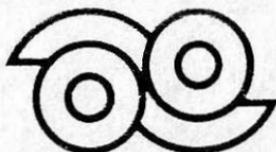


BC
CG
300.18
S396
EJ.2



El problema
de la realidad social



03461

Universidad de Caldas
Biblioteca

De Alfred Schutz en esta biblioteca

Estudios sobre teoría social

Las estructuras del mundo de la vida

Alfred Schutz y Thomas Luckmann

1953
1953

El problema de la realidad social

Escritos I

Alfred Schutz

Maurice Natanson, *compilador*



Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

UNIVERSIDAD DE CALDAS CENTRO DE BIBLIOTECA	
Fecha:	Enero/2001 N°: 54215
Facultad:	Desarrollo y Filiar
Volumen:	Ejemplar:
Compra:	Donación: <input checked="" type="checkbox"/> Canje:

Universidad de Caldas

Biblioteca de sociología

Collected Papers: I. The Problem of Social Reality, Alfred Schutz

© Martinus Nijhoff, La Haya, Holanda, 1962

Primera edición en castellano, 1974; segunda edición, 1995; primera reim-
presión, 2003

Traducción, Néstor Míguez

Revisión, Ariel Bignami

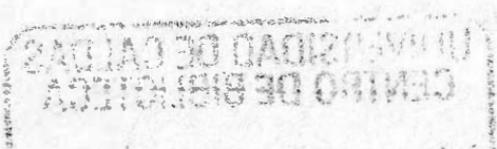
La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados.

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por
Ammorrtu editores S. A., Paraguay 1225, 7° piso (1057) Buenos Aires
www.ammorrtueditores.com

Ammorrtu editores España SL
C/ Velázquez, 117 - 6ª izqda. - 28006 Madrid

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723
Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-173-6



300	Schutz, Alfred
SCH	El problema de la realidad social.- 2a ed. 1a reimp. Buenos Aires : Ammorrtu, 2003. 336 p. ; 23x14 cm. - (Biblioteca de sociología)
	Traducción de: Néstor Míguez
	ISBN 950-518-173-6
	I. Título - 1. Fenomenología 2. Ciencias sociales

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en agosto de 2003.

Tirada de esta edición: 1.500 ejemplares.



El presente volumen reúne varios estudios de Alfred Schutz sobre diversas cuestiones que giran alrededor de un problema filosófico fundamental: el de la socialidad. Aunque en su mayoría ya fueron publicados, se hallaban dispersos y eran en algunos casos difíciles de obtener. Tal como aquí se la presenta, esta obra no es sino la primera parte de una recopilación, que el autor se proponía encomendar a su discípulo y amigo Maurice Natanson, de los numerosos ensayos que escribió desde su llegada a Estados Unidos, a comienzos de la pasada guerra. Murió sin ver realizado este proyecto. Consideramos que la publicación sucesiva de este conjunto de trabajos, siguiendo fielmente las indicaciones dejadas por el autor, era el mejor homenaje que podíamos rendir a este pensador que fue nuestro amigo y sin duda merecía ocupar en la corriente fenomenológica un lugar destacado, que las dramáticas circunstancias de su vida, unidas a su excesiva modestia personal, se conjuraron para negarle.

Aquí tendría que referirme al hombre, evocar su espíritu sutil, su penetrante ironía, su serenidad y valor en el exilio, la vastísima gama de sus inquietudes, la lozanía y capacidad de comprensión que le permitieron, a los cuarenta años, emprender y cumplir la tarea de asimilar una cultura nueva, que no tardó en dominar. Como temo decir demasiado poco y decirlo mal, me limito a recordar su pasión, constantemente renovada, por el conocimiento de lo humano: Schutz era a la vez filósofo, psicólogo, sociólogo y musicólogo, y todas esas actividades se nutrían en él de esa misma pasión.

Nacido en 1899 en Viena, estudió allí derecho y ciencias sociales bajo la dirección de maestros ilustres, como Ludwig von Mises, Othmar Spann, Hans Kelsen y Friedrich von Wieser. En los medios universitarios germánicos, esta era la época del debate metodológico acerca de las *Naturwissenschaften* (ciencias de la naturaleza) y *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu). Dilthey —que tanto influyó en la filosofía y la sociología alemanas— había señalado que el conocimiento del mundo humano y las culturas históricas supone la comprensión de ciertas significaciones inmanentes a la vida, y que tal comprensión difiere radicalmente de la explicación causal practicada por las ciencias de la naturaleza. Con posterioridad, Rickert analizó y precisó esta diferencia metodológica. Por último, Max Weber impuso la idea de una sociología comprensiva que procura describir los fenómenos sociales e históricos a la luz de ciertos tipos ideales, o de esencias en cierto modo puras y activamente creadas por el espíritu humano. Crítica del naturalismo, reflexión de la vida sobre sí misma, comprensión de las significaciones, ideación: con estas dimensiones metodológicas de las ciencias humanas estaba familiarizado

Schutz. Pronto adoptó como ideal, para toda su vida de pensador, fundamentar tales dimensiones filosóficamente y con todo rigor. En el transcurso de esta investigación; Schutz descubriría la fenomenología de Husserl. Fundamentar filosóficamente la comprensión del sentido, tal como ella es ejercida y encarada por las ciencias sociales, es hallar su fuente en la vida misma de la conciencia. A este respecto, Schutz no dejó de señalar la importancia de Bergson, así como el retorno a los datos inmediatos de la conciencia y a la vivencia o «tiempo interior». Sin embargo, fueron las nociones husserlianas de intencionalidad, intersubjetividad y *Lebenswelt* las que guiaron su reflexión y le confirieron su carácter específico.

Al cabo de doce años de estudios, publicó en 1932 su obra maestra: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (La construcción provista de sentido del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva). En esta obra —que por fortuna ha sido reeditada hace poco— buscaba el origen de las categorías propias de las ciencias sociales en los hechos fundamentales de la vida de la conciencia, vinculando en este aspecto la sociología comprensiva de Weber con la fenomenología trascendental de Husserl.

Schutz envió un ejemplar de este libro a Husserl, a quien todavía no conocía. Este se lo agradeció con vivos elogios, diciéndole en una carta fechada el 3 de mayo de 1932: «*Ich bin begierig einen so ernsten und gründlichen Phänomenologen kennen zu lernen, einen der ganz Wenigen, die bis zum tiefsten und leider so schwer zugänglichen Sinn meiner Lebensarbeit vorge drungen sind und die ich als hoffnungsvolle Fortsetzer derselben, als Repräsentanten der echten Philosophia perennis, der allein zukunfts trächtigen Philosophie ansehen darf*».¹

Invitado por Husserl, Schutz viajó a Friburgo para tomar parte en una labor de equipo en la cual el creador de la fenomenología depositaba muchas esperanzas. Apreciando la colaboración del joven filósofo, Husserl le propuso que fuera su auxiliar. Aunque tuvo que rechazar este ofrecimiento por razones personales, Schutz siguió yendo asiduamente a Friburgo y mantuvo correspondencia con Husserl hasta la muerte de este último.

