en juego en la forma de tener conciencia de los otros que le subyace.

Uno de los puntos en los que más se suele malinterpretar a la fenomenología trascendental es el de la constitución de los otros. La experiencia del otro es siempre experiencia que se refiere a él desde la primera persona. A propósito de ello, Husserl escribe lo siguiente en *Lógica formal y lógica trascendental*:

Primero y antes de toda cosa concebible soy yo. Este 'yo soy' es para mí, que lo digo comprendiéndolo correctamente, el *fundamento intencional primordial de mi mundo*; mas no puedo pasar por alto que también el mundo 'objetivo', el 'mundo para todos nosotros' que tiene validez para mí en ese sentido, es 'mi mundo. [...] Me sea cómodo o no, me parezca monstruoso (por el prejuicio que sea) o no, éste es el hecho primordial que debo enfrentar, el hecho que no puedo perder de vista como filósofo. Para infantes en filosofía éste puede ser el oscuro pasaje en que merodean los fantasmas del solipsismo, o aun del psicologismo, del relativismo. El verdadero filósofo preferirá, en lugar de huir ante ellos, iluminar ese oscuro pasaje.²⁰

La imagen es buena porque destaca que hace falta armarse de valor para adentrarse genuinamente en este tema y preservar lo que es al mismo tiempo uno de los mayores hallazgos de la fenomenología y uno de los blancos de ataque favoritos para sus detractores. No sólo es moda dar por supuesta la apodicticidad de los otros, sino que pareciera que sugerir que la existencia de los otros no es necesaria en sentido lógico equivale hoy en día a lo que en otros tiempos era sugerir lo mismo de la existencia de

²⁰ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, UNAM, México, 2009, p. 300. [Hua XVII, p. 243-244].

Dios. Pero nadie tiene acceso directo a otra vida que no sea la suya, y ello por necesidad esencial. La vida de otra persona sólo nos es accesible en la medida en que ésta se nos manifiesta como cuerpo animado, esto es, como una unidad que es a la vez manifestación de una subjetividad con sus vivencias y manifestación de una cosa en el sentido de un objeto. Este descubrimiento tiene muchísimas implicaciones respecto de la forma en que los otros comparecen ante nosotros y respecto de las formas en que podemos relacionarnos con ellos. Los análisis fenomenológicos de Husserl muestran que la conciencia de la alteridad es tan fundamental que tiene enormes implicaciones respecto del sentido con que el mundo comparece ante nosotros en general y respecto de lo que significa concebir un mundo como mundo real, con un tiempo y un espacio objetivos.²¹ Aquí me referiré exclusivamente a algunos aspectos de esta manifestación fundamental del otro que tienen relevancia para una teoría de la expresión y ulteriormente para una teoría de los actos comunicativos.

Podemos denominar aquí “teoría de la empatía simple” a la teoría de Husserl de la constitución del otro yo a través de la síntesis asociativa que denomina “parificación” (*Paarung*). Esta teoría tiene su forma más acabada en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, aunque lo que ahí se encuentra es una especie de resumen de investigaciones muchísimo más extensas cuyas sutilezas se pueden estudiar dispersas en la enorme obra que Husserl dejó inédita, en particular en lo compilado en los tomos XIII, XIV y XV de *Husserliana*. En la teoría de la empatía simple, Husserl pone de manifiesto que no podríamos ser conscientes de otros yoes de no ser por sus cuerpos. Esta constitución del otro yo, que está a la base de todas las experiencias más complejas de él, tiene lugar a partir de una transferencia de sentido entre nuestro propio cuerpo y el cuerpo suyo, transferencia que es como una suerte de juego de espejos en el que ambos objetos intencionales se modifican. Husserl se vale en *Ideas II* de una metáfora para ilustrar esta forma en que se manifiesta el otro. Dicha metáfora puede ser engañosa y vaga en comparación con los análisis detallados del rendimiento de esta forma de constitución, pero tomarla con reserva nos sirve aquí para destacar lo que nos interesa y lo que

²¹ Véase *Meditaciones cartesianas*, pp. 149- 221. [Hua I, pp. 121-177].

compete al tema de esta tesis. La unidad con que se manifiesta el otro como cuerpo animado (*Leibkörper*) es una unidad en la que tenemos presente su cuerpo y en la que tenemos presente su vida anímica —apresente quiere decir aquí co-presente, pero como algo meramente indicado que no puede pasar jamás a presentarse de manera plena. Y esta unidad, dice Husserl, es análoga a la unidad de cuerpo y significado con que se manifiesta una palabra. Además, así como las palabras se sintetizan en unidades superiores de significado y aparición corporal, como las oraciones y las frases, así también las apariciones corporales de las personas se sintetizan en unidades superiores, más complejas, que implican muchas apariciones corporales.²²

La analogía entre cuerpo animado y palabra que aparece en *Ideas II* no es un caso aislado. Husserl la retoma en manuscritos tardíos de la década de 1930.²³ El apéndice LVI de *Husserliana XV* es bastante interesante. Allí dice que las palabras y los cuerpos son expresiones: las primeras, de comunicaciones dirigidas a otros hombres, los segundos, de la existencia de personas. “Para quien ve, para quien escucha, quien habla, las *palabras* son ‘expresiones’, los *cuerpos (Leiber)* son expresiones; las unas para comunicaciones dirigidas a otros hombres, las otras como expresiones de la existencia de personas. La expresión de palabras no sólo pone en lo expresado hombres como hablantes, sino también como destinatarios del hablar. La primera y más sencilla expresión es la del aparecer (*Aussehen*) como cuerpo de hombre [...]”²⁴Por lo demás, los cuerpos que expresan la existencia de personas aparecen de una manera dinámica, en movimiento, y en relación con el contexto mundano al que pertenecen. “En efecto, el mundo circundante es siempre mundo corporal total al cual toda expresión también co-pertenece.”²⁵ El cuerpo que expresa la existencia de una persona es siempre un objeto en el contexto de un mundo y no un objeto que se relacione con éste en un segundo momento. Es importante tener esto en mente a la hora de pensar la relación entre corporalidad y lenguaje.

²² Véase *Ideas II*, pp. 283-295. [Hua IV, 236-247].

²³ Cf. el texto 6, y los apéndices LII y LVI de *Hua XV*.

²⁴ *Hua XV*, pp. 664-665.

²⁵ *Hua XV*, p. 664.

Esta diferencia entre la expresión de la existencia de la persona a través de su cuerpo y la expresión de una comunicación mediante una palabra se diluye bastante cuando consideramos la expresión corporal como perteneciente a una tipología de otras expresiones corporales. Así por ejemplo reconocemos que alguien existe de cierta manera particular cuando llora, ríe, amenaza, frunce el ceño, se rasca la cabeza al mirar algo, etc.

Me concentraré ahora en explicar en qué consiste expresar una forma de existir a partir de un tipo particular de articulación corporal entre otros. Una palabra tiene necesariamente un soporte corporal ideal y una significación a través de la cual se refiere a un objeto o a una situación objetiva.²⁶ También puede tener un soporte corporal real, como las manchas de tinta sobre este papel, que el lector capta inmediatamente como manifestaciones de palabras. Este soporte corporal real —la palabra caso— no es esencial a la palabra, pues podríamos pensar meramente en ideas de las palabras, esto es, ideas de las formas en que se escriben, oyen o tocan, de la misma manera como pensamos en la idea de triángulo. Por eso lo que le es esencial a la palabra es un soporte corporal ideal, que es precisamente la idealización de soportes corporales reales: la palabra tipo.²⁷ Si pensamos ahora en el aparecer corporal de una persona tomado en tanto que ejemplar de un tipo de aparecer corporal entre otros, entonces tenemos ya algo muy parecido a una palabra, algo que podríamos llamar una “palabra originaria” o una “proto-palabra.” Me refiero a cuando, por ejemplo, vemos a alguien sonreír de cierta manera que nos es familiar y que reconocemos en otras situaciones y en otras personas: esa forma de sonreír tiene su soporte corporal real en la persona que la exhibe, su soporte corporal ideal en lo que tiene en común con todas las demás sonrisas concretas que la actualizan, y su significado en aquello que expresa en ese caso concreto. Puede ser una sonrisa que exprese satisfacción, burla, resentimiento, etc., y en cada caso remite a una situación concreta. Ello además con independencia de que sea hecha a propósito o no.

²⁶ Para una exposición bastante esquemática a propósito de la concepción del lenguaje en las *Investigaciones Lógicas*, y en particular a propósito de la forma en que opera el significado en los actos lingüísticos, véase Harry P. Reeder, “Intención signitiva y textura semántica”, en *Devenires*, número 14, segundo semestre del 2006, pp. 19-50.

²⁷ A propósito de esta distinción entre “palabra caso” y “palabra tipo”, véase Raúl Orayen, *Lógica, significado y ontología*, Instituto de investigaciones filosóficas, UNAM, México, 1989, pp. 19, 21.

Detengámonos brevemente en este último punto. Le llamaré aquí gesto a esa manifestación típica de un aparecer corporal. Se distingue aun de la palabra en que no pertenece a una lengua, que es un sistema con reglas y relaciones muy complejas. Pero el gesto tiene ya ciertas relaciones sintácticas en la medida en que el cuerpo de la persona es siempre un objeto dentro de un mundo: es un cuerpo que manipula útiles, que se defiende ante amenazas, que anticipa situaciones, que reacciona de cierta manera típica en situaciones típicas, por ejemplo, con un rostro que se colorea o que palidece, etc. A partir de las investigaciones de Husserl sobre la temporalidad y la asociación cabría explicar la génesis de la tipicidad del mundo de la vida.²⁸ La asociación pasiva de las vivencias en las que comparecen los otros cuando se los constituye en la empatía simple rinde ya tipos de gestos que se refieren a tipos de situaciones, pues el cuerpo aparece en el contexto de un mundo. Por lo demás, la diferencia entre el cuerpo que expresa la existencia de una persona y la palabra se diluye aun más si consideramos que los gestos pueden venir acompañados de sonidos, como gritos, suspiros, llamados de atención, etc., e incluir estos sonidos como momentos de ellos. ¿Reconocer un tipo de gesto acústico como hecho a propósito no es ya algo muy semejante a entender una palabra?²⁹

²⁸ La idea de que los tipos de objetos se constituyen a partir de la asociación pasiva de objetos intencionales no parece encontrarse tal cual en Husserl, aunque se desprende de las investigaciones sobre las síntesis de afinidad y contraste que cabe encontrar en *Husserliana XI*. Anthony Steinbock desarrolla esta idea con más detalle en *Home and Beyond (Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl)*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1995, pp. 158-162), donde remite al apéndice XXI de *Husserliana XIV* como ejemplo de la forma en que Husserl tiende a entender a la normalidad como una constancia o una condición típica. (Véase *Hua XIV*, p.159).

²⁹ La investigación posible a la que aquí hago alusión es una investigación esencial. Su fin sería elucidar en qué sentido el lenguaje es inconcebible sin gestualidad, esto es, en qué sentido se funda y se apoya en una gestualidad y en qué sentido la sobrepasa. Esta investigación echaría entonces luz sobre qué sea el lenguaje mismo; sobre su esencia, sobre cómo se constituye, sobre su sentido y sobre su diferencia específica. De esta investigación posible hay que distinguir claramente una investigación empírica sobre el origen del lenguaje, que puede corroborar la investigación fenomenológica esencial y coincidir con ella en algunos puntos. Me refiero aquí en concreto al tipo de investigación que lleva a cabo Michael Tomasello en su libro *Origins of Human Communication*. (The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2008). Que los descubrimientos científicos de Tomassello apunten en la misma dirección que este trabajo no debe hacernos perder de vista que se trata de investigaciones meramente paralelas en el sentido de que responden a preguntas distintas: la fenomenología se pregunta qué es el lenguaje y qué supone según su propia esencia; las investigaciones de las ciencias experimentales se preguntan cómo funciona causalmente el mundo. Esto no quiere decir, sin embargo, que la fenomenología no pueda sacar provecho de los descubrimientos de las ciencias experimentales, y viceversa, pero este provecho sólo es posible cuando tomamos esos resultados ajenos como llamadas de atención y como hilos conductores sobre posibles

Espero que las ideas recién expuestas sobre el gesto sirvan para ver lo específico de los actos comunicativos, que suponen como su condición de posibilidad el aparecer de gestos en el sentido recién acotado, pero que se tienen que distinguir de ellos. Cuando alguien vive un acto social, el cumplimiento de esta intención implica una acción de parte de esta persona y una acción o una serie de acciones de parte de otra(s) persona(s). Cada una de las personas implicadas en el acto social concibe por su cuenta esta síntesis práctica y hace la parte que le corresponde para cumplir con la acción sintética en cuestión. En el Capítulo IV explicaré con más detalle lo que significan estas afirmaciones con el apoyo de investigaciones fenomenológicas sobre la voluntad y el valor. Por lo pronto quiero señalar que esta estructura intersubjetiva ya caracteriza esencialmente al acto comunicativo, que es el más básico de los actos sociales. Husserl describe estos actos como actos intencionales en los cuales una persona determina a alguien más para que re-produzca una idealidad producida y expresada por ella.³⁰ Creo que “determinar” (*bestimmen*) tiene que significar aquí “motivar”, pues el otro es precisamente un agente que lleva a cabo la acción de interpretar mi comunicación, re-produciendo o volviendo a producir así la idealidad. Pero quiero insistir aquí en que esta acción del otro es algo implícito en la intención misma del acto de comunicarse. El acto de comunicarse es, por decirlo de algún modo, una acción cuyo sentido implica otra acción por parte de otra persona: el acto de comunicar algo implica el acto de comprender la comunicación expresada, y viceversa. Querer comunicar algo y negar que el destinatario de la comunicación tenga la posibilidad de comprenderlo es un contrasentido, como querer dibujar un círculo que tenga cuatro lados que formen ángulos rectos.

La comunicación tiene entonces una estructura intencional intersubjetiva. Dicho de nuevo, para que ésta tenga lugar el “hablante” debe vivir en la conciencia práctica de estar expresando algo a otra persona, de la cual espera que pueda llevar a cabo la vivencia

fenómenos y relaciones en las que no habíamos reparado y que habría que elucidar en tanto que filósofos que nos proponemos la tarea de elucidar el sentido del mundo, y no en tanto que científicos experimentales que preguntamos por el funcionamiento causal del mismo. Pasar por alto que la ciencia experimental y la filosofía (aquí entendida como filosofía fenomenológica) responden a preguntas diferentes, lleva a reduccionismos absurdos de una y otra parte.

³⁰ Edmund Husserl, “El espíritu común (Gemeingeist I y II)”, en *Thémata*, número 4, Sevilla, 1987, pp. 137 y 151. [Hua XIV, p. 169 y 199].

práctica de aprehenderlo. Por otro lado, el “escuchante” debe vivir en la conciencia práctica de estar captando algo que asume que otra persona intenta comunicar. El cumplimiento del acto comunicativo implica necesariamente el cumplimiento de estas dos vivencias intencionales distintas, pero articuladas. La vivencia intencional de quien se comunica debe de hacer referencia a quien retomará esta expresión, y viceversa. No es posible hablar de actos comunicativos donde no están en juego estas dos intenciones de comunicar y de entender una comunicación. Husserl aborda estos problemas en el texto 29 de *Husserliana XV*. Ahí sostiene que la ejecución de un acto comunicativo implica que me dirija a otra persona con el propósito de motivarla para que entienda mi volverme hacia ella y mi locución. Este acto de comprensión por parte de mi destinatario es una contraparte necesaria para mi propia intención comunicativa. Por eso Husserl dice que la comunidad comunicativa es la comunidad del acto de dirigir la palabra (*Anrede*) y del acto de acoger esta palabra (*Aufnehmen der Anrede*) y que es necesario que los actos comunicativos tengan ejecución (*Vollzug*) y co-ejecución (*Mitvollzug*).

A toda socialidad le subyace (en primera instancia en la originalidad de la actividad social actualmente producida) el nexo actual de la comunidad comunicativa, la mera comunidad del dirigir la palabra y del recibir la palabra, o dicho de manera más clara, del hablar y del escuchar. [...] La comunicación es como tal asumida, acogida. Mi voluntad de comunicar, esto es, mi acto con su contenido significativo, se introduce en el otro presentado al ejecutar éste la actividad de la apropiación, del escuchar que penetra en él [...]. No sólo yo llevo a cabo actos y no sólo soy comprendido por el otro como ejecutando actos, sino que la ejecución de mi acto motiva en él una cierta co-ejecución, actos del acoger la comunicación, del penetrar en el propósito de la comunicación. En el dirigir la palabra y el acoger la palabra llegamos el otro y yo a una primera unificación. Yo no soy sólo para mí, y el otro no está frente a mí como otro, sino que el otro es mi tú, y hablando, escuchando [y] replicando conformamos ya un nosotros, el cual está unificado, mancomunado de un modo especial.³¹

³¹ Hua XV, pp. 475-476.

Al igual que en el caso particular de los actos comunicativos, todos los actos sociales implican actos intencionales interdependientes de parte de los sujetos que los llevan a cabo. A fin de evitar posibles malentendidos derivados de su intrincada estructura intencional, me valdré aquí de la siguiente terminología provisional. Llamaré “remitente” al sujeto que lleva a cabo un acto social cuando el tipo de acción efectuada por él se refiere a una segunda acción ajena que no puede ser anterior a ella. Así, por ejemplo, es un remitente quien aspira a comunicarse con otra persona. Llamaré “destinatario” al sujeto que lleva a cabo un acto social cuando el tipo de acción efectuada por él se refiere a una segunda acción ajena que no puede ser posterior a ella.³² Un ejemplo de destinatario es el sujeto que comprende una comunicación dirigida a él. Es importante tomar en cuenta que el cumplimiento de un acto social coincide con el cumplimiento de los actos del remitente y del destinatario. En la comunicación, tanto el hablante como el escuchante quiere hacer algo y que otra persona haga algo más, pero el cumplimiento de este acto total es idéntico al cumplimiento del acto de cada quien. El acto del remitente se cumple cuando éste ha dicho algo y el destinatario lo ha escuchado; el acto del destinatario, cuando éste ha escuchado lo que el remitente ha dicho.

La pregunta es una forma particularmente importante de acto comunicativo. Husserl observa que “[a] la esencia de la pregunta pertenece el apuntar a una respuesta, y este apuntar justamente se plenifica en la respuesta actual.”³³ También señala que esta referencia a la respuesta no es ni una expectativa ni un deseo de adquirir la certeza correspondiente, por más que los actos de preguntar suelen venir acompañados de expectativa y de deseo. Lo que esto significa se puede apreciar cuando se compara a la pregunta con un tipo de vivencia que se le parece mucho: la duda. La duda acompañada de una expectativa o de un deseo de certeza no es una pregunta.³⁴ A diferencia de la pregunta, la duda es concebible sin admitir la posibilidad de una respuesta. Así, lo que caracteriza a la pregunta frente a la duda puede verse en el caso de la pregunta que se

³² En el Capítulo IV veremos que la caracterización del remitente y del destinatario con base a estos criterios es posible en virtud de razones más profundas. El remitente de un acto social es en realidad la persona que pone la resolución que le es inherente a este acto.

³³ Hua XXVIII, p. 116.

³⁴ Véase Hua XXVIII, p. 118.

funda en una duda. Imaginemos, por ejemplo, que paso de la presunta certeza de percibir una ardilla en la azotea de mis vecinos a la duda sobre si eso es una ardilla u otra cosa, y que a continuación pregunto, ¿es eso una ardilla o una rata? “[L]as preguntas disyuntivas, esto es, <preguntas> con la forma ‘¿es A o es B?’ [...] presuponen patentemente como fundamento la duda entre A y B. Sin embargo, rebasan a la duda e introducen algo nuevo en la forma de la intención a la respuesta; esto es, el preguntar específico se introduce como algo nuevo.”³⁵ Ahora bien, una vez que se ha destacado lo característico de la pregunta es fácil ver en qué sentido el acto comunicativo de hacer una pregunta a otra persona implica esencialmente más que el acto de comunicarle una afirmación. La comunicación de una afirmación se cumple con la toma de conocimiento de su contenido por parte del destinatario. Esta toma de conocimiento es, sin embargo, insuficiente para el cumplimiento de una comunicación con la forma de una pregunta, pues ésta exige además una comunicación ulterior con la forma de una respuesta de parte del destinatario.

La elucidación de las diversas formas que pueden asumir los actos comunicativos es una parte muy importante de la teoría fenomenológica de la intersubjetividad. Además, el concepto de acto comunicativo debe de ocupar un papel central en una teoría completa de la experiencia de la otredad. Husserl afirma reiteradamente que la experiencia de lo profundamente ajeno sólo es posible en una especie de ruptura con la tipología familiar de quien lo constituye.³⁶ Y justamente los actos comunicativos dan cuenta de una forma en que alguien puede motivar a alguien más a vivir el tipo de ruptura que es esencial a la experiencia de la otredad. Siguiendo esta idea se puede decir que la posibilidad de comprender lo profundamente ajeno entendido como lo que rompe con lo familiar depende de que otra persona intente comunicarse con nosotros. Si comunicar algo es inducir a otra persona a entender algo, entonces atender a un acto comunicativo es ser inducido a entender algo que está empotrado en un horizonte distinto del propio y que puede ser más o menos ajeno. Desde luego, no es lo mismo comunicarse con un familiar

³⁵ Hua XXVIII, p. 117.

³⁶ Esta concepción se puede hallar en diversos textos de *Husserliana* XV, entre los que destaca el 27, así como los apéndices XI, XII, XIII y XLVIII.

cercano que con un amigo reciente, un desconocido que pertenece a la misma cultura, un amigo que pertenece a una cultura diferente, o un desconocido que pertenece a una cultura muy alejada de la propia, etc. Tampoco es lo mismo comunicarse en torno a cuestiones básicas como qué se puede comer en un momento dado, dónde está el baño o cuánto cuesta algo, que hacerlo con respecto a temas más profundos como qué tipo de vida es preferible, cómo hay que comportarse respecto de la familia, los amigos y los enemigos, o cómo se deben de tomar las decisiones más importantes. La co-efectuación de un acto comunicativo, esto es, el acto de entender una comunicación, puede considerarse por ello como un modo posible de experimentar una ruptura con lo familiar. Y justamente una forma de propiciar que alguien más se comuniquen y que haga posible con ello la experiencia de lo ajeno es dirigiéndole una pregunta.

Basten por ahora estas observaciones sobre el acto comunicativo, que como ya he dicho, es el acto social más básico. A pesar del enorme interés que reviste la comunicación para una fenomenología de la cultura y de la experiencia de lo ajeno, estos actos son solamente una de las formas básicas de interacción que hacen posible la constitución de las relaciones, colectividades e instituciones que conforman nuestra realidad social. En la medida en que se trata de la forma más básica de acto social, aquella que está implicada en todas las demás, merece un tratamiento separado. Sin embargo, para dar cuenta de la constitución de nuestro mundo social tenemos que investigar aun otras formas de actos sociales que son irreductibles a la mera comunicación.

*

Al igual que los actos comunicativos, los actos sociales de nivel superior son vivencias intencionales de orden práctico con una estructura intersubjetiva. Para que una persona lleve a cabo un acto social de este tipo se requiere que se valga de un acto comunicativo como medio para motivar a otra persona a llevar a cabo una acción ulterior a la acción de meramente entender la comunicación. “Hasta ahora tuvimos que habérsela con la desnuda comunicación de hechos; aquí se presenta cierta comunidad de voluntades y un

cierto acuerdo. Pero todavía hay otro *acuerdo práctico en sentido estricto, una comunidad práctica de voluntades*, de tal modo que, en el estado del contacto, el tú es determinado a ejercer no únicamente una aprehensión cognoscitiva, sino también una acción (una acción exterior p. ej.) en el circunmundo físico o espiritual.”³⁷ Los actos sociales que hacen posible este acuerdo práctico son actos fundados o de nivel superior porque se basan necesariamente en actos comunicativos. Tienen una estructura intencional intersubjetiva por partida doble. Por una parte suponen la intención práctica intersubjetiva de la comunicación misma, pero por otra parte suponen una segunda intención práctica intersubjetiva.

Husserl se ocupó muy poco en describir los actos sociales de nivel superior. En el ya citado texto 9 de *Husserliana XIV*, conocido también como “Espíritu común I” (*Gemeingeist I*), menciona como ejemplos de este tipo de actos la petición, la orden y el acuerdo. Las descripciones son muy breves, pero suficientes para ver que se refieren al mismo tipo de fenómeno que aborda Reinach, cuyos análisis expondré en seguida. Husserl caracteriza la orden como el acto de comunicar una voluntad con la intención de que esta comunicación sea un medio para que alguien más cumpla dicha voluntad bajo circunstancias coercitivas o de amenaza. A la petición, la describe como el acto de comunicar un deseo con la intención de que esta comunicación sea un medio para que alguien más lo cumpla. El acuerdo se constituye cuando alguien se compromete a cumplir un deseo de otra persona con la condición de que ella a su vez se comprometa a cumplir un deseo suyo.³⁸ En lo que sigue se verá que estas tres formas de acto social no agotan la totalidad los actos sociales posibles. También trataré de describir estos y otros actos sociales con mayor precisión.

Los análisis que Reinach lleva a cabo en *Los fundamentos a priori del derecho civil* son más extensos y más detallados que los de Husserl a los que acabo de referirme. Sin embargo, antes de hacer uso de estos análisis es importante advertir que la manera en

³⁷ “El espíritu común (Gemeingeist I y II)” en *Themata*, p. 137. [Hua XIV, p. 169].

³⁸ Véase Hua XIV, pp. 169-170.

que Reinach define el género de los actos sociales es más vaga que la de Husserl y difiere de ella en la medida en que tiene su punto de partida en supuestos realistas.

En su famosa conferencia, *Introducción a la fenomenología*,³⁹ Reinach dice de ésta que es un método para el filosofar que nace de los problemas de la filosofía misma y que viene demandado por ellos. Este método haría posible investigar las cosas mismas, o dicho de manera más precisa, aquello que las hace ser lo que son: sus esencias.⁴⁰ En este sentido Reinach sostiene que ni en la vida cotidiana ni en las demás ciencias estamos vueltos a las cosas mismas, pues en la primera sólo estamos interesados en usarlas, mientras que a la mayoría de las ciencias distintas les es lícito operar con definiciones y deducciones de las definiciones.⁴¹ Reinach es también enfático al señalar que las esencias no son entidades psicológicas, sino objetividades que no pueden ser reducidas a contenidos psicológicos. Con respecto a este último punto quiero llamar la atención sobre el hecho de que con su realismo pretende pronunciarse en contra de las formas psicologistas de entender a las ideas. Como quiera que sea, Reinach considera que la tarea de la filosofía es exponer las leyes que pueden descubrirse en la captación de esencias. Esta forma de entender lo *apriórico*, que remite al conocimiento que no es de hechos, sino de esencias, así como de las legalidades o relaciones necesarias fundadas en estas, es congruente con la concepción de Husserl. Podemos hablar de leyes necesarias que se siguen de la asunción de que algo sea lo que es, y en consecuencia podemos hablar de necesidades que son a la vez *apriori* y materiales, entendiendo por esto último que dependen de la asunción de un “qué” o una “quididad” particular. En este sentido hay que entender los análisis reinachianos *apriori* de los actos sociales de prometer, pedir, ordenar, representar y prescribir, sobre los cuales

³⁹ Adolf Reinach, *Introducción a la fenomenología*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1986. [“Über Phänomenologie (1914)” en *Sämtliche Werke*, pp. 531-550].

⁴⁰ Por lo demás, esta forma de entender la esencia es también la de Husserl, quien en *Ideas I* escribe lo siguiente: “‘Esencia’ designaría ANTE TODO lo que se encuentra en el ser más propio de un individuo como su QUÉ. Pero todo ‘qué’ puede ser ‘TRASPUESTO A IDEA’. Una INTUICIÓN EXPERIMENTANTE O INDIVIDUAL puede convertirse VISIÓN ESENCIAL (IDEACIÓN) —posibilidad que por su parte no debe entenderse como empírica, sino como posibilidad esencial. Lo visto es entonces la correspondiente esencia PURA o eidos, sea la suma categoría, sea una particularización de la misma, hasta descender a la plena concreción.” (*Ideas I* p. 90 [Hua III-1, p. 13]).

⁴¹ Según Reinach este sería el caso de casi todas las ciencias distintas de la filosofía. Sin embargo, considera que la psicología es una ciencia excepcional que también tendría que llevar a cabo esta tarea de aprehender directamente la esencia, aunque se ha sustraído fácticamente a ella.

profundizaré en breve, como intentos por poner de manifiesto las necesidades esenciales que se siguen de la asunción estos estados de cosas.

En efecto, Reinach piensa que los conceptos fundamentales de la ley civil remiten en última instancia a ciertos estados de cosas especiales que denomina “formaciones jurídicas” (*rechtliche Gebilde*)⁴². Según él, estas formaciones jurídicas tienen una existencia que es del mismo tipo que la de los números, de los cuales decimos que existen independientemente de que sean pensados o no en un determinado momento. Piensa también que su estudio abriría un campo nuevo para la filosofía, una teoría del derecho puro que se distinguiría de la teoría del derecho positivo por ser *apriori* y fundamento de esta última.⁴³ Los actos sociales agruparían para él un tipo particular de formación jurídica, aunque uno particularmente relevante para la teoría del derecho puro. Dado que lo que tiene en mente es sentar las bases para una teoría pura del derecho, su interés por los actos sociales tiene que ver con que éstos implican obligaciones y pretensiones, entendiendo por esto último el derecho a exigir a alguien más el cumplimiento de una obligación. Como veremos más adelante, este es el caso de todos los actos sociales de nivel superior, los cuales son particularmente relevantes para cualquier teoría de la sociedad, pues las obligaciones y pretensiones vienen aparejadas con el poder para actuar en conjunto. En cualquier caso, trataré de repensar estas formaciones jurídicas ya no como entidades con existencia independiente, sino en el marco de la reducción trascendental —que obliga a remitirlo todo a la vida de conciencia— como correlatos de formas de experiencias prácticas posibles. Aquí sostendré que lo que Reinach entiende por “formaciones jurídicas” son relaciones sociales que se constituyen en los actos sociales fundados.⁴⁴ En el capítulo IV examinaremos con más detalle estos correlatos noemáticos de los actos que aquí empezaremos a analizar.

⁴² Véase *Los fundamentos a priori del derecho civil*, Editorial Comares, Granada, 2010, p. 26. [*Sämtliche Werke*, p.146].

⁴³ Véase *Los fundamentos a priori del derecho civil*, p. 25. [*Sämtliche Werke*, p.145].

⁴⁴ Aquí hay que decir que para Reinach la propiedad no nace de ningún acto social, aunque sí es una formación jurídica. En conexión con esto hay que decir también que para él ésta se transfiere a través de un acto social especial. Este último acto tendría efectos inmediatos y en ese sentido no es claro que cree obligaciones. (*Los fundamentos a priori del derecho civil*, pp. 91-95. [*Sämtliche Werke*, pp. 209- 213]). Sin

Para Reinach lo que caracteriza esencialmente a los actos sociales es el estar dirigidos a otras personas y su efectividad depende de que sean percibidos o recogidos por ellas. Los define de la siguiente manera: “A los actos espontáneos y necesitados de percepción los denominamos *sociales*. [...] La dirección (*Wendung*) a otro sujeto, la necesidad de ser percibido (*Vernehmungsbedürftigkeit*), es absolutamente esencial a todo acto social. La necesidad de una manifestación externa deriva del hecho de que los sujetos, entre los cuales se realizan los actos sociales, pueden percibir las vivencias psíquicas sólo sobre la base de un lado físico.”⁴⁵ ⁴⁶ A pesar de que esta definición es insuficiente, me parece que los análisis de Reinach son muy fructíferos porque acentúan el papel que juegan los otros a quienes se dirigen en primera instancia estos actos sociales y con ello aclaran su carácter esencialmente intersubjetivo.

Además de los actos comunicativos, los principales actos sociales descritos por Reinach en la obra que nos concierne son la promesa, la orden, la petición, la prescripción y la representación.⁴⁷ Estos actos sociales caen bajo nuestro concepto de actos sociales fundados, pues todos ellos suponen comunicación.

La primera cosa que hay que destacar cuando describimos cualquier acto social fundado es que no se trata meramente de la expresión de una voluntad. Esto es válido también

embargo aquí me distanciaré de la posición reinachiana en que consideraré que tanto la adquisición de la propiedad como su transferencia nacen de prescripciones.

⁴⁵ *Los fundamentos a priori del derecho civil*, pp. 40, 42. [*Sämtliche Werke*, pp. 159,161]. Cito la traducción de Mariano Crespo, aunque la he modificado.

⁴⁶ El concepto de espontaneidad de Reinach es el de Husserl, y se refiere a aquellas vivencias en las cuales el polo yo se muestra activo. Algunos de los ejemplos de Reinach son decidir, preferir, perdonar, alabar, criticar, confirmar, preguntar y ordenar. Podríamos decir que las vivencias espontáneas son aquellas que se hacen a propósito, pero en dicho caso tendríamos que ser muy cuidadosos y entender la voluntad en un sentido amplísimo que abarque también vivencias tales como el creer o el valorar. En conexión con esto menciono de pasada que Husserl considera que las vivencias intencionales activas implican necesariamente atención. (*Ideas I*, pp. 157-158 [Hua III-1, p. 77]).

⁴⁷ Reinach contempla también el acto social de revocación y el de transferir una propiedad. No haré aquí una descripción detallada de estos conceptos. Por una parte parece que es menos problemático concebir la revocación no como un acto social, sino como una posibilidad inherente a todo acto social. Por esta razón incorporaré algunas de las observaciones de Reinach en torno a esta posibilidad en los apartados donde hable sobre los actos sociales a los que en cada caso se refiere. Por otra parte, más adelante explicaré también por qué no tomo en consideración su concepto de acto de transferir una propiedad.

para la promesa, que es quizá el más básico de los actos sociales que implican relaciones deónticas. Ésta crea una obligación en una persona y una pretensión o derecho a reclamar en otra. Dicho con mayor precisión, quien hace una promesa se compromete a algo que su destinatario tiene el derecho a exigirle. Reinach nos dice además que para que una promesa sea efectiva tiene que ser percibida o captada por la persona a quien es dada. Traduzco como “percibir” o “captar” el verbo alemán *vernehmen*, que es el que Reinach emplea. Sin embargo, es importante advertir que este verbo es también usado en alemán para designar el acto de interrogar a alguien durante una investigación policiaca. Se trata, pues, de algo más activo que una mera percepción. Aunque no sería correcto traducirlo por el verbo “guardar”, creo que no sólo es correcto decir que las promesas son guardadas por sus destinatarios, sino que esto sería cercano a lo que Reinach tenía en mente.⁴⁸ Por ahora es muy importante advertir que para que nazcan las promesas no es necesario que sean aceptadas por los destinatarios: basta con que sean captadas y con ello guardadas por ellos. Es también muy importante advertir que la esencia de la promesa implica que sólo su destinatario puede liberar de su obligación a la persona que hizo dicha promesa, y puede hacer esto al renunciar a su pretensión. En efecto, cabe disolver una promesa de dos formas, o bien mediante el cumplimiento de la obra prometida, o bien mediante la renuncia del destinatario a la pretensión que deriva de la promesa.⁴⁹ Enseguida veremos que estas formas de disolver una promesa se distinguen de su rompimiento, que es una negación de la promesa de otra índole.

Pongamos por ejemplo que le prometo a mi pareja que a más tardar el día de hoy barraré el piso de la sala. Aunque nace de una comunicación, este acto difiere claramente de la mera enunciación de hacer una acción semejante. Al hacer esta promesa me estoy obligando a llevar a cabo una acción particular y le estoy dando el derecho a exigírmela. La

⁴⁸ En efecto, Reinach usa el término *Vernehmung* para referirse a lo que aquí estoy denominando percepción. Aunque esta traducción es correcta, el término en alemán tiene una connotación más activa que su equivalente *Wahrnehmung*, que es el término más común con el que se alude a la percepción. En vista de ello la distancia que tomo con respecto a Reinach en este punto no es tan grande como pudiera parecer a primera vista. Agradezco esta observación a Mariano Crespo, quien en la edición de la que me valgo aquí traduce *Vernehmung* por “percepción”.

⁴⁹ *Los fundamentos a priori del derecho civil*, pp. 50-56. [*Sämtliche Werke*, pp. 169-175].

promesa se disolvería o bien cuando llevara a cabo la acción, bien o cuando mi pareja la revocara al decirme de una u otra forma que estoy en libertad de no hacer eso.

Sin embargo, ante la caracterización de Reinach de la promesa hay que hacer una observación. La afirmación de que la percepción de una promesa la hace efectiva sólo puede mantenerse como tal bajo supuestos realistas, pues supone que existe una promesa independientemente de la articulación del acto de prometer y del acto de guardar una promesa. Desde una perspectiva trascendental, al acto social de prometer le es esencial el dirigirse a un destinatario que habría de captar la promesa. Siendo congruentes con el punto de vista que defiendo aquí, hay que decir que no tiene sentido hablar de una realidad independiente de la forma en que se tiene conciencia de ella. Esto vale también, desde luego, para los actos sociales. Dicho en otras palabras, la relación creada por la promesa sólo es tal en la medida en que se constituye en vivencias; esto es, en la medida en que es vivida de cierta manera por quien promete y por quien guarda la promesa. Se entenderá a partir de lo anterior que me aleje de Reinach en el punto de la efectividad de la promesa. Por el contrario, sostendré que a la promesa le es esencial el ser captada por su destinatario. Con ello quiero decir que sin esta captación no puede haber promesa, efectiva o inefectiva, y que no se puede hacer una promesa sin querer al mismo tiempo esta captación. Sin embargo, es importante destacar que no defiendo aquí que los actos sociales se reduzcan a vivencias, sino se trata de situaciones que se constituyen necesariamente en vivencias. Por lo demás, según lo que veremos en el Capítulo IV, estas situaciones no son idealidades, como podría sugerir la afirmación reinachiana de que las formaciones jurídicas son semejantes a los números, sino relaciones sociales.

Me parece que el hecho esencial de que el cumplimiento de la promesa depende de la voluntad del remitente de la promesa y del destinatario de la misma puede verse a partir de la observación de Reinach de que sólo el destinatario de la promesa puede liberar al remitente de su obligación. En el ejemplo anterior, mi pareja no tiene que aceptar mi promesa para que yo me vea obligado a cumplirla. Basta con que se quede callada cuando se la hago. Y aun en este último caso no me es posible sin más cambiar de opinión

después y notificarle este cambio, como en el caso de una resolución. Esto rompería la promesa, es decir, el nexo intencional social creado con ella, que es a la vez una relación social en el sentido que habré de exponer más adelante. Sin embargo, mi pareja podría renunciar a su pretensión y con ello liberarme de mi obligación. Basta con que diga que entiende que se me dificulte barrer la sala ese día, o que entiende que no tenga ganas de hacerlo, o lo que quiera decir, con tal que exprese que renuncia a su pretensión de exigirme que cumpla con mi promesa. Evidentemente que las mismas palabras dichas por otra persona no tendrían este efecto, por lo que en ese caso dejar de barrer seguiría implicando romper una promesa. Nótese que hay una diferencia enorme entre deshacer una promesa y romperla: mientras que la primera es una forma de disolución de la promesa, la segunda implica una especie de falsedad o de mentira y tiene el carácter de una acción frustrada.

El hecho esencial de que las promesas no tengan que ser aceptadas por sus destinatarios se verá con más claridad cuando reflexionemos sobre la aceptación que es necesaria para otros actos sociales. En efecto, Reinach advierte que esta aceptación parecería ser a su vez una forma de promesa. En este sentido si afirmáramos que la promesa requiere de una aceptación estaríamos cayendo en un regreso infinito, pues ello equivaldría a sostener que la promesa sólo es válida cuando es aceptada mediante otra promesa.

La necesidad de un acto de tal aceptación podría resultar de la observación de otros actos sociales coordinados con la promesa. [...] Se podría recordar que el ruego necesita una aceptación a fin de que nazca una obligación en aquel que le recibe. Además, también en la orden [...] se funda una obligación sólo en el caso de que sea aceptada. Y de esto podría deducirse análogamente que también para la promesa sería necesaria una aceptación tal. Pero no debemos jugar con el término 'aceptación'. La aceptación del ruego y de la orden representa *materialiter* un 'declararse dispuesto', un juramento o una promesa de satisfacer el ruego o la orden. En cambio, la aceptación de la promesa no puede ser a su vez un juramento o una promesa. Se caería, entonces, en un falaz *regressus in infinitum*, en tanto que la promesa necesitaría, a su vez, una

aceptación, etc. Esto muestra claramente cuán diferentes son las supuestas analogías citadas. En ellas se trata de imponer una obligación al destinatario del acto social y, ciertamente, esto necesita un declararse dispuesto. Por el contrario, en la promesa aquel que promete asume una obligación; el destinatario tiene sólo una pretensión y no se comprende por qué debería ser necesario de su parte un acto social correspondiente.⁵⁰

Por lo demás, esta característica de la promesa de no estar necesitada de aceptación puede observarse con mayor facilidad en formas retorcidas de este acto social. Piénsese por ejemplo en el caso de alguien que le promete a alguien más hacerle daño. Si la promesa tuviera que ser aceptada por parte del destinatario, entonces este tipo de promesas serían inconcebibles. Sin embargo, este tipo de promesas no sólo son posibles, sino comunes en historias de venganzas. Como quiera que sea, estos ejemplos también ayudan a ver que la renuncia a la pretensión permite disolver la promesa, pero no necesariamente hace desaparecer la actitud volitiva asociada con ella. Tras la disolución de la promesa la persona que la hizo puede seguir haciendo las cosas que prometió, con la diferencia de que puede abandonar esta actitud volitiva sin más. Otro caso de prometer algo donde es claro que no hace falta ninguna aceptación es el de hacerlo a través de una carta o una nota sin dar al destinatario ninguna oportunidad de responder. Aquí es posible evocar numerosas historias de amor hollywoodense. Finalmente también podemos pensar en los casos en que alguien promete algo a través de la televisión o la radio a una audiencia que es incapaz de contactarlo.

Como ya mencioné, todos los actos sociales de nivel superior se fundan necesariamente en actos comunicativos. Esto vale también para la promesa. Supongamos que Fulano le escribe un correo electrónico a Zutano en el que le “promete” que le llevará alguna cosa que se puede adquirir en el lugar donde vacaciona, pero que olvida enviar el correo o que éste se pierde en el buzón de correo no deseado de Zutano. En este caso el hecho de que al regreso de su viaje le entregue dicha cosa no puede ser entendido como el cumplimiento de una promesa. El cumplimiento de una promesa presupone que su

⁵⁰ *Los fundamentos a priori del derecho civil*, pp. 52-53. [*Sämtliche Werke*, pp. 171-172].

destinatario haya tomado conocimiento de su contenido y que haya otorgado su consentimiento de manera tácita tras este conocimiento.⁵¹ En este sentido el destinatario de la promesa tiene la función de guardarla. Así que el carácter intersubjetivo que le es inherente a la promesa en tanto que acto social se puede constatar en el hecho esencial de que sólo admite una disolución intersubjetiva.

Es necesario tener en mente que en muchos casos es posible distinguir al destinatario de la promesa de la persona que se ve favorecida por su cumplimiento. Así, por ejemplo, cuando alguien le promete a alguien más que ayudará a sus amigos. Es por ello importante no perder de vista que todo lo que aquí se ha dicho se refiere al destinatario de la promesa y que no tiene nada que ver con la persona que se ve favorecida con ella. El hecho de que alguien se beneficie de una promesa es una mera consecuencia del acto social. Cuando el destinatario de la promesa es distinto de la persona que se ve favorecida por ella, esta última es ajena a la relación social que se constituye con este acto social.

A partir de los propios desarrollos de Reinach es posible pensar en la posibilidad de hacer una promesa bajo la condición de que alguien más haga otra, esto es, en la posibilidad de hacer promesas que se condicionan recíprocamente.⁵² No es necesario profundizar en todas las formas posibles de este acto social, pero menciono éste porque parece tratarse del fenómeno al que Husserl se refiere como el acto de acordar, al cual dediqué un par de palabras unas líneas más arriba.

⁵¹ Cabe señalar que el uso del término “cumplimiento” en este contexto se puede prestar a una ambigüedad: aunque con él me refiero al cumplimiento de la promesa como tal, puede ser entendido también como la realización exitosa de la intención de quien promete. En este sentido es posible distinguir el cumplimiento de una promesa de su nacimiento, que supone ya un cumplimiento parcial de la intención de quien promete. Sólo se puede decir que una promesa se cumple como tal cuando ésta ha nacido y en el ejemplo es claro que la promesa que Fulano quería hacerle a Zutano nunca nació. En otras palabras: los presupuestos que faltan para que la promesa en cuestión pudiera cumplirse son actos que hubieran hecho que ésta naciera en primer lugar —a saber, que su destinatario hubiera tomado conocimiento de su contenido y que hubiera otorgado su consentimiento de manera tácita tras este conocimiento. En el Capítulo IV analizaremos con más detalle el cumplimiento de los actos sociales entendidos como actos volitivos intersubjetivos.

⁵² Véase *Los fundamentos a priori del derecho civil*, pp. 44 y 48. [*Sämtliche Werke*, pp. 163-164, 167].

Dirijamos ahora nuestra atención a la orden y la petición. Reinach observa que en contraste con la promesa, a los actos de ordenar y de pedir les corresponden actos de aceptación por parte de los sujetos a quienes se dirigen. Este hecho esencial es importante, pues me parece que es lo que los distingue de meras manipulaciones. No puedo querer darle a alguien una orden o hacerle una petición si no le doy la oportunidad de aceptarlas. Supongamos que le pido a otra persona que me entregue una cosa. Para que esta petición se cumpla es necesario que sea aceptada por parte de su destinatario. Esto quiere decir que semejante petición no podría ser llevada a término a menos de que mi destinatario acepte cumplir mi voluntad expresada en el acto de pedir a través de palabras o signos. Podemos ver con más claridad el papel de la aceptación en la petición cuando la comparamos con el acto de manipular a alguien para que haga lo que queremos. Digamos que quiero echarle un vistazo a un documento que alguien lleva consigo, un documento donde viene el nombre del ganador de un concurso o de una lotería, y que para conseguir este objetivo llamo a esta persona y la distraigo para que se olvide temporalmente de él y lo deje ante mi vista. Sería un error concebir este acto como una petición, y sería un error precisamente porque no le di a mi contraparte la oportunidad de aceptar o rechazar mi voluntad. Cabría acusar a mi víctima de haber sido descuidada, pero no de haber accedido a una petición de mostrarme el papel.

En cualquier caso, como se puede apreciar en la cita que intercalé unas líneas arriba, Reinach también observó que este acto de aceptación puede ser entendido como una promesa. Y aquí quisiera por mi parte sugerir que precisamente lo que distingue a la petición de la orden es el tipo de promesa con la cual son aceptados. Mientras que la petición parece implicar la promesa de llevar a cabo la acción que es pedida, la orden parece implicar la promesa de someterse a la autoridad de alguien en algún respecto. Para profundizar en este punto es necesario recurrir a análisis más detallados de lo que sea la autoridad. Sobre ello habremos de volver más adelante. Pero para evitar tropiezos, entendámosla provisionalmente en una forma extremadamente general como capacidad para dar órdenes. Hacer una petición no supone ninguna capacidad que sea análoga a la que acompaña al dar una orden. Así, sólo el rechazo de la orden implica poner en cuestión

la autoridad de la persona que la da. Puedo rechazar sin temer consecuencias la petición de mi jefe de ir a comer con él y con otras personas del trabajo. Sin embargo, la negativa a hacer algo semejante puede tener consecuencias mucho más graves una vez que me aclara que no me lo está pidiendo, sino que me lo ordena. Lo mismo pasa en el caso de un policía o un militar que me dice que haga algo: las consecuencias de no hacer lo que pide pueden ser radicalmente distintas dependiendo de que esté dando una orden o haciendo una petición.

La aceptación de una orden implica mucho más que consentir a hacer algo y por lo tanto su declinación implica también mucho más que la mera negativa a hacer una cosa. Quien da una orden no espera que su destinatario la acepte, pues en ese caso no viviría en la conciencia de estar dando una orden, sino en la de estar pidiendo algo. Quien da una orden espera que su destinatario acepte su autoridad y en consecuencia lleve a término lo que ordena. En sentido estricto, la orden sólo puede cumplirse o malograrse; lo que se acepta o se declina es la autoridad de la persona que ordena. Este punto guarda relación con la problemática de la constitución de relaciones y funciones a través de actos sociales.

Reinach estudia con algo de detalle otros dos actos sociales de nivel superior: la representación y la prescripción. Según él, éstos se hacen posibles gracias a otros actos sociales, a los que llamaré aquí acto de reconocer poder de representación y acto de reconocer poder de prescripción, respectivamente⁵³. Hay que decir que los análisis de Reinach se centran en los actos de prescribir y representar. Sin embargo, creo que resulta problemático concebir a estos últimos por sí mismos como actos sociales en el sentido en que los estamos entendiendo aquí. En efecto, si los concebimos haciendo abstracción de los actos sociales de reconocer poder de prescripción o de representación, respectivamente, entonces podría parecer que es posible llevarlos a cabo sin que medie comunicación entre las partes implicadas en ellos. Más adelante –cuando estudiemos los

⁵³ Para efectos de hacer la exposición más fluida me referiré en algunos casos al acto de reconocer poder de representación como “acto de reconocer representación”, y al acto de reconocer poder de prescripción como “acto de reconocer prescripción”.

diferentes tipos de relaciones que se constituyen con los actos sociales y su posible esclarecimiento por referencia a tomas de posición volitivas— se verá la importancia de insistir en que los actos sociales se fundan necesariamente en actos comunicativos.

Mediante el acto de reconocer representación, alguien da a otra persona poder para actuar y llevar a cabo otros actos sociales en su nombre con terceras personas. Con ello, todos los efectos derivados de los actos del representante se refieren al representado. Es fácil pensar en ejemplos sencillos del acto de reconocer representación, como el de alguien que manda a un amigo a prometerle algo en su nombre a una tercera persona, o el de alguien que manda a un familiar a hacer una petición o a dar una orden a alguien más. Hay distintas formas de representación que varían dependiendo de la amplitud de las facultades dadas. Así, por ejemplo, cabe distinguir la representación que consiste en actuar en el mejor interés del representado, esto es, según lo que el representante juzgue que conviene al interés de su representado, de aquella que es un mandato, esto es, de aquella que consiste en llevar a cabo a nombre del representado una acción específica. Es claro que el carácter de estas formas de representación deriva directamente de los actos en los cuales se concede dicho poder. Reinach distingue también entre una representación pasiva y una activa. En la primera el representante se limita a posibilitar un acto social a nombre del representado, como cuando toma nota de una promesa que se dirige al representado por él. En la segunda el representante lleva a cabo una acción como tal.⁵⁴ Reinach no discute si el acto de otorgar facultad de representación implica aceptación de parte del representante. Esta es una cuestión difícil, pues me parece que este acto puede tener muchas formas, desde una petición o una orden dada por el futuro representado al futuro representante, actos que sí implicarían una aceptación, hasta una orden, una prescripción o una petición dada por el futuro representante al futuro representado. Así, podríamos distinguir por un lado los casos en que la representación nace de que alguien le ordena o pide a alguien más que lo represente, y por otro lado los casos en los que alguien le pide, ordena o prescribe a alguien más que lo reconozca como

⁵⁴ *Los fundamentos a priori del derecho civil*, pp. 104-120. [*Sämtliche Werke*, pp. 222- 238].

su representante. Los primeros suponen aceptación de parte del representante, los segundos, no.

Las prescripciones merecen mención aparte porque introducen una especie de giro en la teoría reinachiana de los elementos *apriori* del derecho. Este tipo de acto social tendría un papel clave en la constitución del derecho positivo y su elucidación echaría luz sobre por qué éste suele contradecir las leyes *apriori* que se siguen de los actos sociales enunciados arriba. Según Reinach, el elemento distintivo del acto de prescribir es que pone su objeto como algo que debe ser.

[E]stos actos están dirigidos en su ejecución a otras personas, pero su contenido carece de todo momento personal. Mientras que se promete u ordena algo *siempre a una persona*, [...] se prescribe que algo debe ser así. La diversidad que existe entre orden y prescripción se revela también en el contenido de estos actos. Toda orden establece un comportamiento de la persona o personas a las cuales es impartida [...]. Por el contrario, la prescripción no admite en su contenido referencia necesaria a persona alguna ni a ningún comportamiento personal.⁵⁵

Ahora bien, es necesario distinguir este deber (*Sollen*) que es inherente al acto de prescribir de otras formas de deber, como el de hacer lo que es moralmente correcto. El rasgo distintivo del deber prescrito es que presupone a una persona como su creadora. En otras palabras, el tipo de deber que se sigue de un acto de prescripción sólo tiene validez en la medida en que alguien lo pone.⁵⁶ Por ello, la primera pregunta que tenemos que abordar aquí es la de cómo pueda tener lugar este tipo de deber, o lo que es lo mismo, cómo pueda obtener alguien la facultad para obligar a otras personas a asumir semejante tipo de deber.

⁵⁵ *Los fundamentos a priori del derecho civil*, pp. 124-125. [*Sämtliche Werke*, p. 242]. La cita se basa en la traducción de Mariano Crespo, aunque la he modificado. Lo que traduzco aquí por “prescripción” se corresponde con el alemán *Bestimmung*, que Crespo traduce por “disposición”. La traducción de Crespo me parecería preferible de no ser porque se presta a una ambigüedad importante, pues disposición se usa también para referirse a una actitud o un hábito.

⁵⁶ *Los fundamentos a priori del derecho civil*, pp. 124. [*Sämtliche Werke*, p. 241].

El acto de ordenar también puede establecer una obligación que nazca del acto mismo. Pero Reinach es lo suficientemente cuidadoso de distinguir el tipo de hacer de una orden del de la prescripción en el hecho de que esta última no necesariamente se refiere al comportamiento de alguien. “La orden auténtica presupone la voluntad de que otra persona se comporte de cierta manera. La voluntad que fundamenta una prescripción presupone, por el contrario, que algo en general debe ser.”⁵⁷ Pensemos en esto con un ejemplo. Mientras que el acto de ordenarles a mis sobrinos que se abstengan de destruir mis plantas se refiere necesariamente a su conducta, esto no es cierto del acto de prescribir ante ellos que mis plantas no deberán ser destruidas. Esta distinción se vuelve más clara cuando agregamos a la prescripción algo que no puede ser hecho por quienes la tienen que acatar, como cuando prescribo que mis plantas sólo deberán ser destruidas por marcianos. No hay manera de traducir íntegramente esta prescripción a una orden, y sin embargo, al igual que la orden, debería poner a mis sobrinos en guardia contra destruir mis plantas. Reinach sostiene además que las órdenes pueden fundarse en prescripciones. Una orden puede cumplir el contenido de una prescripción y hacerla de este modo efectiva. Incluso se inclina a pensar que cuando menos en lo que respecta a las prescripciones legales, éstas siempre vienen acompañadas de órdenes que funcionan como instrumentos para ejecutarlas. Sin embargo, no es posible ejecutar y cumplir órdenes por medio de prescripciones.⁵⁸

Reinach también observó que el acto de otorgar facultad de prescribir tendría que tener la forma de un acto social de subordinación. Este acto de subordinación determinaría el alcance y los límites de la facultad de prescripción que se concede, y se llevaría a cabo expresando algo más o menos así: “será como tú prescribas”. Según él, los actos de prescripción pueden existir sin este acto de subordinación, pero permanecen sin efectividad mientras les falte.⁵⁹ Sin embargo en nuestra posición esto es insostenible, pues los actos sociales no son otra cosa que nexos experienciales, vivencias volitivas intersubjetivas que constituyen relaciones sociales. Prescribir algo a alguien que no se

⁵⁷ *Los fundamentos a priori del derecho civil*, p.125. [*Sämtliche Werke*, p.242].

⁵⁸ *Los fundamentos a priori del derecho civil*, p. 125. [*Sämtliche Werke*, pp. 242-243].

⁵⁹ *Los fundamentos a priori del derecho civil*, p. 130. [*Sämtliche Werke*, p. 247].

encuentra en una situación de subordinación no es realmente prescribir, sino acaso meramente expresar un deseo. En este sentido, la prescripción en tanto que volición intersubjetiva es inconcebible sin este acto de conceder dicha facultad. Volveremos sobre este punto en el Capítulo IV. Por lo pronto cabe anticipar que es concebible que, al igual que el acto de conceder poder de representación, la concesión de prescripción admita muchas formas.

Pero quizá el rasgo más interesante del acto de prescribir es el de que también puede ser usado para crear, modificar, o disolver actos sociales o situaciones sociales en general. Esto introduce en la teoría de los actos sociales de Reinach el giro al que me referí unas líneas arriba. En estos casos en particular las prescripciones surten sus efectos con anterioridad a cualquier comportamiento. Así, por ejemplo, en las leyes civiles se puede prescribir que los padres habrán de representar a sus hijos hasta que estos se vuelvan adultos, o que la aceptación de una petición no producirá ninguna obligación legal cuando esta no haya sido puesta por escrito. Particularmente relevante para la teoría del gobierno será el esclarecimiento de la posibilidad de prescribir que habitar determinado territorio signifique conceder determinadas facultades de representación a otras personas o grupos de personas. Es importante hacer énfasis en que para Reinach el mero hecho de que haya actos de prescripción hace que sea necesario reconocer que aun cuando las leyes esenciales que se siguen de los actos sociales no admiten excepciones, su validez está condicionada: son válidas en tanto que no hayan sido modificadas o anuladas por actos de prescripción.

[T]odas las relaciones jurídicas necesarias sólo son válidas bajo la condición de que no hayan sido adoptadas disposiciones contrarias, cuya eficacia es fundada por determinados actos de personas (que serían sujetos de los efectos derivados de estas leyes esenciales). Si las leyes esenciales jurídicamente relevantes se formulan de modo tal que comprendan en su contenido la posibilidad de su eliminación, entonces tienen una validez incondicionada. En otros casos su validez está condicionada por la presencia o no de esta

posibilidad. Pero en uno y otro sigue siendo verdadero que estas leyes *en sí mismas* tienen una validez que está libre de toda excepción.⁶⁰

Por último quisiera destacar dos temas particularmente importantes para una fenomenología de lo social que guardan una relación íntima con la problemática de los actos de prescripción. Por un lado, parece posible concebir los actos de prescribir como responsables de constituir lo que John R. Searle denomina “funciones de estatus” (*status functions*). En su artículo “¿Qué es una institución?”, Searle pone los siguientes ejemplos de funciones de estatus: usar ciertos objetos como dinero, el que tales o cuales movimientos en un deporte cuenten como anotaciones, el que tales o cuales procedimientos cuenten como la elección del presidente de un país, y el que tales o cuales posiciones en el ajedrez cuenten como jaque mate.⁶¹ Sin embargo, reducir la constitución de todas las instituciones sociales a actos de prescripción complicaría artificialmente algunas situaciones sociales que se podrían explicar de una manera más sencilla y más directa apelando a actos sociales distintos del de prescribir. Esto empobrecería además las posibilidades del análisis social. Me limito aquí a señalar este problema sin profundizar en él, pues reaparecerá en el Capítulo IV a propósito de la constitución de las instituciones sociales.

Por otro lado, es posible explicar la relación de propiedad y los derechos que derivan de ésta remitiéndola a actos de prescripción. Hay que decir, sin embargo, que esta no es la posición de Reinach. Según él, fuera del derecho positivo hay derechos absolutos, que solamente se refieren a la conducta de su portador, y derechos relativos, que remiten a otras personas.⁶² Ejemplos de derechos relativos son todas las pretensiones que derivan de actos sociales; ejemplos de derechos absolutos serían todos aquellos que derivan de la propiedad de una cosa: el derecho a transformarla, regalarla, venderla, renunciar a ella, prestarla, rentarla etc. Reinach sostiene que en contraste con la posesión o el dominio (*Gewalt*), que es un hecho y no un derecho, la propiedad (*Eigentum*) es una relación

⁶⁰ *Los fundamentos a priori del derecho civil*, pp. 133. [*Sämtliche Werke*, pp. 250-251].

⁶¹ John Searle, “What is an institution?”, en *Journal of Institutional Economics*, 2005, volumen 1, número 1, pp. 1-22.

⁶² *Los fundamentos a priori del derecho civil*, p. 87. [*Sämtliche Werke*, pp. 205].

básica entre una persona y una cosa. En esta relación nacería el derecho básico del propietario de la cosa de hacer lo que quiera con ella, de lo cual derivan los derechos absolutos recién mencionados. De acuerdo con esto, aunque la transferencia de la propiedad de una cosa o de algunos de los derechos que derivan de ella sería posible gracias al acto social de transferir propiedad, el nacimiento mismo de esta relación de propiedad no tendría su origen en ningún acto social ni tendría su base en la convención. Por ello puede decir que “los objetos que Robinson Crusoe confecciona en su isla son de su propiedad”.⁶³ Reinach considera que la elucidación de las distintas formas en que pueden nacer relaciones de propiedad y el análisis de cómo se entremezclan con actos sociales sería una tarea pendiente de la fenomenología. Para él es claro que una forma preeminente en la que sucede esto es cuando alguien produce algo, lo cual se echaría de ver con mayor claridad en los casos en que la materia del objeto producido no pertenece a nadie.⁶⁴

En cualquier caso, sólo si sostuviéramos con Reinach que el derecho de propiedad no nace de un acto social tendríamos que asumir que la transferencia de propiedad se da mediante un acto social original. Por el contrario, si asumimos que nace de prescripciones, entonces podemos entender fácilmente este acto social de transferir una propiedad como

⁶³ *Los fundamentos a priori del derecho civil*, p. 75. [*Sämtliche Werke*, p. 194].

⁶⁴ “Una cosa que he poseído durante dos, tres o diez años —con buena o mala fe— es imposible que entre de pronto por esto en una relación de pertenencia conmigo. Sólo razones de oportunidad pueden inducir al derecho positivo a establecer un origen tal de la propiedad. Evidentemente ocurre algo muy distinto si, por ejemplo, una cosa que alguien ha producido entra en la propiedad del productor. Si prescindimos completamente de los casos en que alguien modifica la cosa de otro o la transforma en algo nuevo, y nos atenemos al caso mucho más simple y claro en que alguien *crea* una cosa con materiales que nunca han pertenecido a alguien, parece evidente que la cosa le pertenece, desde su inicio, a aquel que la ha creado. Utilizamos ahora tal ‘evidencia’ para un examen más detallado. De la relación de posición o de uso de una cosa *no* se desarrolla una relación de pertenencia. Más bien, *se funda* en la esencia del crear que la cosa creada pertenezca a su autor. Ya hemos acentuado que este crear no debe confundirse con la elaboración o la modificación de una cosa ya existente. Más importante es un segundo punto de vista. Con frecuencia se ha sostenido que el principio de la propiedad debería nacer sólo sobre la base del *trabajo*. La palabra ‘debería’ revela que se trata de un postulado ético que quiere regular en modo moralmente satisfactorio las relaciones de propiedad en una comunidad y no de una simple ley esencial. Por lo tanto, la tesis que aquí formulamos no debe confundirse con ésta. Aunque se invierta trabajo en la creación de la cosa, la propiedad de ésta no deriva del hecho de que se haya empleado cierto trabajo —el transporte de una cosa de un lugar a otro implica igualmente cierto trabajo— sino del crear *como tal*. Crear no es ni un acto ajeno-personal ni un acto social. Por primera vez encontramos que una relación jurídica puede constituirse mediante un actuar del sujeto que no necesita ser percibido.” (*Los fundamentos a priori del derecho civil*, p. 95 [*Sämtliche Werke*, p 213]).

un acto social creado por la ley. Menciono todo esto porque aunque me incline a pensar que en efecto la relación de propiedad deriva de actos de prescripción, considero que esta cuestión tiene que ser analizada con mayor detalle.

No es posible hacer aquí comparaciones y deslindes entre la teoría fenomenológica de los actos sociales y la teoría de John L. Austin de las frases performativas. De cualquier manera me parece que muchas de las observaciones de éste último respecto de los por él llamados “actos de habla performativos” valen también para los actos sociales y pueden ser por ello de provecho para nuestro análisis. Esto se puede decir en primera instancia de las distinciones entre falsedad e infelicidad, y entre desacierto y abuso. Austin dice que los actos de habla performativos son enunciados que no describen ni reportan nada, que no son ni verdaderos ni falsos, y que son acciones o partes de acciones.⁶⁵ Estas condiciones generales se cumplen en el caso de los actos sociales de nivel superior. Ahora bien, aunque las frases performativas no pueden ser ni verdaderas ni falsas porque ni describen ni reportan nada, sí pueden salir bien o mal. Austin llama “felices” (*happy*) o “infelices” (*unhappy*) a los actos de habla performativos según salgan bien o mal. Por otro lado, también distingue entre dos formas posibles de infelicidad: el desacierto (*misfire*) y el abuso (*abuse*).⁶⁶ La enunciación exacta de las condiciones que según Austin se incumplen al caer en una o en otra forma de infelicidad no nos concierne porque no podemos coincidir con él de buenas a primeras. Ello se debe entre otras cosas a que según Austin los actos de habla performativos son productos de la convención, con lo que los desaciertos suelen ser resultado de desatender las convenciones que son pertinentes para una determinada frase performativa.⁶⁷ Esta es una tesis que habremos de examinar más adelante. Como quiera que sea, sí cabe retomar en este punto la distinción cuando se la piensa en los siguientes términos: mientras que los desaciertos son infelicidades que tienen como consecuencia el que las frases performativas no nazcan, los abusos son

⁶⁵ *How to Do Things with Words*, p. 5 [Cómo hacer cosas con palabras, pp. 45-46].

⁶⁶ *How to Do Things with Words*, p. 16. [Cómo hacer cosas con palabras, pp. 57].

⁶⁷ *How to Do Things with Words*, p. 14-17. [Cómo hacer cosas con palabras, pp. 55-59].

infelicidades que suponen necesariamente la efectuación y validez de las mismas. Esto vale también para los actos sociales, por lo que en lo que sigue retomaré esta distinción. Así, por ejemplo, mientras el intento de hacer una petición es un desacierto cuando ésta no es aceptada, lo cual equivale a decir que la relación entrañada en la petición nunca nace, no cumplir lo prometido es un abuso. A este último caso lo denominaré aquí “violación” del acto social, pues traducir literalmente el término que Austin emplea — *abuse*— nos obligaría a forzar demasiado el castellano.

Ya me he referido de pasada a la posibilidad de frustrar el cumplimiento de un acto social válido. Este es el caso de quien rompe una promesa, o de quien no cumple el contenido de un ruego tras haberlo aceptado, de quien ignora una orden o una prescripción luego de haber aceptado la autoridad de quien dicta la una o la otra, de quien desconoce haber dado una orden una vez que ésta se ha cumplido, de quien no asume las consecuencias de los actos llevados a cabo por un representante suyo, de quien se niega a ejercer poder de representar una vez que lo ha aceptado, etc. Más adelante buscaré aclarar en qué sentido y bajo qué condiciones este incumplimiento puede constituir un desvalor para quienes participan en el acto social. Por ahora permítaseme adelantar algunas observaciones en conexión con la teoría de lo social que desarrollaré más adelante. Ya he mencionado de pasada que los distintos tipos de actos sociales que describí brevemente en este capítulo constituyen relaciones sociales. A partir de ello se deja ya anticipar la idea de que toda violación de un acto social es al mismo tiempo un atentado contra los cimientos de la sociedad. La violación de un acto social puede ser un desvalor para todos o algunos de los participantes en él en la medida en que impide que se realice una meta volitiva puesta en él. Pero la violación de un acto social es también un desvalor en la medida en que quien la comete pierde capacidad para llevar a cabo otros actos sociales en el futuro. Quien incumple una promesa suele perder ante los demás capacidad para hacer promesas, y así con todos los demás actos sociales, incluyendo a los comunicativos. Esto se suele expresar coloquialmente diciendo que alguien no tiene palabra. Ello vale para todos los actos sociales y la expresión es más que acertada en la medida en que todos implican comunicación. Como quiera que sea, un análisis más

detallado de este fenómeno sólo es posible a la luz de teorías de la acción, del valor y de las habitualidades en el marco de la sociedad, a las cuales me referiré más adelante.

*

Antes de concluir este capítulo conviene decir aquí algunas palabras más sobre qué son los actos sociales y por qué son importantes respecto del tema de este trabajo. Husserl sostiene que lo específicamente social comienza con la comunicación. Como ya mencioné, los actos comunicativos posibilitan una forma de intersubjetividad fundada en la de la mera empatía: la intersubjetividad social. La intersubjetividad social implica tomar parte en una vida común en un sentido más radical que aquella que le precede como su condición de posibilidad. Se puede decir que los sujetos que se vinculan socialmente tienen vivencias individuales cuya intencionalidad se debe atribuir necesariamente también a otros sujetos.⁶⁸

Los actos comunicativos constituyen la forma más elemental en que un sujeto se puede vincular socialmente con otro. A propósito de la exposición que hace de Hobbes en sus lecciones de ética de 1920 y 1924, Husserl hace una serie de observaciones muy interesantes en torno a la posibilidad de hacer una teoría de las formas universales de la socialidad. En ese contexto pregunta si acaso no es posible caracterizar con máxima generalidad al hombre como un sujeto capaz de actuar estando en relación comunicativa con sus semejantes, y si acaso no sería posible estudiar los distintos tipos de organizaciones sociales que se seguirían de hombres ideales según los fingiéramos como determinados por distintos tipos motivos prácticos.⁶⁹

Es [la teoría de Hobbes] en verdad *una teoría apriórica bajo un disfraz empírico*. Pues el hecho de que nos las habemos en ella con hombres empíricos de la especie zoológica *homo* cuyas propiedades sólo la experiencia científica

⁶⁸ Lo cual obviamente no quiere decir que varios sujetos puedan vivir una misma vivencia, sino que las situaciones específicamente sociales sólo se pueden constituir con el concurso intencional de varios sujetos. Veremos esto con detalle en el Capítulo IV.

⁶⁹ Véase Hua XXXVII, p. 59.

nos puede enseñar, eso es para lo esencial de esta teoría del Estado algo completamente irrelevante. [...] Claramente en Hobbes la idealización no fue consciente, no fue ejecutada en la claridad metódica. Su teoría del Estado se asemeja con ello a la matemática anterior a Platón.

Dije que en la teoría captada de manera pura los hombres <son> sujetos en general, y visto más de cerca, están pensados en mera generalidad de tal manera que se moverían exclusivamente por motivos egoístas. Pero por otro lado también deben ser pensados *idealiter* como sujetos racionales en términos prácticos, los cuales entonces están dispuestos a edificar su vida de la manera práctica más racional, esto es, de la manera egoísta más feliz posible. Se habrá de ponderar ahora *de una manera puramente racional* cuál es la forma que debería de tener tal vida de semejantes sujetos [...] *Hobbes elaboró entonces en ropaje empírico, por decirlo de algún modo, una matemática de la socialidad, y en efecto una socialidad de puros egoístas.*

Una vez que uno ha entendido esto se alza de inmediato la pregunta general: ¿No puede uno justo en esta actitud apriórica elaborar una *matemática universal de la socialidad* que considere del mismo modo todos los tipos fundamentales de motivos prácticos de los cuales hay indicios? Y el problema sería: ¿Cómo se deja poner en práctica de manera sistemática y en exhaustividad (*Gründlichkeit*) exacta una matemática semejante? Pero antes: ¿Cómo se deja captar científicamente de una manera exacta, como una mera idea, el concepto hombre, el cual es en primera instancia un concepto empírico, y cómo se deja luego descomponer el contenido esencial de esta idea en sus componentes esenciales? **¿No pertenece acaso a una tal idea pura del hombre el poder fungir como actor en relación comunicativa con sus semejantes?**⁷⁰

Más adelante, en los Capítulos IV y V, pondré en relación algunas de estas ideas con el proyecto de sociología que tuvo su origen en Max Weber y que fue continuado por otros como Alfred Schütz y Thomas Luckmann, en el cual se estudia la realidad social a partir de

⁷⁰ Hua XXXVII, pp. 58-59. Las negritas son mías.

idealizaciones. Por lo pronto quiero destacar que me parece que la comunicación es en efecto esencial a la persona, lo cual además implica aquí que el hombre o lo que entendemos por tal concepto es un tipo de sujeto esencialmente social. Según el sentido en que los tomo en este trabajo, los actos comunicativos constituyen la forma más básica de vínculo social, y los actos sociales de nivel superior constituyen vínculos sociales que no cabe ni reducir a mera comunicación, ni descomponer en otras formas más básicas. En efecto, a lo largo de este trabajo se tendrá que ir aclarando progresivamente esta idea de que los actos sociales son formas en que los hombres actúan *en* vínculos comunicativos, es decir, formas de actuar posibles gracias a vínculos comunicativos. Como tales, su estudio podría formar parte de los cimientos de una investigación posible que Husserl parece llamar aquí de manera provisional y titubeante “matemática de la socialidad”.⁷¹ El valor de esta ciencia de los fenómenos sociales posibles no radica en ella misma, sino precisamente en el hecho de que es el horizonte necesario para estudiar a profundidad el

⁷¹ No está de más señalar que el término “matemática” parece aludir aquí de manera vaga a cualquier investigación esencial. Según Husserl, solamente las ciencias de esencias pueden aspirar a ser exactas. Así, en los escritos de *Renovación*, donde se refiere también a la posibilidad de hacer una ciencia esencial de lo social, escribe lo siguiente:

“Por investigación de esencia entendemos el ejercicio puro y consecuente del método de intuición de ideas y de conocimiento predicativo de ideas —también denominado conocimiento apriórico—, método que ya Sócrates-Platón introdujeron en la ciencia. Estamos muy lejos, sin embargo, de asumir ninguna de las interpretaciones filosóficas del mismo, cargando con alguna de las herencias metafísicas, sean platónicas o posplatónicas, en que los conceptos de ‘idea’ y de *apriori* están históricamente presos. En la práctica todos conocemos el *apriori* por la matemática pura. Todos conocemos —y apreciamos— el modo matemático de pensar con anterioridad a las interpretaciones subsiguientes metafísicas o empiristas, que en nada afectan a la esencia peculiar del proceder metódico como tal.

Por este proceder se orienta nuestro concepto de *apriori*. **Dicho en términos de completa generalidad, nosotros podemos dar a *toda* realidad de la que tenemos experiencia, como también a toda realidad fingida en la libre intuición de la fantasía, en suma a todo lo ‘empírico’, el mismo tratamiento que el matemático ‘puro’ pone en práctica en relación con todos los cuerpos empíricos, figuras espaciales, magnitudes temporales, movimientos, de que él se sirve en su actividad de pensamiento (para así, del mismo modo, ascender también a su *apriori*). [...]**

Los conceptos fundamentales que el matemático engendra originariamente en intuición general son generalidades puras, intuitas directamente sobre las individualidades fantaseadas; sobre la base de la libre variación de estas individualidades, las generalidades se destacan como el sentido general idéntico que las atraviesa y que en ellas se individualiza (la *methexis* platónica en su intuición originaria). [...]

Con conceptos obtenidos originariamente de este modo opera la matemática; ella engendra las *leyes de esencia* inmediatas —los llamados axiomas— que corresponden a tales conceptos como verdades ‘necesarias y generales en sentido estricto’, ‘que no admiten la posibilidad de excepción ninguna en absoluto’ (Kant). [...]

La aplicación a la realidad fáctica se basa en que toda realidad alberga en sí de manera evidente posibilidades puras.” (Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos/UAM, México, 2002, pp. 13, 15, 16. Las negritas son mías).

mundo social en el que efectivamente vivimos y que es uno de entre los muchos mundos posibles, así como las alternativas ante las que nos encontramos en tanto que agentes que lo constituimos.

Hasta ahora he ofrecido una descripción parcial de distintas formas de actos sociales. Esta parcialidad se refiere en primera instancia a haberlos pensado haciendo abstracción de una teoría fenomenológica de la acción. Presentaré esta teoría en el siguiente capítulo y gracias a ella se podrán observar con mayor precisión algunas propiedades de los actos sociales que hasta ahora no he abordado. En segundo lugar, la parcialidad de los análisis que llevé a cabo en este capítulo deriva de no haber abordado el tema de los tipos de personalidades que se constituyen con estos actos sociales. A los actos sociales les es esencial constituir tipos específicos de personalidades sociales, por lo que la elucidación de estas personalidades es al mismo tiempo elucidación de los actos sociales que les corresponden, y viceversa. Abordaré este tema en el Capítulo IV, donde retomaré algunas ideas de fenomenólogos que han estudiado con detalle el tema del mundo social. A partir de ese punto se hará patente que los análisis de la realidad social en términos de una teoría de la acción social permanecen incompletos sin la consideración de las valoraciones que están en juego en ella.

Capítulo II. Elementos de una teoría fenomenológica trascendental del valor.

El concepto fenomenológico de razón.

Un aspecto revolucionario de la fenomenología trascendental es su concepción de que hay tres formas de razón irreductibles entre sí: la razón teórica, la razón axiológica y la razón práctica.⁷² Esto implica, entre otras cosas, que a la lógica formal pueden venir a sumarse teorías formales paralelas de la racionalidad axiológica y de la racionalidad práctica. La lógica formal es la teoría de las leyes esenciales que se siguen de la asunción dóxica de un objeto o una situación objetiva tomados de la manera más general posible, o dicho de otra manera, es la teoría de lo que no cabe pensar de un objeto o una situación objetiva sin caer en un contrasentido. Así, por ejemplo, el principio de no contradicción, la ley de *modus ponens* o de *modus tollens*.⁷³ Dado que estos principios se siguen de la asunción dóxica de un objeto o de una situación objetiva en general, la lógica formal remite necesariamente a una teoría de la evidencia dóxica; esto es, a una teoría sobre la forma en que comparecen en nuestra experiencia los objetos de la esfera de la creencia, que incluye lo percibido, lo recordado, lo imaginado, lo significado, lo juzgado, etc., pues como veremos en seguida, el que algo sea un objeto en general supone que sea evidenciable. Podemos entender esto en los siguientes términos: el principio de no contradicción dice que si juzgamos que algo en general es, entonces no es posible juzgar al mismo tiempo que eso mismo no es sin caer en un contrasentido; el principio del *modus ponens* dice que si juzgamos que el que una cosa cualquiera sea supone la asunción de otra cosa cualquiera, entonces no puede ser el caso que lo primero sea y lo segundo no sea. En este sentido a la lógica formal, entendida como la teoría de las formas posibles del juzgar, le es correlativa una ontología formal, entendida como la teoría de las formas posibles de las objetividades o de los estados de cosas en general.

⁷² Cf. Ullrich Melle, „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, en *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. Boston, 1990, pp. 35-49; *Ideas I*, pp. 312-315 [Hua III-1, pp. 220-222]; y Hua XXVIII. En lo que sigue me referiré a distintos pasajes de esta última obra donde se aprecia esta idea de una razón plural.

⁷³ Véase *Lógica formal y lógica trascendental*, pp. 159-184. [Hua XVII, pp.110-135].

[L]a analítica como teoría formal de la ciencia tiene una dirección óptica, igual que las ciencias; en virtud de su carácter general a priori tiene una dirección ontológica. Es ontología formal. Sus verdades a priori enuncian lo que es válido, con generalidad formal, para los objetos en general, para las esferas de objetos en general; enuncia en qué formas son, o pueden ser, en general los objetos; conforme a los juicios, naturalmente; pues los objetos en general sólo 'son' conforme a los juicios y en formas categoriales, por la misma razón.⁷⁴

Husserl sostiene que es posible formular principios análogos a los de la lógica formal en los ámbitos de la axiología y de la práctica, lo cual deriva directamente de la concepción recién expuesta. Dado que me parece que esta axiología y práctica formal no son meras ideas, sino disciplinas cuyos cimientos ya fueron esbozados por el propio Husserl, no me referiré a ellas en una forma hipotética, sino que daré por hecho su posibilidad. Estas teorías tratan, respectivamente, de las leyes esenciales que se siguen de la asunción valorativa de un bien, de un mal o de algo carente de valor en general, y de la asunción práctica de una meta en general. Por ello se refieren necesariamente a teorías de lo que significa valorar algo en general y de lo que significa querer hacer algo en general. Detenernos en algunas consideraciones sobre estas teorías, así como en sus principios más importantes, nos proporcionará elementos conceptuales que serán de gran ayuda para estudiar posteriormente la constitución del mundo social a través de actos sociales. En este sentido quisiera enfatizar desde ahora que gran parte del poder explicativo de una concepción fenomenológica trascendental de la realidad social derivaría directamente de la articulación de consideraciones específicamente sociales con teorías mucho más amplias del juicio, del valor y de la acción.

Lo que presento a continuación en este y el siguiente capítulo son esbozos de teorías del valor y de la acción desarrolladas casi exclusivamente a partir de consideraciones de Husserl. El lector interesado encontrará en la obra de este filósofo, especialmente en la póstuma, reflexiones más profundas sobre estos temas, aunque muy dispersas. En este sentido el propósito de estos dos capítulos es pensar con Husserl y a partir de él en qué

⁷⁴ *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 174. [Hua XVII, p. 125].

consisten el valorar y el querer, si cabe pensarlos como vivencias intencionales análogas a las creencias o a los juicios, y cómo se los puede considerar desde el punto de vista de su racionalidad.

*

A la base de la fenomenología trascendental, que concibe a la filosofía como ciencia estricta, está un concepto de razón. En *Ideas I*, antes de introducir al lector a la fenomenología a través de la reducción, Husserl deja entrever este concepto en conexión con lo que designa el principio de todos los principios científicos:

Juzgar sobre las cosas racional o científicamente quiere decir, empero, guiarse por las COSAS MISMAS, o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogarlas tal como se dan ellas mismas y hacer a un lado todos los prejuicios extraños a ellas.⁷⁵

Unas páginas más adelante, prosigue:

No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al PRINCIPIO DE TODOS LOS PRINCIPIOS: que TODA INTUICIÓN ORIGINARIAMENTE DADORA ES UNA FUENTE LEGÍTIMA DE CONOCIMIENTO; que TODO lo que se nos OFRECE EN LA 'INTUICIÓN' ORIGINARIAMENTE (por decirlo así, en su realidad en persona), HAY QUE ACEPTARLO SIMPLEMENTE COMO LO QUE SE DA, pero también SÓLO EN LOS LÍMITES EN QUE AHÍ SE DA. Vemos con intelección, en efecto, que ninguna teoría podría sacar ella misma su propia verdad sino de las daciones originarias.⁷⁶

La fenomenología reivindica el carácter científico de la filosofía al reconocer la necesidad de dirigirse a las cosas mismas y de sacar verdades de daciones originarias, esto es, de sacar verdades de un género de vivencias al cual pertenece la percepción directa. La reducción trascendental busca justamente abrir para la reflexión el campo de la vida de conciencia en tanto que correlato necesario del mundo, esto es, busca franquear

⁷⁵ *Ideas I*, p. 119. [Hua III-1, p. 41].

⁷⁶ *Ideas I*, p. 129. [Hua III-1, p 51]. Con base a observaciones de Antonio Ziri6n he modificado ligeramente su traducci6n.

deliberadamente el acceso a la vida de conciencia trascendental. Esto no significa otra cosa que abrir la reflexión sobre el origen del mundo en tanto que totalidad de lo que se da.⁷⁷ Ello es así porque lo que sea el mundo es inseparable del sentido que le damos al tener experiencia de él.

Paladinamente puede decirse: yo, el yo en actitud natural, soy *también* y siempre un yo trascendental, pero de esto únicamente sé cuando llevo a cabo la reducción fenomenológica. Únicamente gracias a esta nueva actitud veo que el universo, y en general todo cuanto existe de un modo natural, sólo existe para mí en cuanto vale para mí con el sentido que tiene en cada caso, como *cogitatum* de mis *cogitationes* cambiantes, y en su cambio ligadas entre sí [...].⁷⁸

Me parece que en esta frase de *Meditaciones cartesianas* se puede apreciar una tesis fundamental del proyecto filosófico de Husserl: no es el caso que haya un mundo al cual luego nosotros le demos sentido a través de nuestra forma de vivirlo; por el contrario, el mundo sólo existe para nosotros en la medida en que lo vivimos y le damos sentido. En otras palabras, que el mundo exista quiere decir que vale para nosotros con determinado sentido, sentido que es inseparable del vivirlo de cierta manera, por ejemplo, al percibirlo, pensarlo, estimarlo y actuar en él.

La relación entre los conceptos de razón y de evidencia tiene implicaciones importantes y es indispensable no perderla de vista para dar cuenta de las racionalidades dóxica, axiológica y práctica, así como de las teorías formales que se refieren a ellas: la lógica formal, la axiología formal y la práctica formal. ¿Qué significa tener experiencias originarias y qué está en juego en este tipo de experiencia? Para aclararse esto es necesario dar un pequeño rodeo y destacar lo que caracteriza a la experiencia en general cuando la entendemos como vida de conciencia intencional. Por lo pronto vale la

⁷⁷ Coincido aquí con la interpretación que Eugen Fink hace de la reducción en “La filosofía fenomenológica ante la crítica contemporánea” (en *Acta fenomenológica contemporánea. Volumen I*, Círculo Latinoamericano de Fenomenología/ PUCP, Lima, 2003, pp. 361-428). En el prólogo a dicho artículo, Husserl escribió lo siguiente: “A pedido de la respetable redacción de los *Kant-Studien* he revisado este ensayo escrupulosamente y me alegro de poder decir que no hay en él ninguna frase que yo no suscriba en su integridad, ninguna que yo no pudiera explícitamente reconocer como mi propia convicción.” (*Ibidem*, p. 364).

⁷⁸ *Meditaciones cartesianas*, p. 84. [Hua III-1, p. 75].

pena recordar que a la experiencia directa de estas daciones originales Husserl la denomina evidencia o intuición.

Podemos decir que en la medida en que parte del principio de que el mundo es necesariamente correlato de la vida de conciencia, y de que la vida de conciencia es siempre intencional y por ello mienta siempre su objeto en una determinada forma, la fenomenología es una filosofía del sentido. Ser consciente de algo es ya interpretarlo de alguna manera o darle algún sentido. La forma en que se manifiesta y se constituye el mundo en la vida de conciencia obedece a una estructura sintética que se corresponde en alguna medida y con algunas salvedades con la estructura sintáctica de las lenguas. Es necesario, dice Husserl en *Ideas I*, ensanchar la significación de los términos de “significar” [*Bedeutung*] y “significación” [*Bedeutung*] para emplearlos fuera de la esfera de la expresión. El término “sentido” [*Sinn*] pretende acuñar este concepto ampliado que designa la estructura inherente al mundo por ser siempre necesariamente correlato de una vida de conciencia intencional.⁷⁹

Al mundo le es inherente tener sentido porque necesariamente comparece en vivencias en las que la conciencia se refiere intencionalmente a sus objetos teóricos, axiológicos o prácticos como conciencia *de* algo *como* algo. Por ejemplo, vivo en la percepción *de* esto que tengo frente a mí *como* un árbol, en el recuerdo *de* aquella tarde *como* una tarde alegre, en la estimación *de* esta situación de convivir con un amigo *como* un determinado bien, en la acción *de* mover mi mano *como* un golpe que dirijo a la persona que está delante de mí, etc.⁸⁰

Pues bien, toda vivencia intencional es o una vivencia evidente, que es aquella que tiene presente ante ella aquello a lo que se refiere, o una modificación de una vivencia evidente. En el caso de las vivencias dóxicas, la evidencia tiene la forma de la percepción sensible, de la intelección, que es la intuición directa de una idea, o de la percepción

⁷⁹ Véase *Ideas I*, pp. 369-371 y 381-382. [Hua III-1, pp. 272-275 y p. 285].

⁸⁰ Cf. Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, UNAM, México, 1980, pp. 291-297, e *Ideas I*, pp. 281-286. [Hua III-1, pp. 192-199]. Por lo general Husserl alude a la problemática que aquí toco con los conceptos de “materia”, “sensación” o “hylé”, por un lado, y “forma”, “forma de aprehensión”, “sentido objetivo” o “morfé”, por el otro.

categorial, que es una mezcla de ambas. Y justamente el sentido originario de un objeto es la forma en que este objeto se determina en vivencias evidentes: la forma en que este objeto se presenta. Siempre que vivimos en una vivencia intencional no evidente, esta vivencia remite necesariamente a una forma evidente de la misma. Así, por ejemplo, una rememoración remite necesariamente a una percepción pasada; una expectativa remite a una percepción futura; una intención significativa, a una percepción o intelección evidente posible. Algunas modificaciones son más difíciles de analizar, como la imaginación, que remite a una percepción lógicamente posible, aunque no a una posibilidad real o fáctica. Estas vivencias intencionales, que tienen el carácter de modificaciones, “presentifican” sus objetos de distintas formas y pueden ser más o menos vacías, o más o menos plenas.⁸¹ La presentificación es una forma derivada de evidencia, aunque no una evidencia originaria. Una rememoración, que es un tipo de presentificación, trae de vuelta un objeto percibido con el carácter de perteneciente a una percepción pasada, de una manera distinta a como un acto de imaginar presentifica su objeto en el modo del *como si*, o a como una expectativa presentifica el suyo como algo que será perceptible en el futuro. Otras modificaciones que juegan un papel importante en la lógica formal son la conciencia de algo como dudoso, o como probable, o como no siendo.

Como ya mencioné, las presentificaciones pueden ser más o menos vacías o plenas: podemos pasar revista de una manera fugaz al objeto del recuerdo, de la imaginación o de la expectativa, o podemos detenernos a contemplarlo con mucho detalle, presentificando sus distintas facetas. Finalmente podemos quedarnos en una mera mención significativa del objeto, sin presentificarlo de ninguna manera, simplemente refiriéndonos a él mediante palabras o frases, pero sin percibir, imaginar, recordar o presentificar de alguna forma lo expresado en ellas —esto es, sin intuirlo.⁸² Una intención significativa tal como “círculo cuadrado” no puede ser llevada a ninguna forma de evidencia originaria o de presentificación: es inimaginable. Lo mismo vale para intenciones significativas tales como

⁸¹ El término “presentificación” corresponde a *Vergegenwärtigung*, que ha sido traducido también de otras maneras, como *re-presentación*, *representación*, *re-presentación*, *evocación*, *representación*, *hacer presente* y *hacer actual*.

⁸² Husserl emplea a menudo este concepto técnico de “intuición” (*Anschauung*) como sinónimo de “vivencia evidente.”

“recuerdo actual del presente”, o “color no extenso”, “sonido sin intensidad”, “realidad no perceptible o inteligible”, “otra persona que se manifiesta sin algún tipo de cuerpo”, etc. En cualquier caso, toda intención vacía racional puede ser llevada a evidencia. A esto es a lo que se refiere Husserl cuando dice que lo racional remite a la posibilidad de verificación. Pero la evidenciación de una intención vacía no sólo hace patente su posibilidad lógica o esencial, también aclara el sentido de la objetividad mentada en ella. La forma de ser de algo es aquella que se hace patente en las vivencias en las que se lo percibe o se lo capta intuitivamente.⁸³

Podríamos decir, de manera muy sintética, que un juicio es racional cuando se adecua a lo que es: a la realidad en el sentido más amplio del término. Pero ya he hecho notar que desde la fenomenología sostenemos que el ser sólo tiene sentido cuando se predica de un correlato de la vida de conciencia y que la realidad es inconcebible sin su relación con esta vida de conciencia. Así que los juicios son racionales cuando son verificables en vivencias intencionales en las que los objetos o las situaciones a los que se refieren se dan como correlatos de vivencias intencionales evidentes, o lo que es lo mismo, de intuiciones.⁸⁴ Lo irracional entendido como lo que alberga un contrasentido es aquello que no puede ser llevado a evidencia por motivos esenciales: a los ejemplos recién dados podemos agregar

⁸³ Sin embargo, no sólo hay que distinguir la percepción sensible de la intelección y de la percepción categorial, sino también de la valicepción y de la vivencia paradigmática de la acción. En este capítulo y en el siguiente me referiré a estas dos últimas.

⁸⁴ En este sentido la adecuación del pensamiento con la cosa es adecuación entre intenciones significativas y vivencias evidentes o intuiciones. El término técnico que Husserl emplea para referirse a esta adecuación es *Erfüllung*, que en este trabajo traduciré por “cumplimiento”. El siguiente pasaje de *Meditaciones cartesianas* define este concepto: “[E]l juzgar es un asumir, y en general un mero presumir, que tal cosa existe o es de tal manera; el juicio (lo que se juzga) es, por consiguiente, una cosa o un hecho meramente presunto, o en suma, la presunción de una cosa, la presunción de un hecho. Pero frente a esto hay en ocasiones un eminente asumir juzgando o tener conciencia juzgando de algo. Su nombre es evidencia. En lugar de estar presente la cosa en el modo del mero asumirla ‘a distancia’, en la evidencia está presente la cosa, ‘ella misma’, el hecho objetivo, ‘él mismo’, o sea, que el sujeto que juzga es consciente de este mismo. **Un acto de juzgar meramente presuntivo, al pasar en la conciencia a la correspondiente evidencia, se ajusta a las cosas, a los hechos mismos. Este paso lleva en sí el carácter de cumplimiento de la mera asunción, el carácter de una síntesis de identificación concorde; es conciencia evidente de la justeza de aquella asunción a distancia de la cosa.**” (*Meditaciones cartesianas*, p. 50 [Hua I, p. 51]. En el original se traduce *Erfüllung* por “confirmación”. Las negritas son mías). Hay que señalar la mención significativa sin evidencia es sólo un caso de intención vacía, entre las cuales hay que contar también la anticipación vacía, la resolución, el valorar vacío, el intencionar una señal, etc. El concepto de cumplimiento remite a la síntesis de identidad entre una intención vacía, que puede no ser una intención significativa, y una vivencia evidente.

el de una cosa real que no se manifieste en escorzos o matizaciones, un bien que no se capte mediante sentimientos, un acto volitivo que no tenga por meta un presunto bien, etc. La lógica formal y las disciplinas axiológica y práctica paralelas se ocupan de la irracionalidad en tanto que contrasentido. Sin embargo, no debemos perder de vista que cabe juzgar, valorar o actuar de manera irracional sin caer por ello en contrasentidos lógicos, axiológicos o prácticos. Así, por ejemplo, es irracional juzgar que no llueva en este momento si al mismo tiempo tengo la experiencia evidente de estarme mojando a causa de agua que cae de los cielos. Sin embargo, al hacer ese juicio no caigo en ningún contrasentido. “La razón remite a las posibilidades de verificación, y éstas en último término al hacer evidente y al tener como evidente.”⁸⁵ Una cosa es que el juicio sea irracional porque ponga un estado de cosas imposible y en ese sentido inverificable, y otra cosa es que lo sea porque ponga un estado de cosas fácticamente inexistente. Por lo demás, del juicio o de la actitud judicativa se puede predicar la racionalidad en un tercer sentido: el práctico. Es racional todo proceder que procure alcanzar la meta de la racionalidad absoluta, lo logre o no lo logre. No obstante, este último sentido de la racionalidad depende del tener a la racionalidad judicativa misma como un bien.

A partir de este concepto de razón cabe entender por qué las tres formas de razón a las que me referí en las primeras líneas de este capítulo se corresponden con tres dimensiones de la realidad. En efecto, ya en las lecciones de ética de 1908 y 1914, Husserl habla del ser de lo axiológico y de lo práctico.

Tanto el deseo como la voluntad van de cierta manera al ser, puesto que todos los actos en cierta manera van al ser. La creencia es mención del ser; las modalizaciones del creer son menciones de un ser modalizado, un ‘ser posible’, ‘ser probable’, etc. Hay que tomar los actos emotivos igualmente como modalizaciones del ser, aunque de una nueva dimensión: el desear mienta un ‘ojalá sea’, el querer, un ‘debe ser’, en el cual hay que tomar el ‘debe’ en un sentido determinado.⁸⁶

⁸⁵ *Meditaciones cartesianas*, p. 108. [Hua I, p. 92].

⁸⁶ Hua XXVIII, p. 105.

Esta no es una ocurrencia aislada, pues alrededor de una década más tarde, en las lecciones de ética de 1920 y 1924, encontramos una mención explícita a la dimensión valorativa y práctica del mundo:

Así pues, los objetos circunmundanos se nos ofrecen cargados de estratos de valor, y de tal manera que están ahí en la llana toma de conocimiento antes de cualquier determinación, con un contenido cognoscitivo y emotivo diferenciado, pero no explicitado. Entonces así como desde ahí se constituye la determinación predicativa y teórica, así también la captación del valor <Wertnehmung> y la relación de valor determinante. [...]

Así adoptan los objetos del mundo circundante por el lado de la emoción un sentido siempre nuevo, que permanece apropiado por ellos, más o menos fijo, y en el cual son inmediatamente aprehendidos. Los actos experienciales a través de los cuales los objetos son captados inmediatamente como lo entitativo <das Seiende> tienen ya también este exceso de sentido con ellos en todo momento listo para ser explicitado. Y luego con mayor razón la enorme plenitud <gewaltige Fülle> de los caracteres significativos que derivan de la dación de sentido de las funciones volitivas. Todos los objetos que designa el título *cultura* tienen una dación de sentido semejante: todos los objetos de uso cotidiano, las casas, calles, camellones arbolados, jardines, los campos, los bosques bien cuidados, las vías del tren, las máquinas, etc..⁸⁷

Solo cabe distinguir estas dimensiones de manera abstracta, en un ejercicio que Husserl denomina “deconstrucción” (*Abbau*) en el mismo texto del que procede la última cita.⁸⁸ Según él, la dimensión más básica de la realidad es la dóxica, o lo que es lo mismo, la dimensión que se determina en actos de la creencia. Esto no querría decir otra cosa sino que podemos concebir objetos haciendo abstracción de sus determinaciones en cuanto al valor y en cuanto a si estos objetos son metas o medios de intenciones prácticas. Puedo imaginar una piedra haciendo abstracción de si es valiosa o no, o de si es un medio adecuado para algún fin. Puedo concentrarme exclusivamente en sus propiedades dóxicas

⁸⁷ Hua XXXVII, pp. 292-293.

⁸⁸ Véase Hua XXXVII, pp. 294-295.

y describirlas: su color, su tamaño, su textura, sus nexos causales con otros objetos, etc. La física estudia justamente de esta manera abstracta, aunque preguntando más bien por relaciones causales, cierto estrato básico de la realidad.⁸⁹ Esta primordialidad de la esfera dóxica respecto de las esferas axiológica y práctica no implica que sea de hecho posible que un ser humano tenga conciencia de un mundo sin contar con sentimientos y con disposiciones prácticas. No es una tesis antropológica. Me parece que se trata, por el contrario, de una mera prioridad eidética. Cabe representar objetos haciendo abstracción de sus propiedades axiológicas y prácticas, pero no cabe representar objetos de valor haciendo abstracción de sus propiedades dóxicas. Husserl considera además que las vivencias prácticas se fundan sobre vivencias axiológicas.⁹⁰ Siendo consecuentes habría que entender esto en el sentido de que no es posible concebir una vivencia intencional de tipo práctico, es decir, una vivencia volitiva, que no asuma como meta algo que por cualesquiera razones sea concebido como un bien. Según esto vivir en una intención práctica implicaría querer hacer realidad un objeto o una situación objetiva a la que constituimos con un valor positivo.⁹¹

⁸⁹ Husserl aborda este problema en la obra póstuma *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Véase Hua VI, pp. 20-59.

⁹⁰ Esta tesis de la primordialidad de la esfera dóxica, así como la de la fundamentación de la esfera práctica en la axiológica, aparece en todas las obras de Husserl donde aborda este problema, así como muchas lecciones y manuscritos de investigación. Remito al lector a *Ideas* II, pp. 39,232; *Ideas* I, pp. 312-315, Hua XXVIII, pp. 70-157, y Hua XXXVII, pp. 277-283, 315-317.

⁹¹ Hay que decir que esta posición de la fundamentación de lo práctico en lo axiológico entraña algunas dificultades. Por momentos podría parecer más adecuado describir la relación entre las vivencias axiológicas y las prácticas como una de co-fundamentación. En efecto, hay entre estos dos tipos de vivencias una relación de motivación bilateral que hace problemático el abstraer las unas de las otras. Creo que esta situación es lo que lleva a Paul Ricoeur a sostener que sólo es posible captar valores en el contexto de acciones posibles —entendiendo por esto último acciones concebibles o imaginables. “Pertenece a la esencia del valor no aparecer más que como un motivo posible para una decisión. Únicamente soy testigo del valor como su caballero defensor. Esta es la fuente de cierto engaño que parece acompañar a todas las teorías de los valores. No veo a los valores como veo las cosas. Sólo veo aquellos valores a los que estoy dispuesto a servir. [...] Por un lado, la voluntad busca su justificación en los valores y se vuelve a ellos para recibir una bendición de lo bueno; por otro lado, el valorar sólo es un momento de la iniciativa de la voluntad que se enlista a su servicio. No quiero a menos que vea, pero ceso de ver si dejo por completo de querer. Esa es la diferencia en principio que separa la verdad de lo bueno de la verdad de un objeto.” (Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, Tome 1: Le volontaire et l'involontaire*, Éditions Aubier-Montaigne, París, 1949, p. 73). La cuestión es difícil, pero creo que su resolución pasa por la distinción entre el concepto de valor y el de bien, así como entre la del valor negativo y el mal. Así, por ejemplo, puedo desear no ir a trabajar mañana, esto es, puedo constituir en la imaginación la situación de no tener que ir a trabajar como una situación valiosa, y sin embargo puedo tener al mismo tiempo motivos para evitar faltar al trabajo, esto

Elucidación del valor a partir de su captación.

Ya indiqué más arriba que de acuerdo con la concepción de Husserl, las propiedades axiológicas suponen propiedades dóxicas. Esta relación de fundamentación es una relación esencial: al exponerla se quiere decir que no cabe hablar de valores en abstracto, sin referencia a un objeto; o en otras palabras, que ser consciente de un valor implica necesariamente ser consciente de un objeto. En términos de la teoría husserliana de los todos y las partes esto se puede entender en el sentido de que el valor es un momento, o sea, una parte no independiente, del todo “objeto valioso”, que implica también un objeto dóxico que es un pedazo o una parte separable de este todo.⁹² La conciencia del valor es inconcebible sin referencia a la conciencia dóxica de algo, pero esta última es en efecto concebible haciendo abstracción del valor. En esto pasa algo análogo a lo que ocurre con la conciencia de una superficie coloreada, donde el color es un momento del todo superficie coloreada, pues un color sin extensión es inconcebible, a diferencia de una extensión sin color, que es un pedazo de este todo. Podemos en efecto imaginar superficies físicas haciendo abstracción de sus colores.⁹³ Con todo, hay que observar que las propiedades de valor de un objeto pertenecen a una dimensión de la realidad distinta de aquella a la que pertenecen las propiedades dóxicas.

es, motivos para constituir semejante situación como un mal práctico. Una situación deseable y por ello valiosa se me presenta así como algo digno de ser evitado en la práctica. Las razones de ello tendrán que ver con las consecuencias negativas que podría tener semejante acto. Sin embargo, estas consecuencias sólo intervienen en la constitución de dicha situación cuando me la propongo como una meta práctica, lo cual implica ponerla en relación con otras metas prácticas y con las consecuencias prácticas que derivarían de semejante acción. Si la distinción entre lo deseable y lo querido puede en efecto sostenerse, como defiende Husserl, entonces este cambio de signo no debería de refutar la tesis de la fundamentación de lo práctico en lo axiológico. Lo único que se seguiría de ello es que lo que se constituye como valioso puede cambiar de signo cuando deviene una meta de la voluntad. Por eso lo bueno o lo malo no es sin más lo valioso o lo desvalioso en abstracto, sino lo valioso o desvalioso en tanto que meta práctica.

⁹² A propósito de la teoría husserliana de los todos y las partes, véase la tercera de las *Investigaciones Lógicas*, “Sobre la teoría de los todos y las partes”, y la tercera parte de la primera sección de *Lógica formal y lógica trascendental*, “Teoría de los sistemas deductivos y teoría de la multiplicidad”.

⁹³ Lo cual no quiere decir que de hecho existan en este mundo real superficies sin algún tipo de coloración, sino que ésta es una posibilidad eidética. Señalo esto en vista de la objeción que puede hacerse de que de hecho vivimos siempre en un mundo constituido a partir de sentimientos o temples anímicos.

Husserl concibe el valor como el correlato objetivo de actos intencionales de la esfera del sentimiento. En torno a este punto vale la pena hacer algunas observaciones. En primer lugar es importante enfatizar que con esto no se está diciendo que los valores sean sentimientos, sino que hay vivencias relativas al sentimiento que mientan sus objetos de una manera distinta a como lo hacen las vivencias dóxicas, y que con esta mención se constituyen las propiedades de valor. “Ahora, así como sería equivocado identificar el *percibir* con lo que es experimentado como entitativo en su mismidad corporal, así es equivocado identificar el *valicebir* (*das Wertnehmen*) que capta el valor mismo con el valor sentido (*erfühlten*). [...] *El valor no es entonces el vivir-yoico* (*das Ich-Erleben*), *el sentimiento*, sino lo sentido en el objeto.”⁹⁴ Husserl parece dejar abierta la cuestión de si todos los sentimientos son contenidos de vivencias intencionales o no, esto es, si todos los sentimientos exhiben o no cualidades de valor en un objeto. Por razones que expondré un poco más adelante, yo me decantaré en este trabajo por la idea de que en efecto todos los sentimientos son contenidos de vivencias intencionales. En segundo lugar hay que tomar en cuenta que, de manera paralela a lo que ocurre con las vivencias dóxicas, parecería que quien vive una vivencia sentimental vive en la presunción de un valor que puede o no verificarse. “Así como lo mentado en el juicio, la proposición mentada, es o verdadera o falsa, así también lo-tenido-por-valioso en el valorar (*Werthalten*) es o bien un valor verdadero o uno falso, un valor ilusorio.”⁹⁵ Creo que esto último está en conexión con el hecho esencial de que el valor es un predicado trascendente, esto es, un predicado que aparece necesariamente en perspectivas y matizaciones, y que por ello no es reducible a ningún contenido de la conciencia. Sin embargo, tengo que advertir que no cabe decir que esta sea sin más la posición de Husserl.⁹⁶ A pesar de ello, más adelante

⁹⁴ Hua XXXVII, pp. 71 y 74.

⁹⁵ Hua XXXVII, p. 91.

⁹⁶ Por el contrario, en algunos pasajes de las lecciones de ética de 1920 y 1924, éste sostiene que la trascendencia es en su caso la del objeto del cual el valor es una propiedad. Con ello parecería admitir la posibilidad de valores no trascendentes que se referirían a objetividades inmanentes o a propiedades no trascendentes de los objetos trascendentes. (Véase Hua XXVII, pp. 71-74). En efecto, escribe explícitamente de esta posibilidad en manuscritos del mismo periodo: “En general, el valor es un predicado trascendente y se refiere como tal a *cosidades* empíricas. Claro que también es posible la valoración inmanente, p. ej. la valoración de una serie de sonidos: ella es bella.” (Ms A VI 30/225b. La traducción es de Antonio Ziri6n. Agradezco al Archivo Husserl de Colonia por haberme permitido consultar una primera versi6n ya formada

citaré un fragmento que trata sobre el problema de la apercepción del valor y donde parece sostener esta tesis de que el valor es una unidad de multiplicidades de apariciones sentimentales, que es la que yo suscribiré en este trabajo.

Así que antes de dirigir nuestra atención al modo de evidencia específico de los valores y con ello al tipo de racionalidad que se desprende de ella, conviene tomar en consideración algunas observaciones a propósito de la constitución de lo trascendente, independientemente de que pertenezca a la esfera de la creencia o a la del valor. Con ello prepararemos el terreno para estudiar en seguida qué es una cualidad de valor y cómo se manifiesta.

La conciencia es capaz de mentar objetos que están en cierto sentido más allá de sí misma porque no son reducibles a contenidos suyos. A esta posibilidad se refiere el concepto de trascendencia, que comprende todo lo que aparece necesariamente en perspectiva. Esto último no incluye solamente a todo lo real,⁹⁷ sino también a todo lo espacial e incluso en un sentido más básico a todo lo temporal. Lo que caracteriza a lo trascendente es que tiene un modo de evidenciarse o de mostrarse que es necesariamente presuntivo, uno que nunca puede dejar de tener este carácter inacabado. No obstante, esto no quiere decir que no podamos tener experiencia perceptiva de objetos trascendentes, entendiendo por esto último experiencia de objetos trascendentes como dados en persona. La cuestión es que percibir objetos trascendentes equivale a tener una serie de vivencias evidentes que concuerdan con una presunción.⁹⁸ Por eso dice Husserl que la identidad de lo trascendente es siempre una idea regulativa.⁹⁹

Pongamos por ejemplo la percepción de una piedra. Percibir una piedra equivale a tener una serie de vivencias en las que la piedra se muestra en distintas facetas y desde

del texto que compondrá el tomo II del proyecto de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia (Studien zur Struktur des Bewusstseins)* que aparecerá próximamente en la serie *Husserliana*, el cual incluirá estos manuscritos).

⁹⁷ Me refiero aquí a lo “real” en el sentido habitual del castellano, que coincide con lo que en alemán se designa con el adjetivo *real*, del sustantivo *Realität*, y que se distingue del adjetivo *reell*, que José Gaos y Manuel G. Morente tradujeron en *Investigaciones Lógicas* como “ingrediente”. Lo real en este sentido es el mundo común, o más precisamente, lo que tiene una individuación en el espacio y tiempo objetivo.

⁹⁸ Véase *Ideas I*, p. 169. [Hua III-1, p. 88].

⁹⁹ Véase *Ideas I*, pp. 399-402 y 432-433. [Hua III-1, pp. 301-304 y 331].

distintas perspectivas. Supongamos que la veo a la orilla de un arroyo. En este caso vivo en la percepción de la piedra porque asumo que ese elemento grisáceo que aparece en mi panorama es una cara suya. Esta vivencia perceptiva de la piedra es meramente presuntiva, y sin embargo esta presunción se verifica conforme tengo otras experiencias evidentes de la misma piedra, sin que esta verificación deje de ser nunca presuntiva. Si me acerco a ella puedo observar que ésta tiene la apariencia opaca de una piedra, o puedo constatar que no es este el caso y que tiene el brillo típico de una tapa de plástico. En este último caso la percepción se revela ilusoria y la presunción es tachada de incorrecta porque la experiencia no es coherente con ella: me doy cuenta de que mi percepción de la piedra era en realidad ilusoria. En caso de que en el examen de cerca siga corroborando perceptivamente la asunción de que el elemento grisáceo es una piedra, puedo aún levantarla y verificar que tiene en efecto una base de piedra; o tachar la presunción debido a que tiene la forma cóncava de un caparazón, o a que contra todas mis expectativas mueve unas patas de insecto que antes escondía debajo del fango. La identidad de la cosa se determina entonces de otra manera. La percepción de lo trascendente alberga siempre la posibilidad de ser ilusoria, y ello por necesidad esencial. Como ya mencioné, su evidencia consiste en la concordancia de vivencias evidentes parciales con una presunción o con una idea regulativa. En este sentido se puede decir que la identidad de un objeto trascendente es un sistema de posibles apariciones del mismo. Además, a este sistema de apariciones posibles le corresponde del lado del sujeto un sistema de capacidades: la capacidad para moverse y tomar la piedra, por ejemplo. “La complejidad de la intencionalidad inherente a todo *cogito*, a todo *cogito* dirigido al mundo [...] no queda agotada como tema con la mera consideración de los *cogitata* en cuanto vivencias actuales. Por el contrario *toda actualidad implica sus potencialidades*, que no son unas posibilidades vacías, sino posibilidades de un contenido e intención *predeterminados* en la propia vivencia actual correspondiente, y además revestidas del carácter de posibilidades *realizables por el yo*.”¹⁰⁰

¹⁰⁰ *Meditaciones cartesianas*, p. 92. [Hua I, pp. 81-82]. Cf. Hua XV, p. 201.

No está de más señalar que esta posibilidad de aparecer y esta capacidad —entendida la última como posibilidad del sujeto— no son posibilidades fácticas, sino esenciales: sólo es imposible en esta acepción lo que es inconcebible por su propio sentido; así, por ejemplo, la manifestación de una mano o un ojo como parte de una piedra (pues un objeto semejante no sería ya una piedra), o la capacidad de acercarse a un objeto y al mismo tiempo alejarse de él (pues un acercamiento que es al mismo tiempo alejamiento no es en realidad un acercamiento).¹⁰¹ Por lo demás, somos conscientes de los objetos trascendentes como determinados en abierta indeterminación. Sabemos que esta piedra que vemos frente a nosotros tiene tales o cuales características que se mostrarían en experiencias de tal o cual tipo, cargándola, haciéndola girar sobre nuestra mano, etc. Es imposible descubrir la totalidad de los aspectos y de las propiedades de esta piedra porque esta totalidad sólo se revelaría en una serie infinita de experiencias posibles. Sin embargo, el sentido de la piedra como totalidad trascendente está determinado a pesar de esta apertura infinita, pues la presunción de percibir una piedra es incompatible en principio con descubrirle unas patas, o una consistencia vaporosa o líquida, etc.¹⁰²

Volvamos ahora nuestra atención a lo específico del valor. Dedicaré aquí algunas palabras a describir los actos en los que lo captamos. Para referirse a la evidencia

¹⁰¹ Aquí hay que tener cuidado de no confundir las esencias de las que participa un objeto con su sentido. La esencia es el 'qué' de un objeto, esto es, aquello que lo hace ser lo que es, y se obtiene por un acto de ideación a partir de la variación en la fantasía de dicho objeto. Las proposiciones esenciales son proposiciones relativas a lo que hace a algo ser lo que es en términos de las propiedades sin las cuales no podría ser concebible como tal objeto que pertenece a un tipo general. Pero los objetos tienen otras propiedades además de las esenciales. Así por ejemplo, a una silla le es esencial en tanto que silla tener la propiedad de servir para que alguien se siente en ella y le es inesencial el color que tenga. Esto quiere decir que eso que tengo en este momento frente a mí no sería una silla si no sirviera para sentarse, pero no dejaría de serlo si cambiara de color. Sin embargo eso que tengo en este momento frente a mí tiene el sentido de ser una silla —que por ende sirve para sentarse— y de ser además café. Puede participar además de varias esencias: es una silla y al mismo tiempo un regalo, un objeto de madera, etc.

¹⁰² Hay que tomar en consideración que a diferencia de lo que ocurre con esencias formales como las de objeto en general, consciencia en general, valor en general, etc., el ejemplo de la piedra corresponde a un objeto pensado como ejemplar de un tipo empírico. También los objetos tomados como ejemplares de tipos empíricos tienen sus respectivas esencias en el sentido de que cabe inteligir aquello sin lo cual dejarían de ser lo que son. Sin embargo, me parece que no hay razón para negar que los tipos empíricos puedan cambiar y con ello puedan cambiar las esencias de los objetos en cuestión. Por ejemplo, puede ser que descubramos que hay un ser de tal tipo que es una piedra con patas y que nos obligue a modificar nuestra tipología animal o mineral. Esta reclasificación conllevaría una modificación de la esencia de lo animal o de lo mineral, pues tendríamos que responder de manera distinta a las preguntas "¿Qué es un animal?" y "¿Qué es un mineral?".

específicamente axiológica, Husserl usa la expresión *Wertnehmung*, que significa literalmente toma o captación de valor y que es análoga a la expresión *Wahrnehmung*, que es el término alemán para percepción, el cual significa literalmente toma o captación de verdad o de realidad. Aquello a lo que aquí me referiré con el término “valicepción”¹⁰³ (*Wertnehmung*) es en palabras de Husserl “un estar cabe el *objeto* ‘mismo’ sintiendo”.¹⁰⁴ Él mismo pone como ejemplo de esto el vivir en el arrobamiento ante un cielo azul resplandeciente. “Si hacemos esto”, nos dice, “no estamos en la actitud teórica o cognoscente, sino en la actitud emotiva.”¹⁰⁵

Lo primero en lo que solemos pensar al reflexionar sobre el valor son los juicios de valor. Pero Husserl observa que los juicios sobre el valor de los objetos son actos de la esfera de la creencia que suponen vivencias emotivas que constituyen originariamente dichos valores. En otras palabras, el valor *en tanto que predicado* de una cosa o de una situación surge con la captación teórica del estrato de sentido conferido a la cosa en la valicepción. “Este objeto de valor, que en su sentido objetivo encierra el carácter de la valiosidad como propia de su ser-así, es el correlato de la captación teórica del valor. Es por tanto un objeto de nivel superior. Observamos que el juicio de valor original-general, hablando en términos generales, toda CONCIENCIA QUE ORIGINARIAMENTE CONSTITUYE UN OBJETO DE VALOR COMO TAL, posee en sí un COMPONENTE que pertenece a la ESFERA EMOTIVA.”¹⁰⁶

Nos vemos entonces remitidos desde los juicios de valor a las vivencias emotivas o sentimentales en las que estos valores se hacen patentes antes de ser predicados de juicios. En el ejemplo correspondiente al pasaje de *Ideas II* de donde proceden estas citas, Husserl identifica la valicepción con una vivencia catadora: “La más primigenia constitución de valor se ejecuta en la emoción como aquel abandono catador preteórico

¹⁰³ Tomo esta expresión de la traducción de Antonio Ziri6n de *Ideas II*. Si bien la expresi6n “captaci6n del valor” puede parecer menos chocante, el t6rmino “valicepci6n” tiene la ventaja de ser un neologismo que evita ambigüedades presentes en la otra opci6n, como la ambigüedad entre la captaci6n del valor estrictamente sentimental, la *Wertnehmung* propiamente dicha, y la captaci6n te6rica del valor que se funda en esta otra captaci6n m6s originaria. En seguida veremos esta distinci6n.

¹⁰⁴ *Ideas II*, p. 39. [Hua IV, p. 9].

¹⁰⁵ *Ideas II*, p. 37. [Hua IV, p. 8]. Cf. los manuscritos A VI 12 II /36b, A VI 30/225a-225b, que corresponder6n al texto I del segundo tomo de los *Estudios sobre la estructura de la consciencia*.

¹⁰⁶ *Ideas II*, p. 39. [Hua IV, p. 9].

(en un sentido amplio de la palabra) del sujeto-yo sensible, para el cual desde hace ya décadas he usado la expresión valicepción.”¹⁰⁷ Captar el valor del cielo azul resplandeciente significa catarlo al vivir en el arrobo frente a él. La expresión “catarlo” es, desde luego, una metáfora para referirnos al acto peculiar en el cual captamos el valor, un acto que difiere de las creencias y los juicios. Sin embargo, hay que insistir en que el juicio que *predica* el valor estético de este cielo o, si se prefiere, su *ser* valioso en la forma de lo hermoso o de lo sublime, no es ya meramente producto de este acto catador, sino de una captación dóxica de la cualidad valiosa que se revela por primera vez en el catar. Por esta razón se puede decir que las vivencias axiológicas constituyen los predicados valiosos como determinaciones de la manera de ser de los objetos a los que se refieren, pero sólo en potencia. “Toda conciencia de acto no dóxicamente ejecutada es de esta forma POTENCIALMENTE *objetivante*; ÚNICAMENTE EL *COGITO DÓXICO* EJECUTA LA *OBJETIVACIÓN* ACTUAL.”¹⁰⁸

Tenemos entonces que el valor *en tanto que predicado de ser* de un objeto se constituye en la captación dóxica del valor, el cual a su vez se capta originalmente de una manera emotiva. Tendríamos que decir que esta captación original no lo pone como algo que *es*, sino como algo que *vale*, esto es, como un correlato noemático de la captación emotiva que aquí hemos denominado metafóricamente “catar”. Así como en un giro de actitud puedo captar la duda referida a un objeto y vivir con ello en la certeza de un objeto dudoso, así también puedo captar en un giro de actitud la vivencia emotiva en la que se me da el valor de algo y tener con ello la certeza de un objeto valioso. Cuando predicamos el valor o desvalor de un objeto, estamos constituyendo este valor o desvalor como una forma de ser de este objeto: este ser es el correlato de una certeza. Para decirlo de nuevo, los predicados de ser se constituyen necesariamente en vivencias dóxicas, es decir, en vivencias de la esfera de la creencia.

¹⁰⁷ *Ideas* II, p.39. He modificado la traducción de Antonio Ziri6n, quien para la expresi6n alemana *geniessende Hingabe* usa la castellana “abandono disfrutante”. La raz6n estriba en que, como 6l mismo me hizo notar, el verbo alem6n *geniessen* no tiene necesariamente la significaci6n de gozar de algo placentero que normalmente le damos al verbo castellano “disfrutar.” Este matiz es importante porque, como veremos en seguida, el “abandono catador” puede tener por objeto algo de signo neutro o incluso algo desagradable de lo que no cabe decir que se disfrute.

¹⁰⁸ *Ideas* I, p. 368. [Hua III-1, p. 273].

Al volver mi mirada dóxica a la vivencia emotiva antes mencionada vivo en la certeza de que este cielo azul resplandeciente es valioso en la forma de algo que suscita mi arrobó. Me parece que lo mismo se tiene que decir de todos los demás valores concebibles: el olor de la carne descompuesta es desvalioso en la forma de algo que suscita en mí asco o desagrado, el cansancio que me sobreviene luego de una noche de desvelo es desvalioso en la forma de algo que se manifiesta con pesar físico y desánimo, una situación injusta es desvaliosa en la forma de algo que suscita una tristeza espiritual, la cual se caracteriza frente al contento vital por llevar consigo una especie de desprendimiento de mi sensación corporal, y un acto de justicia es valioso en el modo de algo que suscita una alegría espiritual semejante a la tristeza anterior, pero de signo contrario; finalmente, la pérdida de lo que se estima más valioso es desvaliosa en la forma de una desesperación que es independiente de la fortuna o desdicha en otros aspectos, y el goce de lo que se estima más valioso se manifiesta en la forma de una alegría semejante, pero de signo contrario.¹⁰⁹

En un breve pasaje de sus lecciones de ética de 1920 y 1924, Husserl describe la forma en que se capta en cada caso el valor de algo (en la valicepción) sobre la base de sentimientos sensibles [*sinnliche Gefühle*], y para ello apela a una analogía con la percepción sobre la base de sensaciones.¹¹⁰ Uno de los puntos decisivos a este respecto

¹⁰⁹ Me baso aquí, aunque con bastante libertad, en la clasificación de tipos de valores de Scheler en *El formalismo en la ética y ética material del valor*. Lo hago porque la considero acertada en términos generales. Véase Max Scheler, *Ética, tomo I*, Revista de Occidente, Madrid, 1941, pp. 145-156. [Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2014, pp. 135-140].

¹¹⁰ La explicación de Husserl de que el valor o desvalor de algo se exhibe a través de sentimientos sensibles tiene algunos aspectos problemáticos. En primer lugar, porque para él estos sentimientos parecerían tener siempre una localización corporal. Así, por ejemplo, el pecho sería la sede de la angustia ante una situación peligrosa que se constituye por eso con valor negativo, o de la alegría frente a una figura bella, esto es, de una figura valiosa en el sentido de bella. (Cf. *Investigaciones Lógicas*, II, pp. 505-511, Hua XXXVII, pp. 326-327, A VI 12 II/22a, e Ignacio Quepons, *Intencionalidad de horizonte y vida afectiva: un estudio sobre Husserl*, tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Filosofía, UNAM, marzo de 2014, pp. 94-110). No descarto la posibilidad de que en efecto todos los sentimientos tengan una localización corporal, aunque al día de hoy no estoy enteramente convencido de ello. En lo que sí me distanciaré de Husserl es en la idea de que hay un tipo particular de sentimiento, los llamados por él “sentimientos sensibles”, que exhiben las propiedades de valor, que se distinguirían de los “sentimientos intencionales”, que serían actos intencionales dadores de sentido. Como se verá en lo que sigue, aquí defenderé que todos los sentimientos son susceptibles de exhibir valores y que no es correcto decir que los actos intencionales de la esfera axiológica son sentimientos.

consiste en que mientras que los sentimientos sensibles y las sensaciones simplemente se dan y excluyen la posibilidad de la ilusión, la captación del valor de algo (la valicepción), al igual que la percepción de algo, admite por necesidad esencial esta posibilidad. Y así como el objeto percibido no es equivalente a las sensaciones que acompañan a su percepción, sino que es un objeto que se anuncia en la síntesis de estas vivencias, así también el valor de este objeto no es equivalente a los sentimientos sensibles que acompañan al acto de captar este valor, sino una propiedad del objeto que se anuncia en la síntesis de vivencias de sentimiento.

Tan pronto como la sensibilidad de sensaciones entra en la funciones aperceptivas y llega a ser percepción sensible de cosas espaciales, tenemos siempre la posibilidad doble de la percepción verdadera y de la percepción ilusoria, es decir, la distinción entre lo verdadero y lo falso, que se corresponde con la de lo correcto y lo incorrecto; pero lo mismo también vale para los sentimientos sensibles, que ejercen sobre la base de percepciones externas una función trascendental en apercepciones sentimentales, como ocurre, por ejemplo, en el sentimiento de la belleza sensible de un cuerpo regular que está coloreado de una manera grata, la cual no es una belleza de los datos de sensación, sino justamente de este cuerpo, y la cual se constituye como una unidad en multiplicidades de sentimiento. Así como el acto de la percepción, el acto que pone el ser, es un captar el objeto existente, llevado a cabo mediante la acción del yo, y con ello una mezcla de captar efectivo y mero mentar, el cual en el curso de las percepciones se plenifica o refuta por los lados de los componentes del mero mentar, así también es el sentir activo (o el valorar sentiente) una captación activa del valor existente de la cosa, pero de tal manera que es una mezcla de captación de valor auténtica y de anticipación de valor, de mera mención de valor, la cual tiene que confirmarse o que refutarse en el recorrer [*Durchlaufen*] el objeto de la percepción y en el consecuente recorrerlo sentimentalmente [*Durchfühlen*].¹¹¹

¹¹¹ Hua XXXVII, p. 223.

En el pasaje recién citado, Husserl se refiere a cosas espaciales, pero es claro que lo dicho se aplica a cualquier objetividad intencional en tanto que es algo trascendente respecto de la vivencia. Esta distinción entre el sentimiento sensible y el valor como correlato intencional es muy importante. En primer lugar, a partir de ella se puede entender, como señala Husserl, la posibilidad de una forma de ilusión en el reino del valor que sería análoga a la del reino de la creencia.¹¹² El valor se constituye como una unidad de multiplicidades del sentimiento. Esto quiere decir que a un determinado valor le corresponde esencialmente un sistema de apariciones sentimentales posibles. Sin embargo, Husserl identifica en el pasaje recién citado a los sentimientos que exhiben el valor de las cosas con un tipo particular de sentimiento que denomina “sentimiento sensible” (*sinnliches Gefühl*). Esta identificación me parece incorrecta por razones que expondré en las siguientes páginas. Por el contrario, como ya mencioné líneas arriba, me inclino a pensar que todos los sentimientos, y no sólo los sensibles, exhiben cualidades de valor. Como quiera que sea, cabe aclarar que difícilmente se puede decir que lo dicho sobre los sentimientos sensibles sea la posición oficial de Husserl, pues sus meditaciones sobre este tema son siempre provisionales y vacilantes.

El ejemplo de que se vale Husserl en el pasaje recién citado no es quizá el más claro, así que procuraré ampliarlo. Pensemos en la percepción de un cuerpo bello, tal como un caracol marino, con sus formas arremolinadas. Al describir un caracol marino Paul Valéry escribe que su abertura “se ensancha al final bruscamente, se desgarrar, se retuerce y desborda en labios desiguales, frecuentemente resaltados, ondulados o estriados, que se separan como si fueran de carne, descubriendo en el repliegue del más dulce nácar, el punto de partida, en rampa lisa, de un caracol interior que se esquivo y gana la sombra.”¹¹³ Me parece pertinente traer a colación esta descripción porque apunta justamente a algunas propiedades en las cuales radica al menos parte de la belleza de un caracol marino.

¹¹² Como veremos más adelante, en el ámbito axiológico son también posibles otras formas de ilusión que no tienen paralelos en la esfera dóxica. Estas otras formas de ilusión tienen que ver con las relaciones entre los valores, sus jerarquías, y con su posible realización.

¹¹³ Paul Valéry, “El hombre y la concha”, en *Estudios filosóficos*, Visor, Madrid, 1993, p.142.

Habría que decir que la belleza de un caracol marino se manifiesta en la síntesis de una serie de sentimientos, o lo que es lo mismo, de manifestaciones sentimentales de esta belleza con sus múltiples facetas. La captación de un valor supone una experiencia concordante de orden sentimental, pero uno de los factores que complica esta experiencia consiste en que se funda necesariamente en una experiencia de orden dóxico. La captación de la belleza del caracol supone la percepción del caracol mismo en múltiples facetas. De ahí que sólo seamos capaces de describir en qué consiste su belleza apoyándonos en la descripción de sus aspectos y de aquello que suscita o para lo cual es apto. Se puede decir, por ejemplo, que la boca de la rosca del caracol es *intrigante*, que sus labios ribeteados desafían a la imaginación y tienen la propiedad de suscitar una contemplación *serena*; se puede también decir que la simetría de sus formas intrincadas despierta *asombro*, o enunciar cualesquiera otros sentimientos asociados a la percepción de distintos aspectos del caracol. No obstante, la belleza del caracol no es ninguno de estos sentimientos que descansan en distintas propiedades dóxicas del mismo, sino algo que se manifiesta a través ellos, aunque siempre de manera parcial. Siguiendo la analogía con la percepción, podemos decir que al igual que la identidad misma del caracol, su belleza consiste en un sistema de manifestaciones posibles a través de sentimientos. Pero esto implica también que la belleza de este caracol es siempre una belleza presunta, que ulteriormente puede verificarse o tacharse. Puedo dejarlo caer y con su rompimiento descubrir que la hendidura que parecía “el punto de partida, en rampa lisa, de un caracol interior que se esquivo y gana la sombra” es en realidad una hendidura poco profunda, pero pintada de negro, de un caracol artificial de cerámica revestido de pintura barata. Con este accidente cambiará mi percepción del caracol y con ello también mi valicepción de su belleza. Si el caracol no es un caracol real, entonces dejo de concebirlo como un objeto que estuvo durante mucho tiempo en las profundidades del océano, y con ello este objeto deja de suscitar en mí los sentimientos que acompañaban a ese aspecto suyo. Desaparecen también los sentimientos de intriga y de fascinación que descansaban en la constitución de su hendidura. Pero en última instancia la belleza de este caracol no era una suma de sentimientos, sino una unidad que se manifestaba en estos sentimientos. Así

como el caracol cambia si cambian sus características dóxicas, así también cambia su belleza cuando cambian los sentimientos o las características sentimentales asociados a estas características dóxicas. El caracol ya no tiene la elegancia de antes, ni el aire misterioso por provenir de un lugar remoto, etc. Aquella belleza con que se me mostraba al principio resultó ser ilusoria, pues ahora descubro que tiene una belleza distinta, ciertamente menor, que se funda en una aprehensión dóxica distinta del mismo objeto.¹¹⁴

Aquí conviene hacer una advertencia para evitar malentendidos. En *Meditaciones Cartesianas*, Husserl observa que desde el punto de vista de una descripción fenomenológica libre de prejuicios, la reflexión sobre los datos sensoriales en que se descompone la percepción de un objeto es posterior a la captación del objeto mismo. Dicho de otra manera, y parafraseando a Husserl, lo que percibo de manera inmediata no son los datos sensoriales, sino objetividades o situaciones tales como una casa o un cierto alboroto en la calle, y sólo con posterioridad puedo descomponer estas percepciones en

¹¹⁴ Hay que decir que en este ejemplo el valor del objeto radica en ciertas aptitudes o capacidades para suscitar efectos. Husserl sostiene que en estos casos los objetos obtienen su valor por participar en situaciones valiosas. En un manuscrito de investigación que quedará integrado en el texto II del tomo II de los *Estudios sobre la estructura de la consciencia*, escribe lo siguiente: “Y ahora se confirma también la posición de valor, sólo que precisamente en una valicepción en cuanto percepción de valor. El violín en cuanto realmente dotado con la propiedad de producir este sonido (este don se ha confirmado en efecto), es realmente valioso. **El agrado valorante es ahí en verdad un acto momentáneo, pero el valor pertenece al objeto; a saber, el predicado de valor pertenece a la esencia de la situación entera, en la que el objeto participa en cuanto conformado de tal manera y por mor de lo cual tiene tales y cuales propiedades empírico axiológicas fundantes de valor**, o al acto constituyente de esta y aquella esencia (en la que se constituyen esencialmente tales propiedades) pertenece a su vez esencialmente la posibilidad de tal agrado que puede propiamente ejecutarse.” (A VI 12 II/38a. La traducción es de Antonio Ziri6n, aunque la he modificado ligeramente. Las negritas son mías). Más adelante añade: “En las consideraciones hasta ahora hechas hemos tenido a la vista los casos complicados en que las cosas son valoradas por ciertas aptitudes, capacidades de estos o aquellos logros. Pero las cosas concretas pueden también ser valiosas por razones más simples: por ejemplo, una cosa es valiosa por mor de su forma bella, una casa es valiosa por mor de su bella fachada, y similares. El valor de la cosa puede ser determinado por estos o aquellos momentos de aparici6n, a través de momentos perceptibles a los cuales se enlaza una valoraci6n de belleza. Los momentos agradan inmediatamente, son bellos inmediatamente y por su propia esencia. Pero son meramente momentos en la cosa, y esta tiene valor por mor de los momentos bellos que puede ofrecer en la aparici6n. Naturalmente, la belleza de la forma no pertenecera meramente a una sola vista de la misma, sino que múltiples vistas bellas pueden fundar en el modo del transcurrir una belleza superior que unitariamente es aprehendida como belleza ‘de la’ forma. Igualmente, la coloraci6n de una tela puede ser magnífica en conformaciones aisladas de pliegues, pero también todo giro de la vista puede brindar nuevos momentos de belleza para la valoraci6n unitaria de belleza que unifica todos estos momentos en la unidad de una belleza. El objeto es empero valor concreto por mor de esta propiedad, de esta bella propiedad.” (A VI 12 II/38a y A VI 30/227a)

sensaciones visuales, auditivas, o de lo que sea, las cuales implican ya una conceptualización compleja.¹¹⁵ Hay que tomar esto en cuenta a la hora de considerar a los sentimientos sensibles como análogos a las sensaciones, pues también aquí la reflexión que capta en cada caso los sentimientos en los que se exhibe el valor es secundaria. Primero captamos el valor de un objeto, por ejemplo, la belleza del caracol, y sólo posteriormente podemos reflexionar sobre esta experiencia de captar el valor y destacar en ella una serie de sentimientos sensibles que lo exhiben. Esto es claro, por ejemplo, en la captación de la belleza de una obra de arte: es más fácil responder a la pregunta sobre si algo nos parece bello que responder por qué nos parece bello y qué tipo de sentimientos suscita esta belleza; esto último suele requerir de reflexiones ulteriores que tengan ya a la belleza misma como hilo conductor.¹¹⁶

¹¹⁵ *Meditaciones cartesianas*, pp. 85-87. [Hua I pp. 76-77].

¹¹⁶ Es difícil describir los tipos de sentimientos a través de los cuales se manifiesta la belleza en tanto que tipo de valor. Baste por ahora con señalar que este tipo de sentimientos parecería diferir de los sentimientos de placer y dolor sensible en los que se manifiesta lo agradable o desagradable, o de los sentimientos de vigor o de agotamiento en que se manifiesta el bienestar físico o la enfermedad, o de los sentimientos de amor o de odio en que se manifestaría el valor una personalidad. (Max Scheler, *Ética, tomo I*, pp. 151-156. [*Der Formalismus...*, pp. 141-146]). Desgraciadamente Husserl no elaboró ninguna descripción sistemática sobre los tipos de sentimientos en que se constituyen los distintos tipos de valores. Pero no es necesario emprender esta labor descriptiva desde cero, pues podemos encontrar observaciones de gran utilidad en *el Formalismo en la ética y la ética material del valor*, de Max Scheler. Scheler dice que los sentimientos en los que se manifiestan los valores espirituales, dentro de los cuales incluye a los valores estéticos de lo bello y lo feo, se caracterizan por no aparecer en el yo como estados fenoménicos de éste. (*Ética, tomo I*, p. 155. [*Der Formalismus...*, p. 145]). Esta característica de la serie de sentimientos mediante los cuales captamos la belleza del caracol o de cualquier otro objeto bello se puede apreciar cuando se los compara con los sentimientos de placer corporal, como los sentimientos con los que capto lo placentero de una hamaca cómoda después de un día muy ajetreado, o como los sentimientos con los que capto una enfermedad que me sobreviene y que se me aparece como algo de valor negativo. Según Scheler, en estos dos últimos casos los sentimientos correspondientes se me aparecerían como estados fenoménicos míos: al descansar me siento bien, al enfermarme me siento mal; los sentimientos que evidencian el valor de la cama y el desvalor de la enfermedad evidencian al mismo tiempo estados míos: mi estar descansando y mi estar enfermo. Más concretamente se podría decir que en cada caso evidencian algo de mi propio cuerpo o de mi propia situación corporal. En contraste, esto no ocurriría con los sentimientos que me revelan la belleza del caracol. Basten estas observaciones para sugerir que cabe hacer distinciones entre los tipos de sentimientos en que se constituyen los valores. Sin embargo, no hay que perder de vista que la belleza del caracol no se explica en primer lugar a partir de tipos de sentimientos, sino a partir de una forma de aprehensión de sentimientos.