Pero el diálogo con la fenomenología husserliana ya había arraigado en el pensamiento de Schutz y pasó a ser la tarea central de su meditación. Cuando tuvo que abandonar Austria, que iba a ser invadida por la Alemania nazi, Schutz permaneció más de un año en París, pero pronto decidió emigrar a Estados Unidos, donde llegó en julio de 1939. Por iniciativa de Marvin Farber, fue invitado a participar en la fundación de la Sociedad Fenomenológica Internacional y a integrar el comité de redacción de la revista publicada por esta sociedad: *Philosophy and Phenomenological Research*. Designado conferencista y luego profesor del Departamento de Estudios Superiores de Ciencias Políticas y Sociales de la New School for Social Research

1 «Estoy ansioso por conocer a un fenomenólogo tan serio y completo, uno de los pocos que han penetrado hasta su significado más profundo la obra de mi vida —cuyo acceso es, infortunadamente, tan difícil— y que promete continuarla como representante de la genuina *Philosophia perennis*, la única que puede constituir el futuro de la filosofía».

de Nueva York, volvió a encontrarse allí con colegas y amigos que también habían sido discípulos de Husserl, en particular con Dorion Cairns y Aron Gurwitsch. En este medio favorable reinició sus investigaciones, que elaboró confrontándolas con la filosofía y la sociología norteamericanas. Aunque su horizonte cultural había cambiado, enriqueciéndose con nuevas perspectivas, el foco de sus reflexiones siguió siendo el mismo. Se trataba siempre de reconstruir la constitución originaria de las articulaciones fundamentales del mundo de la vida, que el hombre de la actitud natural presupone y el investigador de la realidad social no suele tematizar. En sus últimos estudios Schutz parece ofrecer frente a este problema de la constitución una respuesta que ya no es la de su primera obra. Después de haber intentado derivar la intersubjetividad a partir del Ego trascendental, parece haber advertido los límites de este punto de vista egológico al encontrarse con la intersubjetividad como una especie de facticidad primordial. Cabe preguntarse si no habrá coincidido, también en esto, con las últimas posiciones de Husserl.

Quedan planteados estos interrogantes, que en todo caso atestiguan la importancia contemporánea de los trabajos de Schutz y su incansable fidelidad al sentido profundo que, inspirado por Husserl, quiso dar a la labor de su vida.

Permítaseme expresar aquí mi agradecimiento a la viuda de Alfred Schutz, que nos confió los *Collected Papers* de su esposo y nos autorizó a publicarlos en los *Phaenomenologica*.

H. L. van Breda



10/100

Nota del compilador



Poco antes de su muerte, ocurrida en 1959, Alfred Schutz me encomendó la tarea de preparar la presente recopilación. Dado que los trabajos que componen este volumen habían sido publicados originalmente en revistas o como parte de diversos libros, era forzoso que presentaran repeticiones. «Su labor consistirá ante todo —me escribió Schutz— en eliminar las repeticiones inevitables al presentar los trabajos en revistas aisladas, pero que no harían sino crear confusión en un volumen de obras escogidas. Por ejemplo, en varios de estos trabajos se dan definiciones del comportamiento, la acción, etc., que a menudo no son coincidentes. Deberá escogerse la mejor formulación e incorporarla al trabajo presentado en primer término, agregando en los restantes las remisiones internas correspondientes y eliminando los fragmentos que se superponen . . . Por último, me sentiría muy complacido si usted tuviera a bien redactar una introducción general, y, si le parece conveniente, introducciones especiales para cada una de las partes de la obra». Cuando acepté ocuparme de la preparación de este libro di por sentado que el autor revisaría y daría su aprobación a los cambios introducidos. Pero como Schutz murió sin haber podido encargarse de esa revisión, decidí que lo mejor sería limitar las modificaciones a las cuestiones estilísticas y gramaticales, respetando en la medida de lo posible la redacción primitiva. De ahí que se hayan mantenido algunos pasajes repetidos y no se diera nueva forma a las oraciones o párrafos que desde el punto de vista estilístico podrían haberse mejorado. En los casos en que se hizo alguna corrección de estilo —y los hay a lo largo de la obra— esta decisión estuvo determinada por el hecho de que el lenguaje empleado oscurecía el contenido intelectual. Las decisiones relacionadas con el mantenimiento de la redacción original de ciertos pasajes difíciles nos demandaron tanto esfuerzo como las formulaciones alternativas propuestas para los fragmentos modificados. Si bien no me he detenido en indicar en el texto, página por página, las correcciones de estilo, cada vez que he alterado las notas al pie de Schutz o hice algún agregado, lo indiqué así: *N. de M. Natanson*.* En la Introducción que sigue digo todo lo que estimo necesario para orientar al lector que se encuentra por primera vez ante la obra de Schutz. Consideraré inútil agregar introducciones especiales para cada parte.

* Las aclaraciones añadidas en la presente versión castellana se señalarán así: *N. del E.*

Los ensayos se publicaron originalmente en la siguiente forma: *

«Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action», *PPR*,** vol. 4, setiembre de 1953.

«Concept and Theory Formation in the Social Sciences», *Journal of Philosophy*, vol. 51, abril de 1954.

«Choosing among Projects of Action», *PPR*, vol. 12, diciembre de 1951.

«Some Leading Concepts of Phenomenology», *Social Research*, vol. 12, n° 1, 1945.

«Phenomenology and the Social Sciences», en Marvin Farber, ed., *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge: Harvard University Press, 1940.

«Husserl's Importance for the Social Sciences», en *Edmund Husserl, 1859-1959*, serie Phaenomenologica, n° 4, La Haya: Martinus Nijhoff, 1959.

«Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego», *PPR*, vol. 2, marzo de 1942.

«Sartre's Theory of the Alter Ego», *PPR*, vol. 9, diciembre de 1948.

«On Multiple Realities», *PPR*, vol. 5, junio de 1945.

«Language, Language Disturbances and the Texture of Consciousness», *Social Research*, vol. 17, n° 3, 1950.

«El sentido común y la interpretación científica de la acción humana», cap. 1.

«Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales», cap. 2.

«La elección entre diversos proyectos de acción», cap. 3.

«Conceptos fundamentales de la fenomenología», cap. 4.

«La fenomenología y las ciencias sociales», cap. 5.

«Importancia de Husserl para las ciencias sociales», cap. 6.

«La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del "alterego"», cap. 7.

«La teoría sartreana del "alterego"», cap. 8.

«Sobre las realidades múltiples», cap. 9.

«El lenguaje, los trastornos del lenguaje y la textura de la conciencia», cap. 10.

* Agregamos en la columna de la derecha los capítulos correspondientes de esta obra. (N. del E.)