Ya mencioné que Husserl se inclina a pensar que hay sentimientos que no necesariamente exhiben valores.¹¹⁷ Esto tiene que ver en parte con la tesis, que examinaré en breve, de que los actos que aprehenden valores son ellos mismos sentimientos. Frente a ello voy a dar aquí por válida la tesis opuesta, pues me parece que aun los sentimientos más vagos exhiben indefectiblemente la situación de quien los padece, por más que esta situación sea también vaga. Así, por ejemplo, incluso los estados de ánimo parecen referidos a situaciones existenciales. En última instancia parecería que los sentimientos o los estados de ánimo que no tienen referentes objetivos claros mientan intencionalmente la situación en la que se encuentra el sujeto que los vive. Incluso se podría decir del caso de estados de ánimo inducidos artificialmente, mediante recursos químicos, que también ellos exhiben la situación de quien los padece como positiva, negativa o carente de valor. Quien padece de un ataque de angustia inducido por la inyección de alguna sustancia se encuentra mal, esto es, constituye su propia situación actual bajo un signo negativo; quien padece de un arranque de euforia inducido constituye su situación actual bajo un signo positivo.¹¹⁸ Por lo demás, se podría cuestionar la referencia intencional de algunos sentimientos de dolor o de placer físico que no exhiben propiedades de objetos —como sí lo hace, por ejemplo, lo picoso de un chile, lo caliente de la arena en la playa, etc.—, pero frente a ello me parece que éstos exhiben en todos los casos el cuerpo de quien los

¹¹⁷ La discusión de este punto se encuentra ya en las *Investigaciones Lógicas*. A propósito de ello véase el inciso “b” del párrafo 15 de la quinta investigación. (Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*, 2, Alianza Editorial, México, 2002, pp. 508-511. [Hua XIX-1, pp. 406-411]).

¹¹⁸ Es interesante observar que quien se encuentra de mal humor tiende a destacar todo lo que hay de desvalioso en su entorno, al contrario de quien se encuentra de buen humor, como si se tratara de una tendencia natural a buscar los motivos de la aprehensión de situaciones que se viven sin más como buenas o malas. Creo que este fenómeno puede ser abordado en términos de lo que Husserl denomina el resplandor prestado de la afectividad. Por lo demás, el incipiente estudio de este fenómeno en el artículo de Antonio Ziri6n titulado “El resplandor de la afectividad” pone de manifiesto la enorme complejidad de los fenómenos afectivos, complejidad que se puede perder de vista en la exposici6n que aqu6i presento en la medida en que 6sta se limita a describir, destacando analog6as con la esfera de la creencia, algunas de las principales caracter6sticas de la aprehensi6n de valor a partir de sentimientos. Un an6lisis de la captaci6n del valor que le haga verdaderamente justicia a este fen6meno tiene que ir m6s all6 de estas analog6as. (V6ase Antonio Ziri6n Quijano, “El resplandor de la afectividad”, en *Acta fenomenol6gica latinoamericana*, Volumen III, CLAFEN / PUCP/ UMSNH, Lima / Morelia, 2009, pp. 139-153).

padece. Así, por ejemplo, el malestar generalizado que provoca una gripe exhibe con un valor negativo el estado del cuerpo de quien lo padece.¹¹⁹

Sin embargo, si decimos que todo sentimiento exhibe el valor de algo, hay que insistir en que la aprehensión del valor de ese algo no es en sí misma un sentimiento. Así como la percepción sensible no es ella misma una forma particular de sensación, sino una síntesis de sensaciones que entraña dación de sentido, así tampoco la valicepción, esa vivencia de captar el valor o desvalor de algo “catándolo”, puede ser ella misma un sentimiento. Lamentablemente la lengua tiende a identificar las vivencias de aprehender cualidades de valor, o de afirmarlas o negarlas, con sentimientos. El mismo Husserl tiende a referirse en las lecciones de ética en las que aquí me apoyo a este tipo de vivencia intencional como vivencias de alegrarse por algo o de entristecerse por algo, y en *Las investigaciones lógicas* había identificado explícita y deliberadamente estos tipos de sentimientos con actos intencionales.¹²⁰ Sin embargo me parece que incluso en su uso cotidiano estas expresiones no suelen referirse a sentimientos, sino a la aprehensión axiológica de algo como valioso o desvalioso. Así, por ejemplo si digo que me alegro de haber salvado la vida

¹¹⁹ A esto hay que agregar fenómenos más difíciles de analizar, como los complejos sentimentales que remiten a objetos no tematizados o lo que Husserl denomina el resplandor prestado de la afectividad, que tiene que ver con vivencias afectivas que guardan en primera instancia una referencia a ciertos objetos o partes de ellos, pero que después adquieren referencia a otros objetos o a la totalidad del objeto, respectivamente, sobre los cuales arrojan una nueva luz afectiva. Aun en estos fenómenos parecerían exhibirse, en mi opinión, valores, desvalores o carencias de valor de estados de cosas, de situaciones en las que se encuentran los sujetos que los viven, o de ambos. Y aun lo que Ziri6n denomina colorido de la vida, que remite a la síntesis total de resplandores de una vida que confluyen en un momento dado, aun eso podría considerarse como exhibidor del encontrarse alguien en un momento como bien, mal, o ni bien ni mal, entendiendo por ello en cada caso una forma particularísima, de hecho, individual, de encontrarse bien, mal, o ni bien ni mal. Sin embargo, cabe mencionar Ziri6n tiende a oponerse a esta tesis de que el colorido de la vida exhibe valor. Al final de su artículo “El resplandor de la afectividad” escribe lo siguiente: “S6lo faltaría por resolver una cuesti6n que ya estaba planteada en mi caracterizaci6n preliminar del colorido, a saber, si es la misma la afectividad del colorido en su vivencia presente que en su manifestaci6n. Hoy diría que no. Al colorido en su vivencia presente parece posible identificarlo con la transfiguraci6n efectuada por la corriente unitaria de resplandor. Pero quiz6 para dar cuenta del colorido en su manifestaci6n haya que a6adir otros factores. Como hip6tesis de trabajo, pienso en la posibilidad de que esta manifestaci6n sea una peculiar revelaci6n de la afectividad peculiar de la conciencia interna del tiempo; pienso tambi6n en la posibilidad de que esta afectividad, sin dejar de irradiar sus propios resplandores, sea ajena a valoraciones y a la escisi6n positivo/negativo, y pienso, en fin, en la posibilidad de que en la manifestaci6n del colorido lo que se est6 manifestando sea el resplandor de esta afectividad oculta (la afectividad de la conciencia de la conciencia) y la consiguiente transfiguraci6n de una vida y un mundo ya transfigurados, es decir, la transfiguraci6n de una transfiguraci6n. (“El resplandor de la afectividad”, pp. 152-153).

¹²⁰ Véase *Investigaciones lógicas*, pp. 508-511, y Hua XXVIII, pp. 74-75.

luego de un asalto, con ello no digo que me invada un sentimiento de alegría, sino que aprehendo como valiosa la situación de haber salvado la vida. Esta proposición sería verdadera aun cuando en el momento de pronunciarla me invadiera una gran angustia post-traumática que no diera cabida a ningún sentimiento de alegría.

No voy a profundizar en este tema, pero quisiera subrayar que este tipo de expresiones son problemáticas en la medida en que se identifican con sentimientos. Me parece que la vivencia de aprehender el valor o desvalor de algo se expresa mejor con términos como “apreciar”, “estimar”, “despreciar” o “estimar negativamente”, que no cabe confundir con sentimientos. Afortunadamente este equívoco no existe para las vivencias intencionales de preferir o postergar algo, en las que se capta la relación entre dos o más bienes, adiaforas o males. Desde luego que toda estimación es estimación de algo que se exhibe a través de sentimientos, pero confundir la estimación con su materia sería tanto como confundir la percepción con una forma de sensación.¹²¹ Los sentimientos son algo dado, componentes de nuestras vivencias que cabe buscar y encontrar en la reflexión. Si estoy triste, puedo tratar de contemplar mi sentimiento de tristeza, examinar cómo se siente. En cambio, el acto de preferir una cosa a otra no consiste en tener un sentimiento, pues este preferir no es algo que pueda encontrar en mis vivencias como encuentro los sentimientos de alegría o de tristeza. No es algo dado, aunque tampoco es un juicio, sino un acto que capta el valor superior de una cosa con relación a otra. Se trata de un acto aprehensor y dador de sentido que no es de la misma índole que los actos dóxicos ni que los actos prácticos. Sólo cabe tomarlo erróneamente como un sentimiento porque se lleva a cabo sobre la base de sentimientos. Por esta razón en lo que sigue evitaré en la medida de lo posible referirme a las vivencias de aprehender un valor como actos de alegrarse, y a los de aprehender un desvalor como actos de entristecerse o dolerse —aunque esto no será posible cuando intercale algunas citas de Husserl o Brentano, o cuando me vea

¹²¹ En el habla cotidiana el dolor parecería remitir con mayor frecuencia que la tristeza a una forma de aprehensión negativa. Expresiones como “me duele tal o cual cosa” suelen entenderse con mucha frecuencia en el sentido de que “tal o cual cosa” tiene para mí un valor negativo. Sin embargo creo que esto último se debe más bien a que tanto los sentimientos dolorosos como la sensación de dolor exhiben casi siempre objetos o situaciones desvaliosos, esto es, suelen ser contenidos de aquellas formas de aprehensión que sería mejor denominar “despreciar” o “estimar negativamente” algo.

obligado a parafrasearlos.¹²² Por lo demás, con esto rechazo la doctrina husserliana de que los actos de aprehender un valor son sentimientos que se distinguen de los sentimientos sensibles. Asumo, por el contrario, que todos los sentimientos son exhibidores de propiedades de valor en la medida en que pueden ser aprehendidos en actos intencionales axiológicos.¹²³

¹²² Cabe aclarar que para Husserl alegrarse por algo no equivale sin más a constituirlo como valioso. La vivencia de alegrarse por algo es por el contrario una vivencia racional en la que se afirma afectivamente algo previamente dado como valioso, y tendría su contraparte en la tristeza: la negación afectiva de algo previamente dado como valioso, lo cual sería irracional desde el punto de vista axiológico. (Véase Hua XXVIII, pp. 74-75). Pero frente a esto podemos preguntar: ¿hay realmente una afirmación o negación afectiva análoga a la afirmación o negación dóxica? En efecto, puedo alegrarme por una situación que tengo por desvaliosa, como la muerte de alguien, e incluso avergonzarme de este hecho de alegrarme. Pero esto se podría explicar en el sentido de que tengo consciencia teórica de que debería entristecerme por algo, esto es, de que debería estimar negativamente algo, y sin embargo esta creencia no se acompaña de la vivencia afectiva de estimar negativamente eso que supuestamente debería entristecerme. Sé que debería entristecerme o bien porque en el pasado se me ha dado con evidencia dicho desvalor, o bien porque veo que los demás lo viven y me lo comunican, etc. En este caso el problema sería que la intención teórica del desvalor, la creencia en que algo es desvalioso, no se plenifica de la única manera en que podría plenificarse: en una aprehensión afectiva evidente, y que, por el contrario, la evidencia axiológica contradice lo que debía darse según la intención dóxica. Otro ejemplo: un sociópata puede saber que está mal matar a otras personas porque fue educado en esa creencia; sin embargo, no siente empatía y no vive en la evidencia de que sus asesinatos son desvaliosos. Por lo demás, en los manuscritos que corresponderán al texto II del tomo II de los *Estudios sobre la estructura de la consciencia*, Husserl insiste en que la vivencia de alegrarse por algo implica necesariamente la dación previa de algo como valioso. (Véase A VI 7 /4a, A VI 7 /5a-5b, A VI 7/6a). Esta observación me parece correcta, pero creo que ahí comete el mismo error de identificar a la alegría con un acto intencional. Si se la toma en cambio como un sentimiento —uno que sólo podría darse tras la aprehensión de un valor—, entonces habría que decir que exhibe a su vez otro valor: el valor de que algo bueno se haya hecho realidad. Sin embargo, tengo que advertir que esta no es la posición del filósofo moravo.

¹²³ Me limito a consignar aquí que Husserl mismo parece haber visto este problema. En un apéndice de sus lecciones de ética de 1910 y 1914 escribe lo siguiente: “La pregunta es si ‘es bueno que A sea’ <o> ‘no es bueno que A sea’ es equivalente a ‘es de alegrarse (*erfreulich*) que a sea’ <o> ‘no es de alegrarse (*unerfreulich*) que a A sea’, respectivamente. En las lecciones los identifiqué. Pero hay que reflexionar cuidadosamente si con razón.” (Hua XXVIII, p. 155). Por lo demás, en varios de los manuscritos del grupo “A VI” que se publicarán en el tomo II de los *Estudios sobre la estructura de la consciencia*, distingue de manera más consistente entre los actos de agrado y desagrado, y los de alegrarse y entristecerse. Sólo en los primeros se constituiría originariamente el valor. Sin embargo, también ahí caracteriza a estos actos de agrado y de desagrado como sentimientos, lo cual según lo que he dicho me parece un error. Una excepción es la siguiente nota marginal: “La apercepción del valor es también apercepción, y ello no es nada específicamente perteneciente a la ‘emoción’, como tampoco al ‘entendimiento’, si a éste le asignamos la esfera empírica (naturaleza). Por otro lado, la apercepción es la raíz de todo lo lógico; fija el representar en un cierto sentido. Cuando tomamos lo intelectual genuino como el pensar, entonces es el basamento de todo pensar: aquello a partir de lo cual el pensar labra toda objetividad. La diferencia entre apercepción empírica y apercepción de valor es empero una diferencia fundamental al interior de la apercepción.” (A VI 12/II 28a. La traducción es de Antonio Ziriñón). Lo mismo cabe decir del siguiente pasaje: “De algún modo entran los sentimientos vividos asimismo en algo así como aprehensiones para que pueda llegar a ser vivencia un agrado, un valorar (como valicebir [*wertnehmen*]), etc.. Y estas aprehensiones son ellas mismas

Ya por último, antes de entrar en la problemática de la axiología formal quisiera aludir brevemente a una posibilidad de captar valor que difiere de las que he mencionado en los párrafos anteriores. Me refiero a la idea de Luis Villoro de que los valores se descubren a partir de carencias. Según él, “[...] toda captación de un valor, sea dado en la experiencia o proyectado en la imaginación, implica la vivencia de una falta.”¹²⁴ El valor sería entonces “[...] lo que aliviaría una privación, aplacaría la tensión del deseo, cumpliría el anhelo, volvería pleno un mundo carente.”¹²⁵

Si nos tomamos en serio esta idea, reinterpretándola en el marco de la fenomenología trascendental, tendríamos que decir que todos los valores positivos son valores que derivan de la cancelación de valores negativos, que serían justamente las situaciones que se viven como carencias. No se trataría meramente de una consecuencia de una ley formal que veremos en breve, según la cual el hecho de que un valor negativo no sea tiene valor positivo; lo que nos sugiere Villoro es algo más fuerte: que sólo hay captación del valor porque hay desvalor. Y dado que para nosotros la posibilidad captar el valor es inseparable de la posibilidad de que haya valor, esta tesis se traduce en la de que sólo hay valor porque hay desvalor.

La idea me parece particularmente sugerente cuando no se cae en el error de asumir como consecuencia suya la tesis de que no hay en realidad valores positivos. No es que llamemos valor a aquello que simplemente no tiene valor negativo, como si lo valioso fuera algo de signo neutro. Hay cosas que no estimamos ni valiosas ni desvaliosas, como el hecho de que un determinado libro contenga 150 páginas y no 151. El que lo valioso derive de lo desvalioso no querría decir que sólo cabe aspirar a hacer realidad este tipo de cosas o situaciones que nos son indiferentes. Querría decir más bien que cabe proyectar situaciones verdaderamente valiosas a partir de la negación de situaciones desvaliosas:

sentimientos en tan escasa medida como las aprehensiones objetivantes, las aprehensiones de ser en sentido estricto, son sensaciones.” (Ms A VI 8 I/ 77a. La traducción es mía).

¹²⁴ Luis Villoro, *El poder y el valor*, FCE / El Colegio Nacional, México, 1997, p. 15.

¹²⁵ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 26.

La algarabía del ruido cotidiano provoca el deseo de otra realidad, aún inexistente: la armonía del silencio. La sensación de la propia insuficiencia se compensa por la propia proyección de una imagen ideal con la que podemos identificarnos. La experiencia del sufrimiento en la sociedad real nos impulsa a proyectar en la imaginación el orden ideal que la aliviara. El valor proyectado se presenta entonces como 'lo otro' de esta existencia percibida como falta.¹²⁶

Volvamos a uno de los ejemplos de Husserl: el abandono catador que capta el valor de un cielo azul resplandeciente. De acuerdo con lo que estamos diciendo podríamos pensar que lo que hace posible el vivir el arrobo ante el cielo azul es el hecho de que ese cielo azul se contrapone a la vivencia más cotidiana de padecer un cielo gris y pálido que no suscita arrobo, sino acaso desánimo. El abandono catador capta el cielo azul como un bien efectivo, el cual se exhibe efectivamente en los sentimientos de arrobo, pero estos sentimientos de arrobo no serían posibles de no ser porque semejante experiencia cancela el mal de padecer con desánimo un cielo cotidianamente gris.

No voy a suscribir aquí esta idea de que todo valor deriva del desvalor porque sería ir demasiado lejos. Sin embargo, quisiera destacar en conexión con ella un hecho bastante asombroso que por lo demás cabe derivar también de las leyes axiológicas formales que expondré en breve. Me refiero al hecho esencial de que en el reino del valor cabe constituir, derivándolos, valores y desvalores que no han sido nunca dados en evidencia, valores que no son meras síntesis o combinaciones de valores ya efectivamente dados.¹²⁷ Esta notable peculiaridad del reino del valor no sólo hace posible que estimemos como valiosas situaciones que nunca han existido, entre ellas, desde luego, situaciones sociales; hace posible también que postulemos valores supremos inalcanzables:

¹²⁶ *El poder y el valor*, p. 32.

¹²⁷ La imaginación también representa objetos posibles que nunca han existido, pero parecería limitarse a la composición y descomposición de lo dado. En la esfera axiológica tenemos un paralelo de esto en el hecho de que cabe deducir que el valor de una situación valiosa A que viene acompañada de la situación valiosa B es superior a dicha situación A dada por sí sola. Pero la capacidad de constituir valores y desvalores que nunca han sido dados a la que aquí me refiero parece implicar algo más fuerte: esto último sólo podría tener un paralelo en la esfera dóxica en el caso de que fuera posible que un ciego de nacimiento imaginara objetos coloreados.

La proyección hacia el valor objetivo alcanza un ideal: plenitud, perfección. Al guiarse por él, cualquier curso de vida se transfigura, de un caos de acontecimientos dispares en un camino pleno de sentido. El ideal, en cualesquiera de las caras con que se presenta, sería el límite al que tendería toda proyección de fines, el horizonte de toda preferencia. Es una realidad proyectada, *otra* que la cotidiana. Mientras el mundo vivido es el de la carencia, la plenitud es la marca de los valores y fines últimos. Pero la otredad de la perfección es un ideal regulativo inalcanzable; perpetuo horizonte al que tiende la acción, se aleja conforme avanzamos.¹²⁸

Axiología formal.

Al principio de este capítulo mencioné que Husserl sostiene que la lógica formal deriva de las leyes esenciales que se siguen de pensar objetos en generalidad formal, esto es, cualesquiera objetos, independientemente de sus determinaciones materiales o específicas. Más precisamente, la lógica formal es el correlato de una ontología formal, y sólo en tanto que tiene como correlato a una ontología formal con sus leyes esenciales puede descubrir leyes esenciales sobre la predicación.¹²⁹ Estos señalamientos no sólo aclaran el objeto de la lógica formal y el sentido de sus proposiciones, sino que franquean también el camino para nuevas disciplinas. No debe de sorprender entonces que Husserl haya emprendido la tarea de desarrollar una axiología y una práctica formales. La primera de estas disciplinas se refiere en última instancia a las leyes esenciales que se siguen de la asunción de valores considerados de modo puramente formal, es decir, de cualesquiera valores. El filósofo moravo pesaba que una de las principales razones del rezago de la ética

¹²⁸ *El poder y el valor*, pp. 47-48.

¹²⁹ Véase *Lógica formal y lógica trascendental* pp. 159- 184. [Hua XVII, pp. 110-135].

respecto de la epistemología era justamente la falta de desarrollo de estas teorías formales, que ciertamente albergan más dificultades que la lógica formal.¹³⁰

En la ética la realización plena de los análisis teóricos y la *división* correspondiente de las disciplinas aprióricas necesarias es más difícil que en la lógica. Esto lo <reconoció> ya hace milenios aquel *Aristóteles* que ofreció en su teoría sobre el concepto y la proposición como contenido del juzgar, así como en su teoría de los principios formales de la verdad y las leyes del silogismo, un inventario rico, una teoría terminada por completo de doctrinas cuyo carácter puramente ideal, que va más allá de lo empírico, fue posteriormente fácil de ver para los libres de prejuicios. Curiosamente no se ha registrado el desarrollo paralelo en la literatura ética milenaria; en ella no se ha hecho patente un *Aristóteles* de la ética pura que hubiera expuesto las leyes formales pertenecientes al ámbito de las proposiciones volitivas. Y sin embargo aquí la ética tiene la ventaja de contar con el modelo de la lógica, y esto significa tanto más cuanto que hay un parentesco interno entre la problemática lógica y la ética que se desprende de razones esenciales.¹³¹

Así como en la lógica formal cabe distinguir entre premisas y conclusiones, donde las primeras motivan racionalmente a las segundas, así también cabe distinguir entre fines, que son premisas prácticas, y medios, que son conclusiones prácticas; y entre valores premisa, o valores en sí mismos, por un lado, y valores derivados, por el otro.¹³² Sin embargo, hay que recordar que mientras que las creencias pueden ser analizadas haciendo abstracción de consideraciones de valor y de consideraciones prácticas, no es posible reflexionar sobre valores haciendo abstracción de creencias, ni es posible reflexionar sobre vivencias volitivas y objetos de la voluntad dejando de lado creencias y valores. En este sentido la axiología formal supone a la lógica formal, y no a la inversa, y la teoría práctica formal se funda tanto en la lógica formal como en la axiología formal.

¹³⁰ Véase Hua XXXVII, pp. 24-32. El antecedente inmediato de esta idea se puede rastrear en *El origen del conocimiento moral*, de su maestro Franz Brentano. Las ideas de Brentano tuvieron también gran influencia en el pensamiento de Max Scheler.

¹³¹ Hua XXXVII, p. 31.

¹³² Véase Hua XXVIII, pp. 70 -71.

De acuerdo con lo recién dicho, las leyes de la consecuencia racional no sólo se aplican a creencias: como cuando decimos que si creemos que cuando A es, B también es, y creemos que B no es, entonces no debemos creer racionalmente que A es; o para distintos tipos de creencias: como cuando decimos que si creemos que A es, entonces no debemos dudar racionalmente de A, o preguntar racionalmente si A es. Además de las leyes de la consecuencia racional de la lógica formal, que se circunscriben a la esfera de la creencia, hay otras leyes que se aplican a la vinculación entre creencias y vivencias axiológicas, así como entre estas últimas y voliciones.

Las relaciones de consecuencia entre creencias y vivencias axiológicas que quizá sean más obvias son aquellas que Husserl retoma de su maestro Brentano.¹³³ Si hemos de empezar nuestro análisis de las leyes de la axiología formal por lo más simple, este es un buen lugar para ello. Una de estas leyes es la que dice que quien se complace en lo agradable de A debe de alegrarse racionalmente en caso de tener la certeza de que A es, y debe de entristecerse racionalmente en caso de tener la certeza de que A no es. Desviarse de esta ley de la consecuencia es un contrasentido sentimental. De la misma manera, la probabilidad de que A sea funda la alegría en la esperanza de que sea, y la vacilación en la duda sobre si A es o no es, funda racionalmente una vacilación afectiva. Otra ley de este tipo es la que dice que la mengua en la certeza respecto del ser de lo agradable, o la conciencia de su falta de certeza, motiva racionalmente el deseo de que sea —o de que no sea, cuando se refiere a algo desagradable. Así también cuando un juicio motiva alegría, el juicio negativo correspondiente motiva tristeza, y viceversa. Estas leyes noéticas guardan relación con las siguientes leyes noemáticas: la existencia de algo valioso es en sí misma algo valioso, la no existencia de un bien es en sí misma algo desvalioso, la no existencia de un mal es en sí misma algo valioso, la existencia de un mal es algo en sí misma algo malo.¹³⁴

Tanto Brentano como Husserl están pensando aquí en la alegría y en la tristeza como vivencias sentimentales que serían análogas a la afirmación y a la negación en el ámbito

¹³³ Véase Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral*, Tecnos, Madrid, 2002.

¹³⁴ Cf. Hua XXVIII, pp. 47-47, 73-74, 92-93 y *El origen del conocimiento moral*, pp. 28-32.

de la creencia. Pero ya mencioné unas líneas arriba que me parece problemático identificar, por un lado, la vivencia de estimar algo como valioso con la vivencia de alegrarse por algo, y por otro lado, la vivencia de estimar algo como desvalioso con la vivencia de entristecerse por algo. Por el contrario, parecería que la alegría o la tristeza exhiben como cualesquiera otros sentimientos el valor o el desvalor de aquello a lo que se refieren. Insisto, el acto axiológico de captar algo como valioso o desvalioso parecería ser algo distinto de un sentimiento: es una vivencia intencional que se basa en sentimientos y aprehende su objeto como algo que tiene tal o cual valor o desvalor. Pero aun si no se entiende a la alegría o a la tristeza como vivencias que aprehenden el valor o el desvalor, sino como vivencias que confirman este valor o este desvalor, aun en este caso decir que la afirmación axiológica de un acto de estimar algo como valioso o como desvalioso es una forma de sentimiento parecería tan excesivo como decir que la afirmación de un juicio es una forma de sensación. En otras palabras: los sentimientos no aprehenden ni afirman nada. Aun a riesgo de repetirme demasiado vale la pena insistir en que así como la percepción no es una sensación, así tampoco la valicepción es un sentimiento, y así como el juicio afirmativo no es una sensación, así tampoco hay un sentimiento que cumpla en la esfera del valor una función análoga a la del juicio afirmativo. No deduzco esto por razonamiento analógico: creo que se puede apreciar en las vivencias mismas que estamos examinando.

Sin embargo es importante señalar que el reparo anterior no debe hacernos pasar por alto lo que considero el meollo del descubrimiento de Brentano recuperado por Husserl: a saber, que la posición dóxica de algo junto con sus cualidades de valor, esto es, el modo en que se lo mienta en creencias, motiva racionalmente nuevas valoraciones; o dicho de manera más precisa, las vivencias dóxicas que se refieren a objetos valiosos, desvaliosos o carentes de valor motivan vivencias sentimentales que exhiben valoraciones ulteriores. Por lo demás, de estas leyes de motivación racional entre vivencias dóxicas y axiológicas se pueden derivar normas para el valorar racional, las cuales serían paralelas a las normas de la lógica formal para el juzgar racional.

Detengámonos en el silogismo axiológico como tal. Es importante observar que a diferencia de lo que ocurre en el silogismo estrictamente lógico, la síntesis de las premisas dójicas con vivencias axiológicas no es una operación teórica. La unidad entre el acto del valorar y el juicio lógico se lleva a cabo a través de una *ponderación axiológica*. Esto quiere decir que la creencia premisa adquiere una función relativa al sentimiento y que motiva la consecuencia, pero no de una manera teórica o lógica, sino sentimental.

Se debe distinguir bien este ‘y’ axiológico del puramente lógico que unifica las premisas de una conclusión intelectual. [...] Cuando unimos intelectualmente el juicio “V es un valor” y el juicio “cuando A se da, V se da” tenemos una situación unitaria intelectual; pero no extraemos en absoluto una conclusión intelectual. La unidad entre el acto del valorar y el juzgar tiene lugar a través de lo que expresamos como ‘ponderación axiológica’ (*in axiologische Erwägung ziehen*). Valoramos V y ponderamos que V sería en caso de que A fuera. Esta ‘ponderación’ no es un acto teórico. Ponderamos axiológicamente, y eso es justamente: la convicción teórica gana una función emotiva (*eine Gemütsfunktion*) y deviene motivante de una manera emotiva (*gemütsmotivierend*), no de una manera teórica.¹³⁵

Podemos pensar en lo distintivo de la ponderación axiológica en el siguiente ejemplo. Supongamos que me agrada la idea de un orden social con una distribución más equitativa de las riquezas y que estimo por tanto su advenimiento como algo bueno. Esto es, que 1) estimo a este orden social posible como valioso. Supongamos además que creo que la reforma de la institución X llevará al advenimiento de este orden social con una distribución más equitativa de la riqueza. Es decir, 2) que creo que si la creación de la institución X tiene lugar, entonces este orden social valioso existirá. En ese caso la consecuencia del silogismo axiológico es 3) que la creación de la institución X es valiosa. Si simbolizamos a la sociedad más equitativa como B, al valor de esta sociedad como V, y a la creación de la institución X como A, entonces el silogismo se puede resumir así: 1) Si B se da, V se realiza, y 2) si A se da, B se da y V se realiza, 3) luego entonces si A se da, V se da.

¹³⁵ Hua XXVIII, p. 76.

La creencia de que si A es, B también es, no motiva la creencia en V, sino la aprehensión afectiva del valor V' en relación con el ser de A. El valor (V') de la creación de la institución X no es el valor (V) de la existencia de una sociedad con una distribución más equitativa de la riqueza. La conclusión del silogismo es precisamente que a la creación de la institución le es inherente cierto valor, a saber, V', que deriva de su relación con el valor de la sociedad con mejor distribución de la riqueza. Que el valor del medio no es el mismo que el del fin se puede apreciar por el hecho de que un mismo fin admite diversos medios que se excluyen entre sí y entre los cuales cabe preferir unos sobre otros.

A esta ponderación axiológica que es inherente a la conclusión del silogismo axiológico hay que agregar otras formas de síntesis que operan al interior del silogismo mismo, como la copulación o la disyunción axiológicas.¹³⁶ Así, por ejemplo, no es lo mismo creer disyuntivamente que o bien el orden social recién mencionado existe o bien no existe, que estar en la disyuntiva axiológica entre estimar como valiosa, desvaliosa o carente de valor la existencia de este orden social. Algo parecido puede decirse de la copulación axiológica frente a la dóxica. Ejemplo de la primera sería estimar distintos aspectos valiosos de una situación, o incluso ponderarla como teniendo algunos aspectos valiosos y otros desvaliosos.

A las observaciones sobre el silogismo axiológico hay que añadir las leyes formales para derivar valores. Hay que insistir en que estas leyes se fundan en la esencia del valor, o lo que es lo mismo, que se siguen de la asunción de la idea más general de valor y de objetos de valor.¹³⁷ En primera instancia podemos retomar aquí proposiciones mereológicas, es decir, relativas a una teoría de todos y partes axiológicas.¹³⁸ Así, por ejemplo, la ley de que el valor de una parte presta valor relativo al todo. Aquí hay que observar que puede suceder que un todo contenga una parte que sólo tenga valor en tanto que esté separada del todo al que pertenece. En este caso el todo sólo tiene valor relativo en la medida en que es eventualmente posible separar la parte de él, y deja de tener valor cuando es

¹³⁶ Véase Hua XXVIII, p. 76.

¹³⁷ Véase Hua XXVIII, p. 79.

¹³⁸ Véase la nota 92.

imposible separarla. El ejemplo de Husserl para esta proposición es que el oro contenido en el interior del sol no le da a este último ningún valor de utilidad, esto es, ningún valor relativo, pues es imposible extraerlo y usarlo. Un caso distinto es aquel donde un todo contiene partes que despliegan sus propiedades de valor en su entretrejimiento dentro del todo. Así, por ejemplo, una máquina en relación con sus componentes, sus engranes y circuitos, o la melodía musical en relación con sus notas, sus secuencias y sus estrofas.¹³⁹

En los dos casos anteriores hablábamos de relaciones entre partes concretas, es decir, entre partes concebibles con independencia del todo al que pertenecen. Pero los objetos concretos tienen valor gracias a ciertas propiedades que les confieren este valor. Estas propiedades, por ejemplo, una forma bella o un color agradable, son inconcebibles sin referencia al objeto del que se predicen, es decir, son partes no independientes del mismo. Si una propiedad es valiosa, entonces también tiene valor relativo a ella cualquier objeto que la posea. La condición valiosa de una parte del todo presta valor relativo al todo mismo, y los todos valiosos pierden su valor relativo cuando las propiedades o partes que fundan su valor se transforman de tal manera que pierden su carácter valioso.¹⁴⁰

Por otro lado, es posible formular leyes causales para derivar valor si pensamos la consecuencia lógica en términos causales. Si A es causa de B y B tiene valor, entonces A tiene un valor derivado, y así también para las causas de A y las causas de estas causas, es decir, así también para toda la serie causal que conduce a la cosa valiosa. Una variante de esta ley es la de que si A es causa de que B *no* sea y B tiene valor positivo, entonces A tiene un valor negativo relativo. Otra variante consiste en la proposición de que si B es valioso y es el caso que sólo puede existir uno de A o B, entonces A tiene un valor negativo derivado. O a la inversa: si B es valioso y es el caso que sólo puede existir cuando A también existe, entonces A tiene un valor positivo derivado. Por ejemplo, si un sistema educativo con X forma es causa de un orden social más valioso, entonces dicho sistema educativo tiene también valor, y así también para las causas de este sistema educativo, como las instituciones y las políticas públicas pertinentes, el gasto presupuestal destinado

¹³⁹ Véase Hua XXVIII, pp. 77-78.

¹⁴⁰ Véase Hua XXVIII, pp. 77-78.

a él, etc. Si un recorte presupuestal al rubro educativo es causa de que no exista este sistema educativo, entonces este recorte presupuestal tiene un valor negativo derivado. Si es el caso que por cuestiones de negociación política la persistencia del secretario de educación en su puesto es incompatible con la implantación de este sistema educativo, entonces la persistencia de este funcionario en su puesto adquiere un valor negativo.

Las leyes aprióricas sobre la deducción de valores derivados implican a su vez que todo complejo de valores fundamentales y valores derivados constituye necesariamente una serie finita y que a partir de todo valor derivado es posible llegar a un valor o desvalor en sí mismo.¹⁴¹ Esta observación tiene su importancia.

Sin embargo, no sólo cabe distinguir entre valores positivos, valores negativos y adiaforas, cabe también distinguir en las cualidades de valor relaciones de jerarquía: todo valor puede ser igual, mayor, o menor a otros.¹⁴² Para Husserl, la comparación entre valores se lleva a cabo a través de los actos emotivos de preferir y de postergar,¹⁴³ que serían actos categoriales de la esfera de la emoción que mientan a los valores en su relación con otros valores. Sobre esto ya dijimos algunas palabras, pero lo que quiero destacar aquí es que resulta posible formular algunas leyes formales sobre la comparación entre valores, leyes que rigen a todo objeto valioso concebible independientemente de su contenido.

Tenemos entonces que a las leyes formales enunciadas en los párrafos anteriores hay que agregar leyes formales sobre la relación entre valores. Entre estas últimas están las que versan sobre el aumento o la disminución del valor a partir de la coexistencia: las leyes sumatorias. Estas leyes también las toma Husserl, con pequeñas variaciones, del *Origen del conocimiento moral* de su maestro Franz Brentano. Algunas de ellas son las siguientes: la existencia de algo bueno por sí solo es mejor que la existencia de algo bueno mezclado con algo malo; la existencia de dos bienes es mejor que la existencia de uno solo

¹⁴¹ Véase Hua XXVIII, p. 79.

¹⁴² A diferencia de Scheler, para quien cada valor forma parte de un sistema total de jerarquía de valores, Husserl se guarda de afirmar que todos los valores son comparables entre ellos. (Véase Hua XXVIII, p. 90). Esto para mí es un acierto.

¹⁴³ Véase Hua XXVIII, p. 100

de ellos; la existencia de un bien y de un mal es mejor que la de un mal por sí solo. A esto añade Husserl la ley de que la existencia de un bien o de un mal con una adífora es equivalente a la existencia del bien o del mal por sí solo.¹⁴⁴ Por lo demás, señala que es posible entenderlas también en sentido causal: así por ejemplo, la primera ley mencionada puede modificarse en el sentido de que la existencia de algo bueno por sí sólo es mejor a la existencia de algo bueno que implica como causa o como efecto la existencia de algo malo, y así sucesivamente. No me detendré en este punto porque creo que estas leyes no requieren mayor explicación ni ejemplificación. Más adelante volveré sobre ellas cuando abordemos problemas relativos a valores sociales.

Hay que señalar una salvedad muy importante en la manera en que Husserl retoma estas leyes de su maestro Brentano. Husserl señala con toda razón que no todos los complejos de valor son totalidades sumatorias. Esto hay que pensarlo de nuevo en términos de todos y de partes. Hay ciertas partes que Husserl denomina componentes axiológicos de un todo con valor, las cuales se caracterizan porque tienen un valor por sí mismas que no depende de que sean partes de ese todo. Hay en cambio ciertas partes de un todo valioso que sólo tienen valor porque son condiciones para la constitución de este todo o de otras partes valiosas de este todo: estas partes tienen un valor derivado que Husserl llama “valor consecuente” [*Konsequenzwert*].¹⁴⁵ Ahora bien, un todo con valor puede tener su valor por estar fundado en partes valiosas y ser una mera unidad colectiva de partes valiosas o de partes con distintas cualidades de valor. En este caso se constituye conforme a las leyes sumatorias. Pero un todo con valor también puede tener una forma de valor que es superior a la suma de sus partes valiosas. Husserl se refiere a estos objetos valiosos como totalidades hechas por producción de valor, y pone como ejemplo de este tipo de todos con valor una armonía de tonos o de colores. Lo más interesante de este tipo de valores es que puede darse una combinación armónica cuyo valor crezca con la incorporación de una parte que por sí sola tendría valor negativo.

¹⁴⁴ Véase Hua XXVIII, p. 93.

¹⁴⁵ Véase Hua XXVIII, p. 95.

En este caso, lo que es en sí bello y feo, bueno y malo, puede fundar una unidad axiológica, e incluso que vale positivamente, que por ejemplo no se ve dañada por el ser dado de lo malo como acompañante, sino que se eleva por ello. La extirpación de un elemento o complejo de elementos desagradable en sí mismo puede degradar el valor positivo de la armonía en lugar de elevarlo, y de la misma manera la extirpación de algo bello en sí o una sustitución por algo en sí menos bello también puede elevar el valor del todo en lugar de disminuirlo, etc.¹⁴⁶

Podemos pensar, por ejemplo, en ciertos sabores o sensaciones gustativas que por sí solas tendrían valor negativo, como el picor de cierto platillo, pero que en tanto que partes integrantes de esta totalidad de sensaciones gustativas la mejoran. Lo mismo puede decirse quizá del masoquismo y de todos los placeres que implican alguna suerte de dolor. Habría que decir que las sensaciones dolorosas exhiben propiedades que son negativas por sí mismas, pero que a pesar de ello contribuyen a elevar el valor de la totalidad a la que pertenecen, esto es, de la situación o actividad placentera como totalidad. Lo importante es que en las totalidades hechas por producción de valor, el objeto valorado es la totalidad en tanto que totalidad. Acercándonos un poco más al tema central de esta investigación podemos decir por ejemplo que el valor de un cierto orden social al que se aspira no es equivalente a la suma del valor de sus instituciones y de sus componentes en general.

[El principio axiológico de la no contradicción y las condiciones para determinar la objetividad del valor.](#)

No es necesario explayarnos más sobre lo escrito por Husserl en torno a las leyes axiológicas formales y sus posibles variantes. Sin embargo, es importante destacar que la axiología formal propuesta por él gira en torno a un principio análogo al principio de no contradicción de la lógica formal. Lo peculiar del principio axiológico de la no

¹⁴⁶ Hua XXVIII, p. 96.

contradicción se hace patente luego de hacer algunas distinciones entre lo que ocurre en el juicio lógico y la ponderación axiológica.

Mientras que en el ámbito del juicio se puede predicar verdad o falsedad de un mismo contenido, desde el punto de vista axiológico se puede atribuir a un mismo contenido valor positivo, valor negativo, o carencia de valor. A esta última posibilidad la denomina Husserl, retomando un concepto estoico, “adiáfora”. Según él, no sólo el valor y el desvalor de una cosa son evidenciables en actos de ponderación, esto es, en vivencias intencionales axiológicas, también lo es su carencia de valor. “Si una situación dada de antemano tiene predicados de valor específicos o si está libre de valor, eso sólo se determina a través de ponderaciones de valor racionales [...]”¹⁴⁷ Por ejemplo, al ponderar cierta costumbre me doy cuenta de que no tiene ni valor positivo ni valor negativo, tal como sucede en el caso de la costumbre de avanzar por el lado derecho de la calle en lugar de hacerlo por el lado izquierdo.

En la esfera del juicio una proposición es o verdadera o falsa, y ello con independencia de las premisas que llevan a ella. La proposición D: “el país X está en guerra con el país Y” es verdadera o falsa. Si esta proposición es verdadera o si es falsa, ello ocurre con independencia de si lo que conduce a ella son las premisa A: “el país X no pagó este año su deuda al país Y”, y B: “si el gobierno del país X no paga este año su deuda con el país Y, entonces entrará en guerra con el país Y”, o las premisas A y C: “aun si el gobierno del país X no paga este año su deuda con país Y, Y no entrará en guerra con el país X”. Precisamente a partir del principio de no contradicción, que determina que no se puede decir de un mismo juicio que es verdadero y falso, se puede deducir que en caso de concluir por dos series de premisas distintas que un mismo juicio es en uno de los casos verdadero y en el otro falso, entonces una de las dos series debe incluir al menos una premisa falsa. En nuestro ejemplo, si alguien tiene la certeza de A y llega sin embargo a las conclusiones contradictorias de que D es verdadero y D es falso, entonces puede deducir legítimamente que o B es falsa o C es falsa.

¹⁴⁷ Hua XXVIII, p. 84.

En el silogismo axiológico ocurre algo completamente diferente: el que algo tenga valor positivo, valor negativo o que carezca de valor depende del nexo de motivación en el que se encuentra, o lo que es lo mismo, depende de las premisas que le anteceden en el silogismo axiológico. Así, por ejemplo, si yo considero que la creación de la institución X es valiosa porque ello conducirá a un orden social que estimo mejor que el actual, entonces el que esta creación sea algo valioso dependerá siempre de la premisa de que es un medio para que sobrevenga el orden social valioso. Esta ley tiene validez incluso para lo que tiene valor por sí mismo, pues cuando dos cosas o situaciones valiosas en sí mismas se encuentran en una disyunción relativa a su existencia, la de menor valor adquiere un valor negativo derivado. Supongamos que un economista simplista nos dice que nos hallamos ante la disyuntiva excluyente de que o bien optamos por un orden social proteccionista con una distribución más equitativa de las riquezas, o bien optamos un orden social de libre mercado con una producción mayor de riqueza. Aunque las dos posibilidades tendrían un valor positivo en principio, el hecho de que la existencia de una excluya la existencia de la otra hace que aquella que tenga menor valor adquiera un valor negativo derivado. Por eso aun en el caso de los objetos valiosos en sí mismos se puede decir que en última instancia su ser valiosos, desvaliosos o carentes de valor en casos concretos depende de las premisas que los preceden.

Por último, en la esfera del juicio lo no verdadero es equivalente a lo falso. En la esfera del valor, en cambio, la negación de un valor positivo no es equivalente a un valor negativo; la negación de lo bueno no es equivalente a lo malo. Se puede decir, parafraseando a Husserl, que lo malo es lo no bueno en la misma medida en que lo negro es lo no blanco.¹⁴⁸ Querer reducir lo malo a la negación de lo bueno es tanto como querer reducir el color rojo o el negro a la negación del blanco.

En vista de las observaciones anteriores es posible formular el principio de no contradicción axiológico de la siguiente manera: *en un mismo objeto (materia) de valor se*

¹⁴⁸ Véase Hua XXVIII, pp. 85-86.

*excluyen las cualidades positiva, negativa y neutra en relación con la misma categoría axiológica, siempre y cuando dicho objeto de valor se halle bajo los mismos supuestos.*¹⁴⁹

No está de sobra subrayar que no es este un principio de la lógica formal entendida como apofántica formal, y que no puede de ser interpretado como tal sin caer en graves contrasentidos lógicos. Se trata por el contrario, de un principio de la axiología formal, esto es, de la teoría formal del valor. Una contradicción axiológica no es una contradicción lógica: estimar el advenimiento de un determinado orden social a la vez como valioso y como desvalioso bajo las mismas premisas no constituye un contrasentido lógico, sino un acto irracional desde el punto de vista del valorar.

Una de las principales consecuencias que se desprenden del principio de no contradicción axiológico es que para determinar la objetividad del valor es necesario hacer un examen del objeto valioso junto con sus supuestos, así como un examen de la categoría a la que pertenece. Para determinar de manera universal, como una verdad reconocible por cualquiera, que algo tiene cierto valor, es necesario determinar en primer lugar si el valor en cuestión es un valor en sí mismo o si es un valor derivado. Una vez hecho esto, para los valores derivados es necesario determinar sus supuestos, y para los valores en sí mismos es necesario determinar si su existencia no entra en colisión con otros valores, pues en tal caso el objeto de valor menor deviene un objeto con valor negativo derivado. “Es comprensible de suyo que debe de preguntarse siempre cuál es la materia completa y cuál es la categoría de valor; y además debe de preguntarse si la materia ha sido valorada en sí o en cuál derivación de valor ha sido contemplada y en general bajo qué supuestos. Lo que bajo ciertos supuestos es un valor deseado (‘digno de ser deseado’, como decimos), puede bajo otros ser indiferente o digno de rehuirse. Sin embargo, constatados los supuestos todo está determinado de manera objetiva.”¹⁵⁰

Pero el valor del objeto puede depender también de la persona que lo constituye, esto es, de su situación y de su carácter. En este caso lo que es determinable objetivamente es lo que es bueno o malo *para la persona en cuestión*. “Desde luego que el valorar puede

¹⁴⁹ Este principio es formulado en la página 87 de Hua XXVIII. Véase también las pp. 80-89.

¹⁵⁰ Hua XXVIII, pp. 88-89.

referirse a la persona, a sus obras, a eso que para ella es bueno o malo bajo los supuestos que rigen especialmente para ella. Pero entonces está precisamente determinado en sí lo que es útil y bueno para esta persona en su situación, así como lo que no lo es. Aquí la persona pertenece a la situación evaluable, la materia de la valoración se refiere a ella.”¹⁵¹ Se puede decir objetivamente que saltarse el desayuno tiene valor para Fulano cuando podemos determinar que ello tiene un valor derivado con respecto al placer de comer más tarde su platillo favorito. Ello implica determinar además que Fulano tiene en efecto un carácter tal que se complace en comer este platillo, que no es del gusto de todas las personas, y determinar por último que va a tener la oportunidad de comerlo más tarde ese mismo día, a la hora de la comida. Entonces en vista de lo anterior se puede afirmar que, para cualquiera que tuviera el carácter de Fulano y que estuviera en su situación, sería racional estimar la posibilidad de saltarse el desayuno como algo valioso — y ello a pesar de que en nuestra sociedad desayunar tiene un valor que se reputa objetivo.

Podemos pensar esto a propósito de la vía negativa para descubrir valores propuesta por Luis Villoro. Parecería que para determinar la objetividad de valores como la paz social, la satisfacción de las necesidades básicas de alimentación, educación y esparcimiento, o la consagración de libertades políticas, es necesario determinar la situación de las personas que carecen de ellas.¹⁵² Así, por ejemplo, sería objetivamente cierto que para quien no tiene satisfechas las necesidades básicas de alimentación, la subsanación de esta carencia es preferible a la satisfacción de sus necesidades de educación y esparcimiento, o que la consagración de sus libertades políticas. Pero esta preferencia no implica necesariamente que la satisfacción de esta necesidad alimenticia tenga en sí un valor más alto que la satisfacción de las otras necesidades o que la consagración de las libertades políticas; implica más bien que, en tanto que la realización de lo primero es condición de posibilidad para la realización de lo demás, sería racional para cualquiera que careciera de la primera preferirla sobre lo demás. Esta observación

¹⁵¹ Hua XXVIII, p. 89.

¹⁵² Véase *El poder y el valor*, pp. 223-248.

viene a cuento a propósito del problema de que hay casos en que un valor menor es condición de posibilidad de un valor mayor.

Aquí cabe traer a colación la posición de Scheler. Según él, los valores espirituales, entre los cuales incluye los relativos al conocimiento y a la moral, son superiores a los valores vitales, de cuya realización depende la supervivencia. Para Scheler, la consecuencia de esto es que la vida no vale nada a no ser que en ella se realicen valores espirituales y que puede y debe ser sacrificada por estos valores.¹⁵³ Por más que me parezca que esta tesis alberga algo de verdad, creo que no está exenta de problemas en la medida en que deja de lado la circunstancialidad del valor: su referencia a personas y a sus situaciones. Frente a esta posición podríamos replicar con Husserl y con Villoro que el valor menor de la supervivencia adquiere un valor adicional derivado de su ser condición de posibilidad de la realización del valor mayor de una vida cumplida. Aquí entran en juego factores prácticos de los que nos ocuparemos en breve.

El intento por dar cuenta de la objetividad del valor en estos términos puede parecer una nimiedad. Por un lado, no siempre es fácticamente posible determinar con certeza todas las condiciones que hacen que algo sea valioso para alguien, pues ello equivaldría a determinar todas sus circunstancias, lo cual incluye el universo entero de lo que tiene por valioso. Y por si estas dificultades no bastaran, a ellas hay que agregar que la posibilidad de descubrir nuevos valores supremos cuya existencia se contrapusiera a los hasta ahora superiores implica que es imposible determinar que una cosa o situación será valiosa para siempre. Ya Scheler había visto esto en *El formalismo en la ética*, donde escribe lo siguiente:

La forma más radical de renovación y de desarrollo del *ethos* es el descubrimiento y exploración de valores 'más altos' (que los existentes) [...]. Es, por consiguiente, en el *genio-religioso-moral* donde se abre el reino de los valores. Con una variación así, las reglas de preferibilidad entre los valores

¹⁵³ Véase *Ética*, tomo I, p. 140. [*Formalismus...*, p. 130.]

viejos y los nuevos tórnense automáticamente otras, y sin que sea preciso tocar las reglas de preferibilidad entro los antiguos valores ni su objetividad bilateral, no obstante, el mundo de los valores antiguos queda relativizado en su totalidad. El preferir a estos últimos todavía es ya *ahora* ceguera y engaño morales, y es prácticamente malo vivir con arreglo a los viejos valores, estimándoles como los más altos. Las virtudes del viejo *ethos* han de tornarse entonces 'brillantes vicios.'

A esto añade Scheler un ejemplo en una nota al pie:

No conozco una prueba más grandiosa de tal descubrimiento de todo un reino de valores relativizador del *ethos* antiguo que el sermón de la montaña, el cual se anuncia hasta en su forma como el testimonio de tal exploración y relativización de los valores, más antiguos, 'de la ley': 'Pero yo en verdad os digo'.¹⁵⁴

En dicho sermón Jesús habría introducido el amor al prójimo como bien supremo y con ello habría transformado el signo de los valores religiosos tradicionales en los casos en que entran en conflicto con éste. Otros ejemplos menos extremos de relativización de valores antiguos serían los casos en los que alguien que descubre una nueva pareja, o en los que encuentra gusto en una actividad antes desconocida, la cual requiere de mucho tiempo y entra en conflicto con otras actividades necesarias de las que antes disfrutaba y que ahora realiza con pesar.

Comprenderemos mejor las dificultades relativas a las circunstancias prácticas de la persona correlativa al valor una vez que exploremos los fundamentos de una teoría de la racionalidad práctica, lo cual incluirá leyes de la práctica formal. Permítaseme no obstante señalar desde ahora que la demostración de que cabe pensar en el valor en términos objetivos, aun cuando esta objetividad esté condicionada, representa una conquista tan importante como la demostración paralela de la posibilidad de objetividad en el ámbito de la creencia y el juicio. En un caso se trata de determinar los criterios bajo los cuales una creencia o un juicio puede aspirar a ser conocimiento sujeto a la verificación o refutación

¹⁵⁴ Max Scheler, *Ética*, tomo II, Revista de Occidente, Madrid, 1942, p. 84. [*Formalismus...*, p. 379].

por parte de otras personas; en el otro se trata también de determinar los criterios bajo los cuales algo que se tiene por valioso puede aspirar a ser un valor auténtico, esto es, algo efectivamente valioso en el marco de un silogismo axiológico dado. Donde no se admite la objetividad de la creencia y del valor no cabe resolver los desacuerdos de otra forma que por la fuerza bruta. En la medida en que la idea de objetividad entraña la posibilidad de que algo sea verificado por cualquiera, implica una referencia necesaria al diálogo. Justamente por ello la aclaración de las condiciones bajo las cuales cabe hablar de objetividad del valor es al mismo tiempo la aclaración de las condiciones bajo las cuales cabe poner a prueba la autenticidad o inautenticidad de lo que se tiene por valioso en el marco de un diálogo. Esto último no es poca cosa. Constituye, por el contrario, el fundamento necesario para el conocimiento del valor, un conocimiento particularmente difícil en la medida en que quien juzga las valoraciones, actitudes o conductas ajenas no puede conocer de antemano las circunstancias en las que se inscriben. Sobre esto volveré varias veces más adelante.

*

En este capítulo he esbozado una teoría de la constitución del valor basada en la fenomenología trascendental de Husserl. Para ello puse especial énfasis en la axiología formal, esto es, en la teoría de las leyes formales que se siguen de asumir valores, desvalores y adiaforas sin tomar en consideración sus contenidos particulares. Estoy confiado en que este esbozo centrado en aspectos más bien generales de la problemática del valor será suficiente para el propósito de la presente investigación, cuyo tema no se reduce a la ética. Desde luego que quedan muchos problemas pendientes en torno a la elaboración de una teoría fenomenológica trascendental del valor verdaderamente satisfactoria, sobre todo aquellos relativos a la constitución del valor a partir de vivencias afectivas.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Para un estudio mucho más comprehensivo de la concepción husserliana de la afectividad, véase Ignacio Quepons, *Intencionalidad de horizonte y vida afectiva: un estudio sobre Husserl*.

Las consideraciones sobre el valor recién expuestas jugarán un papel importante a la hora de analizar los actos sociales, que son complejos intersubjetivos de vivencias prácticas. Pero con miras a este análisis es también necesario esbozar una teoría fenomenológica trascendental de la acción. Hay que describir los rasgos esenciales de la intencionalidad práctica y exponer también las principales leyes de la consecuencia que rigen las vivencias prácticas, o lo que es lo mismo, las principales leyes del silogismo práctico. Estas leyes vinculan vivencias axiológicas con vivencias prácticas. Así como la ponderación de algo como valioso supone vivencias de la esfera de la creencia, así también la vivencia práctica de poner algo como meta de la voluntad está motivada en vivencias axiológicas. Este será el tema del siguiente capítulo.

Me permito señalar de pasada que todo lo que he expuesto aquí se refiere al valorar evidente y racional. Pero así como tenemos creencias y supuestos sin aclarar, de las que no sabemos dar razón, así también tenemos asunciones axiológicas, estimaciones obscuras que van de la mano con nuestra situación familiar, cultural e histórica, esto es, que van de la mano con nuestra generatividad. Esto lo abordaremos más adelante cuando tratemos el tema de la socialización.

Capítulo III. Elementos de una teoría fenomenológica trascendental de la acción.

Una buena manera de dirigir la atención a lo que caracteriza y distingue a la intencionalidad práctica consiste en compararla con el tipo de vivencia que más se le parece: la vivencia de desear algo. ¿Qué distingue al querer práctico del mero desear?¹⁵⁶ En primer lugar podemos observar que mientras que el objeto del deseo puede ser cualquier cosa que se tenga en estima, ya sea que esta cosa sea realizable o no mediante una acción, el objeto del querer práctico está necesariamente puesto al final de un curso más o menos determinado de acciones posibles.¹⁵⁷ No todo lo deseable puede ser tema de un querer práctico. Es posible desear cambiar algo que uno hizo en el pasado, como haber dicho o hecho algo distinto en una situación particular en la que nació un conflicto. Pero evidentemente esto no puede ser meta de una intención volitiva, de un querer práctico. Uno puede desear en el mercado que el resultado de 17 multiplicado por 3 sea menor a 50, pues de otro modo el billete de 50 pesos que carga consigo no alcanzará para comprar tres melones. Pero claramente esto no puede ser tema de un querer práctico: el resultado de 17×3 es siempre 51, y no es posible cambiarlo mediante ninguna acción.

Husserl observa también que la intensidad del deseo no se traduce necesariamente en querer práctico.¹⁵⁸ Pensemos en dos personas que desean algo con distinta intensidad, como por ejemplo invitar a salir a una tercera, y pensemos además que ambas son igualmente capaces de hacer su deseo realidad. Puede perfectamente darse el caso de

¹⁵⁶Me valgo de la expresión “querer práctico” para referirme a la vivencia intencional volitiva. Cabe usar la expresión “querer” para referirse a este tipo de vivencias que contrastan con las vivencias que podemos expresar con el verbo “desear”. Sin embargo en el habla cotidiana el verbo “querer” significa unas veces “querer” en este sentido de tener la voluntad de hacer algo, y otras veces “desear”. Al usar la expresión compuesta “querer práctico” intento evitar malentendidos derivados de esta ambigüedad. Cabe mencionar que este problema no se presenta en el alemán, donde el verbo *wollen* no es intercambiable por el verbo *wünschen*. Si hubiera que acuñar un neologismo me inclinaría por el verbo “volir”, que como verbalización de “voluntad” mantendría la misma raíz que el verbo alemán *wollen*. El sustantivo “voluntad”, al igual que los adverbios derivados, aparece siempre en proposiciones en las que no cabe interpretar la actividad en cuestión como mero deseo. Así por ejemplo, “es mi voluntad tal o cual cosa”, o “acepto voluntariamente tal o cual cosa”.

¹⁵⁷ Véase Hua XXVIII, pp. 104-106.

¹⁵⁸ Véase Hua XXVIII, p. 104.

que quien haga realidad su deseo sea precisamente quien lo desea con menor intensidad. En este caso diríamos que la persona con el deseo menos intenso tuvo más voluntad, e incluso podemos añadir que tiene un carácter más decidido cuando es habitualmente más propenso a ejercer su voluntad. De esta manera, según Husserl “[a]lgo deseado con vehemencia puede ser querido sin esfuerzo volitivo enérgico, en una voluntad floja, por decirlo de algún modo.”¹⁵⁹ Este es también el caso cuando alguien desea con intensidad algo que puede hacer realidad fácilmente.

Todo querer práctico implica deseo, pero esta es una implicación racional que se apreciará mejor cuando abordemos la problemática de las leyes de la consecuencia entre vivencias prácticas y vivencias axiológicas. Por lo pronto cabe mencionar que todo objeto de un querer práctico tiene que ser algo digno de ser deseado, y que querer algo indeseable es irracional.

<Se dice> que sería impensable querer sin apetecer, no puedo querer nada que sea indeseable para mí; si es en sí mismo desagradable, entonces tiene que ser deseable por mor de otra cosa. Pero eso no <es> sin más una implicación real de un desear en el querer. Sería irracional querer algo que no fuera, en sí mismo o por mor de algo más, digno de ser deseado. Hay entonces implicación en sentido de la razón. Pero por eso no tiene que estar contenido un desear actual como base en la voluntad.¹⁶⁰

En la medida en que todas las vivencias son intencionales, todas aprehenden de cierta forma un objeto, algo que es. En un pasaje ya citado de las lecciones de ética de 1908 y 1914, Husserl escribe algo que puede ayudarnos a seguir profundizando en lo específico del querer práctico frente al deseo. Lo cito aquí de nuevo: “Hay que tomar los actos emotivos igualmente como modalizaciones del ser, aunque de una nueva dimensión: el desear mienta un ‘ojalá sea’, el querer, un ‘debe ser’, en el cual hay que tomar el ‘debe’ en un sentido determinado.”¹⁶¹ Más adelante en esta misma obra el filósofo moravo caracteriza este ‘deber ser’ como la afirmación de una vivencia creativa cuya peculiaridad

¹⁵⁹ Hua XXVIII, p. 104.

¹⁶⁰ Hua XXVIII, p. 105.

¹⁶¹ Hua XXVIII, p. 105.

cabe esbozar con el modo imperativo del verbo *ser*: “¡Sea!”, “¡Llegue a ser!” (*Es werde!*).¹⁶² Pero estas expresiones sólo pueden aproximarnos al sentido de la vivencia del querer práctico, pues ésta no consiste en una modalidad del juicio, sino en una vivencia intencional de tipo enteramente distinta a las vivencias de la esfera de la creencia, y aun distinta de las vivencias de la esfera del valor. Efectuar una vivencia intencional práctica significa poner algo precisamente como algo cuyo ser real nacerá de la intención misma que se refiere a él.

La voluntad como certeza volitiva pone lo futuro de un modo tal que es para la conciencia certeza del ser otorgado en ese instante. Ciertamente la conciencia no dice: ‘Será y por lo tanto lo quiero’; sino: ‘Porque lo quiero, será’. Con otras palabras, la voluntad pronuncia su ‘¡será!’ creador. La posición volitiva es posición de la realización (*Verwirklichung*). Pero realización no quiere decir aquí mero devenir real, sino hacer real, obra de la realización.¹⁶³

Aquí hay que agregar que una descripción de la volición que destaque únicamente la forma en que mienta su objeto sigue estando incompleta respecto de lo fundamental. Cualquier vivencia intencional mienta necesariamente un objeto o un nóema. El nóema de la vivencia práctica es un objeto o una situación querida. En este sentido llevar a cabo una intención volitiva significa *hacer algo*, pero este *algo* que es el objeto de la intención volitiva no es la acción en sí misma tomada como un mero movimiento, sino la cosa o el estado de cosas que es actualizado a través de la acción. No hay una acción que no pretenda hacer realidad algo. Podemos decir preliminarmente que la acción de mover mis manos y arrojar una piedra tiene como nóema práctico la situación querida de que alguien frente a mí resulte herido, la acción de golpear mis dedos contra este teclado tiene como nóema práctico la escritura de una tesis, y la acción de marcar un número telefónico con

¹⁶² Véase Hua XXVIII, pp. 105-125.

¹⁶³ Hua XXVIII, p. 107. El concepto de “posición” (*Setzung*), que Husserl relaciona en *Ideas I* con el de “proposición” (*Satz*), puede ser entendido en la mayoría de los casos como sinónimo de “intención” (*Intention*) o de “mención” (*Meinung*), aunque en sentido estricto se refiere a las vivencias que “afirman” el ser, el valor o la realización de su objeto en contraposición a las que no lo hacen. Ejemplo de vivencias dóxicas posicionales son la percepción, el recuerdo y la duda, que mientan sus objetos en los modos del ser, del haber sido y del ser dudoso, respectivamente; un ejemplo de vivencia cuasi-posicional es la fantasía, que mienta su objeto en el modo del “como si”. (Véase *Ideas I*, pp. 344-345 y 364 [Hua III-1, p. 249 y 268]).

mis dedos, la situación querida de estar informado sobre el estado de salud de un familiar, etc. A este nóema práctico lo denominamos meta volitiva. Desde luego que es posible poner a una acción o un movimiento como objeto de una intención volitiva, pero esta es una complicación en la que el desenvolvimiento de la acción misma es tomada como situación querida. Puedo ponerme como meta volitiva la acción de arrojar una piedra con fuerza, esto es, ejecutar esta acción de manera efectiva, o mover mis dedos de una manera coordinada sobre un teclado, lo cual equivale a aprender a usarlo efectivamente, o aprender a usar un teléfono. Generalmente las intenciones prácticas que tienen por objeto movimientos o acciones asumen estas acciones como vías para actualizar otros objetos o situaciones queridas.¹⁶⁴ Esto tiene que ver con el desarrollo de capacidades prácticas.

Vale la pena insistir en que cuando queremos algo en sentido estricto, a diferencia de cuando meramente lo deseamos, nuestra vida de conciencia intencional se dirige a su realización. Por eso tener conciencia volitiva de algo implica tener conciencia de las capacidades propias, y muy señaladamente de las capacidades corporales propias.

La voluntad se puede dirigir también a la conservación de lo real o de lo actual, pero sólo por un rodeo. “La voluntad, se dice, va a la realización. Sólo en ciertos casos, por un cierto rodeo, va la voluntad, según deberíamos claramente completar, a algo que ya es de antemano y que es consciente como siendo: a saber, como voluntad de que algo permanezca como es.”¹⁶⁵ La conservación de una cosa o de una situación real puede ser tema de nuestra voluntad en la medida en que la cosa o situación se vea amenazada. Aquí se podría decir que querer conservar algo significa poner volitivamente algo cuyo ser futuro es dudoso como algo que “debe ser”. Por ejemplo, querer conservar una buena

¹⁶⁴ Vale la pena observar que, en contextos prácticos, en español el término “intención” y sus derivados se usa con frecuencia coloquialmente en sentidos muy cercanos al uso técnico de esta palabra en fenomenología. Sin embargo, esta posibilidad de poner acciones como metas de querer puede dar pie y de hecho da pie a una concepción ambigua del querer en la vida cotidiana. Por ello es importante prestar atención a las ambigüedades que pueden introducirse en el análisis cuando se piensa en términos de intenciones prácticas en un sentido no técnico. Desde el punto de vista de un análisis fenomenológico riguroso hay que distinguir siempre entre el querer entendido como vivencia intencional y lo mentado por el querer mismo, que es siempre una situación o un objeto querido.

¹⁶⁵ Hua XXVIII, p. 106.

relación con un amigo sólo puede significar actuar con la intención de conservar su realidad cuando ésta realidad está amenazada y su persistencia se vuelve dudosa.

Recordemos que el hecho esencial de que toda vivencia sea intencional implica que toda vivencia mienta su objeto de una forma específica. ¿Cómo mienta la vivencia práctica su objeto? ¿Cómo precisar más esta forma de dar sentido que es propia de las vivencias volitivas? ¿Qué es lo querido en el querer? Ya habíamos dicho que lo querido en el querer es un objeto o una situación, pero esta caracterización es insuficiente. Puedo desear cosas realizables sin querer estas cosas. Así por ejemplo, puedo desear llegar a una cita concertada a una hora muy temprana de la mañana, pero no querer hacerlo. En este punto será de ayuda retomar un apunte de Husserl:

Las voluntades no se dirigen a las voluntades siguientes, sino que cada voluntad se dirige a las cosas (*Sachen*), se dirige productivamente llena (*schöpferisch erfüllt*) a la fase actual del suceso y se dirige 'intencionando' al resto total del suceso como a algo por realizar. [...] En el hacer no hacemos la voluntad futura, sino justo la obra (*das Getane*), aunque ello va de la mano con que las continuidades volitivas manan de la voluntad inaugural, del *fiat*, al igual que cada nueva fase volitiva mana de las que le preceden.¹⁶⁶

Esta descripción contiene una pista para seguir elucidando uno de los rasgos esenciales del nóema práctico. De ella podemos extraer que al objeto que es correlato del querer práctico, a la obra, le es esencial estar caracterizado como algo que mana de las continuidades volitivas que lo hacen posible, esto es, como algo que mana de intenciones prácticas vacías y ulteriormente de acciones. Dicho en otras palabras, no es posible describir un objeto práctico haciendo abstracción de una serie de acciones que lo realizan y que pueden ser mentadas con mayor o con menor determinación.

De acuerdo con lo anterior podríamos precisar los nóemas prácticos de los ejemplos anteriores de la siguiente manera: al mover mis manos y arrojar piedras intenciono volitivamente una situación futura que consiste en que *con ello* habré herido a alguien que

¹⁶⁶ Hua XXVIII, p. 111.

está frente mí, al golpear mis dedos contra este teclado intenciono otra situación futura que consiste en que *con ello* habré escrito una tesis, y al marcar un número telefónico con mis dedos intenciono una más que consiste en que *con ello* me habré informado sobre el estado de salud de un familiar. Dicho en otras palabras, lo que intenciono no es meramente la situación futura de haber herido a alguien, haber escrito una tesis o haberme informado sobre el estado de salud de un familiar, sino la de haberlo hecho al mover mis manos y arrojar piedras, al haber golpeado el teclado y al haber marcado un número telefónico, respectivamente.

Por otro lado, reparar en la obviedad de que la voluntad sólo puede referirse a objetos o situaciones futuras es importante para poder describir aun con mayor precisión lo característico de las vivencias prácticas. A propósito de ello vale entonces la pena retomar la observación de Alfred Schütz de que “[t]oda acción se ejecuta según un proyecto y se orienta en la obra fantaseada como habiendo transcurrido en el modo del futuro perfecto.”¹⁶⁷ De acuerdo con esta observación, que me parece acertada y congruente con los análisis husserlianos, podemos precisar la caracterización preliminar del objeto intencional del querer práctico al decir que lo querido en el querer es una acción concebida en el modo del futuro perfecto, lo cual incluye realización de una cosa o de una situación.

Reflexionemos ahora sobre el modo de darse de las cosas mismas de la voluntad. Así como el modo paradigmático de vivencia en la esfera de la creencia es la percepción, así también hay un modo paradigmático de vivencia volitiva: la acción. En la creencia designamos a las vivencias perceptivas en sus diversas modalidades como vivencias evidentes, pues en ellas los objetos mentados se muestran en persona. Lo mismo cabe pensar del tipo de vivencias que en el capítulo anterior agrupamos bajo el género de valicepción, en las cuales lo que se muestra en persona es el valor de los objetos. ¿Cabe designar a la vivencia práctica paradigmática, a saber, la acción, como una vivencia volitiva evidente? Esto parece problemático en la medida en que en ella no se muestra algo o

¹⁶⁷ Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, p. 94. La traducción es mía. [*Fenomenología del mundo social*, p. 116].

alguna cualidad de algo, como en los casos de la percepción y de la valicepción, sino que a través de ella algo llega a ser en sentido estricto. Por ello me parece que al designar el modo paradigmático de la vivencia volitiva como evidente —adjetivo que procede directamente del latín *videre*: “ver”— estaríamos dándole a ésta una connotación que es contraria a lo que le es más esencial: la acción no se refiere a la manifestación algo, sino a su *producción*.

¿En qué sentido es entonces la acción la forma paradigmática de vivencia volitiva? A esto hay que responder que toda vivencia volitiva que no es una acción es una modificación de una acción y como tal sólo admite una elucidación por referencia a este modo paradigmático de vivencia volitiva. Sólo en la acción se hace patente lo característico de la volición: la realización o actualización de algo.

De nuevo, una buena forma de empezar a analizar el modo paradigmático de la acción consiste en distinguirlo y contrastarlo con otras formas de acción. Podemos encontrar una modificación de la acción a un nivel muy básico en la vivencia vacía de tener la intención de hacer algo, esto es, la vivencia de proponerse algo. Una forma muy común de este tipo de vivencia es la resolución.¹⁶⁸ De acuerdo con Husserl, tanto la acción (*Handeln*) como la resolución (*Entschliessen*) son vivencias prácticas análogas a las vivencias dóxicas de vivir en la certeza de algo.¹⁶⁹ Ahora bien, estos dos tipos de vivencias volitivas se relacionan entre sí como una intención vacía con su plenificación o cumplimiento. El ejemplo de Husserl a propósito de este punto es un viaje a París. Retomémoslo: supongamos que reflexiono sobre lo que haré en las próximas vacaciones y que contemplo distintas posibilidades, entre las que pueden contarse adelantar trabajos pendientes como la redacción de esta tesis, pasearme por la ciudad, visitar a la familia que vive en otro estado, o hacer un viaje. Supongamos finalmente que por una u otra circunstancia resuelvo hacer un viaje a París. ¿Qué significa aquí resolverse a hacer un viaje a París?

¹⁶⁸ La intención práctica vacía puede ser también un mero propósito (*Vorsatz*). En contraste con la resolución, el mero proponerse algo no supone el paso de una voluntad modalizada (pregunta, duda, etc.) a otra que tiene una forma análoga a la de la certeza y que podríamos denominar afirmativa. (Véase Hua XXVIII, p. 111).

¹⁶⁹ Véase Hua XXVIII, p. 103.

Claramente significa algo distinto de representarme un viaje a París, o de meramente fantasear con hacerlo. Pero también significa algo distinto de la acción misma de hacer el viaje a París. La resolución en cuestión se cumple cuando llevo a cabo el viaje, y se frustra cuando por alguna razón no lo llevo a cabo.

Para profundizar en este último punto vale la pena citar a Husserl:

Ciertamente la voluntad dirigida a un acontecimiento futuro y que no empieza en el punto ahora encierra también la acción ejecutante futura, e incluso una conciencia cierta del actuar futuro entendido como ingrediente suyo. No soy meramente consciente del viaje futuro que proyecto y a favor del cual me he resuelto ahora como soy consciente de un acontecimiento, sino justo como de un viaje, esto es, como de una acción, y esto es absolutamente necesario. Pero la voluntad actual [de la resolución] en tanto que voluntad, en tanto que auténtica posición de realidad del '*jsea!*', no pone la volición o la acción futura, sino que emite a través de ella la tesis '*jsea!*'; o podríamos decir también: la tesis volitiva [de la resolución] se extiende en el trecho temporal y exige ahí un trecho volitivo plenificado a través de cuyas fases se prolonga, y ahora también lo que la voluntad futura lleva en cada fase a posición volitiva, a creación futura, es algo puesto volitivamente por la resolución volitiva actual; es decir, el suceso por realizar está con ello puesto y no la voluntad o la acción. Pero se comprende que nos las habemos con la peculiaridad de que también la voluntad futura con todo su continuo progreso y en correspondencia con la acción futura esté caracterizada como algo real futuro y como algo cuyo ser real futuro emana de la voluntad resolutoria actual. [...] En cierto sentido se puede decir que la voluntad dirigida al futuro es intención creativa, y que ésta se 'plenifica' en la acción ejecutiva.¹⁷⁰

De esta serie de observaciones de Husserl cabe destacar varias cosas. En primer lugar, que no hay dos *afirmaciones prácticas* del viaje a París, una de las cuales sería la de la resolución de hacer este viaje en el futuro, y otra la de la acción misma de hacer este viaje. Por el contrario, la *afirmación práctica* de la resolución —su "*jsea!*" — es la

¹⁷⁰ Hua XXVIII, pp. 108-109.

afirmación práctica futura de la acción de hacer este viaje. La resolución emite su *afirmación práctica* a través de la *afirmación práctica* de la acción o la serie de acciones que realizan el viaje. En este sentido la resolución de hacer el viaje no tiene como meta una serie acciones, sino realizar el viaje a través de esta serie de acciones. Lo que hay que enfatizar es que resolverse no significa querer una acción futura con la que se hace realidad algo, sino querer algo de manera vacía; esto es, querer algo de tal manera que este querer sólo se plenificará en la forma de una acción futura que haga realidad su objeto. Como en cualquier plenificación, lo que está en juego en la relación entre la resolución y la acción es una síntesis de identidad, en este caso entre la resolución y la *afirmación práctica* de la acción en la que la primera se actualiza.¹⁷¹

En segundo lugar, la resolución *afirma prácticamente* a través de la *afirmación práctica* de la acción. Aquí es donde entra el concepto de *fiat*. Husserl usa este término, que toma de William James, para referirse a la peculiar forma en que la acción, y sólo la acción, afirma prácticamente el ser de su objeto. Ya decía unas líneas atrás que querer algo es ponerlo como algo que llegará a ser realidad *a través* de un curso de acciones más o menos determinado. Ser conscientes de que actuamos es ser conscientes de que *realizamos* algo, de que algo está llegando a ser gracias a una especie de consentimiento práctico que cabe designar con el término *fiat*. Y este *fiat* es lo propio de la acción en tanto que modo paradigmático de la voluntad.

El *fiat* sería entonces aquello que distinguiría a una acción de un mero proceso o incluso de una mera consecuencia causal de una acción nuestra. Pensemos en esto con un nuevo ejemplo. Resuelvo ir al centro de la ciudad a comprar unos cables que desde hace tiempo necesito para conectar una antena. El objeto de esta resolución es adquirir los cables en cuestión, y esta situación se realiza mediante una serie de acciones que van desde trasladarme de mi casa hasta el acto comercial de adquirir los productos deseados en el lugar deseado. Vivo estas acciones con conciencia de que a través de ellas realizo algo querido por mí, esto es, como vivencias que implican un *fiat*. Mientras me dirijo al centro puedo hacer muchas cosas sin querer: dejar caer mi teléfono celular, tropezar con

¹⁷¹ Véase *Meditaciones cartesianas*, pp. 111-112. [Hua I, pp. 94-95].

una coladera abierta, pasarme sin querer una estación en el metro, perderme, etc. Soy consciente de todos estos eventos involuntarios como de movimientos o sucesos que se relacionan conmigo, que pueden partir incluso causalmente de mí, pero que carecen de mi consentimiento práctico, de mi *fiat*. Además podría ocurrir que el cable comprado resultara incorrecto y que su instalación en mi casa causara un corto circuito que echara a perder varios aparatos eléctricos, y también en este caso sería consciente del suceso como de algo hecho sin querer, esto es, como de algo que no emana de mis acciones propiamente dichas, a las cuales les es inherente un consentimiento práctico o *fiat*. La forma paradigmática de querer consiste en actuar y *realizar* algo, darle consentimiento práctico al ser de algo. Todas las demás formas de querer son modificaciones o variaciones de esta forma de afirmación práctica.

Al describir la acción como modo paradigmático de la voluntad ya hicimos referencia a la resolución, que es una modificación suya. Estar familiarizados con algunos otros tipos de voliciones nos servirá para analizar más adelante complejos volitivos intrincados.

La voluntad problemática es en el ámbito práctico el equivalente de la mera suposición en el ámbito dóxico. Puedo poner el ser de algo como probable, como por ejemplo en la proposición “es probable que S sea P”. El juicio problemático implica que tengo motivos para creer algo, aunque estos motivos no son concluyentes. Algo análogo ocurre en la volición problemática, en la cual tengo motivos no concluyentes para hacer algo. En ese caso mi consentimiento práctico es una mera inclinación.¹⁷² Otras dos modalizaciones de la voluntad bastante frecuentes son la disyunción y la conjunción volitiva. Puedo resolverme ya no a hacer un viaje a París, sino a hacerlo o bien a París o bien a Cuzco. O puedo, por el contrario, resolverme en un mismo acto a hacer un viaje a París este año y hacer uno a Cuzco para el siguiente.

¹⁷² Véase Hua XXVIII, p. 114.

Para los actos sociales es particularmente relevante la voluntad hipotética, que admite múltiples complicaciones, como la postulación de voliciones posteriores.¹⁷³ Así por ejemplo puedo querer hacer el viaje a París, pero sólo en el caso de que consiga antes un trabajo que me deje algún dinero extra, y puedo además proponerme en el caso de hacer el viaje a París visitar a un amigo que vive cerca de dicha ciudad.

A propósito de este tema quisiera mencionar por último que aunque es muy común entender la voluntad como decisión o elección,¹⁷⁴ esto es insostenible cuando se concede razón a Husserl en que este tipo de vivencias volitivas supone ya una serie muy compleja de modalizaciones volitivas. En este sentido, para esclarecer lo que implica la voluntad que tiene la forma de una elección (*Wahl*), es necesario tomar en cuenta, entre otras modalizaciones, el dudar práctico, que vacila entre dos o más posibles metas volitivas, el preguntar práctico que apunta a un responder práctico, y la reflexión práctica entendida como deliberación.

Una reflexión práctica no es otra cosa que ejecución de una pregunta volitiva, pero no meramente eso, sino también la subsiguiente ejecución de aquellas modificaciones y complementos del acto interrogante que yacen en el camino a la resolución de la pregunta, esto es, de procesos de plenificación de la intención interrogativa: estos conducen en el mejor de los casos al *terminus ad quem* del proceso plenificador, esto es, a la respuesta volitiva ejecutada. Sin embargo, eso no es otra cosa que lo que solemos llamar decisión práctica (*praktische Entscheidung*), el decir que sí práctico, y en el preguntar disyuntivo, la elección (*Wahl*).¹⁷⁵

Las modalizaciones volitivas a las que me he referido en los últimos párrafos tienen que ver con distintas formas de poner algo como meta de un querer, o si se quiere, con distintos sentidos en que un yo puede querer algo. La práctica formal sólo toma en cuenta

¹⁷³ Véase Hua XXVIII, p. 114.

¹⁷⁴ Así lo entiende Thomas Luckmann. Véase *Teoría de la acción social* pp. 58-72. [*Theorie des sozialen Handelns*, pp. 59-74].

¹⁷⁵ Hua XXVIII, p. 119.

este tipo de modalizaciones que se refieren al carácter tético del querer, esto es, a la forma en que el querer pone su objeto. Pero un análisis fenomenológico de la acción tiene que tomar en cuenta también otra forma fundamental de modificación, que es la que se refiere a la voluntad pasiva frente a la voluntad activa.

De acuerdo con Husserl, toda vivencia intencional remite a un polo objetivo, que es el objeto mentado en ella, y a un polo subjetivo, que es el yo. Toda vivencia es vivencia para alguien que tiene, tuvo y tendrá otras vivencias. En este sentido el yo es una especie de polo permanente en torno al cual se sintetiza una corriente de vivencias. Y lo que me interesa traer a colación aquí es la idea de que las vivencias intencionales no sólo determinan aquello que mientan como su objeto y a lo cual le confieren sentido según la forma en que lo mientan; determinan también al yo que en cada caso vive en ellas. Husserl se vale del término “habitualidad” para referirse a las propiedades que el yo adquiere con cada vivencia, y llama “persona” al yo pensado con sus habitualidades. En este sentido afirma en *Ideas II* que los conceptos de persona y de mundo circundante son correlativos. “Como persona soy lo que soy (y toda persona es lo que es) en cuanto *sujeto de un mundo circundante*. Los conceptos de yo y de mundo circundante están inseparablemente referidos el uno al otro.”¹⁷⁶

El que el mundo tenga para mí el sentido que tiene depende de que yo sea la persona que soy. Tengo habitualidades dóxicas en la medida en que persisto en ciertas creencias, ya sea que las tematice o que tenga conciencia meramente implícita de ellas, en mera pasividad. Algo parecido cabe decir de las habitualidades axiológicas, de mi conciencia de valores. Lo que caracteriza las habitualidades es que puedo volver sobre ellas y encontrarlas como determinaciones mías, como creencias o valoraciones en las que persisto y que puedo volver a actualizar a voluntad. Con esto último se hace patente el carácter eminentemente práctico de este concepto, pues aun cuando no se trate de habitualidades de vivencias volitivas, somos conscientes de ellas bajo la forma de capacidades. Así que podríamos decir que, en principio, mientras las circunstancias no

¹⁷⁶ *Ideas II*, p. 231. [Hua IV, p. 185].

cambien, toda vivencia actual se convierte en vivencia posible en el sentido de reiterable una vez que ha transcurrido.

En el ámbito de la voluntad, que es el que nos interesa ahora, lo anterior significa que en cada caso somos conscientes de que podemos volver sobre lo que hemos querido y hacer cosas semejantes a las que ya hemos hecho. En este sentido las vivencias volitivas ensanchan en cada caso nuestro conocimiento de lo que somos capaces de querer y de hacer. “El yo se ejercita, se acostumbra, en el comportamiento posterior está determinado por el anterior, crece la fuerza de algunos motivos, etc. Se ‘consigue’ habilidades, se pone metas y en el alcanzar las metas adquiere capacidades prácticas. No solamente hace, sino que también las acciones se vuelven metas, e igualmente los sistemas de acciones (por ejemplo, quiero poder tocar sin dificultad una pieza de piano) y las capacidades correspondientes”.¹⁷⁷ Lo primero es el querer práctico, pues sólo porque queremos cosas y las hacemos podemos ser conscientes de que somos capaces de hacerlas. En este sentido dice Husserl que el yo se pone metas y que adquiere capacidades prácticas en el alcanzarlas.¹⁷⁸

En *Teoría de la acción social*, Thomas Luckmann retoma esta concepción husserliana de la habitualidad y la reformula de manera muy sintética enfatizando su carácter práctico:

Nuestros proyectos tienen una prehistoria que está almacenada en nuestro bagaje cognoscitivo subjetivo. Según él, el sistema individual de realizabilidades tiene por así decirlo una dimensión biográfica. Cuando no existe ningún fundamento para aceptar que hoy ya no puedo andar, fumar y contar, aunque ayer sí podía hacerlo, no me hago ninguna idea de ello y doy por sentado que puedo andar, fumar y contar hasta nuevo aviso. Este principio fundamental de nuestra fantasía proyectiva —denominado por HUSSERL idealización del ‘siempre-puedo-volver-a’ (*Idealisierung des ‘Ich-kann-immer-wieder’*) del mundo de la vida— encierra, sin embargo, ciertas limitaciones. Presupone otra

¹⁷⁷ *Ideas II*, p. 301. [Hua IV, p. 253].

¹⁷⁸ Sin embargo podríamos pensar que en los casos en que no viene precedida de una acción, la génesis de la consciencia de capacidad tendría que remontarse a la empatía, al ver actuar a otras personas, a la variación imaginativa de las capacidades propias, y en última instancia al impulso entendido como un actuar ciego.

idealización del mundo de la vida —denominada por HUSSERL ‘y-así-sucesivamente’ (*und-so-weiter*)—: las cosas son como hasta ahora han sido, e incluso los futuros cambios sucederán más o menos como los actuales. No obstante, si debemos limitar este presupuesto en un caso dado, tampoco podemos presuponer que podemos realizar actos del tipo ‘siempre-puedo-volver-a’ que descansan en la idealización del ‘y-así-sucesivamente.’¹⁷⁹

Este concepto de habitualidad es importante para retomar una idea que cobrará gran importancia cuando abordemos formas de interacción específicamente sociales. Me refiero a la noción de Thomas Luckmann de nexo de interés.

Frente al futuro no se puede permanecer indiferente. Cierto que en las cosas supuestamente inútiles no vale la pena dar demasiadas vueltas. No sucede lo mismo con aquellos aspectos del futuro en cuya creación uno cree poder participar en cierta medida (aunque sea pequeña). [...] Por lo menos en un sentido formal, general, puede decirse, además, que a un determinado proyecto de actuación también puede atribuírsele un interés determinado en un futuro determinado. Las relaciones concretas entre intereses y proyectos son en todo caso algo más intrincadas. Pues así como no hay ningún proyecto que pueda separarse de la situación vital, sino sólo proyectos en relación con otros proyectos y ‘estrategias de actuación’, tampoco hay intereses concretos completamente aislados que pudieran estar sólo para sí, sin referencia a otros intereses. La relación entre un interés determinado y un proyecto determinado debe de considerarse siempre frente al trasfondo de los nexos de acción que se traslapan y de todos los nexos de interés.¹⁸⁰

Esta idea de que toda volición implica un interés en determinado futuro posible es congruente con lo que hemos visto a lo largo de este capítulo. Luckmann observa que los proyectos volitivos aparecen siempre en el contexto de otros proyectos volitivos posibles,

¹⁷⁹ Thomas Luckmann, *Teoría de la acción social*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 62. En esta cita como en las siguientes me baso en esta traducción, aunque he procurado mejorarla cuando he encontrado problemas graves. [Thomas Luckmann, *Theorie des sozialen Handelns*, de Gruyter, Berlin, 1992, p. 61].

¹⁸⁰ *Teoría de la acción social*, p. 66-67. He modificado la traducción. [*Theorie des sozialen Handelns*, p. 67].

los cuales implican otros intereses en otros futuros posibles.¹⁸¹ Toda deliberación práctica supone tejer un determinado nexo de intereses en el cual ciertos intereses se ponen en relación con otros: se jerarquizan por importancia o urgencia, o se subordinan, como cuando nos decimos que sólo queremos algo cuando hagamos realidad otra cosa, o se ponen en relación de condicionamiento, como cuando nos decimos que sólo porque queremos lo primero queremos lo segundo, etc. Pero estos nexos de intereses no desaparecen cada vez que se resuelve la deliberación, sino que se hunden en el fondo de la conciencia. Por un lado, con ello se vuelven reiterables de manera activa o pasiva, a la manera en que es reiterable cualquier hábito. Así, cada vez que me encuentro con un problema práctico tiendo a resolverlo de manera semejante a como he resuelto problemas similares en el pasado: lo primero que hago cuando tengo prisa por salir de mi casa en la mañana es bañarme, y sólo después desayuno; por lo general sólo salgo de fiesta cuando sé que al día siguiente no tengo que trabajar, o cuando menos no tengo que trabajar temprano ni mucho; en una cafetería tiendo a pedir expreso cortado sin pensar demasiado en las demás opciones, etc. Por otro lado, estos nexos de interés pasan a formar parte del contexto de actos volitivos posteriores. Con ello quiero decir que toda vivencia volitiva es puesta en un horizonte amplísimo de voliciones y deliberaciones pasadas que conforman un mundo práctico. Si delibero sobre ir o no a la cafetería de la esquina de mi casa, hago esta deliberación en un contexto práctico en el que asumo que ir a la cafetería implica ordenar un expreso cortado en lugar de un americano, un capuchino o un té. Pero lo importante aquí es que no necesito volver a deliberar cada uno de los aspectos que juegan algún papel en la resolución, ya sea como motivantes extrínsecos, como la deliberación sobre si la cafetería de la esquina es mejor que la que está a dos cuadras, o como implicaciones tuyas, como la deliberación sobre lo que voy a pedir en la cafetería o sobre la ruta que tomaré para llegar a ella, caminando por un lado u otro de la

¹⁸¹ Por proyecto estoy entendiendo aquí cualquier vivencia volitiva que puede formar parte de una deliberación práctica y con ello de una elección (*Wahl*), o lo que es lo mismo, cualquier vivencia volitiva que no haya recibido consentimiento práctico en la forma de *fiat* y que en este sentido sea un acto volitivo meramente posible. Cabe mencionar que esta noción de “proyecto” no procede de Husserl, sino de Alfred Schütz. Véase *Fenomenología del mundo social*, pp. 75-125. [*Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, pp. 43-105].

banqueta en el caso de que hubiera llovido antes y supiera que uno de los extremos de la calle se encharca más que el otro.

Luckmann señala acertadamente que este contexto no forma una totalidad en la cual los distintos elementos estuvieran articulados sistemáticamente.¹⁸² Por el contrario, el mundo práctico no sólo está lleno de lagunas, sino que siempre está abierto a la posibilidad de nuevos conflictos en la medida en que al cambiar las circunstancias entran en colisión proyectos e intereses prácticos que antes no se estorbaban, o a la inversa, deja de haber conflicto entre proyectos e intereses prácticos que antes se oponían. Ora mi proyecto profesional entra en conflicto con mi vida en pareja porque supone una mudanza, ora no tengo que decidir entre hacer una u otra actividad en mi tiempo libre, puedo hacer ambas porque tengo menos horas laborales. Voy a llamar “disposiciones” a estos nexos de intereses en tanto que funcionan como motivos para acciones posteriores.¹⁸³

Teoría de la acción racional.

A lo largo del capítulo anterior insistí en que siguiendo a Husserl podemos decir que lo racional es aquello que es susceptible de ser verificado o llevado a evidencia. En este sentido es susceptible de ser criticado desde el punto de vista de la razón todo aquello que puede ser verificado o refutado en experiencias en las que comparecen o se realizan las cosas mismas en la percepción, la intelección, la valicepción o la acción. La racionalidad de la tesis axiológica depende de la racionalidad de la tesis dóxica sobre la que se funda. Si esta última es refutada en la experiencia, la primera también: si es falso que aquella protuberancia del nopal que tengo frente a mí es una tuna, entonces es necesariamente incorrecta también mi apreciación de que es algo que tiene el valor de la sabrosura, y ulteriormente es incorrecto también el acto volitivo de extender la mano y exponerla a las

¹⁸² Véase *Teoría de la acción social*, p. 67. [*Theorie des sozialen Handelns*, p. 69].

¹⁸³ Con el término disposición traduzco la expresión alemana *Einstellung*, que es la que Luckmann emplea. No he querido traducirla por “actitud” para distinguir aquello a lo que se refiere de lo que Husserl entiende como *Einstellung*, que generalmente se traduce por “actitud”.

espinas con el fin de apropiarme de ese objeto. Es claro que no podemos poner como meta volitiva algo inconcebible, como dibujar un círculo cuadrado. En este sentido la volición que se funda en un acto dóxico irracional es a su vez irracional. Lo mismo se podría decir de la voluntad de conservar o transformar algo que no existe. Pero según Husserl, los actos volitivos son también irracionales cuando no tienen por metas objetos valiosos o situaciones valiosas. Así como el valor de una cosa se revela ilusorio cuando descubrimos que esa cosa no es como creíamos que era, así también tendríamos que decir que una obra se revela irracional cuando descubrimos que su valor procede de una falsa apreciación.

Para la esfera volitiva entra aquí en particular en consideración que el querer (o la afirmación volitiva, el propósito) tiene por un lado su fundamentación <en> presuposiciones dóxicas, así como un regirse por ellas, pero por otro lado, y esto en una medida más estrecha y más significativa, por presuposiciones axiológicas. Digo que en una medida más significativa porque una alegría (*Freude*) no es por consecuencia correcta cuando sus fundamentos dóxicos tienen razón, y de la misma manera no lo es una voluntad. Pero la corrección del querer (o del propósito) está ya predelineada por la corrección de la valoración presupuesta en él. El querer correcto se rige en cierto modo por el valorar correcto. A esto corresponde también la siguiente ley: El propósito que antepone un bien tiene (contemplado en y para sí) su corrección. Y dado que cada acto correcto es él mismo en tanto que correcto un bien axiológico (según una ley axiológica general), entonces se puede también decir que un proponerse y hacer que se dirige a un bien es él mismo desde el punto de vista axiológico un bien, un querer lo bueno es bueno, y así también el querer lo malo es malo, lo carente de valor, carente de valor.

Se ve aquí también, y ello requiere una fijación terminológica particular, que la falsedad que resulta del dirigirse el propósito a algo que en verdad no es bueno, sino malo, es muy distinta y más radical que aquella que resulta de que se extravíe respecto de sus presuposiciones dóxicas, de que por

ejemplo quiere algo que no es en absoluto realizable, aunque quizá se lo haya tenido como realizable.¹⁸⁴

Si comparamos la relación entre las vivencias dóxicas y las axiológicas, por un lado, y las axiológicas y las volitivas, por el otro, tendríamos que decir lo siguiente. Dado que las vivencias axiológicas se fundan en vivencias dóxicas, no cabe valorar sobre la base de un juicio incorrecto más que en el supuesto de que se trate de un juicio vacío cuya incorrección no sea evidente. Puedo valorar la sabrosura de esa protuberancia del nopal que tengo frente a mí siempre y cuando siga asumiendo que es una tuna y no haya caído en la cuenta de la incorrección de mi juicio. Y así también, si asumimos con Husserl que las vivencias volitivas se fundan sobre vivencias axiológicas, tenemos que decir que no cabe poner como meta volitiva algo que sea el objeto de una apreciación incorrecta más que en el caso de que dicha apreciación no sea evidente, esto es, mientras no sea una valicepción. Así, por ejemplo, puede ser que la tuna en cuestión no sea sabrosa, pero en ese caso sólo puedo querer cortarla para comérmela mientras la apreciación no sea evidente y siga asumiendo que es en efecto sabrosa. En este sentido parecería que un desarrollo consecuente del planteamiento de Husserl llevaría a afirmar que la voluntad sólo se puede referir a bienes, ya sean en sí mismos o derivados, y que sólo podemos tener motivos para querer lo malo en la medida en que creemos que es bueno en algún respecto. Esta es una tesis fuerte, de reminiscencias aristotélicas, sobre la que no puedo pronunciarme ahora, aunque cabe aclarar que querer algo malo no sería un contrasentido lógico, sino un contrasentido práctico. Al igual que la acción que tiene por meta realizar algo imposible, la acción en la que se pretende realizar algo absolutamente malo, algo que no tiene siquiera valor derivado, parecería ser una forma de acción sin sentido.

Pero entre las vivencias volitivas y las axiológicas hay una relación de motivación que no existe entre las vivencias dóxicas y las axiológicas. Tener una situación valiosa por posible motiva un acto volitivo que la tenga por meta. Nótese empero que esta relación de motivación no tiene un análogo en la articulación de vivencias dóxicas con vivencias axiológicas. A diferencia de lo que ocurre en el caso de la valoración de algo, que permite

¹⁸⁴ Hua XXVIII, pp. 128-129.

concluir de antemano en un silogismo práctico que el objeto debe ser puesto como objeto de la voluntad, independientemente de que en efecto se lo quiera prácticamente o no, del hecho de que una cosa sea de determinada forma o de que exista no puede concluirse *a priori* que tenga que ser estimada. Menciono esto para llamar la atención sobre el hecho esencial de que parece haber un mayor intrincamiento entre las vivencias axiológicas y las volitivas que entre las dóxicas y las axiológicas.

Hemos visto que al intencionar algo volitivamente, al quererlo, lo ponemos como obra, esto es, como término de una acción que lo habrá de hacer realidad. Si a ello sumamos que la acción racional es aquella que se propone hacer realidad algo bueno, entonces es fácil entender que las leyes relativas a la existencia de los valores juegan un papel importantísimo en la racionalidad de la esfera práctica. Esto quiere decir, en resumen, que la acción racional se rige en primer lugar en cada caso por la ley de la absorción, que dice: “En cada decisión lo mejor absorbe en sí y para sí a lo bueno, y lo absolutamente mejor, a todo lo demás como lo que hay que apreciar como bien práctico.”¹⁸⁵ Dado que hay que elegir entre distintas posibilidades que se excluyen, cuando se trata de optar entre algo bueno y algo mejor, lo primero pierde todo su valor en favor de lo segundo, y cuando una de las opciones es la mejor de todas, entonces todas las demás pierden su valor en favor de ésta. Entre estas opciones hay que tomar en cuenta las combinaciones conforme a las leyes de la sumación y de la producción de valor, a las cuales ya me referí más atrás.¹⁸⁶

Tratemos ahora de determinar con mayor precisión qué es lo que hace a una acción racional. Podemos llamar con Husserl “voluntad conveniente” a aquel querer práctico que se dirige a algo valorado como bueno.¹⁸⁷ Esto es congruente con el uso coloquial en castellano de la expresión conveniencia y sus derivados. Decimos que alguien hace lo conveniente cuando el objeto de su voluntad es algo que en condiciones idóneas debería de hacerse patente como valioso; por el contrario, hace algo inconveniente cuando aquello que quiere no es algo que en condiciones idóneas pudiera hacerse patente

¹⁸⁵ Hua XXVIII, p. 136.

¹⁸⁶ Véase Hua XXVIII, pp. 133-134.

¹⁸⁷ Véase Hua XXVIII, pp. 135-136.

como valioso. Por condiciones idóneas entiendo aquí en forma muy general aquellas en las que no hay motivos para suponer que el sujeto en cuestión sea víctima de una ilusión, como la de alguien cegado por sentimientos intensos tales como la ira o la euforia, o por patologías libidinales como las que describe el psicoanálisis, o por errores en el juicio, o en los actos intencionales de estimar algo o en la deliberación práctica sobre las posibles formas de hacerlo realidad.

Podemos encontrar en esta conveniencia una primera forma de caracterizar a la acción racional. Y si el deber práctico se refiere a la acción racional, que como ya vimos equivale para Husserl a la acción buena, o lo que es lo mismo, a la acción deseable, entonces podemos decir que para actuar bien, o sea, racionalmente, uno debe hacer lo conveniente y evitar lo inconveniente.¹⁸⁸ Sin embargo, para determinar qué es lo conveniente en cada caso es necesario tomar en consideración el horizonte dóxico, axiológico y práctico del sujeto que actúa. Fulano tiene la posibilidad de trabajar y ganar dinero, pero sólo si renuncia al estudio, Zutano tiene la posibilidad de hacer ambas cosas; Perengano tiene la posibilidad de formar una pareja con Fulana, no así Zutano; Fulano tiene la posibilidad de trabajar en cierta institución, no así Zutano, que puede en cambio trabajar en otra institución inaccesible a Fulano; Fulano estima valiosa la construcción de una nueva avenida que pasará cerca de su casa porque hará posible que llegue más rápido al trabajo, Zutano considera esta misma construcción algo negativo porque entra en conflicto con la persistencia de un espacio natural que estima valioso, etc.

Aun cuando se asumiera que el ámbito del valor en abstracto, esto es, de lo deseable, es un ámbito cerrado y determinado de la misma manera para cualquier persona, el hecho que cada persona tenga necesariamente un ámbito práctico distinto determina en cada caso distintas configuraciones de valor, desvalor y carencia de valor, así como qué es

¹⁸⁸ A propósito de la concepción husserliana de los predicados normativos y las ciencias normativas, véase los "Prolegómenos a una lógica pura", capítulo 2, en las *Investigaciones Lógicas*. (*Investigaciones Lógicas*, 1, Alianza, Madrid, 1999, pp. 53-66. [*Husserliana XVIII*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975, pp. 44-62]). Allí formula una tesis sobre la que volverá en todas sus obras posteriores. A saber, "[...] que toda proposición normativa supone cierta clase de valoración (apreciación, estimación), por obra de la cual surge el concepto de lo 'bueno' (valioso) o 'malo' (no valioso) en un sentido determinado y con respecto a cierta clase de objetos, los cuales se dividen en buenos y malos con arreglo a ese concepto." (*Investigaciones Lógicas*, 1, pp. 61-61. [Hua XVIII, pp. 55-56]).

en cada caso lo conveniente. Para ver esto no hace falta sino recordar las leyes del valorar relativas a la existencia: la existencia de algo valioso es en sí misma algo valioso, la no existencia de un bien es en sí misma algo desvalioso, si hay dos bienes cuya existencias se excluyen, entonces la existencia del bien menor adquiere un valor negativo, etc. La diferencia entre el ámbito práctico de Fulano y Zutano es una diferencia entre los bienes y males que uno y otro pueden evitar o llevar a existencia.

En sus lecciones de ética de 1908-1914, Husserl habla en este sentido de que es posible afirmar con objetividad que una acción es racional cuando tomamos en consideración al sujeto y a sus circunstancias. Se trata de algo relacionado con lo que ya discutimos en el capítulo anterior cuando dirigíamos nuestra atención exclusivamente a la esfera axiológica. Aquí lo que hay que tomar en consideración es la factibilidad de lo querido.

La conveniencia es completamente independiente de la factibilidad (*Erzielbarkeit*) de lo querido, como quiera que antes de cualquier ponderación de la última tiene que haberse decidido la primera. Por otro lado, no cabe exigir nada de un sujeto que sea inalcanzable para él, y esto es *a priori*. Lo que alguien no puede, tampoco lo debe. El propósito que tiene el predicado del deber tiene con ello un predicado más rico que el de la conveniencia. Pero ahora vemos que ya con esta ampliación la subjetividad juega un papel que no tiene analogía en el ámbito del juicio y de la verdad.¹⁸⁹

Mientras que un juicio es correcto independientemente de quien lo enuncie, esto no sucede con la volición. Lo que en determinado momento es correcto que una determinada persona quiera, puede no serlo para otra persona o para ella misma en otro momento. La razón más obvia de esto es que las capacidades prácticas son distintas en cada persona y en cada situación, y como escribe Husserl, nadie debe lo que no puede. Pero la variación de las capacidades prácticas de persona a persona y de momento a momento no es quizá el único elemento subjetivo de peso, también parecen serlo las habitualidades dóxicas y las capacidades axiológicas. Como quiera que sea, Husserl sostiene con razón que el papel de lo subjetivo en la determinación de la acción racional

¹⁸⁹ Hua XXVIII, p. 149.

no es impedimento para juzgar objetivamente sobre ella. Por el contrario, ello solo significa que estos elementos subjetivos pueden y deben ser tomados en cuenta para hacer juicios objetivos.

Las posibilidades prácticas están referidas esencialmente al sujeto volitivamente capaz. Que un hacer es posibilidad práctica para un sujeto, o si lo es, eso está determinado en sí. El sujeto puede juzgar incorrectamente sobre ello, puede tener por prácticamente posible algo que en verdad no lo es en absoluto. En esa medida tenemos aquí un algo objetivo. Pero la objetividad de la posibilidad práctica está esencialmente atada al sujeto en cuestión, y lo mismo vale para el ámbito práctico total del sujeto para cada momento de su obrar posible.¹⁹⁰

En efecto, cabe universalizar una acción racional, esto es, considerarla como acción que sería racional para cualquiera, siempre y cuando también se tome en consideración el ámbito práctico del sujeto en cuestión. En conexión con esta idea es interesante ver la recuperación que Husserl hace de lo que para él tiene de verdadero el imperativo categórico kantiano:

Así le haremos justicia al único contenido valioso de la exigencia kantiana de una ley práctica y de un imperativo categórico. Si alguien actúa en un caso dado de tal manera que fuera imposible una generalización hacia una ley universal, entonces se comporta seguramente de manera incorrecta. Sin embargo esto no dice otra cosa y no debe decir otra cosa que la corrección volitiva perfecta es una idea que se basa en la idea del ámbito práctico, en la idea de lo mejor en este ámbito, y que todas estas ideas fundantes, y con ello las fundadas, caen bajo leyes ideales según las cuales es seguro que, cuando un sujeto actúa de manera correcta, todos los demás deberían de comportarse de la misma manera en el caso de que pudiéramos cambiar su ámbito práctico por aquellos de quienes actúan. Y esto se funda justo en que las leyes esenciales prescriben

¹⁹⁰ Hua XXVIII, p. 149.

exclusivamente la rectitud y encuentran aplicación solamente en el caso particular dado fácticamente y en el sujeto fáctico.¹⁹¹

De esta observación se desprende una segunda que quisiera aquí retomar y enfatizar, a saber, que si bien el deber práctico es en cada caso algo distinto por las circunstancias prácticas concretas, es también en cada caso algo determinado. “[L]as mismas leyes esenciales, materiales y formales, exigen desde luego algo distinto según el caso en el que se aplican, pero en cada uno algo determinado.”¹⁹² Y en vista de ello añade Husserl: “Una normación formal del valorar y del querer bajo la presuposición de que puede permanecer fuera de consideración la materia del valorar y del querer —esto es, la particularidad de contenido de los objetos de valor o los objetos volitivos— es un contrasentido. En este respecto debemos separar agudamente nuestros itinerarios de los de la teoría kantiana.”¹⁹³

El deber de hacer lo conveniente y evitar lo inconveniente, al que me he referido en las últimas líneas, implica una forma parcial de racionalidad. Hacer lo conveniente es siempre racional en la medida en que se contrapone a la acción irracional que realiza un mal o que no realiza ningún bien. Esta forma de deber jugará un papel muy importante en la constitución de relaciones sociales y de deberes sociales legítimos. Sin embargo, cabe señalar desde ahora que es posible someterse a un deber que es más radical en la medida en que apunta a una racionalidad absoluta y no relativa. Me refiero al deber ético.

El carácter relativo del deber de hacer lo conveniente, su racionalidad parcial, se hace más patente cuando se lo pone en relación con el auténtico imperativo categórico, que es para Husserl aquel deber que se refiere a un bien que no puede ser absorbido por ser el mejor de todos.¹⁹⁴ Este imperativo categórico auténtico puede ser formulado formalmente en los siguientes términos: “¡Haz lo mejor de entre los bienes realizables dentro de tu respectiva esfera práctica total!”¹⁹⁵ Si el sujeto que actúa tuviera una

¹⁹¹ Hua XXVIII, p. 138.

¹⁹² Hua XXVIII, p. 139.

¹⁹³ Hua XXVIII, p. 139.

¹⁹⁴ Véase Hua XXVIII, p. 136.

¹⁹⁵ Hua XXVIII, p. 142.

conciencia exhaustiva de todo lo que puede hacer en un momento determinado y del valor inherente a cada una de las situaciones que puede actualizar, entonces su deber absoluto, lo absolutamente racional, sería actualizar aquella situación o serie de situaciones que le fueran dadas en cada caso con el valor más elevado. Pero esta caracterización del deber pasa por alto que el sujeto que actúa no tiene ámbitos dóxico, axiológico y práctico cerrados, de ahí que su formulación en los términos anteriores sólo pueda ser provisional.

Si el ámbito práctico total es en cada caso por necesidad esencial un ámbito abierto, entonces el obrar conforme a este imperativo categórico auténtico, esto es, la corrección volitiva perfecta, tiene que suponer también la exigencia de ampliar en cada caso el ámbito práctico propio en el mayor grado posible. Cada que me resuelvo a hacer algo, esta resolución sólo es racional en la medida en que realiza lo más valioso de entre lo que puedo realizar en las circunstancias en las que me encuentro, esto es, en la medida en que realiza lo más valioso en el horizonte dóxico, axiológico y práctico en el que me sitúo. Pero siempre cabe ampliar este horizonte y descubrir judicativamente nuevos estados de cosas que había pasado por alto, o descubrir axiológicamente cualidades valiosas en las que no había reparado, o avistar nuevas relaciones entre medios y fines. A esto es a lo que me refiero con aquello de que no tenemos nunca un horizonte cerrado. Creo que esta observación, que se desprende directamente del planteamiento de Husserl, aunque no la tomo de él, hará que sea más inteligible la reformulación del imperativo categórico auténtico que aparece al final de las lecciones de ética de 1908 y 1914, así como en otras obras posteriores: “¡Quiere y actúa racionalmente! No por ser tu voluntad correcta es ya valiosa; sólo el querer práctico racional es valioso.”¹⁹⁶ Es necesario advertir que “racionalmente” (*vernünftig*) quiere decir aquí conforme a la evidencia, y que lo que lleva a Husserl a hacer esta reformulación en primera instancia es la idea de que la voluntad que realiza el bien más alto no es la más valiosa posible a menos de que se base en la evidencia dóxica y axiológica de su meta.¹⁹⁷ A pesar de lo último creo que hay una relación

¹⁹⁶ Hua XXVIII, p. 153.

¹⁹⁷ Véase Hua XXVIII, pp. 152-153.

de implicación más fuerte entre ambos imperativos: realizar lo mejor de entre los bienes posibles en la esfera práctica propia implica necesariamente la aspiración a juzgar, valorar y actuar con evidencia, esto es, de conformidad con las cosas mismas. Sobre esto volveré al final de la tesis.

*

En este capítulo he esbozado algunos de los puntos que me parecen más importantes de una teoría de la acción racional. Mi intención ha sido guiarme en la medida de lo posible por las observaciones de Edmund Husserl al respecto, y resumir crítica y sistemáticamente estas observaciones a partir de los principios conceptuales y metodológicos de su fenomenología. Por un lado, los análisis que aquí hemos llevado a cabo servirán para afinar nuestra observación de las relaciones prácticas y las consideraciones axiológicas que están en juego en la constitución de relaciones e instituciones a través de actos sociales. Por otro lado, servirán también para incorporar a estos análisis sobre la constitución de lo social consideraciones sobre la racionalidad y legitimidad de estas relaciones e instituciones. En conexión con esto último tendré ocasión de exponer un concepto de deber que creo que cabe distinguir del deber ético. Me refiero al concepto de deber social, que me parece que remite a lo que tradicionalmente se ha designado como moral, y que tiene como nota esencial el otorgar a otras personas el derecho a reclamar su incumplimiento.

Capítulo IV. Hacia una teoría fenomenológica de las relaciones y las colectividades sociales.

En este capítulo y en el siguiente voy a profundizar en la estructura intencional de los actos sociales. Con ello trataré de determinar con precisión en qué sentido son vivencias intencionales intersubjetivas.¹⁹⁸ Su descripción dará pie a analizar también aquello que se constituye con ellas: relaciones e instituciones sociales, las cuales implican a su vez tipos de personalidades sociales. Así que el desarrollo de estas problemáticas con ayuda de la teoría de la voluntad esbozada en el capítulo anterior dará pie a una teoría de la realidad social que por momentos coincidirá con propuestas de otros pensadores y que en esa medida será susceptible de enriquecerse con ellas. Esta teoría *apriori* de lo social puede aplicarse a la realidad en la medida en que trata de las relaciones posibles que pueden entablar sujetos posibles con capacidad de comunicarse. Por lo demás, espero que resulte claro que no se trata de una ciencia enteramente nueva, sino que tendría que coincidir parcialmente con cierta concepción de la sociología, o al menos con los capítulos preliminares de ella.¹⁹⁹ En este sentido se trata de una investigación que se ubicaría a la base de aquellas cuestiones que son objeto de una investigación sociológica que se pregunte por formas sociales realmente existentes a partir de los recursos metódicos de esta ciencia, como las entrevistas, estadísticas, observación participante, etc. Pero además de tratar sobre estas cuestiones básicas, la teoría *apriori* de lo social también haría posible preguntar por la racionalidad inherente a lo social, e introducir con ello

¹⁹⁸ Cabe mencionar que Husserl mismo usa la expresión “actos intersubjetivos” (*intersubjektive Akte*) para referirse a los actos sociales. (Véase Hua XIV, p. 406).

¹⁹⁹ Me refiero al tipo de concepción de la sociología que cabe encontrar en obras como las de Georg Simmel, Max Weber, Alfred Schütz o Thomas Luckmann y Peter Berger. Por otro lado, la metáfora de que este tipo de investigaciones conformarían capítulos preliminares de la sociología, la tomo de un interesante artículo de Luis Recasens Siches donde se propone analizar el fenómeno del mando siguiendo en parte investigaciones de Husserl y Reinach. Debo decir que aunque descubrí este artículo al final del proceso de elaboración de este trabajo, el hecho de coincidir en algunas ideas con él me parece confirmar la verdad de éstas. Así, por ejemplo, Recasens Siches se refiere también explícitamente a la posibilidad de analizar la relación de mando prestando atención a los motivos que hacen posible la subordinación que está a su base e incluso ensaya algunas respuestas. Hasta donde sé, esta posibilidad no fue sugerida explícitamente ni por Husserl ni por Reinach, aunque se desprende fácilmente de los análisis de ambos. (“Ensayo sobre el mando”, en *La fenomenología en México. Historia y antología* (estudio introductorio y selección de textos de Antonio Ziri6n Quijano), UNAM/UMSNH/ Jitanjáfora Morelia Editorial, México, 2009, pp.375-393).

consideraciones críticas de diversas índoles, incluyendo consideraciones éticas, las cuales rebasan las posibilidades de una ciencia de hechos y procesos como lo es la sociología. Estas consideraciones, que se ubicarían más bien en los intersticios entre lo que se supone que tienen que investigar los profesionistas de la filosofía y de la sociología, tiene en mi opinión un interés primordial para la filosofía misma. A partir de ellas se hace posible preguntar por lo político en el marco de la ética. Así como cabe distinguir entre las distintas doctrinas particulares sobre la vida buena y la ética como interrogación filosófica por la vida buena como tal junto con sus condiciones de posibilidad, así también cabe distinguir entre las distintas doctrinas políticas particulares y la interrogación filosófica por la vida política como tal, sus condiciones de posibilidad y su relación con la vida buena. A esto me referiré al final de este trabajo.

Hay que señalar que en este y en el siguiente capítulo la exposición se mantendrá en un nivel bastante abstracto, pues prescindirá de consideraciones axiológicas. No será sino hasta el Capítulo VI donde se aprecie la relevancia de una teoría axiológica para una aproximación comprensiva a lo social y a lo político.

Profundización en el concepto de acto social.

Para profundizar en el análisis de los actos sociales será útil retomar la distinción husserliana entre actos politéticos y monotéticos. Los primeros son vivencias intencionales que se enlazan en una unidad articulada. En el Capítulo II mencioné ya que para Husserl la vida de conciencia tiene una estructura sintética que se espejea en las sintaxis de las lenguas. Pues bien, los actos politéticos son las vivencias que llevan a cabo estas síntesis. Algunas de sus formas en la esfera dóxica son el reunir, el distinguir, el explicitar o el relacionar cosas o partes de ellas; en la esfera axiológica podemos poner como ejemplo la vivencia de preferir algo a algo más; en la esfera práctica, formas intencionales tales como el querer algo por mor de otra cosa. Nótese que en todas estas vivencias el yo pasa de intencionar un objeto a intencionar otro, aunque este paso implica

una operación sintética particular. El adjetivo “politético” remite a una pluralidad de tesis o tomas de posición. Quien vive en ellos mienta varios objetos intencionales a la vez, de tal manera que tiene una conciencia intencional que puede caracterizarse como plurirradial: a diferencia de lo que ocurre con los actos monotéticos, en los que el yo vive en una sola intención, en los politéticos el yo se dirige en varios “rayos” intencionales a una multiplicidad de objetos. Para entender esto podemos pensar en la experiencia de ir observando un objeto parte por parte, intencionando en cada caso un aspecto suyo, pero sin dejar de ser en cada caso co-conscientes del objeto en su totalidad y de las demás partes: ora nos detenemos a contemplar el color de esta manzana, ora su forma, su semejanza con una pera, el precio al que la compramos, etc. Husserl sostiene que cualquier tipo de acto intencional puede ser reasumido en un acto monotético dóxico, y ello vale también para cualesquiera actos politéticos. Al captar el correlato de una serie de menciones intencionales en una sola vivencia intencional, llegamos a ser conscientes de complejos de objetos o de estados de cosas unitarios: un objeto explicitado en sus partes, un conjunto, una disyunción, una relación, el que una situación sea preferible a otra, etc.²⁰⁰ Esta ley se espeja en la lógica como ley de nominalización.²⁰¹

En lo que sigue trataré de mostrar que cabe conceptualizar a los actos sociales como actos volitivos politéticos, pero que lo que los distingue de otros actos de este tipo es que las vivencias intencionales que los conforman parten o irradian de dos o más sujetos. En efecto, parecerían ser acciones intersubjetivas en las que cada una de las personas implicadas es consciente de la acción total como de un acto volitivo sintético que irradia no sólo de él, sino también de las demás personas implicadas. Por ello se puede decir que querer llevar a cabo un acto social es querer realizar algo que sólo es realizable en la

²⁰⁰ Véase *Ideas I*, pp. 369-373. [Hua III-1, pp. 272-277].

²⁰¹ “En la lógica se revelan estas leyes en la *ley de la ‘nominalización’*, según la cual a toda proposición y a toda fórmula parcial discernible en la proposición le corresponde un nominal: a la proposición misma, digamos ‘S es P’, la *proposición nominal introducida por ‘qué’*; por ejemplo, en el lugar de sujeto de proposiciones nuevas, al ‘es P’ corresponde el ser P; a la forma de relación ‘semejante’ la *semejanza*, a la forma plural la *pluralidad*, etc.

Los conceptos surgidos a partir de las ‘nominalizaciones’, pensados como exclusivamente definidos por las formas puras, conforman *variantes categoriales-formales de la idea de objetividad en general* y suministran el material conceptual fundamental de la ontología formal y comprendidas en ella todas las disciplinas matemático-formales.” (*Ideas I*, p. 373. [Hua III-1, pp. 277]).

medida en que alguien más lo quiere y lleva a cabo el acto que le corresponda dentro del acto intersubjetivo total. Esta es una concepción que cabe encontrar en distintos pasajes de la obra de Husserl. El siguiente la resume en buena medida: “[E]n esta relación yo-tú que se muestra a través de los actos sociales existe una unidad del aspirar o del específico querer que abarca a ambos sujetos y en la que ambos se encuentran vinculados recíprocamente uno a otro, en una conciencia actual, para ‘actuar’ recíprocamente uno sobre otro como sujetos de aspiraciones, esto es, para determinarse uno a otro hacia un obrar, o en su caso, hacia un padecer, en el aspirante estar dirigido uno hacia otro.”²⁰²

Para desarrollar lo que está en juego en el hecho de que varios sujetos aspiren unitariamente a algo o lo quieran unitariamente podemos empezar por destacar que el querer práctico asume distintas formas en los distintos participantes de los actos sociales. Y podemos destacar también que implican siempre propósitos o resoluciones, que son intenciones vacías. Esto último se desprende ya de que en ninguno es posible llevar a cumplimiento la voluntad relativa al acto completo de manera inmediata, sino que en cada caso este cumplimiento supone la participación en el acto de un segundo sujeto, participación que está mediada por una comunicación. En este sentido, si volvemos nuestra atención a la distinción que hacíamos más atrás entre remitente y destinatario podremos apreciar ahora que el primero se refiere a quien pone el propósito o la resolución de la que nace el acto social. Además, hay que observar que en todos los casos el remitente de los actos sociales es también el remitente del acto comunicativo inherente al mismo, esto es, la persona que al expresarse dirige una comunicación a alguien más. Obviamente esto no es coincidencia, pues ningún acto social puede empezar antes de que alguien exprese la intención volitiva que le es inherente. Pero caracterizar al remitente de un acto social como aquel que expresa el contenido de este acto en la forma de un propósito o una resolución dice más que simplemente caracterizarlo como aquel cuya acción antecede a la de los demás participantes en el acto social. Significa, por el contrario, caracterizarlo como aquel de quien nace este acto y como aquel que le da en primera instancia su sentido o su contenido a la meta volitiva: el remitente es quien

²⁰² Edmund Husserl, “El espíritu común (Gemeingeist I y II)”, p. 139. [Hua XIV, p. 171].

constituye en primera instancia la afirmación, la pregunta, la orden específica, la petición de hacer tal o cual cosa, o quien otorga o asume impositivamente facultad de prescribir o de representar en este o aquel ámbito. Cabe señalar de pasada que esta meta volitiva puede estar puesta con un contenido relativamente indeterminado, como en el caso de la pregunta.²⁰³ Como quiera que sea, podríamos decir que el remitente pone volitivamente de manera vacía algo que se realiza con el concurso volitivo del destinatario.

En lo que sigue hablaré de resoluciones *sociales*, *fiats sociales* y acciones *sociales*.²⁰⁴ Con este adjetivo quiero denotar que se trata en cada caso de tomas de posición volitivas que implican esencialmente otras tomas de posición volitivas que son atribuibles a otras personas. Así, por ejemplo, la resolución social es una resolución que remite a un *fiat* y/o a una acción atribuible necesariamente a otra persona.

Examinemos brevemente la estructura volitiva de los actos sociales que hemos visto aquí. El acto comunicativo en sus diversas variantes puede entenderse como un acto que nace de la resolución social de expresar a alguien más una afirmación, pregunta, duda, o cualquier otro tipo particular de acto comunicativo, y esto con el propósito de que esta segunda persona lleve a cabo el acto intencional de comprender esta expresión o de responder a ella mediante una segunda expresión. Tenemos entonces que la articulación volitiva de este tipo de actos comprende por lo menos una resolución social por parte del remitente, y un *fiat* social y una acción social de parte del destinatario, las cuales son condición de posibilidad para el cumplimiento de esta resolución. La acción social del destinatario que es necesaria es el escuchar o el leer un gesto o una frase, aunque la pregunta exige por su sentido una segunda acción, que es un nuevo acto de expresarse. Esto admite además una infinidad de complicaciones posibles de las cuales prescindimos

²⁰³ Así, por ejemplo, la meta volitiva inherente a una pregunta puede consistir en que el destinatario exprese algo que sea una respuesta adecuada a la pregunta que le dirige el remitente, aunque no esté determinado de antemano qué forma particular pueda tener esta respuesta adecuada. Lo mismo podría pensarse en el caso de una petición, que es una suerte de pregunta volitiva.

²⁰⁴ Lo que aquí denomino “resolución social” comprende a todo tipo de intenciones volitivas vacías, sean estas propiamente resoluciones o propósitos. La razón de ello estriba en que de otro modo la exposición se complicaría innecesariamente al repetir en todos los casos ambas posibilidades.

ahora. Baste con señalar que un diálogo tiene como tal una estructura volitiva intersubjetiva complejísima.

Pasemos ahora a los actos sociales de nivel superior, que implican ya la intención de valerse de una comunicación para poner una volición intersubjetiva que no es una mera comunicación. Quizá el más interesante de ellos en cuanto a su estructura politética sea la promesa. Lo más intrigante de este acto social es que puede ser llevado a cabo sin que medie una aceptación social, y justo esta característica suya puede sembrar dudas sobre si es en efecto un acto social o no. Este rasgo es tanto más importante cuanto que la aceptación de los demás actos parecería tener la forma de promesas.

Empecemos por consignar lo obvio: que la promesa implica de parte del remitente una resolución social que tendría su cumplimiento en una acción social.²⁰⁵ Pero si bien la promesa no requiere de una aceptación de parte del destinatario —puesto que como vimos en el Capítulo I, sostener esto supondría caer en un regreso al infinito —, sí implica una forma de consentimiento suyo. Para que la promesa sea válida no es necesario que el destinatario la acepte, pero sí que la mantenga al no renunciar a su derecho a reclamarla. Así pues, el mantener una promesa, esto es, el no renunciar a ella, parecería ser una especie de *fiat* social. Y justamente en la medida en que todos los actos sociales se fundan necesariamente en actos comunicativos, se puede decir que su cumplimiento depende de que el destinatario conozca su contenido y de que mantenga la promesa tras esta toma de conocimiento. De ello se desprende además que la promesa no nace como tal mientras el destinatario no la capta. No tiene sentido decir que le prometí algo a Fulano, pero que olvidé comunicárselo. Tampoco tiene sentido que Fulano quiera reclamarme el cumplimiento de una promesa que nunca le manifesté. No encontraremos nada semejante a este *fiat* social, separado de la acción, en los demás actos sociales, pues en ellos la aceptación tendrá más bien la forma de otro acto social que parece identificable

²⁰⁵ Llamo aquí la atención sobre el hecho de que este cumplimiento de la resolución coincide con el cumplimiento de la promesa. Sin embargo, en la nota 51 me referí ya a la posible ambigüedad entre el cumplimiento de la promesa como tal y el cumplimiento de la intención de quien promete, y señalé la conveniencia de distinguirlos analíticamente, pues el nacimiento de la promesa como tal supone ya el cumplimiento parcial de la intención de quien promete. Esta ambigüedad se puede presentar también en el análisis de los demás actos sociales, pero es más fácil perderla de vista en la promesa.

con la promesa. Por lo demás, en este como en todos los demás casos de actos sociales de nivel superior hay que distinguir entre la estructura volitiva del acto en cuestión y la de aquellos en los que se funda, como en este caso la comunicación que está a la base de la promesa. Si bien la estructura volitiva de la promesa está montada en la de la comunicación, cabe perfectamente distinguir la una de la otra. Ocurre lo mismo con los demás actos sociales, que suponen una aceptación en la forma de una promesa y que como veremos tienen una estructura volitiva montada en la de una promesa.

Es claro que en los casos de la orden y de la petición, la persona que ordena o que hace la petición pone la meta volitiva inherente al acto social al comunicarle a su destinatario una resolución social. Al ordenar o al pedir algo le comunico a otra persona lo que quiero que haga, y estos actos se cumplen justamente cuando el destinatario lleva a cabo la acción o la serie de acciones que son queridas de manera vacía en las resoluciones sociales que se expresan al dar una orden o hacer una petición. Por otro lado, la aceptación misma de una petición o de una orden podría ser entendida como la promesa de cumplir con el contenido de una petición o de llevar a cabo lo que una persona ordene, respectivamente. Esta aceptación es un acto social fundante.

Los actos sociales de conferir poderes de representación o de prescripción son más complejos, pues también implican resoluciones sociales, sólo que en estos casos parecería que éstas pueden ser puestas por cualquiera de los miembros, ya sea el representante o el representado, quien prescribe o quien concede el poder de prescribir. Esto se desprende de que ambos poderes son susceptibles de ser conferidos de distintas maneras cuyos extremos son el otorgamiento explícito, por un lado, y el reconocimiento tácito, por el otro; y según lo que vimos en el Capítulo I, el acto de prescribir o de actuar en representación no puede ser considerado por sí solo un acto social. Un ejemplo de reconocimiento tácito es el caso de un niño que reconoce en sus padres facultades de representarlo y de prescribir reglas a las que tiene que someterse. Mientras que el acto de otorgar explícitamente poderes de representación o de prescripción supone resoluciones de parte de quien es representado o de quien acata las prescripciones, respectivamente, el reconocimiento tácito de estos poderes implica una resolución de parte del

representante o de quien prescribe. En el primer caso el acto social nace con la comunicación y la ulterior aceptación de la resolución de Fulano de que Zutano lo represente o de que le prescriba estados de cosas válidos para él. Esta comunicación puede tener la forma de una orden o una petición que Fulano, el futuro representado o la persona que se obliga a acatar las prescripciones, le dirige a Zutano, el futuro representante o la futura autoridad preceptiva. “Te pido o te ordeno que me representes o que prescribas sobre mí.” En el segundo caso, a la inversa, el acto social nace con la comunicación de la resolución de Zutano de representar a Fulano o de tener un poder de prescripción sobre él. Esta comunicación puede tener la forma de una promesa, una orden o una petición que Zutano, el futuro representante o la futura autoridad preceptiva, le dirige a Fulano, el futuro representado o la persona que se obliga a acatar las prescripciones. Así por ejemplo, “te prometo que te representaré o que seré autoridad prescriptiva para ti”, o “te ordeno o te pido que me otorgues poderes para representarte o para prescribirte deberes.”

Quiero insistir en mi posición de que los actos de prescribir y aquellos hechos en representación no suponen ya una nueva interacción comunicativa, y por ello no son propiamente actos sociales, sino meras consecuencias de los actos sociales en que se adquieren estas facultades. Una vez que he conferido poderes de representación me veo obligado a acatar las consecuencias de lo que haga mi representante aun cuando yo no me haya enterado de estos actos antes o durante su ejecución. Por otro lado, el no conocer una ley dictada por una autoridad reconocida por mí no me exime de la responsabilidad de haberla violado. Nadie, en efecto, conoce todos los ordenamientos legales a los que está sometido por el hecho de habitar en un determinado territorio. Si tomamos en consideración lo anterior, entonces está claro que el remitente de los actos de representar o de prescribir es en cada caso quien pone la resolución de la que se desprenden estos poderes, sea quien confiere el poder de representar o de prescribir a alguien más, o quien asume alguno de estos poderes. Con ello quien pone la resolución puede determinar la meta volitiva del acto de representar de distintas formas concretas o vagas, como limitándola a que alguien haga una cosa en particular en su nombre, o por el

contrario, determinando que el representante defienda los que él considere que son los intereses del representado en un ámbito bastante amplio de asuntos. Algo análogo se puede decir del acto social de reconocer poderes de prescripción, que pueden limitarse a un ámbito específico o no. Ello no quiere decir de ninguna manera que el sometido sea el responsable de los ordenamientos o de las obligaciones que lo someten; quiere decir, por el contrario, que es necesario buscar el origen y los motivos de su sometimiento en los actos mediante los cuales otorga o reconoce estos poderes. Las relaciones de dominación —sean estas convenientes para el sometido, como la dominación de los padres sobre los hijos, o inconvenientes, como la del esclavista sobre el esclavo— se constituyen con estos actos.

La clasificación de las distintas formas que pueden tener estos actos de prescribir y de representar sería importante para analizar distintas formas de sistemas políticos. En sus aspectos más generales, esta clasificación se puede hacer de acuerdo con la manera en que sus metas volitivas están determinadas o según el origen de estos actos en resoluciones de parte de quienes asumen estos poderes o de quienes los confieren. Por ahora baste con añadir que en adelante usaré el término “mandato” para referirme a la relación de representación en la cual la resolución social es atribuible al representado, y que reservaré el término “representación” para el caso contrario. A la relación de prescripción que tiene su origen en una resolución social de parte de quien dicta las prescripciones la denominaré “prescripción impositiva” cuando sea conveniente distinguirla de la otra. La importancia de estas distinciones se verá cuando analicemos las relaciones sociales en términos de relaciones de dominación.

Es necesario ahora reparar en la distinción entre la validez de los actos sociales de nivel superior —todos aquellos que no son meras comunicaciones— y su cumplimiento. Para que un acto social de este tipo sea válido es necesario que se satisfagan algunas condiciones por parte de los participantes. En primer lugar es necesario que el remitente comunique al destinatario una resolución social. En segundo lugar es también necesario que haya por parte del destinatario, o bien un *fiat* social en el caso de la promesa, o bien un acto social de aceptación que sea una promesa. Sin estos dos requisitos no puede

haber acto social, ni por lo mismo violación. Así, por ejemplo, de la petición que no es aceptada, lo mismo que de la orden emitida por alguien a quien no se reconoce autoridad, no se derivan pretensiones ni obligaciones.

Me permito detenerme aquí brevemente en un punto que nos desvía algo de la argumentación, pero que es conveniente tener claro desde ahora. Se recordará que en el inicio de este trabajo sostuvimos que los actos sociales eran la piedra de toque para aclarar la constitución de todo lo que en el mundo tiene un carácter social. En vista de ello podría querer leerse en las últimas afirmaciones la tesis de que la realidad social se compone exclusivamente de relaciones sociales constituidas en actos sociales válidos tales como promesas, peticiones, órdenes o actos de conferir poder de representación o prescripción. Esto sería un error por dos razones. Por un lado, porque lo social no comienza con los actos sociales de nivel superior, sino con los actos sociales más básicos de todos: los comunicativos. Lo que se constituye con los actos sociales fundados son ciertas relaciones sociales que cabe agrupar bajo un género particular que a falta de un nombre más adecuado llamaré provisionalmente “relaciones de poder”, expresión que aclararé más adelante. Por otro lado, sería un error porque la realidad social se compone también de situaciones resultantes de pretensiones de llevar a cabo actos sociales o incluso de actos sociales inválidos. Así, por ejemplo, muchos conflictos sociales se pueden explicar en términos de las pretensiones que una persona o un grupo tiene de mandar y de implantar su autoridad sobre otros, y estas interacciones conflictivas son relaciones sociales independientemente de que se resuelvan o no en una relación de dominación en la que una de las partes mande sobre la otra. La tesis de Husserl que aquí hemos hecho nuestra es la de que la realidad social se constituye a partir de sujetos que interactúan de maneras que sólo son posibles gracias a la comunicación. Cuando no se los viola, los actos sociales representan formas no contradictorias de actuar en conjunto, pero estas formas vienen a menudo precedidas de incompatibilidades y conflictos prácticos. El proceso mediante el cual se acepta una determinada autoridad, retomando el ejemplo, a través de amenazas, no es necesariamente ya un acto social de nivel superior, aunque sí hay en él una aspiración a constituir una relación social de dominación, y esta aspiración es

relevante. Dicho en otras palabras, hay en este ejemplo una interacción social que es más que una mera comunicación, pero que no tiene tampoco la forma de un complejo volitivo que se desprendiera de actos sociales de nivel superior.²⁰⁶ En el Capítulo VI abordaré el problema de la racionalidad inherente a los actos sociales.