** *PPR*: *Philosophy and Phenomenological Research*.

«Symbol, Reality and Society», en «Símbolo, realidad y sociedad», Lyman Bryson, Louis Finkelstein, Hudson Hoagland y R. M. MacIver, eds., *Symbols and Society*, 14º Simposio de la Conferencia sobre Ciencia, Filosofía y Religión, Nueva York: Harper, 1955. cap. 11.

Quiero expresar mi reconocimiento a los directores y editores de estas revistas y libros por permitirme volver a publicar los trabajos, así como a los profesores Dorion Cairns y Aron Gurwitsch, al padre Van Breda, a los doctores J. Taminaux y Rudolf Boehm y, por último, a la señora de Schutz, todos los cuales contribuyeron de diversas maneras a la preparación de este libro.

1940

Introducción

Maurice Natanson



I

Según Bergson, un verdadero filósofo no dice sino una cosa durante toda su vida, puesto que tiene un solo punto de contacto con la realidad. En su significado exacto, esto implica que por grande que sea la variación y riqueza de una mente filosófica, por amplios que sean sus intereses e investigaciones, logra en definitiva una sola percepción fundamental de la realidad, una sola iluminación decisiva sobre la cual gira todo lo demás, y que es la parte de verdad que se atribuye al filósofo. En este sentido, se podría decir que la filosofía de Alfred Schutz articula una sola intuición: el descubrimiento, en su cabal profundidad, de las presuposiciones, estructura y significación del mundo del sentido común. Aunque poseía una erudición prodigiosa en filosofía, sociología y psicología social, y una honda apreciación de estas disciplinas; aunque sus estudios y escritos abarcaron una gama verdaderamente notable de problemas en todos estos dominios, y aunque había llegado a captar en forma muy profunda la literatura y las artes (en especial la música), el *fil conducteur* de su vida intelectual fue su preocupación por la estructura provista de sentido del mundo de la vida cotidiana, el mundo del ejecutar diario en que nace cada uno de nosotros, dentro de cuyos límites se desenvuelve nuestra existencia, y que solo trascendemos completamente al morir. Ver este mundo en su enorme complejidad, delinear y explorar sus rasgos esenciales y rastrear sus múltiples relaciones fueron los diversos aspectos de su tarea central: concretar una filosofía de la realidad mundana o —dicho en lenguaje más formal— una fenomenología de la actitud natural. La comprensión de la realidad eminente de la vida de sentido común es la clave que permite entender la obra de Alfred Schutz.

Aunque un individuo responda a otras adhesiones, es, ante todo, un ciudadano de la república de la vida cotidiana. Cada uno de nosotros integra un mundo en curso de asuntos cotidianos cuyo ser esencial se presupone en su mayor parte. Si bien en nuestros diversos roles tenemos preocupaciones e intereses especiales, arraigamos de modo permanente en una gama primordial de experiencia de la cual surgen estas preocupaciones e intereses, y a la cual permanecen vinculados. El mundo cotidiano del vivir y ejecutar es la presuposición que nuclea todos los demás estratos de la realidad humana, y fue este ámbito de la realidad social el que Schutz tomó como punto de partida para el análisis. La característica central y más sutil del mundo presupuesto cotidiano es la de *ser presupuesto*. Como hombres de

sentido común que vivimos en el mundo cotidiano, damos tácitamente por sentado que, desde luego, *existe* este mundo que todos compartimos como el dominio público dentro del cual nos comunicamos, trabajamos y vivimos nuestra vida. Además, presumimos naturalmente que este mundo tiene una historia, un pasado; que tiene un futuro, y que el toso presente en el cual nos encontramos nos es dado epistemológicamente a todos los hombres normales casi de igual manera. Dicho en los términos más sencillos: todos nacemos en el mismo mundo, crecemos orientados por nuestros padres y otros adultos, aprendemos un idioma, entramos en contacto con otros, recibimos una educación, ingresamos en cierta etapa del oficio de vivir, y recorreremos el catálogo infinitamente detallado de la actividad humana: jugamos, amamos, creamos, sufrimos y morimos. Pero a través de todos los elementos y formas rutinarios de la existencia, nos limitamos a tomar como premisa, a presuponer, a dar por sentado, que el mundo cotidiano en el cual tienen lugar todas estas actividades está *allí*; solamente en ocasiones especiales, quizá, se nos plantean serias dudas en cuanto a la veracidad o significación filosófica de nuestro mundo cotidiano. De tal modo, el fundamento esencial de la existencia mundana no es advertido por los hombres de sentido común, cuya vida, sin embargo, está estructurada por la matriz de la vida cotidiana y erigida sobre ella. Es privilegio del filósofo hacer de lo presupuesto el objeto de su inspección crítica; así, en efecto, procedió Schutz, quien abordó el problema de obtener una fundamentación racional de la vida cotidiana mediante un examen de sus múltiples tipificaciones. Lo que sigue es un esbozo de los resultados de su análisis.

II

1. *El mundo del sentido común*

«Mundo del sentido común», «mundo de la vida diaria», «mundo cotidiano», son diversas expresiones que indican el mundo intersubjetivo experimentado por el hombre dentro de lo que Husserl denomina la «actitud natural». Creemos que este mundo existía ya antes de nacer nosotros, que tiene su historia y que nos es dado de manera organizada. Es primordialmente la escena de nuestras acciones y el *locus* de resistencia a la acción; no solo actuamos dentro del mundo, sino sobre él. Y nuestro propósito inicial no es tanto interpretarlo o comprenderlo sino efectuar cambios dentro de él; intentamos dominar antes de procurar comprender. En consecuencia, el mundo del sentido común es la escena de la acción social; en él los hombres entran en mutua relación y tratan de entenderse unos con otros, así como consigo mismos. Sin embargo, lo típico es que todo esto se presuponga, lo cual significa que estas estructuras de la vida cotidiana no son advertidas o evaluadas formalmente por el sentido común. En lugar de ello, el sentido común ve el mundo, actúa en y lo interpreta por medio de estas tipificaciones implícitas. Hay un

mundo social, existen los semejantes, podemos comunicarnos inteligentemente con otros, hay principios muy vastos y generales que son valederos para la vida cotidiana; estos hechos primordiales se entretajan en la textura de la actitud natural, y su explicación depende de un examen detallado de las condiciones *a priori* de la posibilidad del mundo del sentido común.