Una vez dicho lo anterior, detengámonos también un momento a reflexionar sobre la tesis de que todo acto social supone comunicación. ¿Qué queda de los actos sociales cuando abstraemos su componente comunicativo? Tratar de responder a esta pregunta será de utilidad para ver con mayor claridad qué son los actos sociales al contrastarlos con sucesos que se les parecen sólo en la superficie. Pensemos primero en el caso de la petición, que es más claro que los demás. Supongamos que un amigo mío tiene un cadáver humano en su casa y que quiere que lo ayude a deshacerse de él. Puede comunicarme su resolución y pedirme que lo ayude, o puede engañarme para que lo asista sin saberlo, digamos, haciendo que lo lleve a algún lugar en mi coche y aprovechando la ocasión para transportar consigo el cuerpo en un costal. Mi amigo podría luego engañarme para que lo ayude a enterrarlo en un bosque cercano, diciéndome que lo que hay en el costal es el cuerpo de su perro. En este caso yo descubriría posteriormente mi participación en el plan de mi amigo de una manera completamente distinta a como lo haría si ésta fuera cumplimiento de una petición. Mi acción tendría un sentido completamente distinto. No sería yo susceptible de ser caracterizado como un cómplice suyo, sino acaso como uno de los medios de que se valió para hacer realidad su plan. Incluso el caso de cumplir con la orden de ayudar a mi amigo es radicalmente distinto del tipo de manipulación recién mencionada. Si bien con frecuencia implica una amenaza para quien la recibe, la orden tiene que ser comunicada, y la autoridad de quien ordena, aceptada en vista de esta amenaza. Ello implica que el destinatario tiene la responsabilidad de haber aceptado, en las circunstancias en las que lo hizo, la autoridad de quien le dio la orden. Esta responsabilidad es la que está ausente en el caso del amigo

²⁰⁶ Además, así como cabe analizar con muchos matices las situaciones intermedias entre las relaciones sociales que proceden de la mera comunicación y aquellas que lo hacen de actos sociales de nivel superior, así también parece ser posible analizar la continuidad entre ciertas conductas instintivas y relaciones instintivas, por un lado, y la actividad social y las relaciones sociales, por el otro. (Véase Hua XIV, p. 406).

que es manipulado; puede haber y sin duda hay responsabilidades de otro tipo, pero la de ser cómplice o coautor de la acción.

También podemos pensar en el caso en el que alguien pretende obrar en nombre de alguien más sin que la persona presuntamente representada tenga ningún conocimiento del hecho de que alguien más asume tener poder de representarlo. En este caso quien obra en nombre de la otra persona es un impostor. El caso de la prescripción es semejante: cuando no hay este reconocimiento de la ley, lo que pasa por ley no es sino coerción pura y llana.

Ya dediqué arriba algunas palabras al hecho esencial de que la promesa requiere que su destinatario tenga conocimiento de ella. Solamente quisiera agregar aquí que una promesa no comunicada no es en realidad una promesa, sino una resolución de llevar a cabo una acción que se asume que es relevante para otra persona.

*

Hay algo que puede suscitar inquietud en la forma en que he abordado el problema de los actos sociales. Según lo que vimos en el Capítulo I, Reinach considera sin más que los actos sociales son formaciones jurídicas que tienen una existencia independiente y que las relaciones deónticas inherentes a ellos derivan de su esencia. Pero si nos preguntamos por el origen de las formas particulares de actos sociales que hemos descrito, podríamos sentirnos inclinados a afirmar que son convenciones.²⁰⁷ Después de todo, estos tienen un paralelo innegable con lo que ha sido pensado a partir de John L. Austin con el concepto de “actos de habla performativos” o “realizativos” (*performative speech acts*), a los cuales se los suele considerar productos de la convención.²⁰⁸ Sin embargo, vale la pena preguntarse si afirmar que los actos sociales tienen un origen convencional es consistente con la concepción de que implican *a priori* relaciones deónticas, esto es, de que implican

²⁰⁷ Esta no es, desde luego, la posición de Reinach, puesto que como vimos en el Capítulo I, para él los actos sociales son formaciones jurídicas que tienen una existencia análoga a la de los números. No obstante, es difícil asumir su posición si uno no comparte su platonismo.

²⁰⁸ Véase *How to Do Things with Words*, pp. 19 y 20.

obligaciones y pretensiones que derivan de su esencia. ¿No sería su esencia, aquello que las hace ser en cada caso lo que son, algo cambiante? ¿Y si su esencia es cambiante no son también cambiantes las relaciones deónticas implicadas en ella? A esto hay que responder que independientemente de que los actos sociales particulares a los que aquí me he referido sean o no convencionales y puedan o no tener una estructura variable, lo cual parece en primera instancia imposible puesto que son demasiado básicos, lo cierto es que las relaciones deónticas implicadas por ellos se siguen de que son precisamente formas de actuar en conjunto. Sobre ello volveré en el Capítulo VI, pero por ahora me limito a anticipar que las violaciones de los actos sociales supondrían contradicciones prácticas. En este sentido, la violación de un acto social es algo análogo a querer un fin y no querer los medios que conducen a él, sólo que aquí se trata de poner una meta volitiva intersubjetiva y actuar en sentido contrario a su cumplimiento. Dicho en otras palabras, cuando alguien le reclama a alguien más el incumplimiento de las obligaciones que se desprenden de un acto social, no le reclama el mero hecho de desconocer teóricamente lo que le es esencial a este acto; le reclama el hecho de que con ese desconocimiento práctico perturbe una voluntad intersubjetiva.

La afirmación de que las formas particulares de actos sociales que hemos visto aquí son convenciones tendría que ser evaluada cuidadosamente y en su caso matizada de manera que no sea una forma de evadir la cuestión sobre el fundamento de lo social, pues con ella se traslada la interrogante hacia el origen de las convenciones mismas. Lo que defiende aquí es que los actos sociales de nivel superior son formas básicas en que se puede descomponer la acción conjunta de varias personas.²⁰⁹ Hay que insistir en que estas

²⁰⁹ Que dos o más personas hagan algo en conjunto significa que cada quien pone algo como meta volitiva suya y de otra(s) persona(s). Para esto no basta con que quienes toman parte en esta acción pongan una misma cosa como meta volitiva, sino que es necesario que la pongan justamente como una meta querida en conjunto, como una meta realizable en conjunto. Supongamos que quiero mantener limpia la entrada de mi edificio y que actúo en consecuencia barriendo el piso todas las mañanas, y supongamos también que mi vecino quiere lo mismo y que también actúa en consecuencia pintándola ocasionalmente. Lo que distingue a una colaboración de esta coincidencia de intereses es que en la primera las personas que actúan se ponen como meta volitiva algo cuya realización implica la voluntad de otras personas. Si retomamos aquí la idea de que querer prácticamente algo implica ponerlo como algo que será realidad en virtud de que uno lo quiere, entonces podemos decir que colaborar no sólo es querer algo, sino poner un estado de cosas como algo que se hará realidad en virtud de que también otros lo quieren prácticamente: querer algo a través del querer de

formas de acción conjunta son meras posibilidades y que se estudian como tales. Yo puedo caminar o no, pero no puedo decidir caminar sin desplazarme. De igual manera puedo prometer o no algo a alguien, pero no puedo no quedar obligado a cumplir si lo he hecho. Por lo demás, la interacción con la que nacerían como convenciones no podría ser sino mera comunicación acompañada de actos volitivos aún no intersubjetivos. Así, por ejemplo, entre las interacciones que harían posible el establecimiento de la convención de ordenar podrían considerarse actos violentos y amenazas. Pero quiero insistir en que aquellas formas de hacer algo en conjunto a través de la comunicación que denominamos promesas, peticiones, órdenes, u otorgamiento de facultad de representación o de prescripción, son tan generales que cualquier sujeto capaz de llevar a cabo actos comunicativos tendría que poder tomar parte en ellas independientemente de la cultura a la que pertenezca. En conexión con esto hay que distinguir esta pregunta por el origen de las formas particulares posibles de actos sociales de aquella que se refiere a la posibilidad de llevar a cabo actos sociales en general, pregunta que formularemos en el Capítulo VI retomando críticamente la posición de Reinach, para quien la capacidad de llevar a cabo actos sociales es inseparable de la esencia “persona”; esto es, de lo que significa ser persona.

Finalmente, en conexión con la tesis de que los actos sociales son formas básicas de hacer cosas en conjunto hay que recordar que la aceptación de la orden y de la petición tiene la forma de promesa. Esta circunstancia sugiere la posibilidad de que no sólo estos, sino todos los actos sociales se funden en promesas, pues los actos de conceder poderes de representación o prescripción parecerían tener la forma de órdenes o peticiones. Ello no querría decir que todos estos actos sociales de nivel superior sean reductibles a

otras personas. Por ello el caso anterior se distingue de la auténtica colaboración que consistiría en barrer la entrada de mi casa como resultado de una promesa hecha a mi vecino a cambio de la promesa suya de pintarla ocasionalmente. En este último caso la meta volitiva de mi acción no es mantener la entrada de mi edificio limpia al barrerla, sino mantenerla limpia al barrerla y pintarla ocasionalmente. Aquí hay que señalar que también el caso de barrer la entrada como resultado de una promesa no condicionada implica colaboración: al cumplir con la promesa de barrer la entrada de mi edificio hago esto en la consciencia de que es algo que también es querido prácticamente por la persona que guarda esta promesa. Lo mismo cabría decir de esta acción cuando fuera resultado de una orden, una petición o una prescripción, o cuando fuera hecha en representación de alguien más. En todos estos casos mi voluntad implica a la voluntad de otras personas.

promesas. Para que una orden tenga lugar no basta con que alguien reconozca mediante una promesa la autoridad de alguien más; hace falta que quien obtiene así autoridad dirija una segunda comunicación a quien previamente dio su promesa de obedecerlo, y sólo esta segunda comunicación tiene la forma de una orden. Algo análogo cabe decir de los demás actos sociales de nivel superior. En este sentido se podría pensar que los actos sociales de nivel superior son actos volitivos intersubjetivos que tienen o bien la forma de promesas o bien otras formas que se fundan en promesas, esto es, formas de actuar en conjunto que implican necesariamente promesas como su condición de posibilidad, pero que no se limitan a ser promesas. En dicho caso tendrían la estructura volitiva de los actos comunicativos, de las promesas y de los actos sociales que se fundan en estas promesas, esto es, implicarían el entretrejimiento de las resoluciones sociales, *fiats* sociales y/o acciones sociales de varias estructuras volitivas que se traslapan y edifican unas sobre otras. Sin embargo, para empezar a describirlos y distinguirlos basta en primera instancia con reparar en la estructura superior: la de la promesa, cuando el acto social es una mera promesa, o la del acto social que se fundaría en la promesa, cuando se trata de una orden, una petición o un acto de otorgar facultad de prescripción o representación.

Relaciones sociales y colectividades sociales.

Prolegómenos al concepto de funcionario.

El que una intención volitiva remita a varias personas, quienes por decirlo de algún modo se reparten distintos momentos del querer, hace pertinente el concepto de funcionariedad. “*Función* designa una determinación práctica del sujeto, la ordenación hacia un fin especial al servicio del omnicomprendido fin de la asociación personal concreta [...]”²¹⁰ Retomo esta expresión de Husserl, para quien formar parte de una persona de orden superior significa ser funcionario de su meta volitiva. Esta forma de asociación social, que denominaré en ocasiones colectividad agente, se constituye en efecto gracias a actos sociales de nivel superior, que como hemos visto son todos aquellos

²¹⁰ Edmund Husserl, “El espíritu común. (Gemeingeist) I y II”, p. 145. [Hua XIV, p. 185].

que se fundan en actos meramente comunicativos. Estas colectividades pertenecen por ende al género de lo que aquí estoy llamando relaciones de poder o entramados de relaciones de poder. No obstante, creo que sería un error creer que todos los entramados de relaciones de poder caen bajo este tipo, pues se trata de uno más bien extremo. Es cierto que cabe equiparar en muchos casos a las colectividades sociales con personas, pero sus pugnas internas y el intrincamiento a veces contradictorio de sus metas volitivas hacen que con frecuencia sea más adecuado equipararlas con personas esquizofrénicas. En todo caso reflexionar sobre tipos de colectividades sociales con metas volitivas relativamente simples y poco intrincadas —esto es, sobre las que se ajustan al concepto husserliano de persona de orden superior —facilitará captar con mayor claridad lo que significa y lo que implica en cada caso pertenecer a una colectividad en general. Quiero destacar desde ahora que el concepto de funcionariedad remite a un tipo de identidad personal que es indisociable del hecho de hacer algo en conjunto con otras personas. Este tipo de identidad tiene una forma precursora en la comunidad comunicativa en la medida en que ésta no es mera comunidad comunicativa e implica también el cultivo en común de un mundo familiar a través del paso generacional, esto es, en la medida en que ésta conforma un pueblo en el sentido en que Husserl entiende este concepto.²¹¹

Los actos sociales que cabe reducir a distintas formas de comunicación tales como las afirmaciones o las preguntas hacen posibles comunidades espirituales que Husserl caracteriza como “multicéfalas”. “La subjetividad de la comunidad es una subjetividad multicéfala, forma del *ego-alteri*. Cada ego mancomunado no tiene sólo su conciencia, sino la suya en tanto que mirando dentro de los otros y en tanto que se vincula con los otros en un nexo de conciencia universal con subjetividad multicéfala, pero por cierto que perdiéndose en lo indeterminado.”²¹² Podemos decir, simplificando el asunto, que comunicarnos con otra persona implica necesariamente que nuestra vida de conciencia sea puesta bajo un contexto más amplio que abarca también lo que sabemos de la vida de

²¹¹ Véase Hua XIII, pp. 108-109. Profundizaré en este tema en el siguiente capítulo, pues el concepto de pueblo así entendido remite a una comunidad que *valora* una forma de vida.

²¹² Hua XIV, p. 218; Cf. *Renovación del hombre de la cultura*, Anthropos, Barcelona, 2002 pp.22-23.

conciencia de aquel con quien nos comunicamos. Y si cabe decir con Husserl que la persona es una unidad de todas sus vivencias y que se constituye como una persona determinada gracias a sus vivencias concretas, entonces podemos decir que cada persona es miembro de un espíritu o una personalidad multicéfala en la medida en que no sólo sabe de sus vivencias, sino también de las de los demás. Si cada una de nuestras creencias, valoraciones o posiciones volitivas está motivada por el resto de nuestras creencias, valoraciones o posiciones volitivas, entonces gracias a la comunicación está también motivada por las creencias, valoraciones o metas volitivas ajenas. Creer, valorar o querer no implica meramente hacerlo en el contexto de otros actos intencionales propios, sino también en el de otros actos intencionales ajenos. Así que la forma en que cada quien vive y constituye el mundo abarca una infinidad de asunciones que no son ni pueden ser tematizadas en su totalidad, pero que motivan lo que cada quien cree, valora y quiere. A esto es a lo que remite el concepto de mundo espiritual: al mundo en tanto que constituido por cada quien en actividad motivada intersubjetivamente.

Se constituye a la vez la idea del mundo como mundo del espíritu en la forma de la suma total de los sujetos sociales de nivel inferior o superior (e incluimos aquí a la persona singular como caso límite cero de la subjetividad social) que están unos con otros en comunicación actual, o en parte actual y en parte potencial, a una con la inherente suma total de las objetividades sociales. Para cada sujeto que de esta manera es miembro de un conglomerado social total, se constituye uno y el mismo mundo de espíritus, aunque aprehendido y puesto desde el 'punto de vista' de este sujeto con un sentido aprehensivo correspondiente (es decir, cambiante de sujeto a sujeto): una multitud enlazada de sujetos, de espíritus singulares y comunidades espirituales, referidos a un mundo de cosas, un mundo de 'objetos', esto es, una realidad que no es espíritu, sino realidad para el espíritu, y que, por otro lado, sin embargo, en cuanto realidad para el espíritu, está siempre también

espiritualizada, es espiritualmente significativa, portadora en sí de sentido espiritual y siempre dispuesta a recibir nuevos sentidos espirituales.²¹³

El concepto de funcionariedad que me interesa destacar aquí remite a las colectividades sociales que van más allá de la mera comunicación; esto es, remite a las colectividades sociales en las cuales se pretende realizar metas volitivas. El mundo espiritual es condición de posibilidad de estas colectividades agentes, que, como decíamos, se constituyen a través de actos sociales de nivel superior.

Antes que otra cosa quisiera destacar que es posible identificar algunos tipos generales de funciones de miembros de las colectividades sociales a partir de los actos sociales fundados en los que estas colectividades se constituyen —y ello independientemente del contenido de las metas volitivas inherentes a las mismas. Este es el caso de la autoridad. Empecemos nuestro análisis de las funciones sociales por ahí.

Más arriba, en el Capítulo I, indicamos que para aclarar y distinguir los distintos tipos de actos sociales parece ser necesario hacer referencia a los distintos tipos de personajes que intervienen en ellos. Esto se hizo particularmente notorio cuando tratamos de distinguir la orden de la petición. Recapitulemos: tanto la orden como la petición implican necesariamente aceptación de parte del destinatario. Esta aceptación puede ser entendida como una promesa con la que el destinatario se obliga a hacer algo. Pero decíamos que la diferencia entre estos dos actos sociales parece hacerse patente con mayor agudeza cuando prestamos atención a lo que significa negarse a aceptarlos. Un policía con quien me encuentro por la calle puede pedirme que le extienda un cigarro. En principio, y siempre y cuando este acto sea una petición, la negación a aceptarla no implica nada más que eso. Sin embargo, todo cambia cuando el policía deja de pedirme que haga semejante cosa y pasa a ordenármelo. Este paso puede consistir en una simple aclaración verbal de que me está dando una orden. Así que negarme a aceptar semejante orden implica poner en cuestión la autoridad del policía, ya sea para dictarme órdenes en

²¹³ *Ideas II*, p. 242-243. [Hua IV 196-197].

general, o para dictarme una orden de ese tipo.²¹⁴ Tenemos entonces que mientras que la petición no implica autoridad, la orden sí. La aceptación de la petición se dirige al acto social mismo; en cambio, la aceptación de la orden parece dirigirse a la autoridad de la persona. La aceptación de la petición puede ser entendida como una promesa de llevar a cabo una acción; la aceptación que es inherente a la orden parece en cambio ser una promesa de someterse a alguien y de acatar su voluntad, incluso cuando ésta no haya sido expresada todavía. Algo parecido vemos en los casos de la representación que no es mandato, y de la prescripción, que también parecen implicar aceptación de una autoridad.

¿Qué significa que una persona tenga autoridad? Habíamos definido antes este concepto preliminarmente como una cierta capacidad para dar órdenes, dictar prescripciones, o representar, respectivamente. Tratemos de aclarar lo más posible esta descripción preliminar, procurando destacar lo que la capacidad de dar órdenes tiene en común con la de prescribir y de representar.

Una de las primeras cosas que por lo común llama la atención de quien reflexiona sobre la orden es el hecho de que suele ir acompañada de amenaza. Husserl mismo vincula la posibilidad de dictar una orden al hecho de contar con un medio de coacción.²¹⁵ Que la amenaza anuncia un rasgo esencial de la orden se puede apreciar en el hecho de que una petición no puede mantenerse como tal cuando se pasa a acompañarla de una amenaza: su adición a una petición parece convertirla en una orden. No obstante, aunque se puede decir que la amenaza anuncia un rasgo esencial de la orden, sería un error sostener que ella misma es una característica esencial suya. Esto último puede apreciarse en el hecho de que es perfectamente posible pensar en órdenes que no vengán acompañadas de amenazas explícitas o tácitas. Imaginemos un diálogo en el cual Fulano le dice a Zutano, “Haz tal cosa”, a lo cual este último replica, “Y si no lo hago, ¿qué harás?”, y

²¹⁴ Esta diferencia se aprecia también en que el paso de una petición a una orden semejante me da razones para atribuirle motivos distintos al acto social: en el primer caso, que el policía quiere fumar un cigarro; en el segundo, que quiere llevar a cabo una acción para la cual tiene autoridad sobre mí, probablemente revisar que mis cigarros no contengan otras sustancias.

²¹⁵ Véase Hua XIV, p. 169. A propósito de este tema también vale la pena consultar lo que Jürgen Habermas escribe en torno a los actos de habla imperativos en su *Teoría de la acción comunicativa*. (Vol I, Taurus, México, 1999, p. 383-386).

el primero remata: “Nada”. Este remate no nos impide pensar que en efecto Fulano dio una determinada orden a Zutano. Parece perfectamente posible y racional dictar una orden excluyendo explícitamente cualquier represalia en caso de que no se cumpla. Lo que es un sinsentido práctico es acatar una orden de alguien a quien no se le reconoce autoridad para dictarla. Así que la autoridad a la que aquí nos referimos es el rasgo esencial de la orden que se anuncia con la amenaza, y esta no puede reducirse a una capacidad para tomar represalias cuando no se cumplen las órdenes dictadas, aunque esta capacidad de reprimir parece en efecto hacer posible una forma particular de autoridad. Por lo demás, aun en este último caso es necesario distinguir la capacidad de tomar represalias de la capacidad de dictar órdenes. La capacidad para tomar represalias motiva en el destinatario de la orden la aceptación de la autoridad del remitente, o lo que es lo mismo, motiva al destinatario de la orden a prometer obediencia a las órdenes que el remitente dicte. Pero la autoridad misma es una capacidad distinta de la de reprimir, a saber, la de dictar órdenes. Y esta capacidad se constituye con la promesa de obediencia de parte del destinatario actual o potencial de estas órdenes. Así, dado que la promesa de obediencia puede estar fundada en distintos motivos —entre los cuales puede contarse también el respeto, la admiración, incluso la conveniencia propia, etc.—, la aclaración de estos motivos echará luz sobre la naturaleza misma de la autoridad en cuestión. Volveremos por ello a este tema más adelante, cuando abordemos la problemática en el marco de la teoría del valor.

Pasemos por ahora a retomar la forma en que pensadores como Adolf Reinach y Max Weber concibieron este concepto de autoridad. Con ello buscaremos aprovechar sus observaciones para abrirnos camino a partir del marco conceptual que estamos tratando de elaborar aquí y para en consecuencia tematizar estos problemas con mayor precisión. Sin embargo será conveniente no perder de vista lo ya dicho al inicio del capítulo: que se trata de descripciones que se mantienen en un alto nivel de abstracción.

Tratemos de pensar cómo se otorga esta autoridad en la prescripción. Recapitulemos: la prescripción se caracteriza porque en ella el remitente pone un estado de cosas como algo que debe ser. Por su parte, su destinatario o bien reconoce semejante estado de

cosas como válido, cuando se trata de actos que decretan nuevas relaciones sociales, o bien hace realidad su contenido. Pero para que una prescripción tenga validez es necesario que haya un reconocimiento de la autoridad preceptiva, el cual según Reinach tendría lugar mediante un acto de subordinación. Retomemos la caracterización que hace de él:

Nos encontramos, más bien, frente a un 'plegarse', un 'someterse', a la prescripción futura. [...] Naturalmente, no es necesaria una subordinación *en sentido absoluto*. Ésta puede estar limitada, aumentando o disminuyendo la extensión de la relación jurídica, a la materia sobre la cual deben ser adoptadas las prescripciones. La subordinación que tiene lugar en tal limitación contiene siempre una declaración al autor del acto: 'debe ser como tú prescribas' y con esto una concesión del poder de producir, mediante la prescripción, efectos jurídicos en la persona de aquel que se somete.²¹⁶

Al igual que en el caso de la orden, aquí el acto social de aceptación no tiene por objeto las prescripciones mismas, sino a una persona en quien se reconoce capacidad para dictarlas. Dicho de otra manera, aquello que se consiente no es tal o cual prescripción, sino el hecho de que una determinada persona tenga capacidad de prescribir sobre determinados asuntos, o lo que es lo mismo, que en estos asuntos las cosas sean tal y como ella disponga. Si decimos que este acto social de subordinación es una promesa, entonces tiene la forma de la promesa de tomar por válidas las prescripciones de quien con ese acto se constituye como autoridad y de comportarse en concordancia con la asunción de su validez.²¹⁷ Se puede apreciar ya que esto implica que el destinatario de la

²¹⁶ *Los fundamentos a priori del Derecho civil*, p. 130. [*Sämtliche Werke* 247]. Como mencioné en el Capítulo I, prefiero traducir *Bestimmung* por "prescripción" que por "disposición". En ese punto he modificado por lo tanto la traducción de Mariano Crespo. (Véase la nota 55).

²¹⁷ En este punto me separo de Reinach, pues para él la aceptación de la prescripción no puede ser una promesa. Esto se mostraría entre otras cosas en el hecho de que la prescripción puede tener efectos inmediatos que no cabe describir en términos de acciones que cumplen una promesa, como por ejemplo la transferencia de una propiedad. Esta transferencia sería efectiva en el momento en que se la prescribe, sin requerir de un acto social ulterior de parte de los sujetos a quienes concierne. Y se puede poner reparos semejantes en el caso de otorgar facultad de representar. Así, por ejemplo, Reinach llama la atención sobre el hecho de que la transferencia de un bien hecha en representación del dueño tiene efectos inmediatos. Si el acto de otorgar poder de representación fuera reductible a la promesa que el representado hace ante el representante de acatar todos los efectos de los actos sociales llevados a cabo por él en su nombre,

orden, la representación o la prescripción constituya la capacidad del otro para mandar, prescribir o representar como un bien, ya sea en sí mismo o porque es condición para evitar el advenimiento de un mal. Sobre ello profundizaremos en el Capítulo VI.²¹⁸

También el acto social mediante el cual se concede a alguien el poder de representación implica la concesión de un poder, de una capacidad: “Aquel que puede producir y modificar mediante actos propios derechos y obligaciones en su persona, también puede realizar un acto que conceda este poder a otros. Naturalmente, no se trata aquí de una transferencia puesto que aquel que realiza el acto no pierde en lo más mínimo su poder, sino, más bien, de una *concesión (pura) que inviste al otro de una capacidad activa.*”²¹⁹

Tenemos entonces que la orden, la prescripción y la representación que no es mandato sólo son posibles en la medida en que uno de los sujetos se constituye como una autoridad, esto es, como una persona a la que se le consiente mediante actos sociales de subordinación que posea una determinada capacidad social. Ello significa que aun en las relaciones sociales más básicas que se crean cada vez que se lleva a cabo un acto social es posible destacar ciertos tipos sociales fundamentales, o lo que es lo mismo, ciertos tipos de funcionarios de metas volitivas intersubjetivas. En este sentido podemos decir que la orden, la prescripción impositiva y la representación implican ya la constitución de tres tipos de relaciones de dominación y tres tipos de autoridades.

entonces el acto mediante el cual el representante transfiere un bien a un tercero sólo podría producir la obligación en el representado de acatar esa transferencia, pero no podría producir la transferencia de este bien manera inmediata, como de hecho ocurre. (Véase *Los fundamentos a priori del Derecho civil*, p. 108. [Sämtliche Werke 226-227]). A esto podemos agregar que en una concepción semejante la pretensión nacida de la promesa caería enteramente en el representante, por lo que éste podría disolver todos los actos llevados a cabo en representación, o al menos liberar al representado de tener que acatarlos con tan sólo renunciar a ella. Sin embargo, no sigo a Reinach en esto porque su concepción de los actos de adquirir propiedad y de transferirla me parece muy problemática. No digo que la cuestión esté resuelta de manera definitiva en la forma en que la presento aquí, pero provisionalmente me parece que hay más motivos para inclinarnos por ella que por la de Reinach.

²¹⁸ En torno a este punto sería interesante discutir y en su caso desarrollar ulteriormente el concepto scheleriano de autoridad auténtica. (Véase Max Scheler, *Ética*, Tomo II, p. 110. [Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik, pp. 406-407].

²¹⁹ Los fundamentos a priori del Derecho civil, pp. 108-109. [Sämtliche Werke, p. 227].

Puesto que parecen remitir a los mismos fenómenos, es posible entender aquí estos conceptos en el sentido que Weber les da en *Economía y sociedad*. La dominación es para él un caso especial de lo que entiende por poder,²²⁰ esto es, es un caso especial la posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena.²²¹ Lo que definiría a esta forma específica de poder sería el implicar un deber de obediencia. “Consiguientemente,” escribe Weber, “entendemos aquí por ‘dominación’ un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (‘mandato’) del ‘dominador’ o de los ‘dominadores’ influye sobre los actos de otros (del ‘dominado’ o de los ‘dominados’), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (‘obediencia’).”²²² Esta definición me parece acertada, siempre y cuando por la voluntad manifiesta del dominador se entienda la expresión de una resolución social. Así pues, la autoridad, tal y como la entiendo siguiendo a Weber, consiste en tener derecho a la obediencia. “Un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de *interés* (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad.”²²³ El ordenar, el prescribir y el representar que no es mandato implican tres formas distintas de tener derecho a la obediencia, y estos derechos surgen de promesas.

Yendo un poco más lejos, cabe usar el término ‘poder’ con un significado distinto del que le da Weber y reinterpretar con ello su definición de ‘dominación’. Nuestra concepción ha puesto de manifiesto que la autoridad es una capacidad de poner de una manera efectiva resoluciones sociales que se lleven a cumplimiento gracias a la conducta ajena, o más precisamente, que se lleven a cumplimiento gracias a intenciones volitivas ajenas que tienen la forma de acciones. En este sentido, el fenómeno al que apunta el concepto weberiano de poder parece dejarse explicar de manera más adecuada como la capacidad de realizar metas volitivas de mayor alcance gracias a la interacción específicamente social, esto es, gracias a la articulación de tesis volitivas propias con tesis

²²⁰ Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964, p. 695.

²²¹ *Economía y sociedad*, p. 696.

²²² *Economía y sociedad*, p. 699.

²²³ *Economía y sociedad*, p. 170.

volitivas ajenas. Como tal, es ejercido por la persona que pone la resolución social, puesto que la acción intersubjetiva nace de esta resolución. Por ello, el hecho de que los actos sociales de ordenar, prescribir y representar impliquen dominación va de la mano con que quien pone la resolución social en ellos tenga aquella capacidad que define a la autoridad y que ahora podemos identificar con mayor precisión como capacidad de ejercer poder. Algo muy cercano a este concepto de poder que me interesa acuñar lo podemos encontrar en el siguiente pasaje de uno de los artículos periodísticos de Hannah Arendt que fueron posteriormente editados en un libro que lleva por título *Sobre la violencia*:

[El] [p]oder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está 'en el poder' nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo*, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, 'su poder' también desaparece. En su acepción corriente, cuando hablamos de un 'hombre poderoso' o de una 'poderosa personalidad', empleamos la palabra 'poder' metafóricamente; a la que nos referimos sin metáfora es a 'potencia'."224

Creo que todo lo dicho en la cita anterior puede ser suscrito y traducido a nuestro marco conceptual, con la salvedad de que cuando decimos que estar en el poder significa tener un poder de cierto número de personas para actuar *en su nombre*, por esto último hay que entender más bien actuar a través de ellas o gracias a ellas. En caso contrario caeríamos en el error de identificar toda forma de poder con el tipo particular de poder que está en juego en las relaciones de representación. En cualquier caso lo que quiero destacar es que si definimos el poder como la capacidad para actuar concertadamente, entonces todos los actos sociales de nivel superior implican poder, o dicho de manera más

²²⁴ Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 60. (Modifiqué la traducción en vista de que se omitía una frase del original. Véase Hannah Arendt, *On Violence*, HBJ, San Diego, 1970, p. 44).

precisa, constituyen relaciones de poder. Y justamente por ser algunas de las formas más básicas de actuar concertadamente, son también algunas de las formas más básicas de establecer relaciones de poder. Y si en efecto cabe decir que todos los actos sociales se fundan en promesas, entonces el acto de empeñar la palabra frente a otra persona parecería aquello que hace posible el poder mismo.

Pero ya vimos que no todos los actos sociales de nivel superior implican autoridad, y ello querría decir que ésta no es algo que sea inherente al poder como tal. Veamos, sin embargo, si podemos precisar más este concepto con ayuda de otra observación de Arendt sobre la autoridad que me parece pertinente:

Su característica es el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión. (Un padre puede perder su autoridad, bien por golpear a un hijo o bien por ponerse a discutir con él, es decir, bien por comportarse con él como un tirano o bien por tratarle como a un igual). Permanecer investido de la autoridad exige respeto para la persona o para la entidad. El mayor enemigo de la autoridad es, por eso, el desprecio y el más seguro medio de minarla es la risa.²²⁵

Esta última observación de que la autoridad no precisa de coacción ni de persuasión se relaciona directamente con lo que señalábamos unas líneas más arriba sobre el hecho esencial de que el rechazo a aceptar una orden pone en cuestión a la autoridad. Lo que hemos escrito respecto de la prescripción y la representación que no es mandato deja en claro que lo mismo vale para ellas. Ni la orden, ni la prescripción ni la representación pueden ser aceptadas. Sin embargo, hay que aclarar frente a Arendt que lo que no precisa de persuasión ni de coacción es el reconocimiento de la validez de las órdenes, las prescripciones y los actos llevados a cabo en representación. El padre pierde autoridad en la medida en que tiene que persuadir o coaccionar al hijo para que acepte la orden, pero esto sólo es necesario en la medida en que el hijo no acepta su autoridad, esto es, en la medida en que no se subordina a él. En cambio, el reconocimiento de la autoridad sí que tiene que tener sus motivos y en esa medida puede basarse en la persuasión o en la

²²⁵ *Sobre la violencia*, p. 62.

coacción. De acuerdo con esto hay que decir que la amenaza que convierte a la petición en una orden no motiva la aceptación de la orden, sino de la autoridad que la dicta. Por esa razón es posible e incluso relativamente común que estas amenazas vayan acompañadas de expresiones tales como: “¡Porque lo digo yo!”²²⁶

En las líneas anteriores he tratado de poner manifiesto que todo acto social tiende a implicar la constitución de identidades sociales, y que esto ocurre ya en el nivel más básico. Por lo pronto, quien ordena, prescribe impositivamente o representa se constituye en cada caso como un tipo de personaje con autoridad, un tipo de poder. Correlativamente, quien acepta la autoridad del que ordena, prescribe o representa se constituye en cada caso como un tipo de subordinado. Con esto quiero decir que él mismo puede aprehenderse o alguien más puede aprehenderlo de esa forma a partir de determinaciones prácticas. Para decirlo con Husserl:

En esta comunidad no sólo aspira cada uno, sino que cada uno es también a la manera de un objeto (*gegenständlich*) para sí mismo como aspirante, no sólo es como lo predado a sí mismo, sino como lo dado a sí mismo a la manera de un objeto. Naturalmente, no a la manera de un objeto como tema teórico, como tema de una aprehensión cognoscitiva y de una intención dirigida hacia próximas aprehensiones teóricas o hacia el conocimiento teórico (reflexión atenta, observación o percepción que busca y adquiere conocimiento), sino a la manera de un objeto de forma práctica, justamente en relación a un tema práctico.²²⁷

²²⁶ Aunque los conceptos de “autoridad” de Weber y Arent son diferentes, he tratado de mostrar que ambos son matizables en el marco de la teoría de los actos sociales que estoy exponiendo aquí. Mi intención ha sido acuñar un concepto para referirnos a una capacidad social que surge en las relaciones de dominación. Aquí lo he identificado provisionalmente con la noción de autoridad, pero dejo abierta la cuestión de si sería preferible usar otro término.

²²⁷ “El espíritu común (Gemeingeist) I y II”, p. 139. (Hua XIV, p. 171). He modificado ligeramente la traducción de César Moreno en lo que respecta al adjetivo *gegenständlich*, que él vierte por el adverbio objetivamente. Aunque la suya es una traducción más literal, creo que se presta a mayores ambigüedades en el castellano.

Profundizaremos en el análisis de las relaciones de dominación y abordaremos con mayor detalle el concepto de poder en el Capítulo VI.

Funcionarios en las colectividades agentes.

Volvamos ahora a la colectividad social denominada por Husserl “personalidad de nivel superior” (*Personalität höherer Ordnung*), que, como ya mencioné, pareciera ser un caso extremo. Ésta tiene una unidad mayor a la de un mero nexo de motivaciones intersubjetivo.

La colectividad es una subjetividad personal de, por así decirlo, muchas cabezas, que están, con todo, enlazadas. Las personas individuales que integran la colectividad son sus ‘miembros’, funcionalmente entretejidos unos con otros por ‘actos sociales’ de múltiples formas que unen espiritualmente a las personas entre sí —actos yo-tú, como mandatos, acuerdos, actos de amor, etc. Hay momentos en los que una colectividad opera con muchas cabezas, y sin embargo, en un sentido superior, lo hace ‘acéfalamente’, es decir: sin converger a la unidad de una subjetividad volitiva y sin actuar en un sentido análogo a como lo hace el sujeto individual. Pero la colectividad *puede* también adoptar esta forma superior de vida y devenir una *personalidad de orden superior*, y como tal llevar a cabo logros colectivos que no sean meras sumas de logros personales individuales, sino logros personales en el verdadero sentido pero de la colectividad como tal, realizados por *su* propio esfuerzo y por *su* voluntad. [...] **[L]a praxis de la colectividad en cuanto colectividad, naturalmente, [...] es tanto como decir la de los miembros de la colectividad en la medida en que son portadores y funcionarios de la meta colectiva.** ²²⁸

La cita anterior resume mejor de lo que podría hacerlo yo la tesis de Husserl que examinaremos aquí. La acción de una colectividad agente se compone de las acciones de cada uno de sus miembros, pero sólo en la medida en que estas acciones forman parte de

²²⁸ Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, pp. 22-23. Las negritas son mías. Cf. Hua XIII p. 108.

la acción total, que es una volición polítética intersubjetiva. Por ello, en última instancia los errores prácticos de sus miembros en el ejercicio de sus funciones son errores en la acción total de la colectividad agente. Por lo demás, la idea de que a este tipo de colectividades que denomina “personalidades de orden superior” les es inherente una unidad de voluntad, parece venirle heredada de Wilhelm Dilthey.²²⁹

Los ejemplos de Husserl para este tipo de colectividad social van desde un pueblo con valores compartidos y una ética común, caso en el que según mi parecer difícilmente cabe reconocer una meta o conjunto de metas volitivas inherente a todos sus miembros, hasta una familia, una asociación civil, una iglesia o un Estado, donde la unidad de esta meta o conjunto de metas sí parece evidenciable. En todo caso podemos considerar que estas son diferencias de grado que tienen extremos. “Una comunidad lingüística no constituye ninguna relación personal que cree una totalidad personal, pero sí la crea un matrimonio, aunque se trate de un matrimonio ‘moderno’. Un *Estado* es una totalidad personal aunque, al igual que ocurre en una gran asociación, sus miembros no se conozcan todos entre sí.”²³⁰

Así que la idea que retomo de Husserl y que quiero exponer aquí es que hay una serie de colectividades con las que nos encontramos en el mundo social, las cuales se asemejan a personas conformadas por personas. Husserl va quizá demasiado lejos —en efecto, así lo creía Schütz— cuando sostiene que las personas de orden superior no son meramente análogas a las personas individuales, sino que comparten con estas últimas una comunidad de género. En este sentido Husserl escribe lo siguiente.

[H]emos de distinguir entre personalidades de orden superior, como auténticas asociaciones personales, y comunidades *únicamente* comunicativas [...]. La

²²⁹ Sigo aquí a Karl Schuhmann en *Husserl y lo político*. [*Husserls Staatslehre*]. Cf. Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und Geschichte*, Tomo 1 (Gesammelte Schriften 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Suttgart/Göttingen, 1959, p. 70. Cabe encontrar desarrollos muy interesantes de ideas afines en personas cercanas a Husserl como Edith Stein y Max Scheler. (Véase Edith Stein, “Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu” y “Una investigación sobre el Estado”, en *Obras completas II*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2005; y Max Scheler, *Ética*, tomo II, 329- 377. [*Der Formalismus...*, pp. 634-684]. Husserl también se refiere a la obra de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. (Véase Hua XIV, p. 182).

²³⁰ “El espíritu común (Gemeingeist) I y II”, p. 145.

persona comunitaria, la espiritualidad comunitaria (si se prefiere contraer la palabra persona en este o aquel sentido) es real y verdaderamente personal; se da un concepto superior de ser que vincula a la persona singular individual y a la persona comunitaria, de forma que se da aquí una analogía del mismo modo que se da la analogía entre una célula y un organismo formado por células; en modo alguno se trata de una simple imagen, sino de una comunidad de género.²³¹

Pensemos en un Estado, una Iglesia o una familia. Estas colectividades tienen finalidades más o menos claras, y lo que es más importante, parecerían ser inconcebibles si no se les atribuye algún tipo de finalidad. No hay manera de explicar lo que es cualquiera de estas organizaciones si no se describe la finalidad de las mismas, aun cuando se pueda describir esta finalidad de manera altamente formal, prescindiendo de casi todos sus elementos específicos. Pero en este punto es necesario dejar en claro que no se trata únicamente de que sea necesario atribuir finalidades a ciertas colectividades para poder explicarlas en el marco de una teoría científica de la realidad social. Esto parecería ser cierto, pero deriva de un hecho mucho más fundamental. La idea que estoy defendiendo aquí es que en la actitud natural constituimos ciertas colectividades de esta forma, o lo que es lo mismo, que en la vida cotidiana tenemos experiencia de que vivimos entre colectividades sociales que tienen fines, de algunas de las cuales formamos parte, y que en la medida en que implican la acción concertada de varias personas, semejan a personas de nivel superior: personas que se conforman de otras personas, personas colectivas. Este hecho experiencial, si cabe llamarlo así, es el que hace en todo caso posible y justificable estudiar científicamente a estas colectividades sociales atendiendo a las finalidades que les son inherentes.²³² Y este hecho experiencial no es una mera contingencia, sino que se sigue

²³¹ “El espíritu común (Gemeingeist) I y II”, pp. 153-154. Cf. Hua XXXVII p. 105.

²³² La dominación, ya sea por sí misma o por algún fin particular, puede ser ella misma una especificación de la finalidad. Así, el fin de una asociación puede ser que un grupo de personas tengan autoridad sobre otras con algún propósito particular o no. Por ello cabe por ejemplo describir al Estado moderno en términos de una corporación que pretende imponerse como autoridad última en un determinado territorio. Pero esta descripción inspirada en Weber es posible en la medida en que el Estado moderno sea la única corporación que aspire a imponerse como autoridad última. Su caracterización se diluiría en cambio si empezáramos a encontrarnos con corporaciones estrictamente económicas que tuvieran una pretensión de imponerse como autoridad última y de ejercer una dominación formalmente idéntica a la del Estado moderno, pero

necesariamente de que lo social gire en torno a la posibilidad de actuar concertadamente a través de actos sociales que ponen voliciones colectivas.

Así que el que una colectividad social sea una colectividad agente significa que sus miembros pertenecen a ella en calidad de funcionarios de su(s) meta(s) volitiva(s). Husserl suele atribuir la funcionariedad exclusivamente a los miembros de personalidades de nivel superior, esto es, a los miembros de colectividades agentes. Sin embargo, hemos visto que todos los actos sociales, incluyendo los meramente comunicativos, implican voliciones intersubjetivas. En este sentido me parece que no se puede trazar una frontera infranqueable entre las colectividades agentes que se constituyen a través de actos sociales de nivel superior, y las comunidades meramente comunicativas, que lo hacen a través de comunicaciones. A pesar de lo anterior, vale la pena destacar que parece haber una correlación muy clara entre las características de la meta volitiva inherente a la colectividad, y las características de sus funcionarios. Como la funcionariedad comparte las propiedades de la meta volitiva, aparece de manera más acusada en el caso de las colectividades que tienen una meta volitiva más prominente. Además, el carácter permanente del funcionario o la durabilidad de esta determinación deriva del carácter permanente de la meta volitiva. Por ello considero que hay que pensar lo que Husserl denomina las funciones de los miembros de las personas de nivel superior en términos de funciones relativamente permanentes.

Un grupo de personas adheridas en el modo de la identidad (*identisch*) puede ser considerado bajo una idea, y éstas pueden estar allí como una unidad en su referencia recíproca en la medida en que sean aprehensibles durando en el tiempo como *portadores de funciones*, funciones que siempre las ponen unas

con una finalidad distinta, por ejemplo, exclusivamente económica. ¿Cómo haríamos entonces para distinguir al Estado moderno en tanto que tipo de organización de esta otra organización estrictamente económica? Parecería que en este caso sería necesario prestar atención a la diferencia entre los fines de una y de otra. El caso de una Iglesia es en cambio más claro, pues su estructura de dominación es bastante común y por ello no cabe definirla a partir de ella. Para dar cuenta de lo que es una Iglesia hay que dar cuenta de su finalidad particular, que es en cada caso la adoración en conjunto, o la iniciación a una verdad revelada y su conservación, o la salvación en conjunto, etc. Algo parecido cabe decir de la familia, que puede ser una comunidad en la cual los miembros cuidan de sí, aunque puede tener otras finalidades, como la transmisión del poder, o varias finalidades simultáneamente.

frente a otras de nuevo en la misma relación o que hacen posible la perseverancia de la 'misma' relación. Cuando yo tomo por ejemplo la relación entre señor y sirviente, el señor quiere y el sirviente 'debe', debe llevar a cabo en efecto esta y aquella obra 'para' el señor. Esa es una relación de conciencia: A quiere de B eso y aquello; espera que esta voluntad será motivo volitivo para B para que haga lo que A quiere. Y la relación es una duradera: no radica en relaciones de conciencia aisladas, sino que ambas personas están disposicionalmente puestas de esa manera en relación. Y realmente no sólo eso. Mi sirviente: lo aprehendo como alguien que 'debe' cuando yo quiero esto y aquello de él, que está 'obligado' a ello por voluntad propia o por remuneración. Y yo estoy allí para él como señor: en característica correlativa.²³³

¿Por qué la mera comunicación de algo no crea una colectividad agente? De acuerdo con lo que hemos visto más arriba, la comunicación misma sólo es posible en virtud de que tanto quien se comunica como el destinatario de la comunicación contribuyen a hacer realidad una meta volitiva que en su forma más simple consiste en entenderse. En cierto sentido se puede decir que la relación social que se constituye con la comunicación implica que una persona cumpla con cierta función que lo define como aquel que comunica algo, y que otra persona cumpla con otra función que lo define como aquel que acoge la comunicación. Estas funciones son sin embargo tan efímeras como el acto comunicativo mismo. No podemos describir a una persona diciendo que es un hablante o un oyente de la misma manera en que describimos a alguien diciendo que es padre, miembro de una asociación civil con tales o cuales fines, parte de una iglesia, o ciudadano de un Estado. Me parece que esto se debe a que las funciones sólo pueden describir a una persona en la medida en que ésta persiste en ellas. Si bien es verdad que las cosas que una persona ha dicho la determinan como habitualidades, el hecho de que una persona tenga una función dentro de una colectividad agente la determina en un sentido distinto como un miembro actual de la misma. Por lo demás, las metas volitivas de las colectividades agentes pueden ser tales que su realización implique una duración

²³³ Hua XIII, p. 104.

indefinida. Así, por ejemplo, una asociación civil que se proponga fomentar la investigación científica o filosófica por tiempo indefinido, o una iglesia que asume indefinidamente una misión, o un Estado con una constitución que estipula que debe garantizar que sus ciudadanos actuales y futuros gocen de ciertos derechos.

Hasta aquí me he referido a las determinaciones que proceden de la comunicación en tanto que comunicación en general, sin referencia a su contenido. Dependiendo del contenido de la comunicación, esta determinación puede llegar a tener mucho mayor peso. Así, por ejemplo, en circunstancias comunes la expresión de la creencia de que va a llover no tiene tanto peso para determinar la identidad de quien lo hace como la expresión de la creencia de que el asesinato de cierto grupo de personas está bien. Normalmente en el primer caso Fulano no pasaría a ser identificable como una persona que dijo que tal día iba a llover; en el segundo, empero, probablemente sí pasaría a ser identificable como aquella que dijo que había que exterminar a ciertas personas. Desde luego que todo esto depende de los respectivos contextos en que se dice una u otra cosa, pero ello es irrelevante para el punto que quiero destacar: a saber, que la mera expresión de algo puede determinar en gran medida la identidad de alguien. Lo que distingue a la funcionariedad de los actos sociales de la identidad relacionada con expresar opiniones es que la primera remite a una meta volitiva intersubjetiva vigente, desviarse de la cual supone necesariamente una afectación de los empeños de las demás personas que toman parte en ella. Como veremos más adelante, los reclamos que cabe hacer con razón a quien expresa algo inaceptable son de naturaleza distinta de aquellos que sus compañeros le pueden hacer a quien no cumple con la función que le corresponde en tanto que miembro de una colectividad social.

Quizá lo más parecido al fenómeno de la funcionariedad en el ámbito de las comunidades comunicativas es el hecho de que en determinadas circunstancias la constitución de un mundo espiritual común —un mundo que varía históricamente y que puede tener fronteras geográficas, económicas, de clase, de oficio, etc.— viene aparejada de la aprehensión de los sujetos que se comunican como miembros de una colectividad que cultiva dicho mundo en conjunto y que en ese sentido son “funcionarios” de ese

proyecto de cultivar un conjunto de bienes vinculados a hábitos y tradiciones: maneras de comer, de relacionarse socialmente, de relacionarse con la naturaleza, de lidiar con ciertos temas, etc. Una de las circunstancias que parecerían necesarias para posibilitar esta aprehensión es el saber de mundos y colectividades espirituales ajenas frente a las cuales lo familiar contrasta.²³⁴ Así, por ejemplo, se podría pensar que ciertas formas de nostalgia por el hogar —lo que en inglés se denomina *homesickness* y en alemán *Heimweh*— guardan una conexión con la incapacidad de seguir constituyendo el mundo que se habita conforme al estilo familiar de aquel del que uno procede y de la colectividad a la que uno pertenece por su propia formación.²³⁵ Este tipo de identidad colectiva puede ser más profunda que aquella a que guarda relación con la pertenencia a las colectividades agentes propiamente dichas, las que se fundan en actos sociales de nivel superior y persiguen deliberadamente metas volitivas colectivas, y puede además venir aparejada de sentimientos más fuertes. Como quiera que sea, las identidades de las colectividades agentes son mucho más unívocas que las de las comunidades comunicativas en la medida en que remiten a metas volitivas delimitables con mayor facilidad. En torno a este último punto cabe traer a colación el concepto husserliano de pueblo, que a veces se identifica con el de nación y que remite precisamente a una entidad social cuya unidad proviene de la tradición.²³⁶ No profundizo en él porque volveré sobre este tema en el Capítulo VI en conexión con el problema de los bienes tradicionales. Por ahora basta con señalar que el cultivo tradicional de costumbres y bienes culturales puede devenir en una meta volitiva explícita y que con ello una comunidad comunicativa se aproxima a una colectividad agente. Los conceptos husserlianos de pueblo y de nación, con sus ambigüedades, parecen remitir entonces a una posibilidad intermedia entre una comunidad meramente comunicativa y una personalidad de nivel superior.²³⁷

²³⁴ Véase Hua XV, p. 105.

²³⁵ Véase Anthony Steinbock, *Home and Beyond*, p. 195.

²³⁶ Cf. Hua XXIX, p. 3-17; Hua XIII, p. 108; Hua XIV, p. 182-183; Hua XXXVII, 105; y *Renovación del hombre y de la cultura*, pp. 1 y 22).

²³⁷ Por lo dicho más arriba debe resultar claro que en este punto tomo distancia de Husserl. Para él los pueblos y las naciones son ejemplos claros de personalidades de nivel superior.

Podemos decir entonces que pertenecer a una colectividad agente equivale a tomar parte de la intención volitiva que la define. Este tomar parte hay que entenderlo en el sentido de poner una meta volitiva a través de un acto volitivo politético e intersubjetivo. Ya he mencionado más arriba de qué manera es posible participar en actos volitivos politéticos a través de actos sociales. Lo que hay que ver aquí es cómo las metas volitivas intersubjetivas confieren a quienes las ponen una personalidad específicamente social. Cuando la meta volitiva es simple, entonces es relativamente sencillo elucidar la personalidad social de sus miembros, la cual puede admitir diferencias. Así, por ejemplo, la meta de una empresa restaurantera es hacer dinero al preparar, servir y vender comida. Los miembros de esta colectividad social pertenecen a ella en calidad de personas que colaboran para hacer esta meta posible, pero la forma en que contribuye el mesero, el cocinero, el lavatrastes, el cajero y el gerente es en cada caso diferente. La acción del cocinero de preparar 60 platillos en una sola noche sólo tiene sentido en tanto que parte de la acción total del restaurante, lo mismo que la del mesero o la del cajero que intercambia billetes en función de sumas y restas, o que las órdenes o peticiones que hace el gerente a los demás miembros del restaurante. Cada una de estas acciones carecería de sentido fuera de la meta volitiva total que define al restaurante. Si definimos al restaurantero como aquel que prepara, sirve y vende comida, se puede decir que todos estos tipos de personas son restauranteros, pero cada uno es un tipo específico de restaurantero del cual se espera que contribuya a la realización del fin del restaurante de una manera específica, distinta de la de los demás. Advierto de pasada que algo semejante se puede decir de los miembros de un Estado, caso en el que nos adentraremos más adelante debido que su análisis supone una complejidad mayor. Así que aunque aquí desarrollaré el ejemplo del restaurante, conviene tener en mente que lo que se diga sobre éste debe de servir como modelo para profundizar después en el estudio del Estado. También en dicho caso pertenecer a la colectividad como gobernante o como ciudadano común es hacerlo en calidad de funcionario de la voluntad que lo define.²³⁸

²³⁸ Véase Hua XIII, p. 110.

Ya mencioné más arriba que la semejanza entre una persona individual y una colectividad social con una meta volitiva se desdibuja cuando la meta volitiva de esta última es más bien un complejo de voliciones. El hecho esencial de que los miembros de las colectividades agentes pertenezcan a ellas en calidad de funcionarios es por lo demás también mucho más difícil de apreciar en estos casos. Sin embargo, también el análisis de las colectividades sociales con metas volitivas simples puede llevar a descubrir complejidades respecto de su estructura volitiva. Cada uno de los funcionarios de una colectividad agente tiene interés en que se cumpla la meta volitiva inherente a la colectividad, pero ello en la medida en que se relaciona con el interés en un determinado futuro posible, ya sea para provocar o producir una situación, o para conservarla, y este interés está siempre en relación con otros proyectos volitivos posibles que implican otros futuros posibles. En este punto vale la pena recordar algo que mencioné en el capítulo anterior: a saber, que querer algo, esto es, ponerlo como meta volitiva, implica quererlo en el contexto de un nexo de intereses que se ha tejido en una serie inconmensurable de deliberaciones prácticas. Este contexto práctico en el marco del cual es querida la meta volitiva de la colectividad agente es distinto para cada uno de sus funcionarios. Esto quiere decir que las razones totales por las que alguien toma parte de una volición intersubjetiva y con ello pertenece a una colectividad agente son en cada caso necesariamente diferentes. Por lo demás, también las razones inmediatas pueden y suelen ser en cada caso diferentes.

Sigamos con el ejemplo de un restaurante. Incluso este ejemplo aparentemente sencillo y poco problemático revela una meta y una estructura volitiva más compleja de lo que aparenta en primera instancia. En tanto que se trata de un tipo específico de negocio, podemos asumir que la meta volitiva que le es inherente consiste en generar ganancias económicas, lo cual equivale a obtener una diferencia positiva entre lo que recibe de sus clientes y sus costos monetarios explícitos e implícitos. Los costos monetarios explícitos son aquello en lo que el restaurante gasta para operar; los costos implícitos monetarios son aquello que se deja de ganar al invertir precisamente en el restaurante y no en otro

negocio.²³⁹ Pero la afirmación de que los funcionarios de una colectividad agente tienen que tomar parte en la meta volitiva que la define, esto es, que tienen que querer el objeto volitivo de la colectividad, puede parecer extraña en casos como éste, y puede parecer aun más extraña en casos extremos, como en el de una empresa esclavista. Este caso extremo al que se refiere el propio Husserl viene a cuento para hacer explícito que entre los motivos para tomar parte en su voluntad puede considerarse a la coerción física y la violencia.

En las *comunidades 'artificialmente' fundadas* de paridad y subordinación (señorío y servidumbre, asociación, sociedad constructora) las funciones, voluntariamente aceptadas en cada caso, son obligaciones sobre la base del acuerdo o, como ocurre en la relación esclavista, impuestas al subordinado por medio de la fuerza. Pero la conexión y unanimidad de las voluntades produce aquí también una relación personal que se rompe si los miembros se niegan a ejecutar sus deberes (indiferentemente de si bien o mal, con o sin gusto, indolentemente...). El esclavo que ha escapado ya no es realmente esclavo (prescindiendo del Derecho, que no actúa por ahora). Una rebelión de esclavos rompe la relación señor-esclavo. La fuerza o la represalia la reproducen, y la expresión vale siempre que la nueva relación sea conocida como una continuación de la anterior. El esclavo reconoce el deber, y asimismo, posteriormente, el deber para el tiempo en que lo había roto.²⁴⁰

²³⁹ Con este concepto de costos implícitos me refiero aquí exclusivamente a lo que la persona deja de ganar, y no a todas las demás actividades que el sujeto en cuestión se abstiene de realizar y a las cuales podría darles un valor económico, como dedicarse a una actividad más placentera que la de trabajar. Algunos economistas suelen incluir entre los costos implícitos también esto último, pero ello me parece problemático en la medida en que supone ya una idealización que sustituye el mundo social por un mundo exclusivamente económico. (Véase Gregory Mankiw, *Principles of Economics*, South-Western CENGAGE Learning, Mason, Ohio, 2012, pp.259-274). El valor monetario que alguien está dispuesto a pagar por una cosa puede ser un síntoma de que estima dicha cosa más o menos que otras cosas, pero se trata de un síntoma bastante engañoso por varios motivos: la persona en cuestión puede considerar inmoral pagar por dicho bien, como en el caso de querer comprar una amistad, o puede considerar que no se trata de un bien que quepa comprar, como el afecto sincero de otra persona, o puede tratarse de un bien que no es escaso, como el aire, que es indispensable para la supervivencia, pero que no es comercializable, etc. En resumen, semejantes idealizaciones económicas suponen equivocadamente que todos los bienes son mercancías.

²⁴⁰ "El espíritu común (Gemeingeist) I y II", p. 145. [Hua XIV, pp. 181-182].

Los empleados del restaurante no obtienen las ganancias del restaurante, ni asumen sus costos monetarios. Tampoco lo harían los trabajadores de una empresa esclavista. La persona que gana en cada caso es únicamente la empresa o aquel a quien la empresa pertenece: el empresario. Sin embargo, en todos los casos sus acciones tienen necesariamente el sentido de contribuir a generar una ganancia para la empresa. Lo que hay que tomar en consideración es que este no es el único sentido de la acción en la medida en que pertenece a un nexo volitivo. Por el contrario, cada miembro de la colectividad agente quiere la meta volitiva intersubjetiva en el contexto de un nexo volitivo determinado que no sólo puede ser distinto para cada miembro, sino que necesariamente lo es en tanto que nexo volitivo total. Desde luego que lo que interesa para una teoría *apriori* de lo social como la que estamos esbozando aquí no son estos nexos volitivos totales, sino las motivaciones más relevantes de cada miembro, las inmediatas, que están en relación con el tipo de funcionario que es. Se trata de las premisas dóxicas, axiológicas y prácticas que bastan para explicar su consentimiento práctico a la(s) meta(s) de la colectividad como tal.

Supongamos que el restaurante tiene tres miembros: un dueño, que es a la vez el administrador, un mesero y un cocinero. En principio los tres quieren generar ganancias económicas colaborando en la preparación y la comercialización de alimento en un comedor, pero no sólo lo hacen de formas diferentes, sino también por motivos diferentes. El empresario colabora poniendo el capital, así como diseñando y dirigiendo las operaciones del restaurante, y lo hace porque espera incrementar su capital con las ganancias del negocio. El mesero y el cocinero colaboran trabajando cada uno de manera diferente, y lo hacen como medio para recibir un salario. La colaboración de los empleados con el dueño puede derivarse de la conjunción de la promesa que estos le hacen de llevar a cabo ciertas actividades y de reconocer en él la capacidad de dar órdenes relacionadas con estas actividades, así como de la promesa que éste les hace de pagarles un salario a cambio de su trabajo. Cuando el restaurante es una empresa legalmente constituida, esta conjunción de promesas es sustituida por un contrato mediante el cual nace un complejo de actos sociales semejante a la conjunción de

promesas, pero por lo común más específico. Este otro complejo de actos sociales tiene su origen en una serie de actos prescriptivos estatales: en la ley civil, que es un conjunto de prescripciones dictadas por un Estado que tanto el dueño como los empleados reconocen como autoridad.

La meta volitiva inherente al restaurante, producir ganancias económicas mediante la preparación y comercialización de alimentos en un comedor, es un medio para el fin que el dueño se propone de incrementar su propio capital, y es un medio para el fin que los empleados se proponen de ganar un salario regular. Estos son sus nexos volitivos inmediatos. También en el caso de que el restaurante fuera una empresa esclavista habría que entender el trabajo de los esclavos como colaboración para realizar la meta de generar ganancias. Que la acción tenga sentido en esta acepción amplia del término no tiene que ver con que sea o no moral, sino sólo con que se encamine a hacer realidad algo. En el caso de los trabajadores esclavos, un análisis sobre el nexo volitivo relevante en el que se inscribe su colaboración encontraría motivos distintos a los del empleado: la colaboración del esclavo no deriva de la promesa de que recibirá un salario, sino acaso directamente de órdenes respaldadas con amenazas. Contribuir a generar ganancias sería entonces para él un medio de conservar su integridad y ultimadamente su vida, o en otras palabras, de evitar el cumplimiento de amenazas proferidas por el empresario esclavista.

Así, el reconocimiento de la autoridad del empresario para ordenar a los empleados o esclavos acciones que realizan la meta del restaurante de obtener una ganancia comercial está basada una promesa de obedecerlo que puede estar motivada de distintas maneras. O bien en la promesa del empresario de pagar al empleado un sueldo fijo, o bien en el temor del esclavo a que este le haga daño o ulteriormente lo aniquile. Como ya mencioné, también es posible que los compromisos recíprocos entre el empresario y el empleado no deriven de promesas, sino de un contrato al que ambos se someten. Esto tiene otras implicaciones, pues la validez del contrato depende de un código legal que es prescrito por un Estado.

Para terminar con este tema de la funcionariedad en las colectividades agentes podemos pensar en dos tipos de casos extremos que servirán para ilustrar con mayor claridad el modo en que sus miembros pertenecen a ellas. Por un lado, los casos en los que alguien cree colaborar para una meta colectiva cuando en realidad sus acciones son usadas por otras personas para la realización de metas volitivas distintas, o cuando sus acciones parecen redundar en una meta colectiva desconocida para él. Por otro lado, aquellos donde uno de los miembros de la colectividad sabotea deliberadamente la meta volitiva inherente a la misma.

Para la primera forma de estos tipos de casos extremos podemos pensar como ejemplo en la situación de alguien que cree trabajar en un restaurante cuando en realidad ayuda sin saberlo a un cártel de traficantes. El trabajo del sujeto en cuestión supuestamente consistiría en comprar la materia prima del restaurante a una distribuidora de alimentos y transportarla directamente a su local, aunque en realidad con ello estaría transportando mercancías ilegales sin saberlo. Aquí habría que tomar en consideración dos cosas. El empleado habría aceptado la orden o la petición de comprar y transportar alimentos, no mercancías ilegales. Con ello se indica que el acto social es infeliz, y que no son válidas por lo tanto ni los derechos ni las obligaciones que derivan de él, y con ello la colectividad agente que se basaba en ellos se revela como falsa o meramente ilusoria. El restaurante no era lo que parecía ser, y por lo tanto sus miembros no tenían las funciones que creían tener. Era un falso restaurante, o no era sólo un restaurante, sino también un órgano de una empresa distinta. En cualquier caso, el empleado en cuestión no es miembro de esta empresa ilegal en la medida en que sus contribuciones no derivan de actos sociales, sino que se limitan a ser consecuencia de la manipulación que otras personas hacen de él. Dicho en otras palabras, el presunto empleado es un falso restaurantero, pero no por ello un traficante; es un medio para el cumplimiento de la meta volitiva del cártel de traficantes, pero no es funcionario de su voluntad, ni por lo mismo miembro del mismo. Aquí hay que tomar en cuenta de nuevo la distinción entre actos sociales, que son actos volitivos intersubjetivos, y manipulaciones unilaterales que semejan actos sociales. Las colectividades agentes se constituyen necesariamente a través de actos sociales, así que

se revelan ilusorias cuando se echa de ver que estos actos sociales son inválidos, ya sea porque no son sinceros, o porque no se cumplieron las condiciones para que nacieran.

Por otro lado, para el segundo tipo de casos extremos podemos pensar como ejemplo la situación de un mesero que detesta el restaurante donde trabaja y que hace deliberadamente mal su trabajo. Supongamos además que es pariente del dueño, y que por lo tanto hace su trabajo abiertamente mal, sin temor a que lo despidan por ello. Aquí hay que decir que el elemento determinante para decir que este mesero trabaja efectivamente en el restaurante es que haya llevado a cabo un acto social con el que hubiera nacido esta pertenencia. El mesero tiene que haber recibido y aceptado la orden o la petición de trabajar ahí, o tiene que haber hecho una promesa de trabajar a cambio de la promesa del dueño de recibir un salario, o tiene que haber celebrado un contrato, que a final de cuentas es un acto social creado por prescripciones contenidas en un código legal. También se podría decir que pertenece al restaurante si es el caso que el dueño le haya dado facultades para representarlo en ese tema, o si cumple con una prescripción que decreta, por ejemplo, que el hijo mayor de su familia tiene que trabajar en dicho restaurante. El que la persona pertenezca en efecto a la colectividad agente en calidad de mesero se echa de ver en que tiene obligaciones específicas respecto de cómo debe de actuar para colaborar en la realización de la meta de la misma: tiene que servir la comida, recoger las mesas, etc. El hecho de que incumpla con estas obligaciones no hace que deje de pertenecer a la colectividad agente, pero sí hace su conducta criticable y permite que sus compañeros le exijan que cumpla con las obligaciones implicadas en su membresía. No es un falso mesero, sino un mesero malo.

En conexión con lo que veremos más adelante podemos señalar que es posible pensar estos conceptos también a propósito del Estado bajo las formas de falsos y malos ciudadanos. El primer caso tendría que ver con un Estado que se revela como algo distinto de lo que aparentaba, como por ejemplo, una presunta democracia que se revela como una corporación criminal. El segundo tendría que ver con conductas de los miembros de un Estado que contravienen sus obligaciones.

En lo anterior he expuesto que lo social supone necesariamente interacción. No todos los fenómenos sociales implican actos sociales de nivel superior ni las relaciones de poder que se desprenden de estos. Sin embargo, parece posible llevar a cabo el análisis de los fenómenos sociales que denominamos relaciones de poder —esto es, de las colectividades que se siguen de actos sociales fundados válidos— describiendo tipos de personas o de agentes interdependientes. Esta posibilidad no ha escapado a la sociología y la podemos reconocer de manera muy clara primero en la sociología comprensiva Max Weber, y luego en la reformulación que Alfred Schütz hace de ella apoyándose en la fenomenología de Husserl.²⁴¹ Sin embargo, hay que llamar la atención sobre un aspecto muy importante en el que la teoría *apriori* de lo social que aquí esbozo diferiría de los análisis de estos últimos. Ni para Weber ni para Schütz es posible hablar de colectividades agentes. Esta limitación derivaría de la observación, por demás correcta, de que sólo cabe atribuir la acción con sentido a personas individuales, y de que en última instancia todas las acciones que se atribuyen a colectividades sociales tales como un Estado, una nación, una corporación o una familia, pueden ser especificadas en términos de personas que pertenecen a dichas colectividades.²⁴² En este sentido Schütz hace notar que el contexto significativo subjetivo que define a una acción remite a un suceso de conciencia, por más que éste sea necesariamente captado en su tipicidad, y hace notar también que atribuir conciencia a una asociación social es un sinsentido.

Cuando hablamos de una colectividad diciendo que ‘actúa’, damos por sentado este complejo ordenamiento estructural. Procedemos luego a atribuir los contextos objetivos de significado, en función de los cuales comprendemos los actos anónimos de los funcionarios, al tipo personal ideal del colectivo social. Hacemos esto de una manera que está en paralelo con nuestra interpretación de las acciones individuales por medio de vivencias conscientes típicas en la

²⁴¹ Véase Alfred Schütz, *Fenomenología del mundo social*, pp. 227-228. [*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, p. 226-227].