a. *Situación biográfica*

Aunque la realidad del sentido común conforma la matriz de toda acción social, cada individuo se sitúa en la vida de una manera específica, a la luz de lo que Schutz denominó su «situación biográfica». Nacer en el mundo significa, ante todo, nacer de progenitores que nos son exclusivos, ser criado por adultos que constituyen los elementos conductores de *nuestro* fragmento de experiencia. Y como —en las palabras de Schutz— los seres humanos son concebidos por madres y no elaborados en retortas, el período formativo de cada vida transcurre de una manera única. Cada persona, además, sigue durante toda su vida interpretando lo que encuentra en el mundo según la perspectiva de sus particulares intereses, motivos, deseos, aspiraciones, compromisos religiosos e ideológicos. De tal modo, la realidad del sentido común nos es dada en formas culturales e históricas de validez universal, pero el modo en que estas formas se expresan en una vida individual depende de la totalidad de la experiencia que una persona construye en el curso de su existencia concreta. Entre las condiciones que, según compruebo, delimitan mi vida, llego a identificar dos tipos de elementos: los que controlo o puedo llegar a controlar, y los que están fuera o más allá de mi posibilidad de control. Actuando en el mundo, procuro cambiarlo y alterarlo, modificar el escenario de mis actividades. Mi situación biográfica define mi modo de ubicar el escenario de la acción, interpretar sus posibilidades y enfrentar sus desafíos. Incluso en la determinación de lo que el individuo puede o no modificar influye su situación exclusiva. La experiencia fundamentada de una vida —lo que un fenomenólogo llamaría la estructura «sedimentada» de la experiencia del individuo— condiciona la subsiguiente interpretación de todo nuevo suceso y actividad. «El» mundo es transpuesto a «mi» mundo, de acuerdo con los elementos significativos de mi situación biográfica. El individuo, como actor en el mundo social, define, pues, la realidad que encuentra. Como dice Schutz: «La situación actual del actor tiene su historia; es la sedimentación de todas sus experiencias subjetivas previas, que no son experimentadas por el actor como anónimas, sino como exclusiva y subjetivamente dadas a él y solo a él».

b. *Acervo de conocimiento a mano*

La situación biográfica se caracteriza fundamentalmente por el hecho de que el individuo dispone, en cualquier momento de su vida, de

lo que Schutz denomina un «acervo de conocimiento a mano» (*stock of knowledge at hand*), integrado por tipificaciones del mundo del sentido común. Cada uno de nosotros acepta este mundo, no solo como existente, sino como existente antes de nuestro nacimiento; no solo como habitado por semejantes, sino como interpretado por ellos de maneras típicas; no solo como poseedor de un futuro, sino como poseedor de un futuro que, en el mejor de los casos, solo está parcialmente determinado. Sabemos, además, que nuestro mundo incluye tanto seres animados como objetos inertes, seres y objetos que desde un primer momento son percibidos típicamente y dentro de un horizonte de familiaridad. Pero no hace falta que nadie nos enseñe que lo común *es* común, que lo familiar *es* familiar; la textura misma de la vida del sentido común incluye estas tipificaciones, que hacen posible, en verdad, otras aseveraciones. Esta «acumulación» de tipificaciones es endémica en la vida del sentido común. Desde la infancia, el individuo continúa amasando una gran cantidad de «recetas» que luego utiliza como técnicas para comprender, o al menos controlar, aspectos de su experiencia. Los miles de situaciones problemáticas concretas que se plantean en el curso de los asuntos cotidianos, y que es necesario encarar de alguna manera, son percibidas, e incluso inicialmente formuladas, en términos del acervo de conocimiento que el individuo tiene a mano. El caudal de su experiencia típicamente aprehendida e interpretada sirve de base a su acción subsiguiente. Está claro que, para determinados problemas, el acervo de conocimiento de una persona es más que suficiente, y que frente a otras situaciones tiene que improvisar y extrapolar, pero aun la improvisación tiene lugar según lineamientos típicamente posibles y está limitada a las posibilidades imaginativas del sujeto. Estas posibilidades se basan, a su vez, en el acervo de conocimiento a mano. Por último, las tipificaciones que abarcan el acervo de conocimiento surgen de una estructura social. Aquí, como en todas partes, el conocimiento tiene origen social, está socialmente distribuido e informado. No obstante, su expresión individualizada depende de la situación exclusiva que ocupa el individuo en el mundo social.

c. *Coordenadas de la matriz social*

La descripción de una zona geográfica hecha por un cartógrafo sería muy distinta de mi conciencia o recuerdo personal de esa misma región. Las coordenadas que aquel debe utilizar para delinear el terreno son objetivamente necesarias para su tarea profesional, pero, sin duda alguna, distan mucho de mis preocupaciones. En primer lugar, el cartógrafo traza su mapa en términos de un sistema universalmente reconocido de longitudes y latitudes; es preciso que su posición geográfica en el momento de trazar el mapa carezca de importancia. De modo similar, la posición que ocupa el lector del mapa carece de importancia para comprender lo que él incluye, aunque pueda serlo para otros fines. Pero cuando observo determinado paisaje, el factor primordial es precisamente *mi* posición espacial y temporal. Los elementos de la escena se hallan *ante* mí, los aspectos

que considero marginales lo son con respecto a lo que considero central, y mi conocimiento del ambiente depende de mi ubicación física en el mundo. Adelante y atrás, al lado, cerca y lejos, encima y debajo, aquí y allá: todo esto se hace inteligible merced a mi ubicación en el mundo. Por otra parte, las perspectivas temporales de ahora y entonces, antes y después, pronto o no tan pronto, se articulan sobre mi ubicación temporal. Así, además de las coordenadas de la matemática y la ciencia natural, existen las coordenadas de la experiencia personal inmediata, y estas coordenadas personales tienen importancia fundamental para la realidad del sentido común. Afirma Schutz que «el lugar que mi cuerpo ocupa dentro del mundo, mi Aquí actual, es el punto de partida desde el cual me oriento en el espacio. Es, por así decirlo, el origen de mi sistema de coordenadas (. . .) Y de modo similar, mi Ahora actual es el origen de todas las perspectivas temporales según las cuales organizo los sucesos dentro del mundo. . .». Decir, como lo hicimos, que en la experiencia de sentido común «el» mundo se transpone en «mi» mundo significaría aquí que el espacio y tiempo uniformados de la ciencia natural no son la base de las tipificaciones de ubicación espacial y temporal utilizadas por los hombres en la vida diaria. En verdad, sucede lo contrario: el basamento primordial de nuestro ser en el mundo reside en el espacio y tiempo subjetivos. También en este caso, como en lo referente a la situación biográfica y el acervo de conocimiento a mano, la definición del mundo del individuo surge de su subjetividad, sedimentada y estructurada de manera exclusiva. Pero la cuestión no termina aquí, como diría el doctor Schutz. Aunque el individuo define su mundo desde su propia perspectiva, es, no obstante, un ser social, enraizado en una realidad intersubjetiva. «El mundo de la vida diaria en el cual nacemos es, desde el primer momento, un mundo intersubjetivo». En el problema filosófico de la intersubjetividad se halla la clave de la realidad social.

2. Intersubjetividad

La vida diaria se caracteriza por el hecho de que el interrogante filosófico de cómo es posible conocer otras mentes nunca se plantea como problema formal para los hombres del sentido común. En cambio, se presupone la intersubjetividad como una cualidad obvia de nuestro mundo: nuestro mundo es la tipificación subyacente del sentido común. Es inevitable, sin embargo, que una filosofía de lo que presupone el sentido común plantee y aborde la cuestión de la intersubjetividad, para poder asimilar los rasgos formativos subyacentes en la experiencia humana. Aunque advertimos que un rasgo decisivo de la vida cotidiana es que el problema de la intersubjetividad no se plantea como cuestión formal, podemos decir que la tarea de la filosofía consiste, en parte, en explicar esta situación y pasar a elaborar los principios metodológicos que están en la base de las relaciones entre las personas. La primera pregunta que surge aquí es: ¿cómo es posible conocer otros sí-mismos? Dejando de lado las

consideraciones de fenomenología trascendental que interesaban tan profundamente al doctor Schutz, su enfoque de la índole de la intersubjetividad es algo así como un análisis descriptivo de las tipificaciones del mundo del sentido común.

a. *El Aquí y Allí del ego*

Tomando mi cuerpo como origen de las coordenadas que delimitan *mi* mundo, puedo decir que la posición de mi cuerpo constituye mi Aquí, con relación al cual el cuerpo de un semejante se encuentra Allí. Compruebo que es posible modificar mi situación y trasladarme de Aquí hasta Allí. Habiéndome trasladado, el Allí se convierte entonces en un Aquí. Pero el cuerpo de mi semejante sigue estando para mí Allí, que para él sigue siendo un Aquí. Aunque, en realidad, no puedo situarme directamente en la perspectiva del Aquí del otro, puedo atribuirle hipotéticamente una reciprocidad de perspectivas. De tal modo, los objetos y sucesos del mundo son comunes a ambos, porque desde Allí puedo percibir las mismas cosas que percibo desde Aquí, a pesar del cambio de perspectiva. Dentro del mundo del sentido común, se presupone simplemente que rige la reciprocidad de perspectivas, que los objetos y sucesos de la experiencia humana están intersubjetivamente disponibles y son más o menos los mismos para todos los perceptores «normales». Se podría sugerir que el concepto mismo de «normalidad» deriva de las premisas implícitas del sentido común respecto de la estructura de la percepción sensorial. La intercambiabilidad del Aquí y el Allí entre egos es la condición necesaria para una realidad compartida; pero el problema llega mucho más lejos, ya que, además de las coordenadas espaciales, existen las relaciones temporales basadas en el punto cero de mi Ahora. Una reciprocidad de perspectivas temporales constituye algo análogo a la dialéctica del Aquí y Allí.

* b. *El «alterego»*

Entre los elementos de mi experiencia del mundo exterior no solo hay objetos físicos, sino semejantes, «alteregos». El encuentro con el cuerpo de otro ser humano difiere cualitativamente de la experiencia de cuerpos inertes, cuerpos como cosas. El cuerpo de un semejante es experimentado, ante todo, como parte de una unidad psicofísica; esto quiere decir que el reconocimiento del cuerpo es contemporáneo de la conciencia y apreciación del ego, que posee, además de un cuerpo, un mundo de conciencia cognitiva y conativa que se asemeja, en general, al mío. Este ego es, en verdad, un alterego, un ser para quien hay un mundo. Aunque conozco infinitamente más sobre mí mismo que sobre el otro, hay un aspecto decisivo en el cual el conocimiento que poseo acerca del otro trasciende el que tengo de mí. En la reflexión, solo puedo captarme en mis actos pasados. El mismo acto de reflexionar es posible únicamente si el objeto sobre el cual se reflexiona forma parte del pasado, aunque este

sea el pasado inmediato. Como observa Schutz, esto implica que «el presente en su totalidad (. . .) así como el presente vívido de nuestro sí-mismo, es inaccesible para la actitud reflexiva. Solamente podemos considerar el fluir de nuestro pensamiento como si hubiera cesado con la última experiencia captada. En otras palabras, la autoconciencia no puede ser captada sino *modo praeterito*, en tiempo pasado». En cambio, nuestro conocimiento del otro es posible en un presente inmediato. «Captamos el pensamiento del otro en su presencia vívida y no *modo praeterito*, o sea que lo captamos como un “Ahora” y no como un “Recién”. El hablar del otro y nuestro escuchar son experimentados como una simultaneidad vívida». Esta simultaneidad es la esencia de la intersubjetividad, pues significa que capto la subjetividad del alterego al mismo tiempo que vivo en mi propio flujo de conciencia. En estos términos, se puede definir al alterego como «el flujo subjetivo de pensamiento que puede ser experimentado en su presente vívido». Y esta captación en simultaneidad del otro, así como su captación recíproca de mí, hacen posible *nuestro* ser conjunto en el mundo.

c. Predecesores, contemporáneos, asociados y sucesores

La designación «semejantes» abarca, en realidad, una amplia gama de alteregos poseedores de estratos de diferentes características. Mi semejante puede ser un predecesor —que vivió antes de mi época y a quien conozco solamente a través de los informes de otros—; un contemporáneo —que vive ahora y con quien comparto una realidad temporal (ambos vivimos en la misma época)—; un asociado —un contemporáneo con quien comparto, además, una relación cara a cara (vivimos en el mismo fragmento espacial del mundo)—, o un sucesor, que vivirá después de mi muerte y que durante mi vida sigue siendo necesariamente anónimo. También difieren de modo radical las estructuras sociales correspondientes a todos estos tipos. El conocimiento que poseo de mis predecesores está siempre en tiempo pasado; aunque su vida e ideas influyan en mis actos, quedan fuera de los límites de mi influencia. Influyen, pero no pueden ser influidos. Y, por supuesto, puedo no tener conocimiento de ellos sino solo *acerca* de ellos, en diversos grados de claridad y detalle. Los sucesores ocupan una perspectiva más fantasmal. Si bien puedo orientar hacia ellos mis acciones, son en principio inconocibles. La mayor parte de mi intercambio social tiene lugar con contemporáneos y asociados, a quienes, también en este caso, conozco mediante las tipificaciones del mundo del sentido común. La relación «cara a cara» es fundamental para todas las demás estructuras de relacionabilidad social. Cuando me encuentro cara a cara con asociados, comparto una comunidad de espacio a nuestro alcance en la cual interpreto los actos del otro, pero también una comunidad temporal. Los asociados toman parte en un fluir temporal continuo, demarcado por límites espaciales comunes. De tal modo, según Schutz, «cada copartícipe toma parte en el proceso vital del otro, puede captar en un presente vívido los pensamientos del otro a medida que son contruidos paso a paso.

Puede (...) compartir las anticipaciones del otro con respecto al futuro, como planes, esperanzas o ansiedades. En suma, los asociados envejecen juntos; viven en lo que podemos denominar una relación «Nosotros pura». La identidad individual, la singularidad de la persona, solo puede ser captada en la vida de los asociados. Sin embargo, también en este caso se trata de una mera faceta de la comprensión del otro. Como ocurre en todas las relaciones sociales, los predecesores, contemporáneos, asociados y sucesores son situados e interpretados, de diversas maneras, por medio de las tipificaciones de la vida del sentido común.