²⁴² Cf. Alfred Schütz, *Fenomenología del mundo social*, pp. 227-228. [*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, p. 226-227]; y Max Weber, *Economía y sociedad*, p. 12-13.

mente de otros actores. Pero cuando procedemos de esta manera, olvidamos que mientras que las vivencias conscientes de individuos típicos son totalmente concebibles, las vivencias conscientes de un colectivo no lo son. Lo que falta, entonces, en el concepto de 'acción' de un colectivo, es precisamente este contexto subjetivo de significado como algo que sea igualmente concebible. El hecho de que la gente haya llegado a tomar tal metáfora de manera literal, sólo puede explicarse por motivos psicológicos [...].²⁴³

Las observaciones recién referidas me parecen completamente acertadas, pero Schütz y Weber pasan por alto que la atribución de acciones a una asociación social es algo más que una metáfora. Espero haber mostrado que lo que hace que ciertos tipos de acciones y de actores sean interdependientes es precisamente el tomar parte en un nexo volitivo intersubjetivo; esto es, el ser tipos de acciones encaminadas a la realización de cierto tipo de meta o de nexo volitivo colectivo, acciones llevadas a cabo por tipos de personas que se definen por contribuir a la realización de dicho tipo de meta o de nexo volitivo colectivo de una manera particular. Quien actúa en tanto que miembro de una colectividad social lo hace por todos los demás miembros, y ello independientemente de los sentimientos de empatía que pudiera o no tener hacia los demás miembros, independientemente incluso de los abusos y atropellos de todo tipo que puedan darse entre los miembros precisamente en el cumplimiento de esta meta. Esto último es patente en el caso de una relación entre amo y esclavo, donde el segundo actúa por el primero, y el primero decide por el segundo. Ya describimos más arriba la estructura politética intersubjetiva de los actos sociales en los que se constituyen las colectividades sociales, que se asemejan a personas en los casos límite en que la unidad volitiva es prominente, esto es, en los casos que cabe describir como colectividades agentes. En virtud de esta estructura es posible hablar de colectividades que actúan. Para explicar la acción colectiva no es necesario entonces suponer una conciencia colectiva más allá de las conciencias individuales. Esta acción colectiva se explica más bien describiendo como cada persona singular lleva a cabo una acción cuyo sentido implica las acciones de otras personas. No

²⁴³ Alfred Schütz, *Fenomenología del mundo social*, p. 228. [*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, p. 227].

hay, pues, una conciencia colectiva fuera de las conciencias individuales, pero en cada caso la conciencia individual implica otras conciencias.

Capítulo V. Hacia una teoría fenomenológica de las instituciones sociales.

En el capítulo anterior nos detuvimos a describir cómo se constituyen las relaciones sociales a través de actos sociales. Trataré de dar cuenta ahora de aquello que cabe designar “instituciones sociales”, como el uso del dinero, la noción de familia o el sistema político imperante en un determinado lugar. Las instituciones implican ciertamente relaciones sociales, pero no todas las relaciones sociales son hechos institucionales. Los hechos institucionales cuentan con una cierta estabilidad o con cierto carácter permanente que o bien puede deberse a la tradición, o bien a otros factores. En las siguientes líneas trataré de recuperar algunas ideas de Thomas Luckmann y de Peter Berger que nos permitirán echar luz sobre la primera de estas posibilidades. Más adelante trataré de seguir ciertos desarrollos de John Searle para profundizar en la posibilidad de explicarlas también a partir de prescripciones.

Antes de echar mano de las investigaciones recién mencionadas vale la pena destacar los fenómenos que pretendemos explicar. En la vida cotidiana nos sabemos constantemente obligados a acatar formas preestablecidas de interactuar socialmente. Estas formas son muchas veces tradicionales, aunque como veremos más adelante, no siempre. Sé, por ejemplo, que en la sociedad en la que vivo hay formas preestablecidas para intercambiar bienes, por ejemplo, a través de la moneda local; sé también que hay formas más o menos preestablecidas de interactuar en lo que concierne a cómo pedir un favor; sé también que para poder viajar a algún territorio fuera del país tengo que interactuar con autoridades migratorias, lo cual implica obtener un pasaporte, trámite que a su vez supone muchas otras cosas, etc. Así pues, el fenómeno que queremos explicar aquí con el concepto de “hechos institucionales” se muestra primordialmente en la experiencia de vivir en un mundo en el cual para hacer muchas cosas es necesario interactuar socialmente con otras personas siguiendo formas fijas y predelineadas de antemano como las adecuadas para nuestros propósitos. El esclarecimiento de la

constitución de eso que aquí llamamos “hechos institucionales” tiene que ver con aclarar el origen experiencial de este fenómeno.

Además, los hechos institucionales pueden referirse a colectividades. Muchas de las colectividades sociales con las que tratamos constantemente tienen un carácter permanente, institucional, del que no hemos dado cuenta aún. En este sentido una descripción de un Estado, una familia o una iglesia en términos de cómo se constituye en actos sociales permanece incompleta mientras no se dé cuenta de su carácter institucional. Hay distintas formas de familias en distintas sociedades. Se puede decir que una forma particular de familia es una colectividad agente donde quiera que exista, pero no que sea una institución en todas las sociedades. Una familia heterosexual, homosexual, monogámica o poligámica puede en principio existir como colectividad agente en cualquier sociedad; para ello sólo es necesario que las personas en cuestión colaboren según los fines que las definen, pero no en todas las sociedades la familia poligámica o la homosexual son instituciones. Por lo demás, en algunas sociedades la institución de la familia tiene explícitamente una finalidad reproductiva y educativa. En esas sociedades podemos decir que las familias que no tienen esta finalidad, sino otra, existen como colectividades agentes, pero no como instituciones. Basten estas observaciones para llamar la atención sobre el hecho de que los fenómenos que pretendemos explicar con el concepto de institución tienen ciertos rasgos distintivos de los que el concepto de colectividad agente no puede dar cuenta por sí sólo.

Finalmente, tenemos también experiencia de ciertos objetos tales como las monedas físicas o virtuales, o como la propiedad privada, esto es, objetos que sólo son posibles en la medida en que remiten a relaciones sociales preestablecidas. Y lógicamente el sentido de estos objetos sólo se puede aclarar tomando en consideración estas últimas. Así, por ejemplo, sólo cabe explicar lo que es una moneda explicando las formas preestablecidas de intercambio de bienes que se valen de ella como de un medio. Algo semejante se puede decir de la propiedad privada, cuyo esclarecimiento implica necesariamente el esclarecimiento de ciertas formas preestablecidas de interacción en la cual ciertas personas obtienen ciertos derechos sobre las cosas que se consideran sus propiedades,

derechos que suponen reconocimiento de parte de otras personas. Pero ni el dinero ni la propiedad privada se nos ofrecen en primera instancia como instituciones, sino como momentos constitutivos de formas preestablecidas de interactuar que son propiamente lo que aquí llamo instituciones. En la medida en que no son instituciones, sino momentos inseparables de instituciones, denominaré a estos fenómenos, como el dinero o la propiedad privada, “objetos institucionales.”

Una primera forma en que pueden surgir formas preestablecidas de interacción en una sociedad es a través del hábito y de la tradición. En efecto, podemos imaginar una sociedad muy básica en la que no hubiera una autoridad que dictara órdenes o preceptos, y en la que sus miembros se encontraran con formas preestablecidas de interactuar provenientes del hábito y de la tradición. Para desarrollar esta idea me apoyaré en algunos desarrollos de Thomas Luckmann y Peter Berger, quienes se mantienen en el paradigma fenomenológico y a partir de Alfred Schütz cultivan una tradición de pensamiento que se remonta a Husserl.²⁴⁴

Según Luckmann y Berger la institucionalización cumple en el mundo histórico y social una función análoga a la que cumple el hábito en la biografía de una persona: tanto las instituciones como los hábitos canalizarían la conducta en una u otra dirección, y por ende funcionarían como sustitutos de instintos que dotarían al individuo o al conjunto de individuos de impulsos más especializados y con una dirección más fija que aquellos.²⁴⁵ El concepto clave para entender ambos procesos es la noción husserliana de habitualidad, a la que Luckmann y Berger remiten en su análisis. Por ahora hay que hacer notar que así como la habitualización presupone actividad de parte de la persona que pasa a tener esta habitualidad, la institucionalización presupone actividad recíproca de parte de las personas para quienes se establece la institución. Dicho de otro modo, y precisando la afirmación de Luckmann y Berger conforme a la teoría husserliana: mientras que toda habitualidad supone una vivencia que fue actual y que una vez transcurrida determina al

²⁴⁴ Estos desarrollos los extraigo principalmente de *La construcción social de la realidad* (Amorrortu, Buenos Aires, 2012).

²⁴⁵ Véase *La construcción social de la realidad*, pp. 64-72.

yo que vivió en ella, toda institucionalización supone vivencias de varias personas que se refieren unas a otras, nexos de vivencias intersubjetivas que fueron actuales y que una vez transcurridos determinan en principio a dichas personas —aunque no necesariamente sólo a ellas. Esto último lo aclararé más adelante, cuando hablemos de la socialización y de la generatividad. Por ahora permítaseme señalar que de acuerdo con lo que hemos visto hasta aquí, estos nexos de vivencias intersubjetivas son actos sociales en los cuales se constituyen relaciones sociales. Dicho en otras palabras, la institucionalización sería el proceso de habitualización intersubjetiva de actos sociales que pueden ser meras comunicaciones, comunicaciones acompañadas de voliciones, o actos sociales de nivel superior.

Pero no sólo las vivencias mismas que se habitualizan en la institucionalización deben pertenecer a una síntesis intersubjetiva; también el proceso mismo en el que se institucionalizan es intersubjetivo. En otras palabras, hay que describir también en qué medida este proceso mismo de sedimentación, la habitualización de las instituciones, es un proceso intersubjetivo. Por una parte, esto implica dar cuenta con Luckmann y Berger de la forma en que las interacciones se tipifican intersubjetivamente. Por otra parte, esto significa también dar cuenta de los mecanismos mediante los cuales estas pautas típicas de interacción se mantienen y se refuerzan, y particularmente dar cuenta de cómo persisten en el mundo con el paso de generaciones.

Para Luckmann y Berger, la tipificación juega el papel central en el proceso de institucionalización. Esto es consistente con su concepción de que la tarea científica de la sociología tiene que ser llevada a cabo en la forma de una sociología del conocimiento. Según esta concepción es posible dar cuenta de la construcción de una sociedad exponiendo el conocimiento teórico y práctico disponible en ella, así como la forma en que se distribuye entre sus miembros. No vamos a retomarla aquí puesto que no compartimos dicha asunción, aunque ello no es impedimento para apropiarnos de algunos de sus descubrimientos. Lo que es más, según el enfoque que estamos desarrollando aquí, el hecho de que la distribución del conocimiento juegue un papel relevante en la constitución de una sociedad parecería ser un fenómeno derivado de los

fenómenos volitivos que están a la base de la misma. No obstante, como ya mencioné, la afinidad con su enfoque deriva de que procuran seguir caminos abiertos en primera instancia por Husserl y después por Schütz.

¿Cómo tiene lugar según Luckmann y Berger este proceso intersubjetivo en el cual las instituciones se constituyen?

La institucionalización ocurre siempre que hay una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores. Dicho de otra manera, semejante tipificación es una institución. Lo que hay que subrayar es la reciprocidad de las tipificaciones institucionales, así como la tipicidad, no sólo de las acciones, sino también de los actores en las instituciones. Las tipificaciones de las acciones habitualizadas que constituyen las instituciones son siempre compartidas. Están *disponibles* para todos los miembros de grupo social particular en cuestión, y la institución misma tipifica tanto actores individuales como acciones individuales. La institución pone que acciones del tipo X serán llevadas a cabo por actores del tipo X.²⁴⁶

De esta idea de una tipificación recíproca, que Luckmann y Berger retoman de Schütz, quiero destacar que implica que los miembros de un determinado grupo de personas sean capaces de identificar de la misma manera sus propias acciones habitualizadas y las de los otros como ejemplares de tipos particulares. Esto es importante porque apunta ya a algo que parece ser esencial a las instituciones sociales: no es posible concebir una forma preestablecida de interacción social en la cual los agentes no aprehendan sus respectivas participaciones de la misma manera, conforme a la misma tipología. Sin embargo, esta aprehensión de interacciones bajo una misma tipología implica a su vez varias cosas.

Podemos llevar a cabo la descripción de los aspectos más importantes del proceso de institucionalización retomando un par de ejemplos puestos por Luckmann y Berger. Pensemos primero en el encuentro en una isla desierta de dos personas que proceden de mundos sociales que han sido producidos históricamente segregados uno de otro; este encuentro sería algo similar al encuentro entre un Robinson Crusoe (A), inglés, y Viernes

²⁴⁶ *La construcción social de la realidad*, p. 74.

(B), de una isla cercana a Sudamérica. Según los pensadores que seguimos ahora, la interacción entre estos dos personajes tendería a sedimentarse en las conciencias de ambos de acuerdo con tipos fijos que pasarían a ser pautas de interacción respecto de las interacciones futuras.

Cuando A y B interactúen, como quiera que lo hagan, se producirán tipificaciones con suma rapidez. A observará actuar a B. Atribuirá motivos a los actos de B y, viendo que se repiten, tipificará los motivos como recurrentes. Mientras B siga actuando, A pronto estará en condiciones de decirse: 'Aja, ya vuelve a empezar'. Al mismo tiempo, A podrá suponer que B está haciendo lo mismo con respecto a él. Desde un principio, tanto A como B supondrán esta reciprocidad en la tipificación. En el curso de su interacción, estas tipificaciones se expresarán en pautas específicas de comportamiento; o sea, que A y B empezarán a desempeñar 'roles' *vis-à-vis* uno del otro, lo que ocurrirá aun cuando cada uno siga ejecutando actos diferentes de los del otro. La posibilidad de asumir el 'rol' del otro surgirá con respecto a las mismas acciones realizadas por ambos. Vale decir que A se apropiará interiormente de los 'roles' reiterados de B y los tomará como modelo para el desempeño de los suyos propios. Por ejemplo, el 'rol' de B en la actividad de preparar alimentos no solo está tipificado en cuanto tal por A, sino que también interviene como elemento constitutivo de su propio 'rol' en la misma actividad. De esa manera, surgirá una colección de acciones tipificadas recíprocamente, que cada uno habitualizará en papeles o 'roles', algunos de los cuales se desempeñarán separadamente y otros en común. Si bien esta tipificación recíproca todavía no llega a ser una institucionalización [...] es evidente que la institucionalización ya está presente *in nucleo*.²⁴⁷

En breve nos referiremos a lo que hace falta a esta institucionalización *in nucleo* para ser institucionalización en sentido pleno. También profundizaremos en el importante concepto de "rol", que aquí apenas es enunciado sin mayor explicación. Por lo pronto quiero llamar la atención en torno a que la tipificación recíproca de las acciones depende

²⁴⁷ *La construcción social de la realidad*, pp. 78-79.

de que estas acciones mismas se compenetren. Esto aparece explícitamente unas líneas más adelante: “Generalmente todas las acciones que se repiten una o más veces tienden a habitualizarse en cierto grado, así como todas las acciones observadas por otro entrañan necesariamente cierta tipificación por parte de éste. Sin embargo, para que se produzca la clase de tipificación recíproca que acabamos de describir, debe existir una situación social continua en la que las acciones habitualizadas de dos o más individuos se entrelacen.”²⁴⁸ Para Luckmann y Berger, la tipificación recíproca implica entrelazamiento o compenetración en la actividad, y viceversa, parece que este entrelazamiento no puede darse sin tipificación.²⁴⁹

Quiero también destacar que la tipificación recíproca que da pie a las instituciones tiene lugar gracias a la rutinización de interacciones. Luckmann describe este proceso en el cual surgen las rutinas de manera más detallada en *Teoría de la acción social*. Podríamos decir que en el marco de una concepción como la de Husserl, la rutinización tendría que consistir en la reactivación constante de un habitualidad. Si bien toda habitualidad implica una capacidad, a saber, la de reactivar el acto que ha devenido precisamente habitualidad, la rutinización implica la intensificación de esta capacidad y una disminución del esfuerzo requerido para actualizarla. Como he mencionado más atrás, el concepto de habitualidad de Husserl es una ampliación del concepto cotidiano de hábito. La habitualidad que pasa por un proceso de rutinización es, por el contrario, precisamente aquello a lo cual apunta dicho concepto cotidiano: una habitualidad que ha sido reiterada con relativa frecuencia. Como hace notar Luckmann, la rutinización de las acciones sociales, o de lo que aquí estamos pensando bajo el título general de interacción, es particularmente compleja.

²⁴⁸ *La construcción social de la realidad*, p. 79.

²⁴⁹ Esta tesis parece ser congruente con nuestra concepción de que la acción conjunta, cuyas formas más básicas son lo que aquí hemos denominado actos sociales, o es comunicación o la implica necesariamente, pues lo que caracteriza a la comunicación es precisamente comercio y constitución común de tipos de vivencias y de objetos. Esto lo traté con más detalle en mi tesis de maestría. (“La comunidad de vida. Esclarecimiento del concepto fenomenológico de comunidad”, tesis presentada para obtener el título de Maestro en Filosofía, UNAM, Mayo de 2009.)

Cuando se trata de la acción social, no basta naturalmente con que se dominen los diferentes momentos del acto propio. También éstos deben ser engranados con los momentos de los actos de los otros. En un cierto sentido, esto significa que también los actos parciales del otro deben haber sido practicados. No necesariamente en su ejecución concreta, pero ya se ha conseguido más que mediante una comprensión abstracta de lo que los otros pueden hacer. Las formas de ocurrir de la acción ajena se deben comprender casi automáticamente, sólo entonces se pueden adaptar ‘sin costuras’ (*nahtlos*) a la acción propia. Lo que ‘sin costuras’ significa cambia naturalmente con el tipo de acción que está en cuestión. Si queremos serrar con un amigo un tronco, debemos encajar con precisión los movimientos propios al ritmo de movimiento del otro. Si esto no se consigue —y hasta que uno no se ha adaptado al otro, por lo general ello no sucede— la sierra permanece incrustada. Cuando no se trata especialmente de movimientos corporales, ‘sin costuras’ tiene otro significado, figurado. La adaptación de los momentos en que se actúa en una entrevista, por ejemplo, no tiene que ser tan exhaustivamente estricta, aunque es más embrollada. Y cuando un joven corteja a una muchacha, los estratos de sentido de la acción son en la mayoría de las sociedades más profundos; incluso aquí puede seguir hablándose de ‘adaptación’ (*Einpassung*).²⁵⁰

La institucionalización *in nucleo* que surge ya con toda rutinización de interacciones sociales implica la emergencia de pautas para la interacción. La fuerza de estas pautas y lo que les otorga su carácter relativamente fijo radica en cada caso en las habitualidades de los actores. Con todo, las pautas preestablecidas para la interacción que encontramos en nuestra vida cotidiana, y que aquí estamos tomando como hilos conductores para aclarar la constitución de la institucionalidad, suelen tener por un lado un carácter normativo que excede al de las meras habitualidades, y por otro lado, una opacidad que tampoco es característica de éstas. Por ejemplo, al interactuar con otras personas en el contexto de su trabajo, Fulano tiene que vestir de cierta manera que no depende enteramente de él.

²⁵⁰ Thomas Luckmann, *Teoría de la acción social*, p. 122. (Modifiqué la traducción con base en el original por considerar que contenía errores). [*Theorie des sozialen Handelns*, pp. 133-134].

Desviarse de esta pauta implica contravenir un orden normativo más fuerte que aquellos que derivan meramente de los hábitos y puede tener por ello mayores consecuencias. Romper con el hábito de vestir todos los días en su trabajo un saco café en lugar de uno azul no tiene las mismas consecuencias que romper con la pauta de conducta vigente en su sociedad de que para trabajar hay que vestir de cierta manera que se considera formal. Con ello quiero decir que lo primero tiene un carácter institucional mientras que lo segundo no. Además, Fulano puede dar cuenta del sentido de vestir habitualmente un saco café en lugar de uno azul, o puede explicar por qué se comporta habitualmente de cierta manera cuando trata con uno u otro personaje en el ámbito laboral; esto es, puede aclararse los motivos de sus hábitos gracias al recuerdo. En contraste, no es posible hacer esta rememoración en el caso de las pautas de interacción plenamente institucionales, como en el hecho de tener que vestir en el trabajo según la etiqueta de hoy en día, lo cual excluye usar tenis, o vestir shorts, pantalones de mezclilla o playera, o incluso usar vestimentas que hace un siglo o dos se hubieran considerado apropiadas para circunstancias semejantes.

Luckmann y Berger se refieren a esta opacidad y mayor solidez de las pautas de interacción a través del concepto de objetividad, que difiere del concepto homónimo de Husserl. Las instituciones sociales nacen como habitualidades que se hacen objetivas, esto es, que llegan a ser experimentadas como algo que tiene una realidad por sí misma, una realidad que incluso confronta al individuo como un hecho que es ajeno a él y que tiene una fuerza coercitiva. Esta objetivación tiene lugar con la posibilidad de que otras personas originalmente ajenas a la interacción tomen parte en ella, y muy particularmente tiene que ver con el problema de la generatividad o de la historia en tanto que nexo generacional. En conexión con esto y a propósito del ejemplo que hemos venido usando aquí, Luckmann y Berger escriben lo siguiente:

Llevemos nuestro paradigma un paso más adelante e imaginemos que A y B tienen hijos. A esta altura la situación cambia cualitativamente. La aparición de un tercero cambia el carácter de la continua interacción social entre A y B, y cambiará aún más a medida que se agreguen más individuos. El mundo

institucional, que existía *in statu nascendi* en la situación original de A y B, ahora se transmite a otros. En este proceso la institucionalización se perfecciona. Las habituaciones y tipificaciones emprendidas en la vida común de A y B, formaciones que hasta este momento aún conservaban la cualidad de concepciones *ad hoc* de dos individuos, se convierten ahora en instituciones históricas. Al adquirir historicidad, estas formaciones adquieren también otra cualidad crucial, o, más exactamente, perfeccionan una cualidad que existía en germen desde que A y B iniciaron la tipificación recíproca de su comportamiento: la objetividad. Esto significa que las instituciones que ahora han cristalizado (por ejemplo, la paternidad, tal como se presenta a los hijos) se experimentan como existentes por encima y más allá de los individuos a quienes 'acaece' encarnarlas en ese momento. En otras palabras, las instituciones se experimentan ahora como si poseyeran una realidad propia, que se presenta al individuo como un hecho externo y coercitivo.²⁵¹

Lo anterior explica que, para el sujeto que lo vive, “[u]n mundo institucional, pues, se experimenta como realidad objetiva, tiene una historia que antecede al nacimiento del individuo y no es accesible a su memoria biográfica. Ya existía antes de que él naciera, y existirá después de su muerte. Esta historia de por sí, como tradición de las instituciones existentes, tiene un carácter de objetividad.”²⁵²

Si las observaciones de Luckmann y Berger son un buen hilo conductor para dar cuenta de la constitución de los hechos institucionales —y en efecto, creo que lo son—, entonces la exposición de la forma mediante la cual las personas se incorporan a un determinado mundo social previamente constituido echará luz sobre la naturaleza misma de este mundo en tanto que en él subsisten formas preestablecidas de interacción que ahora podemos caracterizar como sólidas y opacas. En sociología se denomina “socialización” a este proceso de incorporación a un mundo social y creo tiene que ser estudiado a

²⁵¹ *La construcción social de la realidad*, p. 80.

²⁵² *La construcción social de la realidad*, p. 82.

profundidad en el marco de una fenomenología generativa.²⁵³ Aquí me limitaré a retomar y a desarrollar de una manera mínima algunas tesis de estos pensadores al respecto.

Los autores de *La construcción del mundo social* señalan que la socialización es un proceso de internalización del mundo social que comienza con la apropiación de un mundo ya constituido. La internalización es definida por ellos como “[...] la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado, o sea, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos de otro que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para mí.”²⁵⁴ A partir de esta definición se comprende fácilmente que este proceso tendría que poder ser pensable en términos de lo que Husserl denomina “empatía” (*Einfühlung*), la conciencia pasiva de otros yoes, así como bajo la forma de actos comunicativos, que como hemos visto son aquello que hace posible la experiencia de lo ajeno en cuanto tal. A esta constitución que se apropia de un mundo ya constituido por otros es a lo que denominan nuestros pensadores propiamente “socialización”, y dicen que “[...] puede definirse como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él.”²⁵⁵

Creo que esta inducción a la que se refieren Luckmann y Berger fue tratada en textos tardíos de Husserl en el marco del problema de la constitución de un mundo familiar. Es interesante señalar que el filósofo moravo coincide con las indicaciones de Luckmann y Berger en lo relativo a que la constitución del mundo familiar va siempre acompañada de una fuerte carga emotiva que se desprende de la relación interpersonal entre quien se apropia del mundo, esto es, entre quien se socializa, y sus familiares, entendiendo por estos últimos a aquellas personas que inducen la socialización o apropiación. El mundo

²⁵³ Husserl habla en algunos pasajes de su obra de problemas generativos que tendrían que ver con el nacimiento, la muerte, y la cadena de generaciones que constituye un mundo histórico a partir de la tradición. Hasta donde sé la idea de una fenomenología generativa que sería distinta de la genética y de la estática fue introducida por primera vez por Anthony Steinbock en su libro *Home and Beyond*. Discuto la posición de Steinbock en un artículo titulado “La posibilidad de una fenomenología generativa. ¿Puede la estructura ‘mundo familiar/ mundo ajeno’ ser el nuevo punto de partida explicativo de la fenomenología?” (*Devenires*, año XVI, número 32, Julio-Diciembre 2015). A propósito del uso que hace Husserl de la expresión “generatividad”, véase el párrafo 61 de las *Meditaciones cartesianas*, y Hua XV, pp. 168, 203, 205 y 219.

²⁵⁴ *La construcción social de la realidad*, pp. 164-165.

²⁵⁵ *La construcción social de la realidad*, p. 166.

social tiene un carácter normativo, o más precisamente, lo que nos es familiar aparece también como lo que nos es normal, y lo normal entrafia aquí también la acepción de que funciona como norma. Husserl plantea este problema en diversos manuscritos de investigación contenidos en el tomo XV de sus obras completas, de donde extraigo el siguiente pasaje:

[E]l hombre vive en la norma en el ser consciente de ella como norma. El estilo normal de la vida en comunidad no es solamente un *factum* para él, sino un deber ser y un ser a partir de la voluntad vital según el deber. La vida en su forma vital es afirmada, y aunque no se piensa en la forma, lo particular es apreciado, afirmado en su forma, por su forma. El niño es educado dentro de la forma de la tradición [...]. La forma normal es aquello con lo que uno cuenta [...] en su forma de darse circunmundana, pero es forma a partir de la voluntad. Es y debe ser, y siempre fue debido y está así en la voluntad de los padres y los antecesores. Y ello pertenece a su sentido de voluntad y a su sentido de deber. Así debe ser ahora porque así fue siempre, porque uno vivió en esta norma. En la medida en que esta norma tiene un horizonte abierto como forma, es determinada con mayor precisión a través del interrogar a los más viejos cómo ocurría antes en tales en casos.

Este es el marco de la normalidad comunitaria humana y el marco de las buenas costumbres (*Sittlichkeit*) en su sentido más amplio, de la *kathekon*. En él se sostienen también los tipos de la vida personal normal, decente, las metas ocupacionales (*Berufsziele*) y las formas de vida ocupacionales (*beruflichen*), etc.

Una normalidad correlativa, a saber, como correlato de la vida personal decente, es la forma decente del mundo circundante comunitario, su mundo circundante configurado en la forma de lo tradicional por el individuo y en parte en obra de la comunidad como lo decente; la forma de construcción de las casas, de los edificios, de los establos, etc., la 'forma de construcción' de las

comunas (*Gemeinde*) y ahí incluida la forma de los edificios ‘comunales’, los lugares sagrados, etc.²⁵⁶

Creo que no sería hacer violencia al planteamiento de Husserl agregar algo que parece casi sugerido en este y otros pasajes similares²⁵⁷: a saber, que al menos parte de este carácter normativo de lo que nos es familiar derivaría del vínculo afectivo que nos une a quienes nos lo heredaron. Klaus Held lo resume de la siguiente manera:

Ahora bien, la historia de las generaciones, a quienes nosotros debemos la normalidad de nuestro mundo familiar, es ‘nuestra’ tradición. No han sido hombres cualesquiera los que han llevado adelante y desarrollado la normalidad por encima de la muerte de las viejas generaciones, sino que han sido ‘nuestros’ padres, los padres anteriores de estos, etc. Husserl no ha puesto de relieve explícitamente este aspecto de la generatividad en sus manuscritos de investigación del tomo XV, aunque precisamente él le otorga al sistema del mundo familiar de la normalidad de la aprehensión propiamente su eficacia y su fiabilidad. El meollo de la cuestión es justamente el origen de este sistema a partir de una generatividad inherente exclusivamente a ‘nuestro’ mundo familiar; ‘nuestros’ antepasados no son intercambiables con los de un mundo extraño.²⁵⁸

Volvamos ahora a Luckmann y Berger. Otro aspecto fundamental de la socialización puesto de relieve por ellos, este mucho menos estudiado por Husserl, es el de su inseparabilidad de la constitución de la identidad personal.

El niño acepta los ‘roles’ y actitudes de los otros significantes, o sea que los internaliza y se apropia de ellos. Y por esta identificación con los otros significantes el niño se vuelve capaz de identificarse él mismo, de adquirir una identidad subjetivamente coherente y plausible. En otras palabras, el yo es una

²⁵⁶ Hua XV, pp. 143-144.

²⁵⁷ Véase por ejemplo Hua XV, pp. 168-170 y 205.

²⁵⁸ Klaus Held, “El mundo familiar, el mundo extraño, el mundo único”, en *Ética y política en perspectiva fenomenológica*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2012, pp. 75-76.

entidad reflejada, porque refleja las actitudes que primeramente adoptaron para con él los otros significantes: el individuo llega a ser lo que los otros significantes lo consideran. Éste no es un proceso mecánico y unilateral: entraña una dialéctica entre la auto-identificación y la identificación que hacen los otros, entre la identidad objetivamente atribuida y la que es subjetivamente asumida.²⁵⁹

La fenomenología tiene que ser capaz de dar cuenta de este punto que los autores recién citados retoman de William James, Charles Horton Cooley y George Herbert Mead. Que el planteamiento de este problema no es incompatible con la teoría de Husserl de la intersubjetividad social se echa de ver en el siguiente fragmento, donde éste reconoce de pasada este presunto hecho esencial, aunque sin desarrollarlo: “No es suficiente a la personalidad que el sujeto se comprenda a sí mismo como polo de sus actos; ella se constituye, en primer lugar, en tanto que el sujeto encuentra a otros sujetos en la relación social; con ello, el sujeto deviene prácticamente a la manera de un objeto [*gegenständlich*] [...]”.²⁶⁰ A propósito de esto último quisiera subrayar que Husserl liga la objetividad de la personalidad a una dimensión práctica.

Si la objetividad de la personalidad depende de que uno se constituya a sí mismo como alguien que aparece ante los demás en cada caso como un tipo de actor que lleva a cabo acciones típicas, entonces es perfectamente consecuente con esto afirmar, como hacen Luckmann y Berger, que para ser consciente de sí mismo con una personalidad estable es necesario poder constituir tipos de acciones y de actores con un alto grado de generalización. En otras palabras, es necesario poder llevar a cabo “una abstracción progresiva que va de los ‘roles’ y actitudes de otros específicos, a los ‘roles’ y actitudes en general.”²⁶¹ Con ello se vuelve posible tener conciencia de sí mismo como de alguien que no solamente tiene una determinada personalidad frente a ciertos otros específicos, sino una identidad en general. “Esta abstracción de los ‘roles’ y actitudes de otros significantes

²⁵⁹ *La construcción social de la realidad*, pp. 167-168.

²⁶⁰ “El espíritu común (*Gemeingeist*) I y II”, p. 141. (Hua XIV, p. 175). Modifiqué ligeramente la traducción con base en el original. Véase también el pasaje citado en la página 150 del presente trabajo, que corresponde al mismo texto aquí citado. (Hua XIV, p. 171).

²⁶¹ *La construcción social de la realidad*, p. 168.

concretos se denomina el otro generalizado. Su formación dentro de la conciencia significa que ahora el individuo se identifica no sólo con otros concretos, sino con una generalidad de otros, o sea, con una sociedad. Solamente en virtud de esta identificación generalizada logra estabilidad y continuidad su propia auto-identificación. Ahora no solo tiene una identidad *vis-á-vis* de este o aquel otro significantes, sino también una identidad en general, que se aprehende subjetivamente en cuanto sigue siendo la misma, no importa qué otros —significantes o no— se le presenten.”²⁶²

El problema de la constitución de la identidad personal objetiva no puede ser tratado con independencia del problema de la constitución de un mundo social. Ya había visto Husserl que los conceptos de persona y de mundo circundante son correlativos y que por lo tanto no cabe dar cuenta de uno sin hacer referencia al otro.²⁶³ De lo que se trata aquí es de pensar esta correlación en lo que se refiere a un aspecto particular de la personalidad, el aspecto específicamente objetivo, esto es, su aspecto público en el sentido de accesible a los demás. Este aspecto de la personalidad, que es el que aquí estamos pensando, remite al mundo práctico. Ello quiere decir que la socialización es el proceso mediante el cual un individuo adquiere una personalidad objetiva y con ello se apropia de un mundo que vale también para otras personas, un mundo institucional con pautas de interacción preestablecidas, con tipos de acciones y de personas bien determinadas intersubjetivamente. Luckmann y Berger se refieren a este problema de la siguiente manera, por lo demás muy sintética:

Lo que más importa para nuestra argumentación presente es el hecho de que el individuo no solo acepta los ‘roles’ y las actitudes de otros, sino que en el mismo proceso acepta el mundo de ellos. En realidad, la identidad se define objetivamente como ubicación en un mundo determinado y puede asumírsela subjetivamente solo junto con ese mundo. Dicho de otra manera, todas las identificaciones se realizan dentro de horizontes que implican un mundo social específico. El niño aprende que él es lo que lo llaman. Cada nombre implica una nomenclatura, que a su vez implica una ubicación social determinada. Recibir

²⁶² *La construcción social de la realidad*, p. 169.

²⁶³ Véase *Ideas II*, pp. 179, 228 y 231. [Hua IV, pp. 140, 183, 185]

una identidad comporta adjudicarnos un lugar específico en el mundo. Así como esta identidad es subjetivamente asumida por el niño ('Yo soy John Smith'), también lo es el mundo al que apunta esta identidad. Las apropiaciones subjetivas de la identidad y del mundo social son nada más que aspectos diferentes del mismo proceso de internalización, mediatizados por los mismos otros significantes.²⁶⁴

Finalmente, hay que mencionar también el problema de la distinción entre socialización primaria y secundaria, que se relaciona con el problema fenomenológico de la constitución del mundo familiar y los mundos ajenos. Según Luckmann y Berger, la socialización primaria terminaría cuando el individuo es capaz de constituir al otro generalizado,²⁶⁵ aunque hay que decir que estos pensadores abordan este problema como si se tratara de uno meramente ontogenético y no parece del todo correcto hacerlo. Para ellos se trata del paso de la constitución de un solo mundo social, constitución mediada por los otros significantes en los primeros años de vida, a la constitución de varios submundos sociales posibles y contradictorios entre sí. Durante los primeros años de su vida, el niño sería inducido por sus familiares a un mundo social único. Luego, empero, descubriría otros mundos sociales y con ello la relatividad de las instituciones. La diferencia fundamental entre socialización primaria y secundaria consistiría entonces en que en la primera se trata de constituir un solo mundo social que tiene por ello una solidez mucho mayor, un carácter objetivo más fuerte en la medida en que es aprehendido como el único mundo social, que vale para todos de la misma manera. En cambio, en la socialización secundaria se trataría de constituir lo social como algo con una validez intersubjetiva relativa. Sin embargo, Luckmann y Berger destacan el hecho de que el mundo social constituido en la primera infancia, en socialización primaria, mantiene necesariamente cierta preeminencia respecto de otros mundos sociales aun después de la socialización secundaria. Esto se debería a que ningún mundo social constituido en socialización secundaria puede llegar a tener la solidez y la objetividad que se le atribuye

²⁶⁴ *La construcción social de la realidad*, p. 168.

²⁶⁵ Véase *La construcción de la realidad social*, p. 174.

al mundo de la socialización primaria en la infancia: los mundos constituidos en socialización secundaria siempre serán mundos sociales relativos, válidos solamente para ciertas personas. Como ya mencioné, me parece que este problema puede ser abordado en el marco de una fenomenología generativa en términos de la constitución de la dicotomía mundo familiar/ mundo ajeno.²⁶⁶

*

A pesar de que la concepción de Luckmann y Berger me parece acertada, creo que no agota el fenómeno de las instituciones sociales cuando las entendemos como formas preestablecidas de interactuar. En efecto, cabe encontrar en la obra de John Searle otro hilo conductor posible para una teoría fenomenológica de las instituciones sociales. Se trata de una teoría que en principio puede parecer contraria a la recién expuesta, pero que me parece que alberga una verdad parcial que es complementaria de ésta.

John Searle pretende esclarecer la génesis de todas las instituciones sociales a partir de actos declarativos que crearían lo que él denomina “funciones de estatus” (*status functions*). Tengo que advertir desde ahora que no comparto esta tesis por razones que expondré en breve. Sin embargo, ello no tiene que ser un impedimento para aprovechar algunas de sus observaciones filosóficas. Parte de lo que hace que me resulte interesante su concepción es que este acto de habla que Searle denomina “declarativo” parece identificable con el acto social que aquí hemos tratado bajo el título de “prescripción”. Lo que hace a una prescripción eficiente es el que las personas a quienes se aplica la reconozcan como válida. Habíamos visto más arriba que esto suponía que el destinatario de la prescripción se subordinara a la autoridad de quien prescribe. Sin embargo, es perfectamente posible pensar en prescripciones dictadas por un grupo de personas que se constituyen ahí al mismo tiempo como remitentes y como destinatarios de la prescripción. Tal parecería que este tipo de prescripción es la que Searle tiene en mente cuando quiere

²⁶⁶ En su artículo “El mundo familiar, el mundo extraño, el mundo único”, Klaus Held hace una exposición bastante esquemática de distintas perspectivas que cabe encontrar respecto de esta dicotomía en *Husserliana* XV. (Véanse los textos 10, 11, 14, 27 y 38, así como los apéndices VII, X, XI, XII, XIII y XXVI de Hua XV).

explicar el origen de toda la realidad social apelando a actos de habla declarativos. Y en efecto, aun cuando no aceptemos esta reducción, es claro que este tipo de acto social juega un papel preponderante en la realidad social y particularmente en la constitución de instituciones.²⁶⁷

Searle sostiene que todos los hechos sociales se caracterizan por entrañar intencionalidad colectiva. No voy a retomar esta expresión porque el concepto de intencionalidad en el que se apoya este filósofo no es el de Husserl, sino el de Brentano, y ello podría dar lugar a equívocos innecesarios. En cualquier caso vale la pena mencionar de pasada que para Searle esta intencionalidad colectiva supone necesariamente cooperación y que sólo en virtud de ella es posible hablar de un nosotros.²⁶⁸ A partir de estas observaciones es posible ver que lo que tiene en mente bajo el título de intencionalidad colectiva es lo mismo o algo muy cercano a lo que nosotros denominamos actos polítéticos intersubjetivos. Dado que hemos dicho que los actos sociales son las formas más básicas en que cabe hacer algo en conjunto, incluyendo el hacer propio del comunicarse y del entenderse, esta observación de Searle parecería sugerirnos que lo social empieza ahí donde está en juego lo que nosotros hemos llamado actos sociales. Sin embargo, como ya mencioné, para él hay un solo tipo de interacción responsable de crear poderes deónticos y con ello de constituir la realidad social específicamente humana: los actos de habla declarativos, que aquí equiparamos a prescripciones. Tampoco está de más señalar que el concepto de Searle de realidad social es más amplio que el nuestro y que lo que aquí llamamos realidad social coincide con lo que él identifica como lo institucional, que es para él lo social específicamente humano.²⁶⁹

²⁶⁷ Cabe mencionar que según Searle todas las proposiciones lingüísticas implicarían relaciones deónticas, pues el mero acto de afirmar algo implicaría necesariamente de parte del remitente la obligación de responder por la verdad de dicha proposición, y de parte del destinatario el derecho a reclamar que dicha proposición sea verdadera. (Véase *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Nueva York, 2012 pp. 74-79). Bien valdría la pena analizar esta tesis más a fondo en el marco de una teoría fenomenológica de la acción y de los actos sociales, aunque ello nos desviaría mucho del tema de esta investigación.

²⁶⁸ Véase John Searle, *Making the Social World*, pp. 25- 59.

²⁶⁹ Este filósofo distingue los hechos institucionales de los hechos sociales en general. Y no sólo eso, sino que sostiene que, a diferencia de los hechos institucionales, los hechos sociales en sentido amplio no parecería ser algo específicamente humano, sino algo que se puede encontrar en otras especies animales,

Según Searle, la asignación de funciones de estatus, que es lo que haría posible los hechos institucionales, tendría lugar a través de actos de habla declarativos que por lo general podrían ser reductibles a la siguiente forma básica: “X cuenta como Y en el contexto C”. Ahora bien, lo que caracterizaría a una función de estatus es, por un lado, que es independiente de la estructura física del objeto en cuestión, y por otro lado, que implica propiedades o poderes deónticos. A propósito de esto último, Searle escribe: “Sin excepción, las funciones de estatus están cargadas con lo que llamo ‘poderes deónticos’. Esto es, están cargadas con derechos, deberes, obligaciones, requisitos, permisos, autorizaciones, facultades [*entitlements*], etc. Me valgo de la expresión ‘poderes deónticos’ para abarcar todos estos, tanto los poderes deónticos positivos (v.g., cuando tengo un derecho), como los negativos (v.g., cuando tengo una obligación), así como otras permutaciones lógicas tales como los poderes deónticos condicionales o los disyuntivos.”²⁷⁰ De acuerdo con esto, los hechos institucionales serían posibles en la medida en que dos o más personas reconocen que una determinada cosa tiene una función de estatus: reconocer que tal cosa cuenta como dinero, que tal o cual movimiento cuenta como jaque en el ajedrez, que tal o cual procedimiento cuenta como la elección del presidente de un país, que tal o cual procedimiento cuenta como la constitución de una asociación civil, etc.

Lo característico de los actos de habla declarativos en los que asignamos una función de estatus a algo es que tienen lo que Searle denomina “doble dirección de ajuste” (*double direction of fit*). Para nuestros propósitos podemos decir resumidamente que un acto de habla tiene esta característica cuando hace que algo sea el caso por el mero hecho de decir que ese es el caso.²⁷¹ Hay que insistir aquí en que en nuestra terminología este

particularmente los mamíferos superiores. (Véase *Making the Social World*, p. 7-9, 43). Tenemos entonces que según él la civilización humana en su totalidad puede ser explicada a partir de la asignación colectiva de funciones de estatus, que es lo que haría posible los hechos institucionales. Llamo aquí la atención sobre el hecho de que para nosotros hay otros actos sociales además de la prescripción que entrañan poderes deónticos y que por ende de todas ellas tendría decirse lo que Searle sostiene de las instituciones sociales que nacen con declaraciones.

²⁷⁰ *Making the Social World*, p. 9. La traducción es mía.

²⁷¹ Véase *Making the Social World*, pp. 12-13. La expresión proviene de la idea de que algunos actos de habla, como las proposiciones que tienen pretensión de verdad, se adecúan a la realidad; mientras que

concepto de declaración coincide con el del acto social de prescripción. Esto se verá con mayor claridad cuando elucidemos exactamente qué implican las funciones de estatus que los declarativos asignan.

Searle distingue entre hechos institucionales e instituciones. Mientras que los primeros son objetos con funciones de estatus, los segundos son sistemas de funciones de estatus, o más precisamente, son sistemas cuyas reglas constitutivas son funciones de estatus. Así, por ejemplo, el que una línea de piedras sea reconocida como una muralla es un hecho institucional; en contraste, una universidad es una institución que supone asumir varios hechos institucionales que funcionan como requisitos o como reglas de su constitución: en primer lugar, el hecho institucional de que hay una colectividad de personas que persiguen ciertos propósitos, como por ejemplo, generar y divulgar conocimiento; luego, el hecho institucional de que dicha institución implica determinadas posiciones con derechos y obligaciones específicas, como directores, maestros, estudiantes, administradores, tesoreros, etc.; además, el de que cuenta con un espacio que se usará de determinada manera, con salones que se denominarán aulas y que servirán para realizar ciertas actividades propias de los integrantes de la colectividad, y con oficinas para realizar otras actividades, etc. Searle diría que todos estos hechos institucionales que conforman a la universidad nacen con declaraciones. Y en efecto, creo que algo hay de verdad en esto.²⁷²

Hasta aquí, sin embargo, la caracterización de las funciones de estatus sigue siendo muy superficial, además de que no nos resulta útil en la medida en que asume supuestos fisicalistas que no compartimos. Una explicación más profunda de aquello en lo que consisten surge cuando nos preguntamos por aquellos objetos que sólo son objetos en la medida en que precisamente las tienen. Me refiero a casos como el del dinero virtual o una persona moral, que no son objetos previamente concebibles que asuman un nuevo

otros, como las promesas, hacen que la realidad se adecúe a ellos. Los actos de habla declarativos tendrían ambas características.

²⁷² En efecto, esto viene ya sugerido por el hecho de que las leyes mexicanas prescriben que semejantes instituciones se crearán mediante declaraciones escritas, y otro tanto cabe decir de otras legislaciones, como las californianas con las que Searle ejemplifica su tesis. (Véase *Making the Social World*, p. 97). Estas últimas prescriben que las asociaciones civiles se crearán mediante declaraciones verbales.

sentido en la medida en que reciben una función de estatus, sino que se trata de objetos que sólo existen en la medida en que tienen esta función. A estos casos los denomina Searle, “términos Y independientes” (*freestanding Y terms*). En ellos no cabe decir que la asignación de funciones de estatus tenga la forma de “X cuenta como Y en el contexto C”, pues no hay X. Así que para estos casos cabe invocar una fórmula aun más general, de la cual la anterior sería una especificación: “Nosotros (o yo) hacemos que sea el caso mediante declaración que una función de estatus Y existe en el contexto C, y al hacer esto nosotros (o yo) creamos una relación R entre Y y cierta persona o ciertas personas, S, de tal manera que en virtud de SRY, S tiene el poder para llevar a cabo actos (del tipo) A”.²⁷³ La inclusión del término “poder” en esta fórmula es extraña, pero se explica por el hecho de que Searle se vale de él para referirse a todo tipo de relaciones deónticas, que según lo que mencioné más arriba, pueden ser positivas o negativas. Como quiera que sea, Searle dice a propósito de la fórmula recién citada que “[e]l punto de añadir esta cláusula adicional es dejar en claro que no estamos creando las funciones de estatus Y por ellas mismas, sino para asignarles poderes —positivos, negativos, condicionales, etc.— a personas verdaderas al relacionarlas con las funciones de estatus creadas.”²⁷⁴ Con esta última especificación de lo que está en juego en la asignación de funciones de estatus se hace patente que se trata de prescripciones de comportarse de cierta manera respecto de un determinado objeto real o ideal.

¿Qué podemos retomar de todo esto para la presente investigación? La posibilidad de crear instituciones a partir de prescripciones ya había comenzado a asomar cuando analizamos el ejemplo del restaurante. Ahí decíamos que los derechos y las obligaciones de los miembros pueden derivar de un contrato que los obligaba en última instancia también frente a un Estado que prescribe una ley civil. Sin embargo, también es perfectamente posible que se obliguen mediante prescripciones que no se basen a su vez en las prescripciones que emanan del Estado: los miembros declaran que van a colaborar con el propósito de preparar y comercializar alimentos, y con ello se obligan a llevar a

²⁷³ *Making the Social World*, p. 101. La traducción es mía.

²⁷⁴ *Making the Social World*, p. 101. La traducción es mía.

cabo ciertas acciones. Esta prescripción puede ser el origen de la colaboración, o puede también ser aquello que la establece definitivamente, confiriéndole un carácter institucional. Lo relevante es que la prescripción puede darle a una comunidad social un carácter personal mucho más fuerte: podemos prescribir que *existe* una asociación social que es un restaurante y que se define justamente a partir de los fines que persigue, de los derechos y obligaciones de sus miembros y de las formas en que cabe o no cabe ingresar a dicha colectividad. Podemos prescribir, además, que para cualquier efecto práctico dicha colectividad deberá ser considerada como una persona. Esto es en efecto lo que hace el derecho civil al contemplar que ciertas colectividades que cumplen con ciertos requisitos legales deben ser consideradas como personas morales.

Pero la prescripción puede no sólo darle a las colectividades sociales un carácter personal en un sentido más fuerte; puede también crear entidades específicamente sociales. Así, por ejemplo, el dinero es en principio un objeto que es usado en los actos sociales típicos del comercio y que tienen que ver con el intercambio de mercancías. Voy a dejar aquí abierta la cuestión sobre si la transferencia de propiedad o de derechos es en sí misma un acto social, como pensaba Reinach, o si cabe explicarla a partir de prescripciones. En todo caso el dinero puede ser explicado en su forma más básica como un medio para el intercambio de mercancías. Así que creo que en este caso podría decirse que la institución propiamente dicha es cierta forma preestablecida de interacción específicamente comercial, que entraña que un determinado tipo de objeto sea un medio de intercambio universal para cierto tipo de bienes, las mercancías, o en términos de Marx, que cierta mercancía sea considerada como el equivalente universal frente al cual se mide el valor de cambio de todas las demás mercancías.²⁷⁵ Si llamáramos al dinero objeto institucional, esto querría decir que es un tipo de objeto que forma parte de una forma de interacción institucional y que se define a partir de esta última. Sin embargo, también es posible crear dinero por prescripción, y en ello ocurre algo parecido a lo que ocurre con la creación de personas morales: el dinero adquiere un carácter entitativo mucho más sólido, pues se prescribe que tal cosa es dinero y que por lo tanto tiene tales o

²⁷⁵ Véase Karl Marx, *El capital*, Tomo I, Vol 1, Siglo XXI, México, 1975, pp. 85-86.

cuales cualidades, así como que debemos comportarnos de cierta manera respecto de él, o más precisamente, que debe de ser aceptado en determinadas circunstancias como medio de intercambio comercial. Esto es más claro cuando tomamos en consideración las monedas modernas, que en algunos casos no son objetos reales, sino virtuales. En dichos casos se prescribe que cierta información o cierta representación numérica del dinero físico cuenta como medio de intercambio comercial. Lo interesante es que no es necesario que haya dinero físico que respalde al dinero virtual, por lo que el dinero podría evolucionar hacia un tipo de objeto meramente virtual. Y esto sólo es posible en la medida en que el dinero puede ser creado por prescripción. Por lo demás, ya Marx había visto algunos motivos por los cuales los metales que fungen como mercancías dinerarias llegan sustituidos por papel moneda u otras formas de dinero simbólico emitidos por los Estados.²⁷⁶ Menciono esto para llamar la atención sobre el hecho de que la explicación de la génesis del dinero a partir de la tradición no excluye a la que lo hace a partir de prescripciones estatales.

A partir de lo anterior hemos visto que hay dos sentidos distintos en que se puede hablar de instituciones. El estudio fenomenológico de la realidad social tiene que dar cuenta del carácter fijo y opaco de ciertas formas de interacción, pero este carácter puede derivar de la tradición o de la prescripción. No es posible determinar aquí en qué medida y de qué manera se compenetran estas dos formas de institucionalidad. Por una parte, las prescripciones se pueden cumplir generación tras generación dando pie a una tradición y adquiriendo con ello un carácter institucional en el sentido en que Luckmann y Berger entienden este término. Por otra parte, parecería que la tradición misma tiene o puede llegar a tener un carácter prescriptivo. Obedecemos a los preceptos de la tradición, lo que las voces anónimas de nuestros antepasados generativos dicen que debe hacerse.²⁷⁷ Por lo demás, las prescripciones de los otros significativos, los familiares, juegan un papel

²⁷⁶ Véase Karl Marx, *El capital*, Tomo I, Vol 1, Siglo XXI, México, 1975, pp. 152-158

²⁷⁷ Este fenómeno se podría pensar quizá a la luz de los desarrollos heideggerianos sobre “el uno” (*das Man*). (Véase, Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1971, pp. 129-146).

importantísimo en la socialización primaria, y ello podría explicar por qué la tradición parece tener un carácter prescriptivo.

En este capítulo y en el anterior he tratado de mostrar cómo podría la fenomenología trascendental dar cuenta de distintos aspectos de la realidad social a partir de las nociones husserliana y reinachiana de acto social y de teorías generales de la intersubjetividad y la voluntad. Busqué descubrir algunas vetas para la investigación fenomenológica en desarrollos de ciertos pensadores que me parecen acertadas. Sin embargo, las reflexiones se han mantenido hasta aquí en una abstracción artificial en la medida en que no hemos tomado en consideración los fundamentos axiológicos de los fenómenos a los que nos hemos referido. Esta posibilidad está dada a partir de la relación entre axiología y práctica que abordamos en los Capítulos II y III. Lo que hace a una colectividad social ser la colectividad que es depende en gran medida de los bienes que persigue. De ello me ocuparé en el siguiente capítulo.

Capítulo VI. Los bienes sociales, el deber social y el Estado.

Bienes sociales y deber social.

En este capítulo abordaré el problema del poder poniendo especial énfasis en la forma en que se lo ejerce en las relaciones de dominación, así como en la posibilidad de analizarlo desde el punto de vista de su racionalidad. En este contexto trataré de exponer algunos de los principales elementos de una teoría de lo político. Para ello me basaré en buena medida en la teoría fenomenológica del valor que expuse en el Capítulo II. De este modo también ampliaremos algunas de las ideas que acabamos de ver en el capítulo anterior.

Al hablar de relaciones de dominación nos referimos aquellas relaciones de poder en las cuales una de las partes se constituye como autoridad. En el Capítulo IV dije ya algunas palabras sobre los conceptos de poder y autoridad de los que me valgo aquí y que se inspiran en Max Weber y Hannah Arendt. En las relaciones de dominación, como las implicadas en el ordenar, prescribir y representar que no es cumplimiento de un mandato, el poder es ejercido por la persona que adquiere la función de autoridad como resultado de un acto de subordinación que tiene la forma de una promesa.

Empecemos a desarrollar la problemática que nos interesa a partir del examen de un concepto posible de deber social, que remite a su vez a un concepto de racionalidad social. En el texto 9 de *Husserliana XIV*, al que ya me he referido varias veces en este trabajo, Husserl hace algunas observaciones que me parece que son clave para desarrollar una teoría fenomenológica del deber social y de la racionalidad social. No es mucho lo que dice, ni es particularmente extraordinario, pero me parece que ofrece una veta muy interesante para profundizar en el análisis de fenómenos sociales en el marco de una teoría fenomenológica más amplia.

A propósito del ejemplo de una colectividad agente con la forma de una familia, Husserl escribe lo siguiente:

Vemos fácilmente que lo primero en la comunidad familiar, naturalmente surgida, es la cándida preocupación natural de la madre como esposa y madre, etc.

La omisión de tal preocupación natural que se produce por la indiferencia, el momentáneo egoísmo o la sinrazón, etc., conduce a la *crítica* y, posteriormente, al *requerimiento personal*, a la orden, etc. Surge así, de este modo, el *deber*: el 'él debe' y, por parte de quien experimenta y acepta la exigencia, el 'yo debo'. [...]

¿Están diferenciados esencialmente, con esto, función y deber? *Función* designa una determinación práctica del sujeto, la ordenación hacia un fin especial al servicio del omnicomprendido fin de la asociación personal completa —en este caso, la familia. [...] [E]n la familia, el padre tiene la función de 'cabeza de familia', la mujer la de esposa y madre, etc. El paso a las expresiones *obligación* y *deber* se evoca a través de lo negativo: la desviación perturba la unanimidad volitiva y condiciona la reacción de reproche.²⁷⁸

El ejemplo escogido por Husserl puede generar rechazo en la medida en que considera una organización familiar patriarcal como algo natural. Pero lo que el ejemplo pueda tener de desafortunado por motivos históricos no es razón para abandonar las ideas ahí expuestas. Por ello quiero destacar algunos puntos de esta cita. En primer lugar, que el requerimiento personal, y con ello la conciencia del deber, derivan de una desviación respecto de la función que corresponde a un miembro de la colectividad agente, y esta desviación es reprochable en la medida en que perturba la voluntad unánime. De acuerdo con lo que hemos expuesto aquí, sería mejor decir que la desviación perturba el nexo volitivo intersubjetivo, pues la expresión 'unanimidad volitiva' (*Willenseinstimmigkeit*) puede sugerir que la colectividad tiene necesariamente una sola meta volitiva monolítica a la que se pliegan todos, lo cual no es cierto.²⁷⁹ Esto parece implicar, en segundo lugar, que quienes tienen motivos para hacer el reproche son los demás miembros de la colectividad

²⁷⁸ "El espíritu común (Gemeingeist I y II)", pp. 144-145. He modificado ligeramente la traducción. (Hua XIV, pp. 180-181).

²⁷⁹ Véase el Capítulo IV.

agente, pues son ellos quienes padecen la perturbación de la voluntad que define a la colectividad misma y a la cual contribuyen con sus propias acciones en tanto que miembros de ella. Dicho en pocas palabras, dado que la desviación de la función frustra también los empeños de los demás miembros de la colectividad, estos tienen motivos para criticar la conducta de quien se desvía de su función y dirigirle un reproche. En este sentido la conciencia del deber de la que habla Husserl en el pasaje citado es conciencia de un deber frente al otro miembro de la colectividad.

Si reflexionamos ahora sobre esta conciencia del deber frente al otro en el contexto de la conciencia fenomenológica de la acción racional que expusimos antes, entonces nos damos cuenta de que esta forma de deber tal y como la enuncia Husserl en el pasaje citado se mantiene en una abstracción. La perturbación de la voluntad sólo es criticable en la medida en que se tiene a dicha voluntad como racional, esto es, como una voluntad que tiene por meta un bien. Dicho de otra manera, los integrantes de una colectividad social sólo pueden tener motivos para criticar la desviación de otro integrante de su función en la medida en que constituyen la meta de la colectividad misma como un bien, y por ende, su perturbación como un mal. Por ello la conciencia de este tipo de deber, que bien cabe denominar “deber social”, remite en última instancia al bien o al conjunto de bienes que están puestos como meta volitiva de la interacción social: a un bien social o a un conjunto de bienes sociales.

Habíamos visto en el Capítulo III que la acción racional es aquella que se encamina a la realización de un bien. Decíamos allí que la racionalidad práctica puede ser entendida en términos de conveniencia. En este sentido lo racional es actuar de la manera más conveniente, lo cual equivale a seguir los cursos de acción más viables de entre los posibles, y ello conforme a metas que tienen un valor evidente. Señalábamos, sin embargo, que aunque esta racionalidad es en principio determinable con objetividad, depende por completo de las circunstancias del sujeto en cuestión: de su horizonte práctico y axiológico. Además, en principio hay una gradualidad en la racionalidad: en el caso de que sean igualmente viables, es más racional ponerse como meta la realización de un bien que se tiene por superior a ponerse como meta la realización de un bien al que se

le atribuye menor valor. Como vimos ahí, dejar de hacer algo que se tiene por algo más valioso por hacer algo que se tiene por menos valioso es irracional, aunque me parece que esta irracionalidad también es gradual. Cabe actuar aun de manera menos racional y dejar de realizar cualquiera de estos bienes por realizar algo que carece de valor, una adífora. En el capítulo en cuestión mencioné también que este tipo de racionalidad no es aún la ética, que pretende ser una racionalidad radical o absoluta. El desarrollo de esta distinción en el último capítulo nos servirá para plantear el problema de la legitimidad de una manera más precisa. Sin embargo, por ahora nos limitaremos a hablar de racionalidad práctica, no en el sentido ético, sino en el de conveniencia que entraña gradualidad.

El deber social es entonces el deber de actuar conforme a un presunto bien social. Entiendo por “bien social” una meta o un conjunto de metas volitivas intersubjetivas a las cuales se les confiere valor. Una meta volitiva intersubjetiva es un bien social en la medida en que quienes la ponen le confieren un valor que motiva en ellos la conciencia de que no deben desviarse de ella. Esto quiere decir que tener conciencia de un deber social implica tener motivos para querer hacer realidad una meta volitiva intersubjetiva, aun cuando estos motivos no sean intrínsecos a la meta misma, como cuando alguien actúa bajo amenaza y contribuye a realizar dicha meta para evitar el advenimiento de un mal. Dicho en otras palabras, la conciencia que alguien tiene de sus deberes en tanto que miembro de una colectividad se sigue en principio de la asunción de que las metas que persigue la colectividad son estimables para él por una u otra razón. Desde luego que dicho sujeto puede tener una conciencia vaga o incluso vacía de esta estimación, puede incluso engañarse al respecto, pero el punto que defiendo aquí es que no podría tener una intelección evidente de su deber si no tiene evidencia de que la acción a la que se refiere es valiosa. Lo que es más, es imposible que tenga conciencia de que su deber es auténtico si tiene evidencia de que la meta de la acción a la que se refiere es más bien algo desvalioso para él. Profundizaremos sobre esto pronto, pero antes se nos impone una pregunta: si todo deber social remite a un bien social, y los actos sociales implican necesariamente relaciones deónticas independientemente de sus contenidos particulares, ¿cuál es o cuáles son los bienes sociales inherentes a los actos sociales en sí mismos?

En efecto, los actos sociales implican relaciones deónticas: derechos y obligaciones. Quien promete algo a alguien más debe cumplir con esta promesa, quien acepta una petición o una orden debe llevarla a cumplimiento, quien acepta la autoridad de alguien para prescribir debe sujetarse a las prescripciones, quien concede a alguien más poderes de representación debe atenerse a los efectos de los actos del representante, etc. También aquí tiene que haber motivos para reprochar el incumplimiento de la obligación. El destinatario de la promesa o el remitente de la orden tienen desde luego motivos para criticar a sus contrapartes en la medida en que el incumplimiento de sus obligaciones repercute negativamente en la realización de algo que tienen como un bien: lo prometido o lo pedido. Pero estos no son necesariamente los motivos que llevan a sus contrapartes a mantener la promesa o cumplir con lo pedido, respectivamente. Abstraigamos, por lo tanto, de estos motivos relacionados con pretensiones. ¿Qué motivos puede tener alguien para cumplir una promesa por el mero hecho de haberla hecho? Lo mismo cabe preguntar respecto de las obligaciones derivadas de todos los demás actos sociales. ¿Dado que su obligatoriedad implica necesariamente coacción, en qué se motiva?

La respuesta de Reinach puede levantar cejas en primera instancia, pero creo que cabe reconocer que tiene algo de verdad cuando se la piensa a fondo. Reinach piensa que la validez de los actos sociales tiene su fundamento último en la esencia de la persona.²⁸⁰ Por desgracia este joven filósofo no dedicó más que algunas palabras a este tema tan importante, aunque ello no debería de ser impedimento para que nosotros retomemos el punto y esboce algunas de sus implicaciones. Si la validez de los actos sociales se funda en la esencia de la persona, entonces ser una persona significa ser un ser social. Reinach sugiere explícitamente esto cuando afirma que “[u]n ser que puede realizar actos de un tipo determinado como, por ejemplo, actos sociales, se revela en esto como persona.”²⁸¹ Más arriba sostuve que los actos sociales son formas básicas de hacer cosas en conjunto que hacen posible la constitución de todo lo específicamente social. Lo social en el sentido en que lo hemos entendido aquí es un nivel superior de intersubjetividad

²⁸⁰ *Los fundamentos a priori del derecho civil*, p. 103-104, 149. [*Sämtliche Werke*, pp. 221-222, 266]

²⁸¹ *Los fundamentos a priori del derecho civil*, p. 149n. [*Sämtliche Werke*, p. 266n].

que implica no solamente ser consciente de otros sujetos psicofísicos, sino hacer cosas en conjunto. A la luz de estas ideas, la afirmación de que la posibilidad de involucrarse en estas formas básicas de interacción es esencial a las personas implica que cuando no cumplimos con las obligaciones derivadas de actos sociales estamos afectando la posibilidad de ser reconocidos plenamente como personas, pues a las personas les es inherente esta dimensión social. Creo que en este sentido se puede decir que quien incumple con las obligaciones derivadas de actos sociales en los que ha participado proporciona a las personas que entren en contacto posteriormente con él motivos para desconfiar de su capacidad social, esto es, de su capacidad para llevar a buen término actos sociales e interactuar de una manera efectiva. Parecería que fenómeno de la pérdida de capacidad social es recogido en nuestro idioma, en el cual es común expresar de distintas maneras la idea de que una persona “no tiene palabra” cuando no cumple con obligaciones sociales. Por lo demás, negarle a una persona la capacidad para llevar a cabo actos sociales implica negarle su estatus de persona y tratar con ella como un animal o incluso como un mero objeto. Esta negación puede ser consecuencia de una pérdida de confianza, pero también puede ser una forma de aniquilar deliberadamente la personalidad del otro para sacar ventaja de él o con base a otros motivos.²⁸²

Siguiendo la idea de que la racionalidad de la acción depende de que se encamine a hacer realidad un bien, podríamos decir que quien hace una promesa es consciente de su obligación de cumplirla como de un deber que se sigue de asumir que su propia capacidad social es un bien. Desde luego que no se puede determinar de antemano y en abstracto en qué casos es racional romper con ciertas relaciones sociales y en particular con ciertas relaciones de dominación. Ello depende de ponderaciones concretas y de determinar en ellas si en esos casos concretos resulta preferible menoscabar la capacidad social propia a mantenerse en una relación que se juzga con valor negativo. Dicho en otras palabras, estas ponderaciones tendrían que determinar si la meta volitiva inherente a la relación

²⁸² Así, por ejemplo, negarle a un esclavo la capacidad para llevar a cabo actos sociales es negarle su condición de persona. Si se toma el concepto de “humanidad” como un concepto estrictamente biológico, entonces se puede constituir a alguien como un ser humano que no es una persona. En este sentido se le puede reconocer a alguien su condición de ser humano y negársele en la práctica su condición de persona.

social es un bien o un mal o algo carente de valor, y si se determina que es un mal, tendrían que determinar además que es un mal mayor a aquel que resultaría de la magnitud en que se deja de tener palabra o se pierde capacidad social en caso de faltar a las obligaciones sociales inherentes a la relación. Esta es sin embargo una ponderación que se tiene que hacer en vista de las circunstancias concretas del caso. Desde luego que en ocasiones puede ser perfectamente racional romper una promesa, pero ello depende de lo prometido y de las circunstancias concretas en las que se inscribe. Perder algo de capacidad social puede ser un mal menor comparado con el de ser cómplice de un asesinato.

Si seguimos desarrollando esta idea de que el bien que está a la base de los actos sociales y que se ve afectado cuando se los viola es la capacidad social, entonces tenemos que reparar en que hay una capacidad social que es más básica que las demás: la capacidad comunicativa. Esto se desprende de que todas las demás capacidades sociales suponen comunicación. De ahí que la violación del acto de comunicarse, lo que normalmente se designa como “mentira” en contraposición a la mera “falsedad”, haga surgir la crítica que hace palpable el deber de “hablar con la verdad”. O dicho con mayor precisión, de ahí que cualquier persona pueda tener motivos en principio para ceñirse al deber de hablar con verdad, pues la comunicación que no sigue este imperativo social conlleva para el hablante una pérdida de capacidad para comunicarse. Un sujeto que mintiera sistemáticamente en todo momento perdería la capacidad para comunicarse, pues daría motivos a sus contrapartes para no creerle, y por consiguiente perdería también la capacidad para entablar cualquier otra forma de relación social.

En tanto que la capacidad social es un bien que se pone en juego en cualquier relación social, faltar al deber que le corresponde a uno en tanto que funcionario de una determinada colectividad social implica no sólo perturbar la meta volitiva colectiva de dicha colectividad, conlleva también la afectación de la capacidad social de quien al cometer la falta incumple con una obligación que se desprende de un acto social suyo.