3. *Acción*

El doctor Schutz define la «acción» como la conducta humana proyectada por el actor de manera autoconsciente. Por otro lado, el término «acto» designa la acción ya realizada. La diferencia entre acción y mero fantaseo reside en que la primera implica un fiat voluntario que establece la acción como dotada de propósito. La acción es manifiesta o latente. Por definición, toda acción manifiesta es, al mismo tiempo, proyectada y dotada de propósito. Un fantaseo dotado de propósito sería denominado, no acción, sino «efectuación» (*performance*). Pero la acción manifiesta no es más que una parte del complejo total de la acción. Abstenerse de actuar —lo que se podría llamar acción negativa— es también un tipo de acción; un fenómeno, en verdad, de especial interés e importancia. En consecuencia, el concepto de acción «latente» abarca todas las formas de decisión negativa en las cuales el actor decide, con un propósito determinado, abstenerse de llevar a cabo determinada conducta manifiesta. Ejemplos de acciones latentes son la decisión del cirujano de no operar, la decisión del estadista de no transar, la decisión del comerciante de no vender, la decisión del político de no presentar su candidatura. Pero esta lista podría ser ampliada radicalmente incluyendo la infinita gama de situaciones que los hombres, en la vida diaria, encaran y definen a su modo, con frecuencia por medio de una acción negativa. En cada caso, el rasgo fundamental de la acción es el hecho de ser proyectado y estar dotado de propósito. La acción se origina en la conciencia del actor.

a. *Interpretación subjetiva del sentido*

Tomando como punto de partida el postulado de Max Weber referente a la interpretación subjetiva del sentido, el doctor Schutz se interesa sobre todo por la comprensión de la acción social como el sentido que el actor asigna a su acción, es decir, el sentido que su acción tiene para él. En lugar de tratar el postulado weberiano como un procedimiento metodológico formal, Schutz piensa en la interpretación subjetiva del sentido, en primer lugar, como una tipificación del mundo del sentido común, la manera concreta en que los hombres

interpretan, en la vida diaria, su propia conducta y la de los demás. En términos más estrictos: la interpretación subjetiva del sentido, así como todo el problema de la comprensión interpretativa (*Verstehen*) entraña tres cuestiones conexas pero diferentes: «*Verstehen* como 1) la forma experiencial del conocimiento de sentido común de los asuntos humanos; 2) un problema epistemológico, y 3) un método específico de las ciencias sociales». Como forma experiencial del conocimiento de sentido común, la *Verstehen* significa, simplemente, que en la vida diaria los hombres interpretan su mundo, desde un primer momento, como dotado de sentido. Además de comprender el cuerpo del otro como parte integral de una unidad psicofísica, sus actos son tratados similarmente como el comportamiento de un ser dotado de propósitos. Los motivos y objetivos forman parte de la conducta del otro de modo tan ineluctable como de la nuestra. Cuando encuentro a un hombre que actúa en el mundo social, sé que debo comprenderlo como ser humano, lo cual significa que sus acciones significan algo para él tanto como para mí; se relacionan con su mundo tanto como con el mío, y en definitiva están arraigadas en el esquema interpretativo que ha creado para vivir su vida. Pero este conocimiento, a su vez, es presupuesto por mí tanto como por él; en el hecho de que sea presupuesto por *nosotros* reside, precisamente, la tipificación que hace posible la intersubjetividad. Sin embargo, el problema filosófico que esto implica trasciende los alcances del mundo del sentido común y constituye el segundo significado de *Verstehen*, como cuestión epistemológica. Schutz aduce aquí que la *Verstehen* se basa, en este sentido, en lo que Husserl denomina el *Lebenswelt*, el mundo de la vida, que abarca la rica totalidad de la experiencia de sentido común vivida por el individuo en su existencia concreta. Y también el *Lebenswelt* es la base para comprender el significado de la *Verstehen* en el tercer sentido, como método específico de las ciencias sociales. Los objetos investigados mediante los métodos de las ciencias naturales son construcciones de primer grado; cualquiera que sea su complejidad, no son sino objetos dentro del mundo del observador. El investigador social, en cambio, enfrenta una situación cualitativamente distinta. Sus objetos no solo son objetos para su observación sino seres que tienen su propio mundo preinterpretado, que llevan a cabo su propia observación; son semejantes insertos en la realidad social. En consecuencia, estos «objetos» son construcciones de segundo grado, y en las ciencias sociales se emplea el método de la *Verstehen* para asimilar la plena realidad subjetiva de los seres humanos que dichas construcciones procuran comprender.

b. *Definición de la situación*

Si la preocupación primordial del investigador social debe ser el sentido que el actor asigna a su propio acto, de esto se deduce que el actor es responsable de definir dicho sentido, así como la situación de la cual este forma parte. La situación del actor es primordialmente problema *suyo*, no del observador científico. Además, la manera en que el actor ubica e interpreta una situación dada es función de su

subjetividad y corresponde a elementos de su situación biográfica. El mundo social está constituido por una multiplicidad de factores, cada uno de los cuales define ese mundo de maneras conexas, aunque individualizadas. Ya sea que el actor defina o no su situación de un modo que corresponda en general a lo que denominamos hechos «objetivos», su acción tiene sentido y es muy significativa para el investigador social. En cualquier forma que defina su situación un actor, su acción es un dato para la indagación. El hecho de que haya no solo multiplicidad, sino relatividad en la definición que hacen de una situación diferentes actores, o incluso el mismo actor en distintos momentos, forma parte de la estructura esencial de la vida diaria. Comprender el mundo social quiere decir comprender el modo en que los hombres definen su situación. Schutz recurre aquí a la sociología de W. I. Thomas, como complemento norteamericano y más reciente de la interpretación subjetiva del sentido por parte de Weber. Dice Thomas: «Si los hombres definen las situaciones como reales, estas lo son en sus consecuencias». Si defino una situación como agradable, peligrosa, aburrida, estimulante o fantástica, mi manera de definirla establece la posición que ella ocupa dentro de mi mundo, al menos por el momento. Sugiere Schutz que el investigador social, en lugar de tratar esa definición como una «respuesta» o «reacción» ante ciertos estados de cosas objetivos, debe percatarse de que definir significa actuar, y que interpretar el mundo es un modo primordial de actuar en él. El hecho de que yo pueda definir la «misma» situación de manera radicalmente distinta que mi semejante conduce, desde el punto de vista filosófico, al problema de la realidad. No hay que confundir la insistencia con que el sentido común, al ser cuestionado, afirma que hay una realidad objetiva que es la «misma» para todos los observadores normales, con la demostración de que en efecto es así; tampoco hay que confundirla con la comprensión de lo que tal afirmación implica. Al vivir en la realidad eminente de la vida cotidiana, los hombres se ven incorporados a determinadas situaciones tal como *ellos* las definen en el contexto de su vida. Es inútil que el observador neutral indique a los actores comprometidos la situación «objetiva». Como lo expresó Sartre: para los romanos, Cartago fue conquistada; para los cartagineses, en cambio, Cartago fue esclavizada.