Hacia una noción de violencia

Los ámbitos prácticos y axiológicos de los miembros de las asociaciones sociales pueden ser extremadamente complejos e intrincados. Lo que motiva a un empleado de una asociación civil a pertenecer a ella y a acatar las órdenes de los directivos pueden ser consideraciones de índole práctico y axiológico muy distintas de las que motivan a estos últimos. El bien que motiva la adscripción del empleado puede ser un salario relativamente alto combinado con horarios laborales cómodos para él, y este bien es el correlato de una elección racional en la medida en que es concebido como la mejor opción de entre las diversas posibles. En cambio, el bien que motiva la adscripción de los directivos a la asociación civil puede ser de naturaleza distinta, como promover la investigación o la educación en algún rubro, o promover el respeto a los derechos humanos en cierta región, etc. Esto vale también, desde luego, para las asociaciones de tipo político, como los partidos, la adscripción de cuyos miembros puede estar motivada de maneras muy diversas. El Estado mismo es una asociación social a la que sus miembros, los ciudadanos, pertenecen principalmente o bien por haber nacido en un determinado territorio, por ser familiar de alguien que nació en él, o por radicar en él. Pero aunque la pertenencia a un Estado en calidad de ciudadano no sea enteramente voluntaria, la persistencia histórica del Estado mismo sí depende de que las generaciones que se suceden como sus miembros sigan teniendo motivos para querer el conjunto de bienes que esta asociación supuestamente garantiza o hace posibles: los derechos y bienes sociales que generalmente están contemplados en su constitución política. Sin embargo, precisando un poco más esto último podemos decir que para que el Estado persista no es necesario que todos sus ciudadanos tengan motivos para apreciar todas las metas que lo definen; basta con que algunos ciudadanos aprecien algunas y que estén dispuestos a tolerar la realización de otras. Los ciudadanos que pertenecen a cierta clase social privilegiada pueden estar en contra de contribuir con recursos económicos a que el Estado garantice la educación superior gratuita a la población, y sin embargo pueden seguir teniendo motivos para contribuir a la realización del conjunto de las metas del

Estado, esto es, motivos para seguir pagando impuestos y cumpliendo cabalmente con todas sus obligaciones como ciudadanos en la medida en que este conjunto contiene también bienes para ellos tales como estímulos a la banca, seguridad a través de policías, apoyo a la construcción de infraestructura en los lugares donde viven o realizan actividades comerciales, etc.²⁸³ Esto guarda relación con el problema de la legitimación del Estado y en general de las asociaciones sociales cuya afiliación no es voluntaria. Sobre este punto volveré más adelante.

Para una investigación fenomenológica de los tipos de asociaciones sociales que tienen o han tenido lugar a lo largo de la historia no sólo es necesario describir los tipos de personajes que las conforman y el tipo de función que desempeñan en ella; también es necesario describir la meta o el conjunto de metas inherentes a dichos tipos de asociaciones, así como los motivos típicos de cada tipo de miembro para constituir algunas de esas metas o todas como bienes y para contribuir por consiguiente a su realización. Describir estos motivos no significa solamente dar cuenta de lo que los tipos de personajes en cuestión estiman como bienes realizables a través de la acción conjunta de la colectividad, significa también dar cuenta de por qué consideran estos objetos o situaciones como metas realizables en el marco del contexto práctico en el que están inscritos. Analizar los contextos prácticos de los tipos de miembros de una colectividad es indispensable para dar cuenta de sus motivos. Así, por ejemplo, el hecho de que el bien que motiva a un esclavo a mantenerse en una relación de dominación extrema sea la conservación de su propia vida se tiene que explicar necesariamente haciendo referencia a la circunstancia de que el amo amenaza con matarlo. La conservación de su vida sólo puede ser para el esclavo un bien que lo motive a aceptar la relación en la medida en que esta vida se vea amenazada. En ese contexto práctico, el esclavo podría no tener una alternativa mejor que la de someterse a la voluntad del amo. A lo anterior hay que añadir que el diálogo y la crítica que tiene lugar en el marco del mismo pueden poner de

²⁸³ En este ejemplo la clase privilegiada estima como un bien lo consagrado en la constitución en la medida en que contiene partes valiosas. Se trata de una especificación de una ley mereológica que vimos en el Capítulo II según la cual las partes valiosas de un todo le prestan valor derivado a dicho todo. En este caso el todo es el conjunto de metas que persigue un Estado y las partes valiosas son aquellas metas particulares que dicha clase estima valiosas.

manifiesto la racionalidad o irracionalidad de tomar parte en una determinada relación de dominación. Ejemplo de esto sería la situación en la cual alguien cuestiona a la autoridad de alguien más y al no recibir una respuesta satisfactoria se da cuenta de que no tiene los motivos que creía tener para seguir obedeciendo sus órdenes. Una vez descubierto un engaño, el sujeto engañado puede seguir teniendo motivos para someterse a dicha relación, pero estos motivos son entonces externos a las metas volitivas que definen la relación misma, y generalmente pueden ser descritos en conexión con el concepto de violencia.

Al hacer el análisis de las motivaciones axiológicas y prácticas de quienes mediante actos sociales establecen relaciones sociales y forman parte de asociaciones nos encontramos con situaciones que cabe tipificar de distintas maneras. Una de ellas es la que consiste en que una de las personas implicadas en la relación de poder motive a alguien más para que tome parte en ella mediante la creación de una situación desvaliosa para esta última. La amenaza abierta es una de las situaciones más claras de este tipo. En ella alguien motiva a alguien más para que tome parte en un acto social al comunicarle que de no hacerlo le causará un mal. Ejemplo: “¡Haz tal cosa o de lo contrario te haré daño!” Un caso más o menos opuesto es aquel en el cual la motivación procede de la promesa de que si toma parte en el acto social, entonces se le dejará de hacer daño. “¡Haz tal cosa y dejaré de hacerte daño!” Por lo demás, los silogismos axiológicos y prácticos que lleven a que el sujeto en cuestión conciba una determinada situación como un mal pueden ser muy complejos: el mal puede ser la aniquilación de algo que tiene un valor en sí mismo o un valor derivado, o puede ser el advenimiento de algo desvalioso, etc. Esta aniquilación o advenimiento puede ser a su vez consecuencia de una serie de mediaciones prácticas. Nos podemos dar una idea de ello a partir de lo que expusimos en los Capítulos II y III.

Se podría usar el término “violencia” para designar a todas las situaciones que caen bajo este tipo, esto es, para todas las relaciones sociales en las cuales cuando menos a algunos de los implicados se los motiva a través de la creación de situaciones desvaliosas hipotéticas o actuales. Las relaciones de dominación serían entonces “violentas” cuando

la aceptación de la autoridad está motivada por la creación de un desvalor. Sin embargo, creo que es conveniente distinguir las relaciones sociales violentas de la manipulación violenta. En el primer caso, la creación de una situación desvaliosa es un medio para motivar a alguien para que tome parte en relaciones sociales; en el segundo, la creación de una situación desvaliosa es un medio para tratar a alguien no como persona, sino como mero instrumento para un fin.

El concepto de violencia de Hannah Arendt se refiere exclusivamente a la manipulación violenta. Según ella, a la violencia le es esencial tener un carácter instrumental, esto es, el ser siempre un medio para un fin. Cabe hacer uso de la fuerza para manipular a alguien para que se comporte de cierta manera sin necesidad de establecer con él una relación social. Este sería el caso, por ejemplo, si lanzo petardos o explosivos hacia un grupo de personas que están reunidas con el propósito de dispersarlas y terminar su reunión. Algo parecido cabe decir del uso de la fuerza policiaca de que pueden servirse funcionarios de un gobierno para disuadir a las personas que salen a las calles a protestar. Sin embargo, Arendt propone una relación entre poder y violencia que me parece que no se circunscribe únicamente a la manipulación violenta, sino que vale también para lo que aquí he denominado “violencia” con mayor generalidad:

El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente, falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia; hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo.²⁸⁴

Ya habíamos establecido más atrás, siguiendo las observaciones de esta filósofa, pero también reinterpretrándolas, que el poder puede ser entendido como la capacidad para hacer realidad una meta volitiva gracias a la acción concertada de varias personas. Si tomamos esto en consideración, entonces se ve con claridad que la tesis recién citada de Arendt es correcta en los términos en que está formulada, esto es, cuando se refiere a la

²⁸⁴ Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, p. 77.

violencia entendida en el sentido estrecho de mera manipulación violenta. Quien se vale de la violencia para manipular a otras personas desconoce en los hechos la capacidad social de estas personas, y con ello se niega la posibilidad de actuar concertadamente con ellos. El empoderamiento de las autoridades supone relaciones sociales con quienes se subordinan a ellas, y estas relaciones sociales suponen necesariamente personas. En este sentido creo que es exacto decir que allí donde impera en términos absolutos la manipulación violenta, no puede haber poder. Pero por otro lado también la violencia que no es manipulación parece tener una relación inversamente proporcional con el poder de quien la ejerce, aunque la relación aquí es de otra índole. Quien motiva a otras personas a entablar relaciones sociales con ella mediante la creación de situaciones desvaliosas, les proporciona también a estas personas motivos para despreciar su autoridad. En este sentido la autoridad violenta pierde por el hecho de ser violenta autoridad para dar órdenes, prescripciones, etc., cuando no las acompaña de violencia, esto es, de la creación de situaciones desvaliosas. De acuerdo con ello podríamos decir que quien domina con un poder absolutamente violento, esto es, quien domina exclusivamente a partir de la creación de situaciones desvaliosas, no puede ejercer ningún otro tipo de poder.

Hacia una noción de legitimación

Veamos ahora cómo se relacionan los motivos que están a la base de una relación social con el problema de la legitimación. Este problema no es exclusivo del Estado. Por el contrario, es extensivo a todas las asociaciones institucionales cuya afiliación no en primera instancia voluntaria, como por ejemplo familias, clanes, iglesias, etc. Los miembros de estas asociaciones asumen funciones y con ellas relaciones deónticas con respecto a otros miembros. Sin embargo, ¿qué pasa cuando quien asume estas funciones no tiene motivos para hacerlo? No me refiero aquí a los casos en los que alguien asume una función como cumplimiento de actos sociales en los que alguien a quien constituye como autoridad le expresa su voluntad, como órdenes, prescripciones, etc. En estos casos, la asunción de estas funciones está motivada en el reconocimiento de una autoridad a

quien se tiene por conveniente obedecer en las circunstancias dadas. Algo distinto es lo que ocurre con las relaciones sociales institucionalizadas.

Según lo que vimos en el capítulo anterior, las formas de interactuar adquieren un carácter relativamente opaco con la institucionalización. Una característica importante de las instituciones es que los motivos que tienen las personas para tomar parte en ellas pueden y suelen ser posteriores al hecho de tomar parte en ellas. Los niños que se incorporan al mundo social no pueden entender desde un principio todas las razones por las cuales se espera que se conduzcan de cierta manera en ciertas circunstancias. De hecho, tampoco pueden entenderlo a cabalidad los adultos: las formas de interacción social son extraordinariamente complejas, y aunque las motivaciones que subyacen a las instituciones parecen ser en principio elucidables de una manera exhaustiva, esta aclaración es fácticamente imposible. No somos capaces de dar cuenta del sentido de todas nuestras convenciones culturales. Además, las motivaciones de ciertas instituciones pueden haberse perdido a lo largo de la historia.

El problema de la legitimación de las instituciones sociales es el problema de cómo una sociedad proporciona a sus miembros motivos para que se atengan a formas preestablecidas de interacción, motivos que pueden conducir a la adopción de roles o que pueden ser posteriores a esta adopción. La legitimación es entonces el proceso mediante el cual las formas de interacción institucionalizadas adquieren sentido para quien participa en ellas. Esto es lo que Luckmann y Berger tienen en mente cuando afirman lo siguiente:

Como ya sostuvimos antes, la legitimación no es indispensable en la primera fase de la institucionalización, cuando la institución no es más que un hecho que no requiere apoyo ni intersubjetiva ni biográficamente, porque es evidente por sí mismo a todos los interesados. El problema de la legitimación surge inevitablemente cuando las objetivaciones del orden institucional (ahora histórico) deben transmitirse a una nueva generación. Al llegar a ese punto, como hemos visto, el carácter auto-evidente de las instituciones ya no puede mantenerse por medio de los propios recuerdos y habituaciones del individuo. La unidad de historia y biografía se quiebra. Para restaurarla y así volver

inteligibles ambos aspectos de ella, deben ofrecerse ‘explicaciones’ y justificaciones de los elementos salientes de la tradición institucional. Este proceso de ‘explicar’ y justificar constituye la legitimación.²⁸⁵

Aquí lo único que me gustaría añadir es que esta explicación y justificación a la que se hace alusión tendría que implicar, según lo que hemos visto, poner en relación la interacción institucional con un presunto bien y explicitar la forma en que se encamina a hacerlo realidad. Además, en tanto que lo que busca es dotar de sentido a la interacción, “[...] la legitimación tiene un elemento tanto cognoscitivo como normativo. En otras palabras, la legitimación no es solo cuestión de ‘valores’: siempre implica también ‘conocimiento’.”²⁸⁶ Esto es algo que podemos aceptar fácilmente desde la posición que hemos defendido en este trabajo, pues hemos señalado que la racionalidad axiológica y práctica no puede ser independiente de la racionalidad dóxica.

Luckmann y Berger se refieren a cuatro niveles de legitimación que bien valdría investigar con mayor detalle desde una perspectiva fenomenológica en otro trabajo. Un primer nivel de legitimación sería ya destacable en la acuñación lingüística de experiencias por parte de una sociedad. Estas experiencias remiten a tipos de personas y a los roles que les son inherentes. Así, por ejemplo, el decir que alguien es “padre”, “profesionista” o “estudiante” implica la referencia a ciertos de roles y a cierto tipo de experiencias que tienen sus motivos. Un segundo nivel sería reconocible en narraciones del dominio común en dicha sociedad, como proverbios, dichos o cuentos populares. El tercero se mostraría en teorías explícitas que esclarecen el sentido del actuar de ciertos tipos de personas y de los roles que juegan en la sociedad. El cuarto nivel correspondería a las teorías simbólicas, muchas veces vinculadas a la religión, que no sólo explican el sentido de las interacciones institucionales y de las personalidades y roles implicados en ellas, sino que aspiran a integrar dominios separados de la realidad. Uno de los ejemplos de Luckmann y Berger para la legitimación simbólica es la teoría científica psicoanalítica, que explica la relación entre el ámbito del sueño y el de la vigilia. También cabría pensar en los mitos

²⁸⁵ *La construcción social de la realidad*, p. 121.

²⁸⁶ *La construcción social de la realidad*, p. 122.

nacionalistas de un país, que generalmente tratan de legitimar la cohesión de las vidas de sus habitantes. Donde no hay un proyecto nacional, sino tan sólo la interacción *de facto* entre grupos de personas que habitan un territorio, la clase gobernante puede proporcionar motivos para que esta interacción se mantenga de cierta forma haciendo alusión a un origen común mítico.²⁸⁷ En seguida me referiré a las teorías políticas contractualistas, y con ello tendremos ocasión de reflexionar sobre otro ejemplo.²⁸⁸

En suma, la legitimación es el proceso de darle sentido a las formas institucionales de interacción. De acuerdo con lo que hemos visto respecto de la intencionalidad práctica, la legitimación plena implicaría aclarar en primer lugar en qué consisten las metas de estas formas de interacción, en segundo, el valor de semejantes metas, y en tercero, la viabilidad práctica de las interacciones mismas para realizar dichas metas. Por su parte, la investigación fenomenológica de la legitimidad tendría que aclarar cómo la legitimación entendida de esta manera se encuentra en estado incipiente en la experiencia de valerse de una lengua, y cómo se puede profundizar en ella a través de narraciones de distinta índole, teorías explícitas o simbolizaciones.

[Hacia una teoría fenomenológica del Estado.](#)

La noción recién expuesta de legitimación nos servirá en breve para desarrollar algunas tesis que suelen aparecer en teorías políticas del contrato social. Sin embargo, antes de abordarlas vale la pena detenernos un momento a destacar algunas ideas de Husserl que apuntan a su concepción del Estado. Hay que decir que esta caracterización será necesariamente provisional, pues no se trata de un problema que lo haya ocupado de manera significativa.

²⁸⁷ A este respecto son muy interesantes las investigaciones que Ernst Cassirer desarrolla en *El mito del Estado* a propósito de lo que él denomina la “función mágica” del lenguaje y su papel como arma política. Véase Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, FCE, México, 1968.

²⁸⁸ Véase *La construcción social de la realidad*, pp. 122-126.

Husserl considera a los Estados como tipos de personalidades de nivel superior; esto es, como formas particulares de aquel género de asociación social a la cual le es inherente perseguir una meta o un conjunto de metas volitivas. Aunque no parece ofrecer una respuesta definitiva sobre cuáles son los tipos de metas que persiguen los Estados, cabe encontrar en sus escritos cuando menos dos respuestas diferentes al respecto, si bien no incompatibles. Por un lado, sería tarea del Estado arbitrar entre los fines que persiguen las distintas personas y agrupaciones personales. En este sentido, su meta volitiva sería negativa: a saber, evitar que las personas que pertenecen a dicha asociación en calidad de ciudadanos sufran atropellos entre ellas o de parte de otras personas. Según esta manera de considerarlo, el Estado pertenece entonces a las “[c]omunidades que excluyen el conflicto tanto como sea posible y lo arbitran de forma ordenada, de modo que ante todo se haga posible un vivir —obrar— pacíficamente de todos.”²⁸⁹

A esta concepción del Estado, que podríamos considerar liberal, se le opone otra de corte más republicano. Según esta concepción sería también tarea del Estado procurar el cultivo o el desarrollo de ciertos bienes estimables para el pueblo o el conjunto de pueblos que lo conforman. Como mencioné en el Capítulo IV, la mayor parte de las veces Husserl suele hablar de pueblo (*Volk*) y de nación (*Nation*) como si fueran expresiones intercambiables.²⁹⁰ Lo que distinguiría a un pueblo o a una nación de un conglomerado de personas que se limita a coexistir en vecindad, o incluso de una comunidad de personas que comparten una lengua, es el reconocimiento más o menos explícito por parte de sus miembros de que comparten y cultivan una cultura común, lo cual incluye el cultivo de bienes comunes y de usos y costumbres comunes (*Sittlichkeit*). El hecho de que sus miembros reconozcan que comparten una cultura, así como la tarea de cultivarla, lleva a Husserl a considerar a los pueblos en ocasiones como personas de nivel superior, pues tendrían en común con este tipo de asociaciones sociales la característica de perseguir

²⁸⁹ Hua XIV, p. 213. (Cf. Hua XV, p. 409).

²⁹⁰ La única excepción que he encontrado a esto es una nota en el texto 1 de *Husserliana* XXIX, que corresponde a una anotación al margen del manuscrito. Ahí Husserl dice que sería preferible usar el concepto de nación en un sentido más estricto en términos de un pueblo que tiene una dimensión política. Según el mismo manuscrito, esta dimensión política tendría que ver con el hecho de que un pueblo se distinga y se relacione con otros pueblos. (Véase Hua XXIX, p. 10)

una meta volitiva: a saber, la de cultivar esa cultura. El siguiente pasaje de un manuscrito de investigación sintetiza en gran medida la concepción a la que me estoy refiriendo. Por ello lo cito a pesar de su estilo ambiguo y entrecortado.

Comunidades que llegaron a ser naturalmente. Comunidades lingüísticas, comunidades de entendimiento a través de signos con carácter de palabra desarrollados naturalmente. [...]

Una comunidad lingüística no es una unidad personal de nivel superior, como lo es en cierto modo ya una asociación (*Verein*). La lengua produce en una comunidad de vida (cuando consideramos la lengua en su función y en natural haber llegado a ser (*Gewordenheit*)) nexos efectivos y posibles, así como toda forma de entendimiento.

¿Qué ocurre con un *pueblo*? Éste está unido a través de cultura común e historia común. En cada compatriota vive un conocimiento más o menos claro de valores comunes, los cuales surgen naturalmente en la vida de la comunidad y que han sido fomentados, promovidos deliberadamente por algunos compatriotas del pasado. Una comunidad popular tiene recuerdos comunitarios, conocimiento de obras comunitarias, exigencias comunitarias, exigencias de valores comunitarios. Los muchos que han trabajado en la posesión ideal comunitaria han nacido en el seno de la comunidad popular (que es una comunidad de procedencia (*Abstammungsgemeinschaft*) y está unida por lazos de sentimientos filiales: lo cual es un punto importante ulterior) y han sido fomentados recíprocamente; las obras llegan a ser posesión comunitaria, y la posesión superior motiva entonces a las futuras generaciones manifiestamente a obras más elevadas, las cuales de nuevo llegan a ser posesión comunitaria, y así sucesivamente. En el pueblo vive la apreciación de lo que ha llegado a ser comunitariamente, naturalmente en la medida en que esto contiene momentos de valor, con ello vive en él al mismo tiempo la alegría en el cuidado de estos valores, en el uso cuidadoso de la lengua, en las expresiones bellas 'en el espíritu' de la lengua. Lo bello es transmitido y experimenta con ello perfeccionamiento. De esta manera para todas las formaciones de valores comunitarios se desarrolla un sistema de la CULTURA, el

cual el pueblo ha aprendido a valorar con orgullo como su posesión y como el bien que le es confiado. A una con ello el lazo de la historia, recuerdo de los grandes hombres, los cuales son 'hijos' del pueblo, de sus grandes acciones, las cuales se vuelven ejemplares para nuevas acciones, intenciones volitivas de ser dignos de los grandes hombres del pasado. [...]

Pueblo ante la concentración volitiva unificada en la cultura, comienzo del *Estado*, subordinación ante gobernantes que ponen orden en la vida comunitaria del pueblo.²⁹¹

Aquí Husserl apunta a que el nacimiento del Estado procede de una subordinación. No insistiré mucho en ello para no forzar el argumento que desarrollaré más adelante, pues lo cierto es que el hecho de que Husserl lo hubiera visto así en los muy escasos pasajes que dedica al tema no es un criterio relevante para fijar postura en torno a este asunto. Sin embargo, creo que destacar el hecho de que Husserl asuma en ocasiones una posición afín a la que expondré aquí sirve para insistir en que es perfectamente compatible con el proyecto filosófico inaugurado por él. Lo mismo cabe decir de la tesis de que el Estado es necesariamente una asociación legal, o mejor, de que el Estado no puede carecer de leyes. En efecto, este parecería ser para Husserl uno de los rasgos que lo distinguiría de un mero pueblo o de un conjunto de pueblos. "A la unidad del Estado pertenecen atribución legal y obligación legal con sus respectivas penas legales, y esta unidad es precisamente unidad legal."²⁹² Así que "[e]l estado es una unidad dominada a través de normas legales y unificada a través de ellas."²⁹³

En estos pasajes se anuncia ya una idea que fue desarrollada con mayor detalle por una alumna y colaboradora de Husserl, Edith Stein. Los bienes que el Estado persigue y que lo definen no son inherentes al Estado como tal, sino que provendrían del pueblo o del conjunto de pueblos que lo conforman. "A la comunidad en cuanto tal y más allá de ella, a la comunidad del pueblo en cuanto personalidad creadora de cultura, les corresponde un valor propio. El Estado, que pone su orden jurídico al servicio de la comunidad, *no crea*

²⁹¹ Hua XIII, pp. 108- 109. (Cf. Hua XXIX, pp. 5-6).

²⁹² Hua XIII, p. 106. (Cf. Hua XV, p. 48).

²⁹³ Ms FI 40/ 178a.

ese valor, sino que *contribuye* únicamente a realizarlo, y en la medida en que lo hace, no le corresponde un valor propio, sino de nuevo un valor simplemente derivado.”²⁹⁴ ¿En qué circunstancias la existencia de un Estado puede tener valor derivado para sus miembros? Buscaré desarrollar esta pregunta en breve matizando la tesis recién citada de Stein.

Quiero insistir en que lo que Husserl escribió sobre el Estado es muy poco y por ello no constituye una gran ayuda ni tiene gran relevancia cuando se pretende reflexionar sobre este tema. Pero como ya he mencionado, lo que me parece original de su concepción no tiene que ver con su tratamiento del Estado mismo, sino con su manera de entender la intersubjetividad y las asociaciones sociales agentes, que él denomina personas de nivel superior. El Estado es una asociación agente, y los miembros de estas asociaciones sociales pertenecen a ellas en calidad de funcionarios de sus metas volitivas. A pesar de que es mínimo lo que Husserl escribió sobre los funcionarios del Estado, es claro que estos no se componen exclusivamente de los gobernantes, sino también de los ciudadanos que no forman parte del gobierno y que hoy en día caracterizaríamos como miembros de la sociedad civil en contraposición a los miembros de la sociedad política.²⁹⁵ Husserl mismo reconoce esto en uno de los pocos pasajes donde aborda el tema:

Estado y asociación (Verein). [El] [f]uncionario del Estado [es] sostén de la ejecución de las leyes estatales, de las ordenanzas estatales, sostén del poder ejecutivo del Estado, de la violencia coercitiva. El Estado [es] una *comunidad abierta* al igual que la asociación (*Verein*).

Diferencia entre vínculos sociales abiertos y unificados personalmente. Una banda de ladrones [implica] concertación común para robar. Una asociación que tiene estatutos en los cuales deja abierta la incorporación de nuevos compañeros y los regula.

Un Estado [es] una comunidad abierta que es al mismo tiempo una comunidad de procedencia en la medida en que los hijos aún niños de los ciudadanos van a

²⁹⁴ Edith Stein, “Una investigación sobre el Estado”, en *Obras completas II*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2005, p. 631.

²⁹⁵ Véase Antonio Gramsci, *Antología*, Siglo XXI, México, 1970, p. 290-292. Cf. Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1994.

pertenecer a la comunidad estatal [y] tienen sus derechos, aunque sólo llegan a ser ciudadanos plenos después de alcanzada la madurez. Tampoco pertenecen sin más al pueblo estatal los primeros padres de los ciudadanos, al igual que los hijos de los ciudadanos y ulteriormente los hijos de estos últimos — en tanto que el Estado permanezca y estos no sean separados a través de medidas reglamentadas.

Pero el Estado sólo subsiste en tanto que hay ahí ciudadanos plenos, miembros funcionantes del Estado, sólo en tanto que las funciones estatales sean ejercitadas desde los simples ciudadanos en ascenso hasta todos los altos funcionarios y los supremos. Si todos los funcionarios públicos, todos los funcionarios de las funciones del Estado, murieran de una sola vez, el Estado no habría terminado en la medida en que los simples ciudadanos (que como tales tienen que tener, aunque en distinto grado, la conciencia del Estado) hubieran de buscar medios y vías para poner de nuevo en marcha las funciones del Estado; algunos habrían de reemplazar a los funcionarios faltantes, o elección, etc.

Si todos los ciudadanos fueran exterminados, por ejemplo, y sólo quedaran sus hijos menores de edad, entonces ya no habría ahí ningún Estado. Ocurriría entonces que los niños habrían sido educados de tal manera que se les habría podido inculcar de nuevo la conciencia del Estado a través de instrucción histórica o algo por el estilo, y ellos obtendrían la voluntad de retomar la tradición del antiguo Estado. Pero habría ahí una ruptura, la tradición no habría sido transmitida naturalmente, sino retomada deliberada y racionalmente.²⁹⁶

Aquí hay una veta para posibles investigaciones futuras. Sin embargo, hay que advertir que con el término “funcionario”, Husserl se refiere ambiguamente en este pasaje unas veces a quienes ocupan puestos de gobierno y otras a todos los miembros del Estado, incluyendo a los ciudadanos comunes. No nos dejemos extraviar por esta ambigüedad: si entendemos a los funcionarios del Estado como aquellos que contribuyen a hacer realidad los proyectos que le son inherentes como asociación social, entonces podemos tipificarlos

²⁹⁶ Hua XIII, pp. 109-110.

conforme a este criterio, independientemente del hecho de que ocupen cargos oficiales en la administración pública o no. En efecto, me parece que a pesar de que Husserl parece sugerir lo contrario en el pasaje recién citado, la distinción entre los ciudadanos que no ocupan puestos de gobierno y aquellos que sí lo hacen no necesariamente coincide con el grado y la forma en que contribuyen a la realización de los proyectos de gobierno. Hay una diferencia importante a este respecto entre los ciudadanos que se limitan a acatar las leyes del Estado y a contribuir con ello a sus proyectos, digamos, trabajando y pagando impuestos, y los ciudadanos que se organizan entre ellos para incidir en la toma de decisiones sobre asuntos de la colectividad o en la elaboración e implementación de leyes y políticas públicas. Ninguno de estos dos tipos de funcionario del Estado ocupa un puesto de gobierno, pero el segundo ejercita las funciones del Estado en un grado mayor. Dejo aquí abierta la cuestión de si cabe entender a esta ciudadanía organizada con el concepto de “sociedad civil”. En cualquier caso cabe hacer una fenomenología de la sociedad civil entendiendo por ello una investigación de las distintas formas posibles de contribuir a las funciones del Estado sin ocupar puestos de gobierno. Se trataría entonces de ampliar el estudio de los Estados con base a su aparato gubernamental para incluir también a los funcionarios que no forman parte de este aparato. En otras palabras, el estudio de la sociedad civil implicaría la elucidación de las formas en que la ciudadanía puede influir en la vida de la asociación social que denominamos Estado sin participar en el gobierno y por lo tanto sin ser “sostén de la ejecución de las leyes estatales, de las ordenanzas estatales, sostén del poder ejecutivo del Estado, de la violencia coercitiva.”

Estados y bienes. Hacia una teoría fenomenológica del contrato social.

Dirijamos ahora nuestra atención a las teorías políticas del contrato social. Estas teorías pueden ser pensadas bajo una nueva luz a partir de la teoría de los actos sociales que he expuesto aquí. Ya Reinach habría vislumbrado algo de esto en los *Fundamentos a priori del derecho civil*, aunque no se ocupara de ello. Allí escribe que “[l]as teorías que hacen constituir la comunidad estatal y jurídica en un *acto de subordinación* realizado por

miembros del Estado y de la comunidad jurídica (las cuales son insostenibles en un sentido realista) llegan a ser, sin duda, comprensibles recurriendo a la eficacia inmediata de las prescripciones emanadas en este Estado, prescripciones que interesan a los miembros de esta comunidad jurídica.”²⁹⁷

Detengámonos un momento en esta idea según la cual los Estados y las comunidades jurídicas en general nacerían de actos de prescripción efectivos. Como hemos visto, estos actos implican la subordinación de los miembros de estas asociaciones a la persona o al grupo de personas en quienes recae la facultad de prescribir. Desde luego que no todas las prescripciones llevan a la constitución de un Estado, pero la tesis sería que un Estado no puede ser descrito de manera suficiente sin hacer referencia a este tipo de acto social.

Si el Estado es una asociación agente que se compone de miembros que pueden ser designados como ciudadanos, entonces ser ciudadano significa subordinarse a aquellos miembros en quienes recae una facultad de prescripción: a las autoridades estatales. El hecho de que esta facultad de prescripción sea recibida en representación de la totalidad de los ciudadanos del Estado, esto es, en representación del pueblo o el conjunto de pueblos que lo componen, es una complicación adicional que jugará un papel importante en lo que concierne a la legitimación de algunos tipos de regímenes.²⁹⁸

Si añadimos esto a otros elementos que se han usado tradicionalmente para definir al Estado moderno, como los destacados por Max Weber,²⁹⁹ entonces podríamos decir que éste es una asociación con carácter obligatorio, con organización continua, y que tiene un cuadro administrativo y un gobierno con autoridad última dentro de un determinado territorio. Con autoridad última me refiero a una autoridad que no se subordina a ninguna otra y cuyas prescripciones tienen preeminencia sobre lo que pudieran dictar otras

²⁹⁷ *Los fundamentos a priori del derecho civil*, pp. 135-136. He modificado la traducción en cotejo con el original. [*Sämtliche Werke*, p. 253].

²⁹⁸ El gobierno representativo que es característico de las democracias modernas implica desde luego complicaciones adicionales que no exploro en este trabajo. En estos casos se confiere autoridad prescriptiva en representación, pero siguiendo obras clásicas como el *Contrato social* podemos decir que allí el representado no es cada ciudadano, sino los miembros de la asociación política en su conjunto. (Véase Jean-Jaques Rousseau, *Contrato social*, Espasa Calpe, 2007, pp. 45-47).

²⁹⁹ Véase *Economía y sociedad*, pp. 43-45.

autoridades. Aquí lo único que he hecho es asumir con Reinach que la autoridad del Estado es fundamentalmente de carácter prescriptivo, así como seguir a Weber en que al menos una de las propiedades que definen al Estado como un tipo específico de asociación social es contar con un gobierno que ejerce dicha autoridad en calidad de autoridad última en un territorio dado. De nuevo, este gobierno no sólo tendría el monopolio legítimo de la violencia física, sino también capacidad para prescribir en un determinado territorio en calidad de autoridad última, y por ende su existencia supondría actos sociales de subordinación tácitos o explícitos de parte de las personas que se ven obligadas a acatar estas prescripciones.³⁰⁰

Pero como quiera que entendamos el concepto de Estado, si afirmamos que le es esencial nacer en actos de prescripción, de ello se depende que para describir el carácter de un Estado particular es necesario tomar en cuenta también los motivos que tienen las personas que pertenecen a él para llevar a cabo el acto social de subordinación que es necesario para que las prescripciones de los gobernantes sean efectivas y para que por consiguiente el Estado exista con todo lo que implica, empezando por sus autoridades, como su gobierno o su cuadro administrativo, y sus ciudadanos gobernados. Un análisis semejante tendría que ser capaz de lidiar con todo tipo de entidades que se aproximen al Estado, desde el tipo de asociación obligatoria establecida por una organización criminal con base territorial, como algunos cárteles del narcotráfico en ciertos territorios de México, hasta el tipo de asociación de una democracia con larga tradición en un país, como algunos Estados europeos. En efecto, en todos estos casos un grupo de personas pretende dictar prescripciones efectivas en un determinado territorio y constituirse como una autoridad que no se subordina a ninguna otra.

³⁰⁰ De acuerdo con lo que vimos más arriba, esta subordinación podría darse a través de peticiones, órdenes u otras prescripciones. Sin embargo, dado que nos inclinamos a pensar que todos estos actos suponen promesas, parecería que la subordinación remitiría en última instancia o bien a una promesa del representado de acatar dicha autoridad; o bien a una promesa del representante de ejercer dicha autoridad, promesa que en dicho caso sería guardada por el representado. A manera de hipótesis podríamos pensar que la promesa del representado de acatar la autoridad del representante sería un acto de subordinación explícito; en cambio, el acto de guardar la promesa del representante de ejercer los poderes de representación sería un acto de subordinación tácito.

Pero para abordar estas distinciones y describir las motivaciones de los actos de subordinación correspondientes es necesario investigar, por un lado, los nexos de intereses prácticos inherentes a dichas asociaciones, esto es, las metas volitivas que los definen, y por otro lado, las estimaciones o ponderaciones típicas que motivan a los distintos de miembros para que acepten pertenecer a dichas asociaciones o para que cuando menos no intenten romper deliberadamente con dicha pertenencia. Ya hemos visto la importancia de los procesos de legitimación para reforzar la pertenencia de quienes nacen ya perteneciendo a una colectividad, lo cual no sólo es lo normal en los Estados modernos y antiguos, sino algo que es necesario para que estos perduren generativamente. Hay que agregar que en este proceso de legitimación y en su efectividad se revela parcialmente el carácter mismo de un Estado particular, pues en él se proporcionan los motivos por los cuales subsisten las interacciones que lo constituyen. Desde luego que este proceso no se basa únicamente en los discursos o en las estrategias narrativas mediante los cuales el gobierno busca legitimarse directamente, sino en la transmisión del conjunto mucho más amplio de creencias, valoraciones y consideraciones prácticas que dan sentido a la participación de los distintos tipos de personas y de grupos que pertenecen a él, ya sea en calidad de ciudadanos comunes o como integrantes del gobierno. Por lo demás, en breve tendremos ocasión de referirnos a algunos de los problemas que se presentan a quien quiera llevar a cabo este análisis de las motivaciones que tienen los miembros de una asociación social semejante para pertenecer a ella.

Antes de abordar estos problemas será conveniente recuperar algunas ideas de Luis Villoro, cuyo planteamiento en torno al contractualismo nos servirá para empezar a abrirnos paso.

Luis Villoro ofrece en *El poder y el valor* una propuesta para recuperar el contractualismo en filosofía política.

La sociedad no está constituida por individuos, sino por una multiplicidad de comunidades y agrupaciones en que se integran los individuos; la asociación política no se basa en un contrato consciente entre individuos libres, sino en la aceptación tácita que se impone a los individuos al socializarlos desde su

nacimiento; el poder es el resultado de un hecho bruto antes que de un contrato: una imposición por la fuerza. No obstante, la concepción de la asociación política como un contrato puede servir de imagen simbólica de una realidad. La relación contractual entre individuos sería una analogía de la relación consensual entre grupos sociales. La diferencia entre tipos de ‘contratos’ nos haría comprender, por analogía, la de distintos tipos de asociación política. La imagen es explicativa en la medida de traducir sus términos a los correspondientes de su analogado. El llamado ‘estado de naturaleza’ corresponde a lo que sería la sociedad en ausencia de un poder político, ‘sociedad civil’ sin Estado; el acto de ‘contratar’ corresponde al asentimiento de los miembros de la asociación a un sistema de poder que se puede manifestar por la simple ausencia de rebeldía frente al poder; ‘contratantes’ no son los individuos aislados sino los grupos sociales; la cesión de derechos en el ‘contrato’, corresponde, por último, a la limitación de las libertades, al formar parte del sistema de poder. La palabra ‘convenio’ se adecua mejor que ‘contrato a esta imagen simbólica’.”³⁰¹

Lo que sería designado por la analogía nos es ya familiar a partir de conceptos que he estado esbozando. La sociedad es el conjunto de relaciones sociales dentro de un grupo de personas, relaciones nacidas de actos sociales que son en su forma más básica actos comunicativos. Al designarla Villoro como ‘sociedad civil’ no podría referirse a otra cosa que a lo que quedaría de integrantes de la sociedad y sus relaciones tras hacer abstracción del Estado y de todo lo que implica en cuanto a la organización de la misma sociedad. El asentimiento a un sistema de poder es lo que aquí hemos tematizado con el concepto de acto social de subordinación a una autoridad, que es a su vez la aceptación que hace efectivos los actos sociales de ordenar, prescribir o representar. La limitación de libertades que vendría junto con la pertenencia al sistema de poder puede ser entendida con mayor precisión en términos de las relaciones deónticas que son inherentes a dicha pertenencia: los derechos y obligaciones sociales que derivan de los actos sociales en los que se constituye la asociación política. Sobre este punto volveré aún con más detalle en breve.

³⁰¹ *El poder y el valor*, pp. 251-252.

Villoro considera que la analogía es más adecuada cuando se la piensa como un convenio en lugar que un contrato, pues este último supone una regulación legal previa. En efecto, según lo que hemos visto, la validez de los actos sociales en los que se constituye la relación de dominación no depende de que les preceda un orden legal o siquiera un orden convencional. También tiene su importancia la observación de que los contratantes —a los que sería mejor referirnos como quienes convienen entre sí— no son individuos, sino grupos sociales. La retomaré y discutiré más adelante, cuando me refiera a la interacción del Estado mismo con otras fuerzas sociales.

Para Villoro las teorías contractualistas son imágenes simbólicas que tienen un valor explicativo. En este respecto no puedo más que coincidir, aunque creo que esto implica mucho más de lo que Villoro parece reconocer y explicitar en esta obra. Por un lado, el que estas imágenes se usen para explicar la razón de ser del Estado va de la mano con que se usen para legitimarlo, pues esta explicación no es otra cosa que la aclaración de los motivos que tienen los miembros del Estado para pertenecer a él. Hay que recordar que la legitimación en el sentido en que la estamos entendiendo en este trabajo se refiere al proceso mediante el cual se busca aclarar o proporcionar a los integrantes de una asociación social los motivos de su pertenencia a la misma. En este sentido, las teorías contractualistas del origen del Estado pueden y suelen jugar un papel importante en el proceso de legitimación de un Estado en tanto que forman parte del conocimiento común de muchos ciudadanos, en parte gracias a su difusión en escuelas y en la opinión pública que se expresa en medios de comunicación masiva. Es muy probable que quien quiera que pregunte seriamente por las razones de su pertenencia a un Estado comience por familiarizarse con ideas de Hobbes, Locke o Rousseau —aun cuando por lo regular no se las atribuya explícitamente a estos pensadores ni a ninguno en particular.

Por otro lado, al tener las teorías contractualistas un carácter simbólico, contribuirían a unificar dominios separados de la realidad. En otras palabras, estas teorías pueden integrar en una explicación las actividades de distintos tipos de personas o grupos sociales que no tienen en los hechos relación entre ellos. Esto es particularmente patente en los lugares donde el Estado tiene muy poca presencia real. Los habitantes de varias regiones

de un país controladas enteramente por caciques o personajes ajenos al Estado pueden tener menos contacto entre sí que los habitantes de las principales ciudades del país con los de otras ciudades de otros países. Las clases altas ciudadanas de varios países pueden tener más intereses en común y más nexos reales entre ellos que con los campesinos de su propio país. Teorías como las contractualistas pueden no sólo impulsar la creencia de que las actividades de unos y otros están más integradas de lo que en realidad están, pueden también impulsar esta integración misma al proporcionarle a los ciudadanos motivos para comportarse de cierta manera, legislar en cierto sentido y acatar las leyes o pautas de conductas que sean consecuentes con esa imagen del Estado y que favorezcan por ende el bien común de sus ciudadanos en los términos sugeridos por ella: la seguridad de todos, la libertad de todos, el desarrollo de todos, etc. Seguiré exponiendo esta idea en las siguientes páginas en relación con otros temas.

Como ya he mencionado, lo que he llamado aquí siguiendo a Husserl teoría *apriori* de lo social es un tipo de investigación esencial sobre las asociaciones políticas que podrían conformar sujetos que se propusieran obrar conforme a distintos tipos de motivos. Que la investigación sea esencial significa que no tiene por objeto de estudio hechos, sino meras posibilidades. Anteriormente, cuando me referí a esta propuesta de investigación, hice alusión a uno de los pasajes donde Husserl la enuncia, que es una exposición de la teoría de Hobbes del contrato social. Justo en ese contexto dice Husserl que esta teoría es verdadera cuando se queda uno con su contenido esencial y se desprende de sus revestimientos falsamente empíricos, y que su verdad consiste en describir un tipo de asociación social que podría conformarse entre sujetos que obedecieran exclusivamente a motivaciones egoístas.³⁰² Dicho de otro modo, si imaginamos un mundo conformado por personas que sólo se interesan por su propio bien y que son indiferentes ante el bien de los demás, podemos afirmar que para esas personas sería racional que aspiraran a conformar una asociación estatal semejante a la que describe Hobbes en el *Leviatán*, donde los miembros ceden sus libertades a una autoridad absoluta a cambio de la preservación de sus vidas y el mantenimiento de la paz. De la misma manera tendríamos

³⁰² Hua XXXVII, pp. 58-60. Al final del Capítulo I aparece una cita de este pasaje.

que ser capaces de imaginar otros mundos con personas que obedecieran a distintos tipos de motivaciones y de deducir los tipos de asociaciones sociales que serían racionales para ellos. Esta investigación puramente eidética serviría para explicar la realidad en la medida en que ésta se aproxima a un modelo dado: ya sea que las motivaciones dominantes de los miembros de una sociedad se aproximan a las de las personas imaginadas, o bien que una asociación social real se asemeje a su contraparte imaginaria que se deriva de estas personas imaginarias.³⁰³

Desde luego que la teoría *apriori* de lo social no abarcaría solamente el estudio de los tipos de Estados, aunque estos jugarían un papel muy importante en ella en la medida en que se trata de asociaciones sociales que al menos en sus versiones modernas se definen precisamente a partir de su pretensión de dominar a todos los demás tipos de asociaciones, incluidas las específicamente económicas. No obstante, hay que tomar en cuenta que hoy en día las asociaciones sociales económicas en la forma de empresas transnacionales cobran un papel cada vez más importante y desafían cada vez más las pretensiones que tienen los Estados de dominarlas. El estudio de las relaciones sociales específicamente económicas de la forma sugerida por esta teoría *apriori* de lo social ha sido llevado a cabo parcialmente por la ciencia económica, que trabaja con modelos ideales y que supone para la base de la construcción de estos modelos a personas motivadas por intereses exclusivamente económicos. En este sentido las teorías económicas son más capaces de explicar la realidad en la medida en que en las sociedades que estudian las personas se dejan guiar preeminentemente por motivos económicos. No voy a discutir aquí los problemas que puede tener el tomar las proposiciones de la ciencia económica, derivadas de una concepción artificial y parcial de las personas —a saber,

³⁰³ Vale la pena tomar aquí nota de que la relación entre tipo de personas y tipos de Estados tiene a su vez implicaciones con respecto a la educación. Ello querría decir que para que ciertos Estados subsistan es necesario que cuenten con ciudadanos que sepan reconocer ciertos tipos de bienes y que se dejen motivar consecuentemente. En otras palabras, la persistencia de ciertos Estados supone que sus ciudadanos estén educados de cierta manera. Encontramos aquí uno de los problemas más antiguos de la filosofía política, que se remonta a Platón y a Aristóteles y que cobra relevancia en tradiciones republicanas que persisten hasta nuestros días. (Véase Aristóteles, *Política*, UNAM, 1963; y Platón, *Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid, 1986). Estas tradiciones republicanas destacan la importancia del cultivo de virtudes cívicas para la viabilidad de formas de gobierno más democráticas y más incluyentes. (Véase Ambrosio Velasco, *Republicanism y multiculturalismo*, Siglo XXI, México, 2006).

como agentes exclusivamente económicos—, como proposiciones sobre la realidad social en su integridad. Señalo simplemente que ni los miembros de una sociedad se comportan de acuerdo con motivaciones exclusivamente económicas, ni las consecuencias de sus actos y relaciones económicas son exclusivamente económicas. Así, por ejemplo, una determinada transacción económica puede tener como consecuencia la creación de condiciones para una relación de dominación que antes no era posible.³⁰⁴

En cualquier caso creo que podemos plantear la propuesta de Luis Villoro en *El poder y el valor* en el marco de esta teoría *a priori* de lo social. Como veremos, Villoro busca recuperar el modelo contractualista para describir algunos tipos de asociaciones políticas que estarían en correlación con distintos tipos de bienes. En efecto, como he venido insistiendo, uno de los elementos que no puede faltar en el análisis fenomenológico de una asociación social es la descripción de la meta o el conjunto de metas volitivas que ésta persigue. De este elemento dependen muchos otros.

Villoro se refiere a algunos de tipos de bienes más o menos básicos para describir algunos tipos de asociaciones políticas posibles. Como observa este filósofo, algunos de estos bienes son menos básicos que otros en el sentido de que su satisfacción supone la satisfacción de otros como su condición de posibilidad. Por lo demás, hay que pensar en esto en términos de que la realización o conservación de estos bienes serían motivos que explicarían el reconocimiento de las autoridades de la asociación por parte de quienes forman parte de la misma.

Dos de los tipos de bienes más básicos a partir de los cuales se puede legitimar una asociación política con sus respectivas autoridades parecerían ser, siguiendo a Villoro, los siguientes. 1) Aquellos que satisfacen la necesidad de todo hombre de mantener su vida: alimentación, protección contra las inclemencias naturales, posibilidad de relacionarse

³⁰⁴ Los análisis de Pierre Bourdieu en torno a los distintos tipos de capital —económico, simbólico, cultural o social— y las formas en que se pueden convertir unos en otros constituyen un esfuerzo bastante interesante por estudiar la realidad social desde un punto de vista más comprehensivo, que incluya las motivaciones económicas, pero no se restrinja a ellas. En este sentido constituirían también un hilo conductor importante para la teoría *a priori* de lo social, y en la medida en que se refieren a puras posibilidades, una realización parcial de la misma. (Véase Pierre Bourdieu, *Las estrategias de reproducción social*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011).

sexualmente y defensa contra la agresión de otras especies. 2) Aquellos que satisfacen la necesidad de convivir: seguridad frente a las agresiones de otros hombres y pertenencia en el sentido de participación en la vida común. A las asociaciones políticas que tienen preeminentemente por meta garantizar estos bienes para sus miembros, las denomina asociaciones para el orden.³⁰⁵

La asociación para el orden puede tener muchas variantes. Pero en todas, su característica es la prioridad que, en cualquier decisión importante que afecte a la colectividad, dará a los valores de la familia del orden frente a los demás. Pero nunca es pura. Diferirá según incorpore a sus fines otros valores, como la libertad, la igualdad o la solidaridad. Éstos pueden tener un lugar mínimo casi inexistente, en las preferencias del Estado, como en el despotismo oriental, en los totalitarismos modernos y en toda clase de tiranías; pueden, en cambio ocupar un lugar más amplio, aunque subordinado al mantenimiento del orden, como en las monarquías ilustradas del siglo XVIII en Europa, o en el imperio de los Antoninos en Roma; en algunos casos pueden incluir derechos individuales, propios de la democracia moderna, como en las corrientes conservadoras de países republicanos; pero siempre concederán preferencia a la realización de los valores y a la satisfacción de los intereses que competen al ordenamiento de la sociedad.³⁰⁶

Villoro coloca en un segundo plano a las asociaciones para la libertad, que suponen la realización de los valores de las asociaciones para el orden. La libertad es entendida por él en términos de capacidad para dar sentido a la vida propia. “La asociación para el orden respondía a la función más elemental de la razón: establecer forma en lo informe. La asociación para la libertad obedece a una función racional distinta: encontrar el valor y sentido personales para poder realizarlos en la vida.”³⁰⁷

Aquí hay que dar un pequeño rodeo. La clasificación de Villoro de formas de asociación para la libertad está atravesada por la distinción entre libertad negativa y libertad positiva.

³⁰⁵ Véase *El poder y el valor*, pp. 275-277.

³⁰⁶ *El poder y el valor*, p. 278.

³⁰⁷ *El poder y el valor*, p. 288.

La libertad negativa sería la situación en la cual un sujeto puede obrar o no obrar sin ser obligado a ello y sin que se lo impidan otros sujetos. La libertad positiva sería, en cambio, autodeterminación o autonomía, entendiendo por esto la situación en la que un sujeto puede dirigir su voluntad hacia una meta y tomar decisiones sin ser determinado por la voluntad de otros.³⁰⁸ La primera forma de libertad es negativa porque consiste en una situación en la que el sujeto no encuentra restricciones para su acción. La segunda es positiva porque consiste en que este sujeto cuente con las condiciones económicas y sociales necesarias para proponerse realizar los bienes personales que considere preferibles.

A partir de estas dos formas de entender la libertad, Villoro distingue entre dos formas de asociación para la libertad que denomina “liberalismo” y “liberalismo igualitario”, respectivamente. El liberalismo aspiraría a garantizar el bien social de una libertad negativa, lo cual implica minimizar la intervención del Estado de tal manera que sólo regule la interacción entre los distintos grupos sociales para que ninguno restrinja la acción de otros grupos o imponga sus valores o su forma de vida sobre los valores y las formas de vida de los demás. En cambio el liberalismo igualitario aspiraría a garantizar una libertad positiva, lo cual implica otorgarle al Estado la tarea de intervenir en la medida en que esta intervención sea necesaria para que todos los miembros de la asociación tengan las condiciones económicas y sociales necesarias para poder autodeterminarse y perseguir los bienes personales que consideren que den sentido a sus vidas.

Los dos modelos recibirían denominaciones distintas en diferentes culturas políticas. En Estados Unidos e Inglaterra el primer modelo correspondería al programa de una concepción ‘conservadora’ aunque democrática, como el de una corriente del partido republicano en los Estados Unidos o del *tory* en Gran Bretaña que se distingue, sin embargo, de los conservadores tradicionales, partidarios de la supremacía del orden sobre la libertad; el segundo modelo se denominaría ‘liberal’, ‘progresista’, o incluso ‘radical’ en ambos países. En América Latina y la Europa continental, en cambio, se aplicaría el nombre de

³⁰⁸ Véase *El poder y el valor*, p. 291.

‘neoliberal’ o ‘liberal’ a secas, al primer modelo, y de ‘socialdemócrata’ o ‘socialista’ (con tal de restringir ‘socialismo’ a su versión democrática) al segundo.³⁰⁹

Villoro considera que la comunidad es una tercera forma de asociación política, una que supone la libertad positiva de sus miembros y que aspira a realizar otros bienes sociales a partir de la cooperación y la solidaridad. El bien social dominante sería aquí la cooperación para llevar a cabo una vida común con sentido. Por esto Villoro parece entender una vida común basada en por un lado en sentimientos de afecto y relaciones sociales estrechas, y por otro lado basada en ciertas creencias compartidas en torno a un destino común.³¹⁰ Lo que tiene en mente es una variante posible de algunas comunidades tradicionales que cabría caracterizar en cada caso como una extensión del tipo de asociación que es la familia o la comunidad religiosa, pero con una estructura de poder político.

El vínculo comunitario, tal como lo he descrito, puede darse en ciertas relaciones interpersonales, previas a la constitución de un poder político. [...]

Pero, para nuestro propósito, me interesa ahora una forma distinta de comunidad: la que tiene relación con el poder político. Se refiere a sociedades más extensas que la familia o las comunidades religiosas; sin embargo, tienen con la primera la analogía de estar basadas en sentimientos de afecto y en lazos de cercanía, y con la segunda, guardan participación en ciertas creencias que dan sentido a la vida común. Pero de ambas se diferencian en que tienen relación con una estructura política.³¹¹

Si asumiéramos que la definición weberiana de lo político es parcial, pero correcta, entonces la relación de una comunidad con una estructura política significaría para nosotros la existencia en esa comunidad de autoridades con base territorial que pretenderían la subordinación de cualesquiera otras asociaciones. La autoridad gubernamental de una comunidad puede ser incluso una asamblea conformada por la totalidad de sus miembros, pero aún en ese caso la existencia de dicha asamblea implica

³⁰⁹ *El poder y el valor*, pp. 309-310.

³¹⁰ *El poder y el valor*, p. 361.

³¹¹ *El poder y el valor*, pp. 364-365.

una relación de dominación: a saber, la dominación de los miembros de la comunidad reunidos en asamblea sobre ellos mismos considerados por separado.

Según Villoro las comunidades de asociación política serían pensables en el marco de otras asociaciones políticas más extensas, como las naciones modernas. Se trataría de variaciones de las comunidades tradicionales en la medida en que no se legitimarían a partir de la tradición, sino a partir de la elección libre de la vida común propuesta por ellas. Desde luego que Villoro está pensando aquí en las comunidades neozapatistas en México, pero no estoy seguro de que quepa definir este tipo de proyecto político exclusivamente o siquiera preeminentemente a partir del tipo de bien social que persigue en lugar de hacerlo a partir de su forma de organización interna y del tipo de dominación inherente a ella, esto es, del tipo de autoridad que le conviene a quienes ocupan en ella cargos directivos.³¹² Villoro se refiere a ambos aspectos, pues sugiere que uno deriva del otro. Sin embargo, me parece que las formas de dominación inherentes a estas asociaciones políticas pueden ser descritas con relativa independencia de estos bienes. En este sentido, si describimos las asociaciones políticas exclusivamente a partir de los bienes que persiguen, el tipo de asociación al que Villoro se refiere bajo el título de comunidad podría ir desde un Estado religioso al estilo de algunos de los que existen en el medio oriente hasta algunas de las comunidades autónomas que impulsa el EZLN. El punto que quizá salve la cuestión es que el tipo de comunidad a la que se refiere Villoro es una forma posible de asociación política que no se define exclusivamente a partir de la persecución

³¹² Villoro mismo al tratar de caracterizar la idea de comunidad a partir de su desarrollo histórico en las comunidades indias en México apela a la concepción tojolabal de “mandar obedeciendo”, la cual puede ser entendida en mi opinión como un forma particular de mandato. Así pues, para dar cuenta de la asociación comunitaria es necesario dar cuenta también de la estructura de poder conforme a la cual se articula, estructura que al basarse en el mandato no supondría autoridad en sentido estricto. Señalo de pasada que si se toma la expresión “mandar obedeciendo” con toda seriedad, entonces parecería apuntar a una forma paradójica de autoridad: algo así como una autoridad, que implica derecho a la obediencia, que procede de un mandato, que no supone propiamente una promesa de subordinación. Quizá pueda entenderse esta autoridad como nacida de una promesa de subordinación que está condicionada a que la autoridad incipiente cumpla ciertos mandatos de los subordinados; quizá pueda entenderse como una forma híbrida de poder que oscila entre la dominación y la horizontalidad en la medida en que se legitima a través del diálogo. En todo caso queda claro que la tarea de investigar la realidad conforme a tipos puros obliga a pensar en combinaciones que pueden llegar a ser extremadamente complejas. En este sentido la explicitación de las asociaciones sociales reales a partir de las distintas formas puras que las conforman y de las relaciones entre ellas está lejos de ser una tarea sencilla.

de este último bien, la solidaridad en ciertas creencias o en ciertos proyectos, sino también a partir de la libertad positiva. En efecto, una comunidad que se propusiera al mismo tiempo y de una manera congruente garantizar la libertad positiva de todos sus miembros y realizar un proyecto solidario ulterior, sólo sería viable bajo la forma de una democracia directa, pero la democracia directa sólo parece factible en células políticas relativamente pequeñas. No obstante, este problema excede los límites de la presente investigación.³¹³

Queda para otra investigación el problema de explorar los diferentes tipos de personalidades que tendrían motivos para querer con preeminencia los bienes sociales que definen a los distintos tipos posibles de asociaciones políticas. A este respecto sería particularmente interesante investigar las condiciones sociales de dichas personalidades a la luz de la tesis de Villoro de que es posible captar valores a partir de carencias. En el Capítulo II decíamos que parece posible proyectar situaciones valiosas a partir de situaciones desvaliosas. Así, por ejemplo, la vivencia del desvalor del ruido nos hace ser conscientes del valor del silencio; la vivencia del desvalor de la guerra nos hace ser conscientes del valor de la paz. En este sentido, la clase social, el sector social, la pertenencia al sector rural o urbano, o a un determinado oficio, etc., pueden tener peso en la aspiración a realizar o conservar un determinado bien social en la medida en que son condiciones que hacen más patente su valor.

Es razonable suponer que los campesinos pobres serán más sensibles a los valores de la subsistencia que quienes tienen asegurado el sustento, o que los profesionistas tendrán mayor inclinación hacia las libertades culturales que los obreros manuales, y éstos, a su vez, apreciarán más la igualdad social que los grandes empresarios. Los intereses de cada clase y grupo están condicionados en gran medida por sus situaciones; los fines colectivos que dirijan sus vidas serán pues diferentes de uno a otro grupo; pero carecemos de razones suficientes para establecer una liga *necesaria* entre situaciones y fines

³¹³ En *Republicanism y multiculturalismo*, Ambrosio Velasco discute algunas de las razones por las cuales un modelo republicano —que implica entre otras cosas un Estado descentralizado donde predominen los gobiernos locales sobre las instancias federales— sería más adecuado para una democracia directa. (Véase *Republicanism y multiculturalismo*, pp. 35-59, 107-124).

colectivos. La elección de fines incluye la libertad de preferencia dentro de cada situación. Sería excesivo, por lo tanto, en este nivel, hablar de necesidades que no admitieran excepción, aunque sí de preferencias razonablemente fundadas.³¹⁴

Menciono de pasada que la consideración del papel de la situación social en la sensibilidad hacia determinados valores es lo que lleva a Villoro reformular la teoría del contrato social en términos de un convenio ya no entre individuos, sino entre distintos grupos sociales.

La teoría del Estado como mecanismo legitimador.

De las investigaciones anteriores se desprende que el tipo de explicación que puede proporcionar el contractualismo político cuando se lo utiliza para reflexionar sobre Estados concretos puede cumplir al mismo tiempo con la función de legitimarlos. Cabe recordar que la legitimación en el sentido en que la estamos entendiendo de proporcionar motivos a las interacciones institucionales no sólo tiene como efecto la justificación de pautas de conducta establecidas, sino también la reorientación de estas interacciones conforme a bienes. Ello se debe a que el silogismo práctico supone creencias, valoraciones y deliberaciones como sus premisas, de manera que de distintas creencias, valoraciones y deliberaciones se siguen distintas conclusiones prácticas. En este sentido, en un caso dado es posible criticar el supuesto de que tomar parte en ciertas voliciones intersubjetivas, como por ejemplo, el acatar las órdenes de una determinada autoridad, se siga de ciertas creencias y valoraciones. Por ejemplo, Fulano puede preguntarse si en efecto la policía en México es una institución que opera de la manera descrita por el discurso oficial y si persigue los fines que ella dice perseguir, y tras responder esta pregunta y corroborar o modificar su concepción de la policía, puede también preguntarse si en efecto es una institución benéfica para la sociedad. En caso de responder negativamente a esta última pregunta, Fulano sabrá que los motivos que tiene para acatar las órdenes de la policía son distintos de aquellos que esta institución aduce para legitimarse, como el mantenimiento

³¹⁴ *El poder y el valor*, p.78.

del orden, el auxilio de la ciudadanía, la procuración de la paz social, etc. Así, también un Estado que se legitima como democrático tiene que cuando menos simular que lo es para que sus ciudadanos tengan motivos para subordinarse a sus gobernantes. Cuando esta legitimación deja de ser creíble tanto da que el gobierno siga recurriendo a ella o no, pues en dicho caso tendrá que mantener el *status quo* por otros medios, como el uso generalizado de la violencia.

La legitimación juega un papel fundamental en el nacimiento y mantenimiento del Estado. No es tema de este trabajo investigar la enorme complejidad de los mecanismos de legitimación que operan en los Estados concretos. Sin embargo, es imprescindible explicar en alguna medida la relación de estos procesos de legitimación con la constitución real, efectiva, del Estado, que para existir supone principalmente relaciones sociales que existen en situaciones reales. A propósito de este punto quiero retomar una serie de observaciones de Joel S. Migdal, quien lleva a cabo sus investigaciones sobre las relaciones del Estado con otras organizaciones y fuerzas sociales partiendo de la distinción entre las prácticas reales del Estado y la imagen que éste promueve de sí mismo. Creo que la reinterpretación de lo que Migdal llama imagen del Estado en términos de un proceso de legitimación le dará a algunas de sus observaciones mayor profundidad. Así que aunque este pensador se inscribe en una línea de pensamiento muy distinta de la nuestra, buscaré aprovechar algunas de sus observaciones sin que ello signifique asumir la validez de las consecuencias que él extrae de ellas.

Migdal sostiene que el Estado tiene que ser estudiado en términos duales, pues está conformado por dos componentes que hay que distinguir claramente en el análisis: *“1) la imagen de una organización dominante coherente en un territorio, que es una representación de las personas que pertenecen a ese territorio, y 2) las prácticas reales de sus múltiples partes.”*³¹⁵

Lo interesante del enfoque de Migdal es que no pretende descartar alguno de estos componentes como si fuera falso. Por el contrario, de lo que se trata es de constatar si las

³¹⁵ Joel S. Migdal, *Estados fuertes, Estados débiles*, FCE, México, 2011, pp. 26-27.

imágenes y prácticas de los Estados están sobrepuestas y se refuerzan entre sí, o si son contradictorias y mutuamente destructivas.³¹⁶ La imagen del Estado sería algo impulsado en primera instancia, aunque no exclusivamente, por los funcionarios de gobierno. Si la pensamos en el marco de la teoría de la legitimación a la que me he referido antes, podemos entenderla justamente como el conjunto de mecanismos discursivos o simbólicos de los que se vale el Estado para establecer y mantener las relaciones de dominación que le son inherentes. Esta imagen estaría dirigida a quienes pertenecen al territorio que pertenecería al Estado. “La imagen implica percepción. Aquí la percepción del Estado es la que tienen quienes están dentro y fuera del territorio que consideran suyo como principal y más adecuado creador de reglas dentro de sus límites territoriales.”³¹⁷

Para Migdal, la imagen tiende a ser similar de un Estado a otro, especialmente en los Estados modernos.

[L]a imagen del Estado induce a la gente a percibir sus componentes como si estuvieran genéricamente integrados y actuaran en conjunción entre sí.

La imagen postula una entidad que tiene dos tipos de fronteras: 1) fronteras territoriales entre el Estado y otros Estados, y 2) fronteras sociales entre el Estado, sus organismos y actores (públicos)— y aquellos sujetos a sus reglas (privados).³¹⁸

Como ya he dicho, Migdal no tematiza el problema de la imagen del Estado explícitamente en términos de mecanismos de legitimación. Sin embargo, a lo largo de sus descripciones admite que esta imagen funciona como parámetro de lo que se considera la manera correcta de conducirse de los miembros del Estado. Nosotros diríamos desde los desarrollos aquí presentados que aquello a lo que Migdal se refiere como la imagen del Estado es, cuando menos en parte, el conjunto de fenómenos o de mecanismos que explicitan socialmente las funciones de sus miembros. En torno a este punto hay que

³¹⁶ Véase *Estados fuertes, Estados débiles*, pp. 26-27.

³¹⁷ *Estados fuertes, Estados débiles*, p. 27.

³¹⁸ *Estados fuertes, Estados débiles*, p. 28.

recordar que el Estado no existe sino en las relaciones sociales entre sus miembros, relaciones que se constituyen con el cumplimiento de estas funciones. Ahora bien, podemos retomar los estudios de Migdal sobre las prácticas reales que conforman al Estado y reinterpretarlas en términos de la adecuación o desviación de sus miembros respecto de las funciones que les corresponden. En efecto, sus investigaciones tratan de responder a dos aspectos muy específicos de este problema que son de particular relevancia. Por un lado, se concentran en el conflicto o adecuación de las pautas de conductas que son prescritas por el Estado y aquellas que derivan de otras organizaciones o fuerzas sociales. Nosotros podemos entender estas pautas de conducta en términos de funciones. Por otro lado, tratan de esclarecer de qué forma la imagen del Estado se modifica como resultado de las negociaciones que sus funcionarios tienen que llevar a cabo para implantar su dominio frente a las otras organizaciones y fuerzas sociales que tienen presencia en su territorio. A esta imagen del Estado la estamos entendiendo como el conjunto de elementos que lo legitiman, lo cual puede incluir también teorías de corte contractualistas.

La percepción de las fronteras territoriales del Estado se promovería a través de mapas, puestos de control o de la exigencia de documentos migratorios. La percepción de las fronteras sociales se promovería, por ejemplo, prohibiendo a los funcionarios despachar en espacios privados y asignándoles espacios de trabajo dentro de edificios de gobierno. Pero no todas las prácticas de los miembros del Estado corroboran la imagen con que éste se legitima o la forma en que éste se presenta a través del discurso. Entra aquí la cuestión de conflicto entre las pautas de interacción que corresponden a los miembros del Estado y las derivadas de la participación de estas mismas personas en otras relaciones sociales, de su pertenencia a otras asociaciones sociales, o de las tradiciones de la sociedad donde se desenvuelven.

Mientras la imagen del Estado implica una moralidad singular, una manera estándar, de hecho la manera *correcta*, de hacer las cosas, las prácticas denotan múltiples tipos de desempeño y, posiblemente, algo de controversia sobre cuál es *la* forma correcta de actuar.

Estas prácticas no han sido simples desviaciones de la (buena) conducta normativa tal como la proponen los códigos del Estado. Han sido códigos morales por derecho propio, que compiten con lo expresado en la imagen del Estado, por el predominio en el reclutamiento de funcionarios para las oficinas públicas, la distribución de los recursos del Estado, la discrecionalidad en la aplicación de regulaciones y mucho, mucho más. [...] Lo que fácilmente se puede etiquetar como corrupción o criminalidad, como el nepotismo o el contrabando, también se puede ver, por ejemplo, como una moralidad que favorece los lazos de parentesco por encima de la meritocracia, o que expresa el derecho de tránsito de la gente y sus bienes a través de las fronteras arbitrariamente impuestas por la ley del Estado.³¹⁹

Estas desviaciones de las prácticas correspondientes al Estado en favor de otras prácticas sociales que compiten con ellas tienen sus motivos.