c. *Horizontes de acción*

La acción nunca está aislada, desvinculada de otra acción, divorciada del mundo. Manifiesta o latente, toda acción tiene sus horizontes de relacionalidad con la realidad social. Dice el doctor Schutz: «Ningún objeto es percibido como un objeto aislado, sino, desde un primer momento, como un “objeto dentro de su horizonte”, un horizonte de típica familiaridad y trato directo previo». Lo mismo ocurre con toda acción. Efectuar o reefectuar la «misma» acción presupone una tipificación profundamente arraigada en la vida del sentido común, lo que Husserl denomina la idealización del «puedo volver a hacerlo», o sea, como dice Schutz, «la premisa según la cual puedo, en circunstancias típicamente similares, actuar del modo típicamente similar en

que lo hice antes para producir una situación típicamente similar». La tipificación básica que esto entraña sustenta la estructura de mi situación biográfica y, al mismo tiempo, mi acervo de conocimiento a mano. Y como la acción presupone la situación del actor, la constitución inicial de «mi» mundo se basa en la tipicidad con que puedo manipular los datos de mi experiencia. Pero incluso la idealización del «puedo volver a hacerlo» tiene sus conexiones; es el correlato subjetivo de la idealización de lo que Husserl denomina «y así sucesivamente», es decir, el horizonte abierto de determinabilidad que acompaña a toda predicación. Estas construcciones se reflejan, a su vez, en la situación epistémica del actor. Las coordenadas de la matriz social, el Aquí y Ahora del ego, implican la posibilidad de retomar o recobrar perspectivas que antes se poseían pero que fueron posteriormente abandonadas. La dialéctica del Aquí y Allí se hace posible por las idealizaciones, únicas que permiten aplicarla dentro del mundo social. Las formas y modalidades de la acción presuponen estos horizontes esenciales.

4. *Proyectos y roles*

Dice el doctor Schutz: «Todo proyectar consiste en una anticipación del comportamiento futuro por medio del fantaseo». Al fantasear, visualizo por anticipado el acto que estoy proyectando, como si ya hubiera sido efectuado, completado. Recordando la distinción entre «acción» y «acto», podemos decir que proyectar es fantasear actos. Evidentemente, la estructura temporal del proyecto tiene capital importancia. Al proyectar, anticipo el acto como si ya hubiera sido cumplido; me sitúo imaginariamente en el tiempo futuro perfecto; pero la posibilidad de hacer esto se basa en ciertos elementos esenciales del presente. Mi situación biográfica y mi acervo de conocimiento a mano condicionan mi proyección al futuro «como-si». La anticipación presente y el acto cumplido están separados por el «intermedio» temporal que debo transponer a fin de llevar a cabo mi proyecto. La concreción de mis planes presupone mi envejecer en un mundo de «intermedios» necesarios. Claro está que no todos los proyectos se cumplen, e incluso los que se concretan no suelen ser llevados a cabo en la forma pura en que se los proyectó. La vida diaria se caracteriza tanto por la desilusión como por el éxito; aunque sea de manera intuitiva, sabemos que el «Yo» que fantasea no será idéntico al «Yo» que más tarde reflexiona sobre su acto cumplido. Y la misma noción de un fantaseo «puro» es ambigua, pues el «Yo» que fantasea es, en realidad, un ego complejo y cambiante, cuyo conocimiento del mundo y de los demás es tan fragmentario como su conocimiento de sí mismo. Estas consideraciones resultan decisivas para cualquier teoría de los roles sociales.

a. *Motivos «porque» y motivos «para»*

La dificultad de definir la acción como «conducta motivada» reside en el equívoco implícito en el término «motivo». El doctor Schutz prefiere distinguir dos tipos diferentes de conceptos, que con demasiada frecuencia son clasificados bajo un mismo rubro. Los motivos que implican fines a lograr, objetivos que se procura alcanzar, son denominados motivos «para»; los motivos a los que se explica sobre la base de los antecedentes, ambiente o predisposición psíquica del actor son denominados motivos «porque». La estructura temporal de ambos tipos difiere. Los motivos «para» están dominados por el tiempo futuro; los motivos «porque», por el pasado. Cuando ahora proyecto mi acción, soy consciente de mis motivos «para»; en verdad, precisamente estos motivos instigan mi acción; pero los motivos «porque» que podrían explicar ciertos aspectos de mi proyectar, sus condiciones causales, permanecen ocultos y marginales para mi conciencia. Estas diferencias temporales conducen a una diferenciación más amplia: los motivos «para» forman una categoría subjetiva; los motivos «porque», una categoría objetiva. El actor comprometido en su acción, comprendido como parte del proceso en curso del proyectar, define e interpreta el sentido de su acción en términos de motivos «para». Referirse a estos motivos como categoría subjetiva es compatible con el significado del postulado weberiano referente a la interpretación subjetiva del sentido y con la teoría de Thomas sobre la definición de la situación. Aquí, «subjetiva» se refiere a la relación que guarda la acción con la conciencia del actor, y nada tiene que ver con las nociones de introspección, condiciones psicológicas o actitudes privadas. Al explorar la subjetividad del actor, en consecuencia, el doctor Schutz se interesa por los aspectos de la conciencia que son accesibles a la inspección y descripción fenomenológica. El análisis de las condiciones objetivas subyacentes en los motivos «porque» es una cuestión causal, abierta a los métodos de indagación de las ciencias naturales. De la relación problemática entre los dos tipos de motivos surge el problema metafísico del libre albedrío y el determinismo.

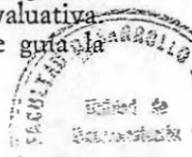
b. *Fragmentación*

El ego no puede ser considerado como un simple «Yo». En primer lugar, todo acto de reflexión involucra una distancia entre el que reflexiona y aquello sobre lo cual reflexiona, ya descrita con respecto al problema del alterego. Cuando reflexiono sobre mí mismo, no puedo captarme tal como soy en el ahora inmediato; sólo puedo ocuparme de mí como objeto para la reflexión, lo cual significa que siempre capto una fase anterior de mí. En este caso, como lo hace notar Schutz, es muy pertinente la distinción establecida por Mead entre los aspectos «yo» y «mí» del sí-mismo. Para Mead, el «yo» es siempre el sujeto de cualquier acción; el «mí», el objeto. La relación entre esos dos aspectos es sumamente dialéctica, ya que el sí-mismo toma parte continuamente en una acción en la cual aparecen ambos. Esa dialéctica es también temporal; el «yo» como sujeto de una acción