¿Cómo resulta posible entender la aparición de numerosos conjuntos de prácticas, muchas de las cuales pueden estar en conflicto con los dictados de la imagen (y la moralidad) del Estado? La dificultad para controlar las partes remotas de los Estados, los muchos frentes en los que pelea con agrupaciones que tienen estándares de conducta conflictivos, y la tentación de los funcionarios de aceptar reglas alternativas que, por ejemplo, les den mayor poder o les permitan enriquecerse en lo personal o privilegiar al grupo al que sean más leales, han llevado a diversas prácticas de ciertas partes o sectores del Estado. Distintas partes o fragmentos del Estado se han aliado entre sí, así como con grupos externos, para favorecer sus objetivos. Esas prácticas y alianzas han servido para promover una variedad de conjuntos de reglas, con frecuencia muy distintas de aquellas propuestas en las propias leyes y reglamentaciones oficiales del Estado. Estas alianzas, coaliciones o redes han neutralizado la frontera territorial y social precisa que había intentado establecer la primera representación del Estado, así como la clara distinción

³¹⁹ *Estados fuertes, Estados débiles*, p. 31.

entre el Estado como preminente creador de reglas y la sociedad como receptora de esas reglas.³²⁰

Los ejemplos que Migdal extrae de investigaciones sociológicas para ilustrar este punto son un funcionario africano que llevaba a pastar en el césped del edificio estatal en el que trabajaba, o un funcionario agrario indio que tenía su oficina en su casa y que cobraba por cambiar o registrar títulos de propiedad, la relación de complicidad entre pandillas y fuerzas de seguridad en Sudáfrica antes y después del *apartheid*, y las alianzas entre funcionarios turcos liberales y activistas que tuvieron como consecuencia la debilitación de la imagen territorial del Estado turco frente a la nación virtual del Kurdistán, que comprende partes de varios países europeos dentro de los cuales la comunidad kurda se desplaza con facilidad gracias a bajas tarifas aéreas.³²¹ Es fácil pensar en muchos otros ejemplos de prácticas que contradicen la imagen del Estado en México, donde los acuerdos entre funcionarios y el crimen organizado son relativamente fáciles de documentar, por mencionar uno de ellos.

Nos encontramos entonces con que el concepto de motivación juega un papel medular para explicar no sólo la existencia y la permanencia del Estado, sino también sus transformaciones. Los problemas que he tratado de destacar aquí siguiendo las observaciones de Migdal se refieren al conflicto de perseguir distintos bienes sociales cuando se pertenece simultáneamente a distintas sociedades y a distintas asociaciones y tradiciones sociales. Pero debatirse entre una u otra pauta de conducta social supone deliberar también sobre las tradiciones o asociaciones sociales en conflicto, y sobre los motivos que tiene uno para contribuir con sus acciones a que sigan existiendo. Así que para nosotros es claro estas asociaciones o tradiciones son susceptibles de pasar por una crítica de su racionalidad.

De acuerdo con lo que vimos en el Capítulo III, las acciones son racionales en la medida en que se encaminan a hacer realidad de una manera inteligente bienes que han sido

³²⁰ *Estados fuertes, Estados débiles*, pp. 31-32.

³²¹ Véase *Estados fuertes, Estados débiles*, pp. 32-35.

captados en evidencia. En el siguiente capítulo abordaremos este punto en el marco del problema de la crítica del deber social.

Capítulo VII. Hacia una crítica ética del deber social y de la realidad social.

Ya hemos visto que todas las acciones son susceptibles de ser juzgadas desde el punto de vista de su racionalidad, según se dirijan a bienes y según sean factibles. También vimos que ser consciente de que se debe actuar de cierta manera implica la asunción de que esta acción es valiosa —y una acción es estimable como valiosa en la medida en que es racional, esto es, en la medida en que realiza algo bueno de manera eficiente. Para no repetirme en torno a esta idea que ya expuse en el Capítulo III, me limitaré a indicar que aparece en la obra de Husserl tan temprano como en las *Investigaciones Lógicas*. Allí encontramos la siguiente aseveración: “[T]oda proposición normativa supone cierta clase de valoración (apreciación, estimación), por obra de la cual surge el concepto de lo ‘bueno’ (valioso) o ‘malo’ (no valioso) en un sentido determinado y con respecto a cierta clase de objetos, los cuales se dividen en buenos y malos con arreglo a ese concepto. Para poder pronunciar el juicio normativo: ‘un guerrero debe de ser valiente’, necesitamos tener algún concepto del ‘buen’ guerrero [...]”³²²

Hasta aquí lo que ya habíamos expuesto. Quiero ahora llamar la atención sobre el hecho de que no sólo cabe preguntar críticamente por la bondad de una acción; cabe también preguntar críticamente por la bondad de un deber. En otras palabras, puedo no sólo preguntar si mi acción se ajusta al deber, puedo también preguntar si el deber es un deber auténtico. En el primer caso, preguntamos si la acción se ajusta a la norma; en el segundo, si la norma es pertinente.

¿Es la acción debida auténticamente racional? ¿Es auténticamente valiosa? Estas preguntas apuntan a la exigencia de alcanzar evidencia de que los bienes a los cuales se refiere el deber son preferibles a cualesquiera otros bienes posibles con los que puedan estar en conflicto. Pero determinar cuáles sean los mejores de entre los bienes posibles implica a su vez toda clase de consideraciones relativas a la inteligencia estratégica,

³²² Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*, 1, Alianza Editorial, México, 1999, pp. 61-62.

empezando por la deliberación práctica de que la realización de dichos bienes es más viable que la de otros bienes equivalentes. Esto último se desprende de la idea fácilmente comprensible de que dados valores semejantes, es preferible querer aquello cuya realización sea más probable. Además, hacer algo significa siempre abstenerse de hacer alguna otra cosa. Esto implica que aunque todas las acciones que apuntan a la realización de algo bueno son en algún grado racionales, en cada caso lo absolutamente preferible, y con ello lo único absolutamente racional, es hacer lo mejor de entre todo lo posible. Si seguimos a Husserl en la idea ya discutida de que lo bueno adquiere un valor negativo derivado cuando su realización se opone a la realización de algo mejor, entonces podemos decir que es mala toda acción que no sea la mejor de entre todas las posibles. Sin embargo, es importante insistir en que esta maldad es siempre una maldad relativa, que remite a una irracionalidad relativa. Si lo mejor que puede hacer alguien en una circunstancia dada es asistir a una cita, es malo que no lo haga por haber hecho otra cosa estimable, como ver una película, pero es peor que lo haga por una adífora tal y como pasar la tarde en su casa. Husserl no toca este punto en las lecciones de ética a las que aquí me he referido, pero creo que se trata de algo evidente de suyo. Como quiera que sea, el punto importante aquí es que todo deber es criticable desde el punto de vista de si remite o no a un bien que sea preferible a otros bienes posibles, y en última instancia en vista de si remite o no a lo mejor que cabe hacer en las circunstancias concretas del caso.

[Tipos de legitimidad para las asociaciones sociales.](#)

La pregunta acerca de si una acción es auténticamente racional se puede extender, desde luego, también al ámbito de lo social. Con ello se hace posible preguntar si es racional tomar parte en una interacción social y con ello en una colectividad. Y justo al dirigirnos a estos problemas no está de sobra insistir una vez más en que la valoración de un objeto o de una situación depende de las circunstancias del sujeto para quien vale, pues esto es cierto también de las metas que son presuntos bienes sociales y que caracterizan a las colectividades. Recordemos que los bienes sociales son aquellos que se realizan gracias a

la interacción de varias personas a través de actos sociales. Ejemplos de dichos bienes son la situación que se actualiza con el cumplimiento de una orden o una petición, o aquello que se actualiza cuando el miembro de una colectividad cumple con la función que le corresponde, como el mesero de un restaurante o el ciudadano de un Estado. El bien social que se actualiza con el cumplimiento de la orden que una madre le da a su hijo puede ser evitar que éste se lastime al alejarse de una estufa; el bien social al que contribuye el mesero que cumple con su función puede ser el de producir y comercializar alimentos. En este sentido, dado que el valor remite al sujeto que valora y a las circunstancias en las que se encuentra, puede decirse que las colectividades se acercan más o menos a las siguientes situaciones límite:

1. La primera de ellas consiste en que algún miembro o grupo de miembros de la colectividad reconoce la autenticidad del valor del bien social inherente a ésta, pero exclusivamente para él, esto es, sin que dicho bien social lo sea también para otras personas, incluyendo a los demás miembros de la comunidad. En esta situación se encuentra la empresa esclavista, esto es, la colectividad conformada por el amo y el esclavo, o por un grupo de amos y otro de esclavos. El bien de esta empresa es el beneficio económico del amo, del cual no es partícipe el esclavo. De ella podemos decir que carece de legitimidad interna, pues no todos los miembros encuentran motivos en su meta para pertenecer a ella. Por lo demás, en este tipo general de colectividad que carece de legitimidad interna incluyo los casos en los que la meta que la define es desvaliosa para algunos de los miembros, como en el caso de los esclavos que sufren al llevarla a cumplimiento, y los casos en los que carece de valor para ellos, esto es, aquellos en los que es una adíáfora. Los miembros explotados de dicha colectividad no tienen motivos para permanecer en ella como no sea la amenaza de la represalia violenta.
2. La segunda situación límite es aquella en la que cada miembro de la colectividad esté en condiciones de captar la autenticidad del valor del bien social para él y para todos los demás miembros de la colectividad, aunque no necesariamente para otras personas o grupos de personas que no pertenecen a dicha colectividad.

Ejemplo de este caso puede ser el Estado nacional que mantiene una guerra con una nación extranjera con el fin de apropiarse de territorio o de recursos para procurar con ello una mejor vida a sus propios ciudadanos. El bien social que caracteriza a dicho Estado —en nuestro ejemplo, la prosperidad económica— puede ser estimado como valioso para todos sus miembros, y en ese sentido todos ellos pueden encontrar en él motivos para pertenecer a dicha colectividad. Por su parte, la situación de apropiarse de recursos naturales ajenos es un medio para dicho bien social, y en ese sentido es también valiosa. Sin embargo, lo que es valioso en principio para todos los miembros de la colectividad belicosa no lo es para los habitantes de los territorios devastados y saqueados.

Menciono aquí de pasada el problema de que el hecho de infligir males a personas ajenas a la colectividad puede ser vivido también por los miembros de esta colectividad que se beneficia del saqueo como algo de valor negativo. En esta medida el bien que parecería ser auténtico para todos los miembros de la comunidad belicosa se puede tornar en un mal cuando menos para algunos de sus miembros, quienes consideran desvalioso causar este daño a otras personas. Que el bien se torne mal depende de la ponderación que se haga entre el bien y el mal en conflicto, esto es, depende de si el bien de la prosperidad económica esperada sigue siendo deseable o no cuando viene acompañado del mal de perjudicar a otras personas. Como quiera que sea, podemos decir que una colectividad tiene legitimidad interna cuando procura bienes para sus miembros, pero males o adíforas para quienes no lo son.

3. La tercera situación límite sería aquella en la que cualquier persona, sea miembro de la colectividad o no, está en condiciones de captar la autenticidad del valor del bien social para ella y para cualquier otra persona, independientemente de que pertenezca a la colectividad o no. De la colectividad que se aproxime a esta situación límite podemos decir que tiene legitimidad interna y externa. Un ejemplo de ella sería una universidad, que persigue bienes valiosos para todos sus miembros, como la transmisión de conocimientos y la remuneración económica, y

que puede perseguir bienes que son también valiosos para quienes no forman parte de la universidad misma, como el desarrollo de una determinada ciudad o de un determinado país, o como la producción de conocimientos que conlleva prosperidad como consecuencia indirecta.

4. Además de estos tipos ideales límite cabe pensar en otros como el de una colectividad que no tenga legitimidad interna, pero sí externa. Podemos imaginar algo así como una universidad esclavista, donde los profesores fueran esclavos y por ello no vivieran la transmisión de sus conocimientos como un bien auténtico, sino como un mal. Esta universidad tendría sin embargo una legitimidad externa en la medida en que produjera conocimiento estimable para quienes no formaran parte de ella.

Estas situaciones límite son situaciones objetivas posibles, lo cual quiere decir que suponen sujetos que juzgan, valoran y quieren racionalmente, sin engañarse. Un análisis más concreto tiene que tomar en consideración también las posibles formas de engaño que entran en juego ahí donde algunos de los miembros de una asociación juzgan erróneamente su meta o creen erróneamente tener motivos para pertenecer a dicha asociación. Así, por ejemplo, puede imaginarse una empresa esclavista en la cual el grupo de amos crea, y crea honestamente, en la autenticidad del valor de la meta de su empresa para cualquier persona, o para la sociedad en su conjunto, o para su nación, etc., y que quiera legitimar la situación de los esclavos con razones discutibles, pero que a él lo convencen. El grupo de esclavos podría compartir erróneamente la creencia del grupo de amos y estar a su vez convencido de que su colaboración con la empresa es benéfica para él porque asume sin más que el bien del grupo de amos es también su propio bien, o porque piensa que todo ello redundará en mejores oportunidades para sus hijos, o porque se ha dejado persuadir de que en caso de no existir dicha empresa no tendría manera de sobrevivir, etc. Aquí la labor crítica consiste en examinar las fuentes de tales engaños y hacer patente si estos descansan en creencias, valoraciones o deliberaciones prácticas erróneas.

El deber social frente al deber ético.

En los capítulos anteriores he querido mostrar que faltar a los deberes sociales es caer en una incorrección práctica porque supone que quien comete la falta ha puesto mediante actos sociales un presunto bien social como meta de su acción, pero no actúa en consecuencia para realizarlo. Para ser más precisos podemos decir que faltar al deber social es cometer un contrasentido práctico intersubjetivo. Consentir a tomar parte en una relación social implica proponerse como meta volitiva la realización de un presunto bien social. Este bien es puesto en las órdenes, las promesas, las otorgaciones de representación, las prescripciones, los ruegos, etc., en los que se constituye la relación social en cuestión. Por ello, apartarse de la pauta de conducta acordada que habría de hacer realidad dicho bien es un error práctico semejante al resolver algo y actuar en sentido contrario a dicha resolución. Así, por ejemplo, quien acepta una petición acepta con ello llevar a cumplimiento una meta volitiva, pero cae en un contrasentido práctico al no actuar en concordancia con ello. A esto hay que añadir que incurrir en estos contrasentidos prácticos intersubjetivos conlleva la pérdida de capacidad social.

En aras de contraponerlo al deber ético, aquí será conveniente destacar de nuevo un rasgo distintivo del deber social que ya hemos visto. La conciencia del deber social se desprende de la crítica respecto de comportamientos que se desvían de las funciones que le corresponden a alguien en tanto que integrante de una relación social.³²³ La desviación respecto de la función que le corresponde a un miembro de una familia, decía Husserl,

³²³ Hay que recordar que la relación de poder es un tipo particular de relación social. Aunque las relaciones entre bienes, funciones y deberes sociales que expondré aquí están pensadas a propósito de las relaciones de poder, he preferido no usar aquí esta expresión para sugerir que lo mismo puede valer, *mutatis mutandi*, para las relaciones sociales que no son propiamente relaciones de poder. También la mera comunicación o la pregunta son actos intersubjetivos que persiguen respectivamente el bien social de que lo expresado sea comprendido o de que lo preguntado sea respondido. De acuerdo con ello parecería que por ejemplo el deber de no decir mentiras sería un deber social en el mismo sentido en que lo son el deber de cumplir una promesa dada o una petición aceptada. Ya consigné en una nota anterior que Searle se inclina a pensar de esta manera. (Véase la nota 267). Es claro que hay un deber de no decir mentiras que se sigue de valorar como un mal la afectación a la capacidad social propia que es consecuencia de ello. La idea que no hemos explorado es la de que este deber sea un deber social en el sentido de que otorgue a la contraparte de quien lo incumple un motivo para dirigirle un reproche en virtud de que frustra sus propios empeños, en este caso los empeños de comprender lo expresado. Sin embargo, se trata de una cuestión que me parece que tiene que ser estudiada más a fondo para llegar a una respuesta definitiva.

motiva la crítica y con ella el requerimiento personal y la conciencia del deber. A esto añadimos nosotros que los actos sociales son formas básicas de interactuar que implican funciones sociales básicas. En todos los casos la conciencia del deber social es posible en la medida en que es también posible la crítica de estas funciones sociales. Sin embargo, no hay que perder de vista que a diferencia de lo que ocurre con otras formas de conciencia del deber práctico, la crítica que guarda relación con la conciencia del deber social puede ser a la vez un motivo para que las demás personas que forman parte de la relación social en cuestión le dirijan un reproche a quien se comporta de manera incorrecta. Quien se desvía de sus deberes sociales no sólo cae en la irracionalidad práctica de no actuar de manera consecuente con algo que ha puesto como meta práctica, sino que frustra también acciones individuales de los demás integrantes de la relación social en la medida en que éstas sólo tienen sentido como partes de una acción colectiva. El hecho de que Fulano cometa un acto irracional, como lastimarse deliberadamente sin ningún fin ulterior, no es de suyo algo que motive inmediatamente a otras personas a dirigirle un reproche. Este acto puede ser reprochable para otras personas en la medida en que estiman a Fulano o a sus prójimos en general, pero no lo es con independencia de esta última situación. Por el contrario, el hecho de que Fulano cometa un acto irracional de la índole de haber aceptado una petición y luego negarse a llevarla a cumplimiento, sí que proporciona motivos al remitente de dicha petición para hacerle un reproche: Zutano contaba con la acción de Fulano para realizar el contenido de la petición, que era una meta volitiva puesta por ambos. Ante la falta de Fulano no sólo se frustra el cumplimiento de lo pedido, también se frustran todas las demás voliciones de Zutano que dependían de la colaboración de Fulano a través del cumplimiento de la petición.

El deber ético no es por principio deber social, pues se refiere a la crítica de la acción en términos de su racionalidad absoluta. La desviación de este ideal de racionalidad absoluta hace posible que el sujeto en cuestión se dirija un reproche a sí mismo, reproche que puede ser esgrimido por otras personas en la medida en que éstas tienen también motivos para desear que el sujeto cuya acción es evaluada se comporte de la mejor manera posible. Pero hay que reparar en que las faltas al deber ético entendido como el

deber de actuar de la manera más racional posible no motivan de antemano en otras personas reproches de la misma índole que los relativos a la desviación del deber social. Podríamos decir que mientras que el incumplimiento de un deber social representa una suerte de injusticia frente a otras personas, el hecho de que alguien se aleje del ideal de comportarse de la manera más racional posible no representa esto por principio. Los límites del deber social son los de lo que cabe exigir al otro en tanto que contraparte social. En cambio, los límites del deber ético son los de lo que cabe exigir a uno mismo conforme a la idea de su mejor versión posible. De nuevo, el hecho de que alguien se desvíe del ideal ético no da de suyo a otras personas motivos para dirigirle un reproche: por el contrario, éste sólo es posible sobre la base de otros supuestos como el del amor al prójimo o la creencia en que una vida auténticamente racional sólo es posible en la convivencia con otros seres racionales.

Ahora es preciso reparar en que la falta al deber social es una irracionalidad en principio estrictamente práctica, y por ello sólo se mantiene como tal irracionalidad en el supuesto de que las interacciones sociales actualicen bienes. De acuerdo a lo que vimos en los capítulos III y VI, querer algo con valor negativo es irracional aunque la acción sea ejecutada de manera racional, esto es, con inteligencia estratégica. En ese sentido el valor de algo es condición de posibilidad de la racionalidad práctica. Obviamente que también querer el medio para un fin que tiene valor negativo es en sí mismo irracional, y ello por más que tal medio sea el más adecuado para tal fin. En vista de ello estaríamos tentados a decir que el deber social no es realmente deber sino en la medida en que realiza algo que es en efecto valioso para quien lo tiene, salvo por una cuestión: el incumplimiento del deber social no sólo impide la realización de la meta volitiva de la relación social, sino que afecta también la capacidad social de quien comete la falta, y según vimos en el capítulo anterior, esta capacidad social es un bien. Por lo demás, no se trata de cualquier bien, sino precisamente de uno que parece ser indisoluble de la posibilidad de ser reconocidos como personas —si bien cometer una falta al deber social no conduce necesariamente a la pérdida absoluta de esta capacidad social, sino sólo a una pérdida parcial. Por esa razón es más preciso decir que el deber social es irracional, y que por lo tanto no es tal deber,

siempre que tiene por meta la realización de algo que es para la persona concernida un mal mayor que la afectación de su capacidad social resultante de la desviación de este deber. De esto se sigue que el incumplimiento de deberes sociales que tienen por meta adifóras, esto es, cosas o situaciones que carecen de valor para quien comete la falta, es siempre desvalioso. Dicho en otras palabras, siempre es irracional desobedecer una orden o faltar a una promesa que me exige contribuir a actualizar una situación que carece de valor para mí. Si le prometí a Fulano ayudarlo a resolver un problema, y si el hecho de que Fulano resuelva dicho problema me da lo mismo, entonces es irracional romper mi promesa. Pero no se puede decir lo mismo en los casos en los que lo exigido actualiza algo desvalioso para mí, pues para determinar la racionalidad o irracionalidad en ellos es necesario ponderar si esto que se actualiza es o no más desvalioso que la pérdida de capacidad social que se seguiría de faltar al deber. Si le prometí a Fulano hacer algo, pero luego descubro que la acción prometida actualiza el mal de ser cómplice de una fechoría, entonces el hecho de que sea racional o no romper mi promesa depende del resultado de la ponderación de qué sea peor: perder capacidad social o ser cómplice de tal fechoría.

Parecería que la magnitud en que se pierde capacidad social depende a su vez de diversos factores concretos, factores circunstanciales, sociales, culturales, históricos, etc. ¿Qué tan mal visto es romper una promesa en dichas circunstancias? ¿En qué medida romperla motivaría a los demás para que dejaran de confiar en mi palabra? Por ejemplo, es evidente que dejar de cumplir una promesa que era importante para mi destinatario conlleva una pérdida mayor de capacidad social que dejar de cumplir una promesa que tenía poca importancia para él: no es lo mismo ser alguien en quien no se puede contar cuando se trata de cosas importantes, que ser alguien en quien no se puede contar para cosas triviales. Supongamos que el incumplimiento de una promesa tiene consecuencias catastróficas, incluso de vida o muerte, para Fulano, que es el destinatario de dicha promesa. Es claro que este incumplimiento no afecta sólo la capacidad social de quien la hizo. Suponiendo que no sea un sociópata, quien promete vivirá como un mal, y como un mal evidente, el hecho de afectar de tal manera a Fulano. Será por tanto consciente de que debe mantener la promesa, pues la omisión de llevar a cabo la acción que la cumple

es profundamente desvaliosa. Pero además será consciente de que en caso de no cumplir la promesa no sólo le daría a Fulano motivos para hacerle un reproche bastante fuerte, sino que también le daría a otras personas motivos importantes para desconfiar de su palabra en cuestiones importantes. Pocos confiarán en una persona que dejó de cumplir una promesa cuando tal falta tenía tales consecuencias catastróficas. En este sentido la pérdida de capacidad social que sobrevendría a ello sería considerablemente mayor que la que normalmente sobreviene cuando se incumple promesas más triviales. Todas estas ponderaciones están en juego cuando quien dio semejante promesa es consciente de su deber de cumplirla, y por ello ser consciente de él como de un deber particularmente importante es ser consciente de que faltar a él sería muy irracional porque conllevaría una situación bastante mala.

Sin embargo, aun en los casos en que el deber social se refiere a la realización de un bien para la persona que lo tiene, este presunto bien puede perder parte de su valor o incluso devenir un mal al contraponerse a un bien superior. Lo que es más, esto sucede con los bienes sociales siempre que se contraponen a lo que se tiene en cada caso por el bien supremo, y correlativamente, con los deberes sociales que se contraponen al deber ético de actuar en cada situación de la manera más racional posible, esto es, realizando lo más valioso que cabe realizar en ella. Por ello nos vemos aquí confrontados con la tarea de determinar, aunque sea formalmente, qué sea lo absolutamente racional desde el punto de vista práctico, pues sólo a partir de este ideal cabe llevar a cabo una crítica radical de los bienes y deberes sociales. ¿Qué criterios debe cumplir entonces idealmente la acción absolutamente racional?

En las lecciones de ética que Husserl impartió en 1908 y 1914, con base en las cuales he esbozado aquí las ideas de axiología y práctica formales, podemos encontrar una caracterización preliminar del deber absoluto frente al deber relativo. Esta caracterización del deber absoluto se desprende del esclarecimiento de la acción racional en términos de conveniencia y factibilidad. Ya dije algo al respecto en el Capítulo III, pero bien vale la pena recapitularlo. El concepto de conveniencia se refiere a la racionalidad de la acción en términos de que se dirija a la realización de bienes; el de factibilidad, al horizonte práctico

de la persona que actúa. Lo que es racional preferir desde el punto de vista de la mera conveniencia es distinto de lo que es racional preferir desde el punto de vista más concreto que toma en consideración también su factibilidad. Preferir un bien mayor a uno menor es racional cuando solamente se toma en cuenta su valor, pero la situación cambia cuando se toma en cuenta también su factibilidad: es irracional preferir volitivamente un bien mayor, pero irrealizable, a un bien menor, pero realizable.³²⁴

El tomar en consideración los criterios de conveniencia y factibilidad para determinar la racionalidad de la acción plantea el problema de que todo bien es susceptible de cambiar de magnitud o incluso de signo mientras no sea el bien supremo, pues no es factible dar nuestro consentimiento práctico a todos los cursos de acción que se nos ofrecen como posibles en un momento dado. No todas las acciones posibles son simultáneamente factibles, y hacer algo implica siempre descartar todas las demás acciones que hubiera sido posible llevar a cabo en caso de no realizar precisamente esa. Por eso afanarse en actualizar un bien significa dejar de afanarse en actualizar otros bienes. Aquí nos sale al paso de nuevo lo designado por la ley de la absorción a la que ya me referí en el Capítulo III. Decíamos allí, con Husserl, que “[e]n cada decisión lo mejor absorbe en sí y para sí a lo bueno, y lo absolutamente mejor, a todo lo demás como lo que hay que apreciar como bien práctico”.³²⁵ Dicho en otras palabras: en cada decisión lo mejor es lo único que no es relativamente bueno, sino bueno sin más. Por su parte, el deber que se refiere a bienes relativos es él mismo relativo y sólo es absoluto el deber que se refiere a la mejor de entre todas las acciones posibles en un momento dado, pues este es el único deber que no es racional declinar.

Querer lo menos preferible es reprobable; querer lo preferible es relativamente debido, postergarlo es reprobable. Y todo esto aquí entendido de manera

³²⁴ Desde luego que las ponderaciones que toman en consideración la conveniencia y la factibilidad pueden y suelen ser mucho más complejas. Así, por ejemplo, es mucho más complejo el caso donde se trata de elegir entre un bien mayor difícilmente realizable y que exige cuantiosos sacrificios, y un bien sólo un poco menor que el primero, pero que es fácilmente realizable y que no exige sacrificios. En este último caso se trata de una ponderación compleja que sólo se puede resolver tras considerar todos los elementos en juego y que en la práctica puede no llegar a ser conclusiva como no lo llega a ser un juicio emitido sobre la base de algo que es meramente probable, pero no seguro.

³²⁵ Hua XXVIII, p. 136.

objetiva, sin preguntarnos cómo juzga el sujeto correcta o incorrectamente la preferencia y si ante todo decide. Pero también lo preferible debe hacer sitio a algo aun más preferible en la medida en que en el ámbito práctico total (cuya existencia presuponemos y la presuponemos como ocupada con bienes) quepa descubrir objetivamente bienes más elevados. Esta consideración arroja que única y exclusivamente la preferencia insuperable, lo mejor en la esfera práctica total del momento dado, es aquello que no puede ceder ya su carácter objetivo, su carácter de deber ser; solamente eso no es debido de manera relativa, sino simple y sencillamente debido, siempre entendiendo esto de manera objetiva.³²⁶

Hacia una caracterización más profunda de la acción absolutamente racional.

En las líneas anteriores hemos obtenido ya una caracterización formal del deber absoluto como aquel deber que no puede sucumbir ante ningún otro, esto es, como aquel deber de llevar a cabo una acción que no tenga ninguna mancha de irracionalidad por no contraponerse a ninguna otra acción posible que fuera más estimable en un ámbito práctico determinado. Sin embargo, con esta determinación generalísima nos quedamos apenas en el umbral de un planteamiento filosófico mínimo sobre la cuestión. Husserl mismo advierte esto al final de las lecciones de 1908 y 1914. Allí sostiene que una acción que coincide azarosamente en su apariencia externa con lo debido no es ella misma racional, como no lo es el juicio que es verdadero por azar.

Sólo en el juzgar con evidencia vive quien juzga el auténtico deber; y en el ámbito del juicio ello significa: él vive justamente la motivación de razón, no lleva a cabo simple y sencillamente su tesis de 'es así', sino que se orienta por fundamentos auténticos; las cosas y los nexos cósmicos vienen ellos mismos a dación y como dados expresan como quien dice exigencias que el juicio sigue.
[...]

³²⁶ Hua XXVIII, p. 151.

De la misma manera ocurre patentemente en cualquier ámbito de actos, con cualquier tipo de suposiciones, de tomas de posición, y especialmente también en el ámbito de la voluntad. En la actitud objetiva juzgamos con evidencia sobre la rectitud volitiva. Llevamos a cabo con ello un análisis esencial de los componentes que conforman la plena rectitud en el sentido más alto. La meta volitiva yace completamente en lo que designamos como lo debido objetivamente. La rectitud más alta respecto de la meta, una conveniencia en un sentido ampliado del término, la tiene la volición de lo mejor de entre lo alcanzable. Pero en sí mismo, considerado de manera originaria, el valor no está en la voluntad de meta correcta. También aquí tenemos la diferencia entre voluntad ciega y voluntad racional. También una voluntad se deja considerar objetivamente; se deja por decirlo así comprobar en su rectitud por cualquier sujeto racional. Pero solamente tiene valor cuando el sujeto mismo que quiere, en sí mismo, por decirlo de algún modo, hace el cálculo; ello quiere decir, solamente cuando éste se deja determinar en su voluntad por motivos racionales auténticos, cuando no da su voto volitivo de manera ciega, sino de tal manera que la corrección de la meta se constituye originariamente en su querer y es en sí mismo conciencia de un deber que corresponde adecuadamente al querer.³²⁷

En este punto Husserl reconoce la necesidad de tomar en consideración elementos que rebasen la esfera de la práctica formal para determinar el deber práctico absoluto. Por eso en consecuencia con lo anterior escribe lo siguiente en las últimas líneas de sus lecciones: “Aunque la leyes lógicas no dicen nada de la evidencia, exigimos nosotros por el contrario en la noética juzgar con evidencia y de la misma manera en la noética volitiva, querer con evidencia. Tenemos entonces también el imperativo: ¡Quiere y obra con razón! Si tu querer es correcto, no es ya con ello valioso; sólo el querer con razón es valioso.”³²⁸ Así como las leyes de la lógica formal se refieren a las condiciones de posibilidad de la verdad y con ello de la evidencia dóxica, así también las leyes de la práctica formal se refieren a las condiciones de posibilidad de la acción racional y con ello de la volición plena, que

³²⁷ Hua XXVIII, pp. 152-153.

³²⁸ Hua XXVIII, p. 153.

supone además evidencia dóxica y axiológica. Así como una proposición formalmente correcta no es enteramente racional mientras no sea enunciada con evidencia, así tampoco una acción formalmente correcta es en sí misma enteramente racional mientras no sea llevada a cabo con evidencia y plenitud.

A estas consideraciones finales de Husserl sobre las limitaciones de formular un imperativo categórico exclusivamente en términos de la acción correcta cabe agregar muchas otras. Una de las más obvias y que me viene sugerida por desarrollos posteriores del mismo Husserl es la de que si la acción más racional es aquella que tiene por meta el bien más elevado de aquellos que cabe encontrar objetivamente en un ámbito práctico dado, entonces esta acción supone necesariamente la aspiración a aclarar y desarrollar este ámbito práctico en el mayor grado posible. Quien aspira a actuar de la manera más racional posible tiene que aspirar no sólo a tener la capacidad práctica adecuada para realizar el mayor bien del que idealmente es capaz; tiene que tener también la capacidad dóxica de percibir, inteligir y juzgar adecuadamente su mundo con todas las variantes posibles que pueda poner como objetos de su voluntad, así como la capacidad axiológica para poder evaluar en cada caso las situaciones con las que se encuentra en este mundo y las situaciones posibles a las que tendría que dirigir sus afanes. Dicho en otras palabras, el imperativo categórico de actuar en cada momento conforme al mejor de los bienes posibles implica también querer saber cuál es este bien y cómo cabría realizarlo de la manera más inteligente. A partir de lo anterior es fácil entender por qué en los escritos de la revista *Kaizo* Husserl expondrá el imperativo categórico en los siguientes términos: “Conduce tu vida de modo que puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica”.³²⁹

El desarrollo del problema filosófico del descubrimiento de los bienes más elevados en cada contexto tiene varias aristas y su desarrollo admite tentativamente varias vetas, algunas de las cuales fueron exploradas por Husserl en sus lecciones de ética de 1920 y 1924, los artículos que escribió para *Kaizo*, y muchos manuscritos de investigación, entre

³²⁹ Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos/ UAM, México 2002, p. 38.

los que destaco el publicado póstumamente bajo el título de *Valor de la vida. Valor del mundo*. Una de estas aristas es la cuestión de si la referencia esencial del deber práctico al sujeto concierne no sólo a sus capacidades prácticas, sino también a sus capacidades para estimar ciertos bienes particulares por encima de otros. Con esto último me refiero al tema de la vocación, que el filósofo moravo exploró en los escritos que acabo de mencionar. Lo mejor que le es dado hacer a una persona con cierto carácter en un momento dado puede no ser lo mismo que lo mejor que le es dado hacer a otra persona que posee un carácter distinto; puede no ser lo mismo para un artista que para alguien particularmente aficionado a la reflexión y a la argumentación, o que para alguien se inclina fuertemente hacia la negociación y la política, etc. Siguiendo otra línea nos encontramos también con el tema de la fortuna y el azar, lo que Husserl denomina “destino”, y de la relación que guarda con ellos la aspiración al bien mayor. A este respecto escribiré, con cierto sabor kantiano, que si bien el fin de la ética es llevar a cabo la vida más valiosa posible, la felicidad no está nunca garantizada, aunque la vida ética le proporciona a quien la lleva una cierta conformidad consigo mismo que es condición de posibilidad para tal felicidad.³³⁰ Parecería que aunque llevar una vida bajo el ideal de la razón absoluta no garantiza la felicidad, sí es una condición de posibilidad de la misma. De acuerdo con ello no cabe llevar una vida plena por mero accidente, pero tampoco cabe garantizarla mediante una vida conducida en el afán de la evidencia.

Mención aparte merece el problema de las motivaciones intersubjetivas en las que se constituye la personalidad misma. En gran parte de los escritos donde aborda el problema de la intersubjetividad, Husserl pone de manifiesto que la personalidad se constituye gracias a la comunicación con los otros y a la asunción de juicios, valoraciones y ponderaciones ajenas. En este sentido escribiré en diversas ocasiones que las personas son miembros de espíritus multicéfalos.³³¹ El hecho esencial de vivir los unos en los otros —basando nuestras creencias, valoraciones y deliberaciones prácticas en creencias,

³³⁰ Véase Edmund Husserl, “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad”, en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 3, PUCP/ UMSNH/ Jitanjáfora, Morelia, Michoacán, 2009, p. 804. (Hua XLII, pp. 310-311).

³³¹ En el Capítulo IV aludí ya a esta idea, por lo que omito aquí más referencias. Véase las páginas 150-152.

valoraciones y deliberaciones prácticas ajenas— determina según Husserl que sea racional aspirar a una comunidad social universal solidaria que tuviera por meta la realización del mejor mundo posible para todos. Esta comunidad ideal es lo que Husserl entiende por humanidad y sólo en ella nos podríamos realizar de manera plena, pues sólo en ella podríamos llevar a cabo la vida más racional posible.³³² Sólo en la comunidad comunicativa más amplia posible podría ampliarse en el mayor grado posible el conocimiento, la ponderación de lo que es estimable y lo que no lo es desde distintas perspectivas y en distintas situaciones, y maximizar las posibilidades prácticas mediante acciones colectivas.

No es posible profundizar en este tema de la humanidad ética en la presente investigación. Lo que quisiera subrayar es que en última instancia la crítica de la realidad social no sólo es posible, sino que viene exigida por la ética misma. Pero el hecho de que los deberes sociales sean criticables desde el punto de vista ético no quiere decir que tengan que ser declinados en aras de una vida superior. Por el contrario, al igual que ciertas formas de vida libremente elegidas, estos pueden y deben llegar a tener una fundamentación ética. De conformidad con ello, en este grupo de escritos Husserl escribe lo siguiente:

La forma de vida propia del hombre ético no es sólo la que tiene un valor relativamente más alto frente a otras formas de vida profesional-vocacional [...], sino que es la única *absolutamente valiosa*. Para el ser humano que se ha elevado al estadio ético, todas las formas de vida susceptibles de valoración positiva pueden seguir siendo valiosas sólo en razón de que se ordenan a la forma de vida ética y de que en ella encuentran no ya una conformación adicional sino también la norma y el límite de su último derecho. El auténtico artista, por ejemplo, no es aún, como tal, un hombre auténtico en el sentido más alto. En cambio, el hombre auténtico puede ser artista auténtico si y sólo si la autorregulación ética de su vida así lo exige de él.”³³³

³³² *Renovación del hombre de la cultura*, pp. 47-64.

³³³ *Renovación del hombre de la cultura*, p. 30.

Lo que entiende aquí Husserl por hombre auténtico es el sujeto social que se impone el ideal de llevar una vida ética que consiste precisamente en una vida lo más racional posible no sólo en un determinado aspecto, como el profesional, sino en todos. Lo que me gustaría destacar es que lo que Husserl sostiene para el ejemplo del artista —a saber, que sólo puede ser artista auténtico si la autorregulación ética de su vida así lo exige de él— se puede sostener para todo tipo de vida, incluyendo aquellas que se definen a partir de la pertenencia a colectividades sociales, como la del ciudadano auténtico. Que el bien que se persigue sea auténtico, y por lo tanto, que la vida que se dedica a él sea ella misma auténtica, significa que tenga un valor asegurado en la evidencia. El bien social al que está dedicada la vida de quien aspira a ser un ciudadano ideal, por ejemplo, sólo se revela como un bien radicalmente auténtico en una actitud que busque realizar la vida más valiosa en general, esto es, en una actitud ética. Ello es así porque sólo la aspiración ética somete a este bien social a una ponderación radical. Por otro lado, como ya mencioné, la decisión de llevar una vida ética no sólo hace posible una crítica racional de la vida social, sino que la exige, pues esta vida ética conlleva el afán de sólo actualizar los bienes más altos de entre todos los posibles en cada situación, y entre estos bienes posibles ha de incluirse a los bienes sociales que fungen como metas de las interacciones sociales. Así que esta exigencia de llevar a cabo una crítica de la vida social le confiere a la teoría *a priori* de lo social a la que me he referido a lo largo de este trabajo un carácter que no sólo es descriptivo, sino también normativo. Esto no es de sorprender y no escapó al propio Husserl, quien en el primero de los artículos de *Renovación*, al referirse a la posibilidad de llevar a cabo estas investigaciones esenciales sobre lo social, escribe lo siguiente:

[E]ncontramos en el reino del espíritu humano, y a diferencia de la naturaleza, no sólo la llamada construcción de juicios «teóricos» en sentido específico, como juicios que incumben a «meras cuestiones de hecho» (*matter of fact*). Y encontramos en correspondencia con ello no sólo las tareas de una racionalización de estos hechos mediante las llamadas «teorías explicativas» y de acuerdo con una disciplina apriórica que investigue la esencia del espíritu en su pura objetividad. Más bien aparece una forma enteramente nueva de

enjuiciamiento y racionalización de todo lo espiritual, a saber: la que procede según normas, según disciplinas aprióricas normativas de la razón, de la razón lógica, de la razón estimativa y de la razón práctica. A esta razón que enjuicia la sigue *in praxi* —o puede libremente seguirla— el sujeto que conoce la norma y que, basándose en ella, actúa libremente. Así, pues, en la esfera del espíritu quedan aún, en efecto, las tareas propias de una dirección racional de la praxis, o sea, las de una forma nueva de posible racionalización de los hechos espirituales sobre fundamento científico, a saber: mediante una disciplina apriórica previa que verse sobre las normas de dirección racional de la praxis.³³⁴

No está de más insistir en que este carácter normativo de una filosofía de lo social de raigambre fenomenológica se desprende directamente del pluralismo de la razón propuesto por Husserl. Actuar de la manera más racional posible supone desde luego tener creencias racionales, pero también supone estimar racionalmente y sobre esta base emitir un fiat de la manera más racional posible. Todas las acciones, incluidas las sociales, pueden ser analizadas y descritas atendiendo al contexto de motivos dóxicos, axiológicos y prácticos en el que se inscriben. Así que es importante no perder de vista lo expuesto en los Capítulos 2 y 3 sobre que la irracionalidad práctica es irreductible a la irracionalidad teórica, y que ambas se distinguen de la irracionalidad axiológica. De la misma manera, una contradicción práctica no es ni una contradicción lógica ni una contradicción axiológica. Pasar por alto la diferenciación entre estas dimensiones de la razón conduce o bien a estudiar sólo una parte muy limitada y abstracta del mundo que habitamos, o bien a reducir el análisis y la argumentación en torno cuestiones axiológicas y prácticas a un esquema que toma en cuenta solamente la esfera del juicio y de la creencia, a un esquema que cae con ello en aporías.

Por otro lado, quizá tampoco esté de más destacar que la racionalidad práctica absoluta es una idea a la que sólo cabe aproximarse, pues supone actuar sobre la base de creencias, estimaciones de valor y deliberaciones prácticas perfectamente justificadas.

³³⁴ *Renovación del hombre de la cultura*, pp. 7-8.

Esta idea funciona como un criterio radical en el sentido de que apelar a él es obligarse a llevar a cabo una crítica necesariamente permanente. ¿No es ésta la principal tarea de la filosofía? ¿No es por asumir su quehacer con miras a este ideal inalcanzable de racionalidad absoluta, y con miras a esta tarea infinita de aproximarse a él, que el filósofo toma conciencia de que es un eterno principiante?

Conclusión

A lo largo de este trabajo he tratado de esbozar algunos de los conceptos que tendrían que estar a la base de una aproximación fenomenológica a lo social. Como ya expliqué en las primeras páginas, no he decidido por capricho basar la presente investigación en el programa filosófico que Husserl planteó con el título de fenomenología trascendental. Por el contrario, he procedido de la manera en que lo he hecho porque considero que la fenomenología proporciona un método riguroso para filosofar sin desprenderse nunca de la experiencia en sus diversas formas, aunque sin prejuzgarla conceptualmente, y para al mismo tiempo apuntar a verdades universales en el ámbito de las meras posibilidades.

En resumidas cuentas, he tratado de llevar a cabo una investigación filosófica de algunos de los fenómenos que parecen estar a la base de la realidad social, y he tratado de hacerlo directamente prestando atención a estos fenómenos y a la forma en que los vivimos. Para ello he buscado evitar dos extremos. Por un lado, el extremo de llevar a cabo meras descripciones de los fenómenos tal y como son vividos, pero sin un análisis filosófico ulterior que pretenda extraer de ellos verdades esenciales. Por otro lado, el extremo de especular sobre los rasgos esenciales de estos fenómenos, pero perdiendo de vista su referencia a las experiencias en las que se dan originariamente. El resultado ha sido acuñar, con gran generalidad, conceptos tales como los de acto social, relación social, relación de poder, institución, colectividad agente, funcionariedad, deber social, deber ético, autoridad, legitimidad y violencia, así como aclarar el papel de los fenómenos a los que se refieren en la constitución del mundo que habitamos. Todos ellos se relacionan de una u otra manera con el concepto de poder entendido como capacidad para actuar en concierto.

Según lo que vimos, el poder es susceptible de asumir distintas formas que pueden ser descritas en sus rasgos esenciales: es susceptible de asumir la forma vertical de la dominación que se constituye con órdenes, prescripciones o ciertas formas de representación, pero también la forma horizontal de la colaboración que nace de una mera promesa, una petición o un mandato. Además, el poder tiene siempre motivos,

aunque estos motivos pueden revelarse ilusorios al seguirse de la asunción de creencias, estimaciones o deliberaciones prácticas equivocadas. Por su parte, estos motivos sólo se pueden aclarar si se toman en consideración las circunstancias de cada uno de los que intervienen en una determinada relación de poder. Algunos de ellos se pueden tipificar como violencia. Sin embargo, al poder violento se lo debe distinguir de la mera manipulación violenta. Según lo que vimos, el poder violento es inestable en la medida en que proporciona a los sometidos motivos para querer disolverlo, así que depende de la capacidad de la autoridad para conservarse creándole a éstos situaciones actual o potencialmente desvaliosas que hagan efectivas sus amenazas o sus promesas de dejar de hacerles algún daño. La manipulación violenta atenta en cambio contra la posibilidad de erigirse como autoridad al negar la capacidad social de quienes se someten a ella. En conexión con este punto hemos creído encontrar una veta interesante para describir y analizar distintos tipos posibles de relaciones de poder, y en particular de relaciones de dominación, centrándose en los tipos de motivos que tienen quienes toman parte en ellas.

Vimos también que el poder puede sedimentarse y asumir la forma de instituciones que para subsistir o reproducirse requieren de procesos de legitimación a través de los cuales se les proporciona a quienes toman parte en ellas motivos para hacerlo. La teoría de las instituciones y de los procesos de legitimación se mostró especialmente importante para una investigación sobre el Estado. Este es a su vez un tipo de colectividad social particularmente relevante por cuanto que en su versión moderna se caracteriza por la aspiración a constituirse en cada caso como autoridad última dentro de un determinado territorio. Vimos que como todas las asociaciones sociales, los Estados se constituyen a través de actos sociales en los cuales se aspira a realizar presuntos nexos de bienes sociales. En torno a este punto vislumbramos dos posibles vetas de investigación: por un lado, es posible indagar sobre los distintos tipos de legitimidad que pueden corresponderle a un Estado; por otro lado, es posible distinguir a los tipos de miembros con base en la forma en que contribuyen a realizar las metas del Estado y ya no exclusivamente siguiendo el criterio de si ocupan o no cargos oficiales dentro del aparato del mismo. Con ello me parece que este enfoque puede aportar algo a las discusiones

contemporáneas sobre el concepto de sociedad civil, su dinámica, su interacción con la sociedad política y su papel en la conformación o reproducción de un tipo de régimen.

A lo largo del trabajo expuse la idea de que el poder, que surge de actos sociales de nivel superior, implica necesariamente pretensiones y deberes. La idea de que ellos remiten en última instancia al bien de la capacidad social me parece también una idea digna de destacarse en este apartado conclusivo, pues sugiere también nuevos campos para profundizar en el análisis de fenómenos sociales. Hay que agregar que la posibilidad de llevar a cabo una crítica ética de los deberes y de los bienes sociales sitúa a las problemáticas específicamente sociales y en particular a las relaciones de poder en el marco de una pregunta filosófica fundamental: me refiero a la pregunta por la racionalidad práctica radical, que implica a su vez la pregunta por las creencias y las estimaciones plenamente racionales.

Quiero dedicar las últimas líneas de este trabajo a destacar el que quizá sea su aspecto más difícil y más polémico, y el que es para mí al mismo tiempo el más interesante. Me refiero a la posibilidad de conceptualizar la realidad social a la luz de una noción plural de razón, que tome en consideración lo específico de la racionalidad relativa al valor y lo específico de la racionalidad relativa a la acción, frente a la que corresponde al juzgar lógico en sentido estrecho.

Esta posibilidad de razonar en torno al valor y al querer no es un mero invento de la fenomenología, aunque a mi modo de ver es precisamente esta forma de hacer filosofía la que hasta la fecha la ha explorado de la manera más rigurosa. Por el contrario, se trata de algo que ya se actualiza de manera irreflexiva en la vida natural que transcurre al margen de la filosofía y de la que ésta parte. En la vida cotidiana nos solemos comportar conforme a la convicción de que cabe argumentar en torno al valor, por más que esta argumentación se limite la mayor parte de las veces a exponer aquellas propiedades de la situación en las cuales se exhibe el valor y a las cuales éste no se reduce, así como a

describir las relaciones que dicho valor guarda con otros valores o desvalores.³³⁵ Se trata de una creencia tácita que con frecuencia determina nuestras interacciones sociales aun cuando no la reconozcamos como tal, o incluso aun cuando profesemos una opinión teórica contraria. Por lo demás, esta asunción de que cabe razonar en torno al valor y al querer no implica de ningún modo suponer que las personas estamos hechas de tal manera que todos estimamos las mismas cosas en las mismas circunstancias —a menos, claro, que dentro de las circunstancias se cuente a la propia personalidad. En todo caso, el hecho de que una situación dada tenga objetivamente valor no depende de que haya algo así como valores en el mundo que estén esperando a ser descubiertos por nosotros, sino simple y sencillamente depende de que sea experimentada concordantemente por varios sujetos como tal.

Hay ciertas situaciones respecto de cuyo valor podemos emitir con mayor facilidad juicios objetivos en sentido estricto, y con ello me refiero a juicios con pretensión de universalidad. Se trata de las situaciones comprendidas en los juicios en los cuales se afirma que algo es valioso para cierta persona en ciertas circunstancias. Además, así como se puede determinar objetivamente que algo es valioso para cierta persona en ciertas circunstancias, así también un grupo de personas puede llegar a la conclusión de que todos ellos estiman algo como valioso en sus respectivas circunstancias, aunque parecería que allí el único medio para saber que hay concordancia respecto de la estimación es el diálogo. No es posible exagerar el papel que juega el diálogo en la determinación de bienes objetivos, pues el hecho de que varias personas hayan dialogado y llegado a la conclusión de que coinciden en la estimación de una situación parece ser el único criterio de que disponemos para pretender afirmar con objetividad que se trata de un bien para

³³⁵ Incluso en un asunto que admite tantas variantes como el sentido del gusto, si alguien nos dice que encuentra delicioso cierto platillo que a nosotros nos desagrada, entonces no será absurdo tratar de explicar de qué hábitos carecemos que nos impidan disfrutarlo. Un caso todavía subjetivo en este sentido de dependiente de la personalidad, aunque en menor grado, sería el advertir que una pintura que no despierta en nosotros mayor interés cautiva a otra persona. También en este caso nos comportaríamos racionalmente si le preguntáramos a dicha persona qué es lo que ve en semejante pintura para probar si podemos estimarla de la manera en que él lo hace. Quizá más complejo, aunque menos subjetivo que los dos anteriores, sería el caso de alguien que afirmara que un determinado sistema político es preferible a otro en determinadas circunstancias. También aquí cualquier persona sensata preguntaría por aquellas propiedades y circunstancias que hacen a ese sistema preferible.

todas ellas. Esto vale también respecto del entendimiento intercultural, donde quienes dialogan comparten circunstancias vitales que no son completamente intercambiables, en la medida en que no es posible situarse por completo en la perspectiva abierta por una cultura a la que no se pertenece. Como quiera que sea, para tratar de convencer a alguien del valor de una situación es necesario primero describir y explicitar de manera suficiente dicha situación, y luego apuntar hacia aquellas propiedades en las que radica su presunto valor, elucidar su relación con otras situaciones posibles en términos de su cualidad de preferible, y finalmente aclarar cómo y frente a qué alternativas es factible actualizarla en un contexto dado.

No es tarea de la filosofía sustituir al catecismo y predicar sin más que ciertos valores que nos parecen supremos tienen que ser necesariamente reconocidos como tales por cualquiera. Lo que sí puede ser parte de su tarea es dar elementos para discutir sobre la racionalidad de las relaciones, asociaciones e instituciones sociales del mundo que habitamos, elementos para reconocer sin tapujos la violencia que ejercemos y padecemos al entablar relaciones con otras personas, así como para criticar discursos falsos y posiciones hipócritas que apelan a bienes comunes que no son tales. El presente trabajo quiere ser entre otras cosas también una pequeña contribución a dicha tarea.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *On Violence*, HBJ, San Diego, 1970
- Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2005
- Aristóteles, *Política* (traducción de Antonio Gómez Robledo), UNAM, 1963.
- Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Londres, 1962
- Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, México, 1990,
- Bourdieu, Pierre, *Las estrategias de reproducción social*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.
- Brentano, Franz, *El origen del conocimiento moral* (traducción de Manuel Garcia Morente), Tecnos, Madrid, 2002.
- Cassirer, Ernst, *El mito del Estado* (traducción de Eduardo Nicol), FCE, México, 1968.
- Cohen, Jean L; Arato, Andrew, *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1994.
- Dilthey, Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und Geschichte*, Tomo 1 (Gesammelte Schriften 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Suttgart/Göttingen, 1959.
- Fink, Eugen, “La filosofía fenomenológica ante la crítica contemporánea”, en *Acta fenomenológica contemporánea. Volumen I*, Círculo Latinoamericano de Fenomenología / PUCP, Lima, 2003, pp. 361-428.
- Gramsci, Antonio, *Antología* (selección y traducción de Manuel Sacristán), Siglo XXI, México, 1970.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social* (traducción de Manuel Jiménez Redondo), Taurus, México, 1999.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista* (traducción de Manuel Jiménez Redondo), Taurus, México, 1992.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo* (traducción de José Gaos), FCE, México, 1971.
- Held, Klaus, “El mundo familiar, el mundo extraño, el mundo único”, en *Ética y política en perspectiva fenomenológica*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2012.
- Held, Klaus, „Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt”, en *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, volumen V, (editado por Rudolf Bernet, Don Welton y Gina Zavota), Routledge, Nueva York, 2005.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan* (editado por Richard Tuck), Cambridge University Press, Nueva York, 1996.
- Husserl, Edmund, *Husserliana XVII. Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (editado por Paul Janssen), Martinus Nijhoff, La Haya, 1974.

- Husserl, Edmund, “El espíritu común (Gemeingeist) I y II (1921)” (traducción de César Moreno), en *Thémata*, número 4, Sevilla, 1987, págs. 131-158.
- Husserl, Edmund, “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad”, en *Acta fenomenológica latinoamericana*, volumen 3, PUCP/ UMSNH/ Jitanjáfora, Morelia, Michoacán, 2009.
- Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio* (traducción de Jas Reuter y Bernabé Navarro), UNAM, México, 1980.
- Husserl, Edmund, *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (editado por S. Strasser), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.
- Husserl, Edmund, *Husserliana III- 1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband* (editado por Karl Schuhmann), Martinus Nijhoff, La Haya, 1977.
- Husserl, Edmund, *Husserliana IV. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (editado por M. Biemel), Martinus Nijhoff, La Haya, 1952.
- Husserl, Edmund, *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (editado por Walter Biemel), Martinus Nijhoff, La Haya, 1976.
- Husserl, Edmund, *Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28* (editado por I. Kern), Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.
- Husserl, Edmund, *Husserliana XIX. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden* (editado por Ursula Panzer), volumen 1, Martinus Nijhoff, La Haya, 1984.
- Husserl, Edmund, *Husserliana XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)* (editado por Rochus Sowa y Thomas Vongehr), Springer, Nueva York, 2014.
- Husserl, Edmund, *Husserliana XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage* (editado por Elmar Holenstein), Martinus Nijhoff, La Haya, 1975.
- Husserl, Edmund, *Husserliana XXIX. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937* (editado por Reinhold N. Smid), Kluwer Academic Publishers, La Haya, 1992.
- Husserl, Edmund, *Husserliana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914* (editado por Ullrich Melle), Kluwer Academic Publishers, La Haya, 1988.

- Husserl, Edmund, *Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, (editado por Henning Peucker), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, (traducción de Antonio Ziri6n Quijano), UNAM, M6xico, 2005.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducci6n general a la fenomenología pura* (nueva edici6n y refundici6n integral de la traducci6n de Jos6 Gaos por Antonio Ziri6n Quijano), UNAM/ FCE, M6xico, 2013.
- Husserl, Edmund, *Investigaciones L6gicas*, volumen 1 (traducci6n de Manuel g. Morente y Jos6 Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Husserl, Edmund, *Investigaciones L6gicas*, volumen 2 (traducci6n de Manuel g. Morente y Jos6 Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- Husserl, Edmund, *L6gica formal y l6gica trascendental. Ensayo de una cr6tica de la raz6n l6gica* (traducci6n de Luis Villoro y revisi6n de Antonio Ziri6n Quijano), UNAM, M6xico, 2009.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas* (traducci6n de Jos6 Gaos y Miguel Garc6a- Bar6), FCE, M6xico, 1996.
- Husserl, Edmund, *Renovaci6n del hombre y de la cultura. Cinco ensayos* (traducci6n de Agust6n Serrano de Haro), Anthropos/ UAM, M6xico 2002.
- Immanuel Kant, *Cr6tica de la raz6n pr6ctica* (traducci6n de Dulce Mar6a Granja Castro), FCE/ UAM/ UNAM, M6xico, 2005.
- Lohmar, Dieter, *Erfahrung und Kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl 6ber vorpr6dikative Erfahrung und pr6dikative Erkenntnis*, serie *Phaenomenologica*, volumen 147, Dordrecht, 1998.
- Luckmann, Thomas, *Teor6a de la acci6n social*, Paid6s, Barcelona, 1996.
- Luckmann, Thomas, *Theorie des sozialen Handelns*, de Gruyter, Berlin, 1992.
- Luckmann, Thomas; Berger, Peter, *La construcci6n de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- Mankiw, Gregory, *Principles of Economics*, South-Western CENGAGE Learning, Mason, Ohio, 2012.
- Maquiavelo, Nicol6s, *El pr6ncipe*, Losada, Buenos Aires, 1998.
- Mar6n 6vila, Esteban Ignacio, *El correr de la vida de la persona y la evoluci6n del sentido de su mundo circundante. Un trabajo de fenomenol6gica gen6tica*, tesis presentada para obtener el grado de Licenciado en Filosof6a, UNAM, M6xico, 2009.
- Mar6n 6vila, Esteban Ignacio, *La comunidad de vida. Esclarecimiento del concepto fenomenol6gico de comunidad*, tesis presentada para obtener el grado de Maestro en Filosof6a, UNAM, M6xico, 2011.

- Marín Ávila, Esteban, “La posibilidad de una fenomenología generativa. ¿Puede la estructura ‘mundo familiar/ mundo ajeno’ ser el nuevo punto de partida explicativo de la fenomenología?”, en *Devenires*, año XVI, número 32, Julio-Diciembre 2015.
- Marx, Karl, *El capital. Tomo I. El proceso de producción del capital*, Vol 1 (traducción de Pedro Scaron), Siglo XXI, México, 1975.
- Melle, Ullrich, “Husserl’s Phenomenology of Willing”, en *Phenomenology of Values and Valuing* (editado por J.G. Hart y L. Embree), Dordrecht, 1997, 169-192.
- Melle, Ullrich, “Objektivierende und nicht-objektivierende Akte”, en *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht/ Boston/London, 1990, 35-49.
- Melle, Ullrich, „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, en *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Boston, 1990.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción* (traducción de Emilio Uranga), FCE, México, 1957.
- Migdal, Joel S., *Estados fuertes, Estados débiles*, FCE, México, 2011.
- Moreno Márquez, César, *La intención comunicativa: ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Thémata, Suplementos Serie mayor 1, Sevilla 1989.
- Moulines, Ulises C. “Manifiesto nacionalista (o hasta separatista, si me apuran)”, en *Dianoia. Revista de filosofía*, UNAM / FCE, volumen XLVI, número 46, México, mayo de 2001, pp. 81-107.
- Moulines, Ulises C., “¿Quién teme a la nación? Respuestas a Pereda, Velasco y Villoro” en *Dianoia. Revista de filosofía*, UNAM / FCE, volumen XLVII, número 48, México, mayo de 2002, pp. 155-173.
- Orayen, Raúl, *Lógica, significado y ontología*, Instituto de investigaciones filosóficas, UNAM, México, 1989.
- Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Tome 1: Le volontaire et l’involontaire*, Éditions Aubier-Montaigne, París, 1949.
- Pereda, Carlos, “Tres desmesuras de los nacionalismos”, en *Dianoia. Revista de filosofía*, UNAM / FCE, volumen XLVII, número 48, México, mayo de 2002, pp. 119-136.
- Platón, *Diálogos IV. República* (traducción de Conrado Eggers Lan), Gredos, Madrid, 1986.
- Quepons Ramírez, Ignacio, *Intencionalidad de horizonte y vida afectiva: un estudio sobre Husserl*, tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Filosofía, UNAM, 2014.
- Recasens Siches, Luis, “Ensayo sobre el mando”, en *La fenomenología en México. Historia y antología* (estudio introductorio y selección de textos de Antonio Ziri6n Quijano), UNAM/UMSNH/ Jitanjáfora Morelia Editorial, México, 2009.

- Reeder, Harry P., “Intención signitiva y textura semántica” (traducción de Esteban Marín Ávila), en *Devenires*, número 14, segundo semestre del 2006, pp. 19-50.
- Reinach, Adolf, *Introducción a la fenomenología* (traducción de Rogelio Rovira), Ediciones Encuentro, Madrid, 1986.
- Reinach, Adolf, *Los fundamentos a priori del derecho civil* (traducción de Mariano Crespo), Editorial Comares, Granada, 2010.
- Reinach, Adolf, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Band I. Die Werke* (editado por Karl Schuhmann y Barry Smith), Philosophia Verlag, Munich, 1989.
- Ricoer, Paul, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, Nueva York, 1966.
- Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté, Tome 1: Le volontaire et l’involontaire*, Éditions Aubier-Montaigne, París.
- Rousseau, Jean-Jaques, *Contrato social*, Espasa Calpe, 2007.
- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2014.
- Scheler, Max, *Ética*, tomo I (traducción de Hilario Rodríguez Sanz), Revista de Occidente, Madrid, 1941.
- Scheler, Max, *Ética*, tomo II (traducción de Hilario Rodríguez Sanz), Revista de Occidente, Madrid, 1942
- Schuhmann, Karl, *Husserl y lo político* (traducción de Julia Iribarne), Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.
- Schuhmann, Karl, *Husserls Staatsphilosophie*, Verlag Karl Alber, Friburgo, 1988.
- Schütz, Alfred, “Making Music Together”, en *Collected Papers II*, serie *Phaenomenologica*, vol. 15, Martinus Nijhoff, La Haya, 1964.
- Schütz, Alfred, “On Multiple Realities” en *Collected Papers I*, Martinus Nijhoff, serie *Phaenomenologica*, vol. 11, La Haya, 1962
- Schütz, Alfred, “The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl”, en *Collected Papers III*, vol. 22, serie *Phaenomenologica*, Martinus Nijhoff, 1970.
- Schütz, Alfred, *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, UVK, Konstanz, 2004
- Schütz, Alfred, *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva* (traducción de Eduardo J. Prieto), Paidós, Buenos Aires, 1972
- Searle, John, “What is an institution?”, en *Journal of Institutional Economics*, 2005, volumen 1, número 1.
- Searle, John, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Nueva York, 2012.
- Serrano de Haro, Agustín, “En los límites de la fenomenología: el análisis del dolor físico”, en *Tiempo y acontecimiento* (editado por Aníbal Fornari y Patricio Perkins), Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010, pp. 87-99.

- Simmel, Georg, *Sociología: estudios sobre las formas de socialización* (traducción de José Pérez Bances), FCE, México, 2014.
- Simón Lorda, Andrés, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparrós Editores, Madrid, 2001.
- Stein, Edith, "Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu" y "Una investigación sobre el Estado", en *Obras completas II*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2005
- Steinbock, Anthony, *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1995.
- Tengelyi, László, *The Wild Region in Life-History*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2004.
- Tomasello, Michael, *Origins of Human Communication*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2008
- Valéry, Paul, "El hombre y la concha", en *Estudios filosóficos*, Visor, Madrid, 1993, p.142.
- Vargas Bejarano, Julio C., *Phänomenologie des Willens. Seine Struktur, seine Ursprung und seine Funktion in Husserls Denken*, colección *New Studies in Phenomenology / Neue Studien zur Phänomenologie*, volumen 3, Peter Lang, Frankfurt, 2006.
- Velasco, Ambrosio, "Nación y nacionalismo", en *Dianoia. Revista de filosofía*, UNAM / FCE, volumen XLVII, número 48, México, mayo de 2002, pp. 137-147.
- Velasco, Ambrosio, *Republicanism and multiculturalism*, Siglo XXI, México, 2006
- Villoro, Luis, "Notas sobre el nacionalismo de Moulines", en *Dianoia. Revista de filosofía*, UNAM / FCE, volumen XLVII, número 48, México, mayo de 2002, pp. 149-153.
- Villoro, Luis, *El poder y el valor*, FCE / El Colegio Nacional, México, 1997.
- Villoro, Luis, *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 1975.
- Waldenfels, Bernhard, *Einführung in die Phänomenologie*, Wilhelm Fink Verlag München, Munich, 1992.
- Walton, Roberto, "La oposición unidad-multiplicidad como hilo conductor para el análisis de la intencionalidad", en *El fenómeno y sus configuraciones*, Almagesto, Buenos Aires, 1992.
- Weber, Max, *Economía y sociedad* (traducción de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora), FCE, México, 1964.
- Ziri6n Quijano, Antonio, "El resplandor de la afectividad", en *Acta fenomenol6gica latinoamericana*, Volumen III, CLAFEN / PUCP/ UMSNH, Lima / Morelia, 2009, pp. 139-153.
- Ziri6n, Antonio, "Sobre el prop6sito original de la filosofa en Husserl", en *Edmund Husserl: Perspectivas Actuales de Fenomenologfa* (editado por Rom6n Alejandro

Chávez Báez, Pedro Enrique García Ruiz y Edgar Sandoval), Editorial Académica Española, 2011, pp. 289-302.

Manuscritos inéditos citados:

A VI 7 /4a
A VI 7 /5a-5b
A VI 7/6a
A VI 8 I / 77a
A VI 12 II/22a
A VI 12 II/ 28a
A VI 12 II /36b
A VI 12 II/38a
A VI 30/225a-225b
A VI 30/227a
FI 40/ 178a

Abreviaturas bibliográficas:

- Hua — *Husserliana*, edición crítica de la obra completa de Edmund Husserl.
- *Ideas I* — Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri3n Quijano), UNAM/ FCE, M3xico, 2013.
- *Ideas II* — Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenol3gicas sobre la constituci3n*, (traducci3n de Antonio Ziri3n Quijano), UNAM, M3xico, 2005.

Índice analítico

- acción, 103, 106
- acción racional, 119, 122
- acción social, 130
- acto comunicativo, 20, 26, 27, 28, 29, 130
- acto social, 19, 20, 26, 128
- acto social de nivel superior, 20, 30, 33, 131, 135
- aprehensión, 58
- apriori, 32, 52
- autoridad, 40, 41, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151
- axiológico, 61, 70
- colectividad agente, 155, 156, 158, 160, 161, 162, véase también *persona de nivel superior*
- comunidad comunicativa, 27, 141, 157, 158
- comunidad lingüística, 153, 209, véase también *comunidad comunicativa*
- conveniencia, 119
- cumplimiento de la intención, 19, 60
- destinatario del acto social, 28, 129
- disposición, 116
- dóxico, 62
- esencia, 13, 32, 68
- Estado, 153, 200, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 220
- Estado moderno, 215
- evidencia, 54, 57, 58, 59
- fiat*, 105, 109
- fiat social, 130
- habitualidad, 112, 113, 171, 175
- institucionalización, 171, 172, 173, 176, 178, 205
- intelección, 58
- intención práctica vacía, 107
- intención vacía, 60, 107
- intencionalidad, 58, 67, 105
- intuición, 58, 59, véase también *evidencia*
- mandato, 42, 134
- matemática, 52
- matemática de la socialidad, 52, véase también *teoría apriori de lo social*
- nación, 209
- objetividad del valor, 15, 95, 96, 97, 98, 99
- orden, 40, 132
- personalidad de nivel superior, 152, véase también *colectividad agente*
- petición, 40
- plenificación. Véase *cumplimiento de la intención*
- poder, 148, 149
- ponderación racional, 87, 93
- posición, 103
- práctico, 101
- prescripción, 43, 44, 132
- prescripción impositiva, 134
- presentificación, 59
- promesa, 35, 131
- pueblo, 141, 158, 208, 209, 210
- querer, 101, véase también *voluntad*
- razón, 54, 56, 57, 61
- relación de poder, 135, 141, 150, 166, 239
- relación social, 33, 44, 49, 135, 239
- remitente del acto social, 28, 129
- representación, 42
- resolución, 107, 108
- resolución social, 130
- teoría *apriori* de lo social, 126, 162, 166, 219, 220, 221, 250
- teórico. véase también *dóxico*
- valicepción, 69, 70, 72
- valoración racional, 86
- verificación, 60, véase también *cumplimiento de la intención*
- violencia, 202, 203
- violencia instrumental, 203, 204
- voluntad, 103, 104