presente puede convertirse en el «mí» sobre el cual se reflexiona en una fase posterior del comportamiento. Sin embargo, y aparte de la teoría de la génesis social del sí-mismo elaborada por Mead, el problema de los aspectos «yo» y «mí» del sí-mismo conduce a una concepción de la fragmentación del ego. Tal como lo explicó Simmel, cada uno de nosotros es, no solo un fragmento de la colectividad social, sino apenas un fragmento de sus propias posibilidades. El individuo se presenta ante la sociedad, ante sus semejantes, con diversos lados o aspectos de su naturaleza, concretados en la forma de roles sociales; pero también queda en relación problemática consigo mismo, ya que se ve de modo parcial y comprende únicamente una parte de su ser. Todos los proyectos y roles está impregnados por la imperfección básica del autoconocimiento y del conocimiento de otros sí-mismos. Cada uno de nosotros está destinado a desempeñar, en el mundo cotidiano, una multitud de roles; sin embargo, el sentido pleno de estos roles queda latente en la experiencia. En la formulación de Simmel, tal como la reproduce Schutz, «el hombre (. . .) ingresa en cualquier relación social apenas con una parte de su sí-mismo, y siempre se halla, al mismo tiempo, dentro y fuera de tal relación». La fragmentación del sí-mismo es una constante metafísica de la condición humana.

c. *Significatividad*

Si el mundo del sentido común es, desde un primer momento, un mundo preinterpretado; si todos los elementos de este mundo tienen sus horizontes de tipicidad, y si las nociones de la situación biográficamente determinada, el acervo de conocimiento a mano y la definición de la situación son guías seguras para interpretar la realidad social, debe existir algún principio subyacente de selección que explique las elecciones, actitudes, decisiones y adhesiones que el individuo expresa y realiza. La «significatividad» (*relevance*) es el rubro bajo el cual Schutz incluye los tipos y formas de acción emprendida por el individuo. Decido un curso de acción en un sentido y no en otro, a la luz de lo que considero significativo con respecto a mis más profundas convicciones e intereses. Aunque comparto con la mayoría de mis semejantes determinados sistemas generales de significatividades, advierto que a menudo los comparto por razones algo diferentes, que solo pueden ser explicadas en términos de mi esquema de preocupaciones fundamentales. De modo similar, sé que lo que me interesa puede aburrir a otro; que lo que para mí es sagrado puede ser risible para él; que lo que yo valoro puede dejarlo indiferente. En todos estos desacuerdos subyace la diferencia primordial de sistemas de significatividades diversos e incluso contradictorios. Tal como las coordenadas de la matriz social determinan la manera en que se me presenta el mundo, así también hay una especie de Aquí y Ahora de la estructura de significatividades de mi vida, un punto de origen ubicado en el centro mismo de mi existencia axiológica, según el cual adquiere significación y dirección toda predicación evaluativa. El basamento último del sistema de significatividades que guía la



vida del individuo se halla en un tema existencial explorado por Schutz dentro del marco de su teoría de las realidades múltiples.

5. Las realidades múltiples

Siguiendo las huellas de William James, Schutz aborda el problema de la realidad en términos de los órdenes de realidad que James denomina «subuniversos»: el mundo de las cosas físicas, de la ciencia, de la religión, e incluso de la «pura demencia y desvarío». Aunque los hombres del sentido común tienden a concebir estos mundos de modo más o menos inconexo, James sostiene que «cada mundo, mientras se atiende a él, es real a su manera; al caducar la atención, caduca la realidad». Ahora el problema es determinar la índole de las conexiones o puentes que vinculan entre sí estos mundos, y ver cómo puede el individuo habitar uno cualquiera o todos ellos durante su existencia. Schutz aborda esta cuestión dejando de lado los fundamentos y orientación psicologistas de la teoría elaborada por James. Se refiere, en consecuencia, no a «subuniversos», sino a «ámbitos finitos de sentido». Dice Schutz: «Hablamos de ámbitos de *sentido*, y no de subuniversos, porque la realidad está constituida por el sentido de nuestras experiencias y no por la estructura ontológica de los objetos». Son descriptos los rasgos esenciales de todos los ámbitos finitos de sentido. Cada ámbito posee su propio estilo cognitivo, respecto del cual las experiencias dentro de cada mundo son compatibles entre sí. Y cada ámbito finito de sentido puede recibir el «acento de realidad», puede ser atendido como real. Pero ninguna fórmula de transformación permite pasar sin dificultades de un ámbito a otro; ese tránsito sólo es posible mediante el «salto» kierkegaardiano. Por último, es necesario condicionar estas consideraciones: aunque se extienden al mundo de la vida diaria, lo hacen con una diferencia, ya que, según el doctor Schutz, «el mundo del ejecutar cotidiano es el arquetipo de nuestra experiencia de la realidad. Todos los demás ámbitos de sentido pueden considerarse como modificaciones suyas».

a. La realidad eminente

Se toma como realidad eminente al mundo del ejecutar; o, dicho en otro lenguaje, al mundo del sentido común y de la vida diaria. Dentro de él se sitúa el individuo como cuerpo, como algo que opera físicamente en el mundo y encuentra resistencia tanto en sus semejantes como en las cosas. Según la terminología del doctor Schutz, ejecutar significa insertarse en el mundo exterior, lo cual significa, a su vez, que como actor en el mundo del sentido común sé que mi acción ocasionará cambios que influirán en otras situaciones y serán advertidos por otros hombres. Al examinar mis actos, advierto tanto su carácter causal como su valor productivo. Al anticipar actos en la proyección propia del fantaseo, imagino sus consecuencias y efectos. Finalmente, la comunicación tiene su *locus* primordial en el mundo

del ejecutar, el mundo de la vida diaria del adulto alerta. Insertarse en el mundo significa también comunicarse en él; y como comunicación presupone intersubjetividad, y estas las tipificaciones que sustentan toda relacionalidad social, el individuo nace en la realidad eminente en la cual —como ha procurado demostrar Schutz— se basan todas las tipificaciones. Esta realidad es la que el individuo presupone, y en la cual vive crédulamente dentro de la actitud natural. Lo que Husserl denomina «tesis general de la actitud natural» —la creencia dóxica en el ser mismo del mundo— halla su expresión primaria en el mundo del sentido común. En consecuencia, debe tenerse en cuenta que toda modificación de esta tesis enraza en la vida diaria, así como todo movimiento desde un ámbito finito de sentido a otro presupone la sólida base del sentido común. ¿Cómo puede, entonces, tener lugar esa circulación entre los diversos mundos? O bien, apuntando desde otra perspectiva al mismo problema, ¿cómo se protege contra los invasores las fronteras de la realidad eminente? Estos interrogantes generan, en definitiva, el problema fenomenológico de cómo es posible una filosofía de la actitud natural.

b. La «epojé» de la actitud natural

Una de las ideas más importantes que aporta Schutz en su teoría de las realidades múltiples es su noción de la «epojé de la actitud natural». Vale la pena transcribir una cita extensa al respecto: «La fenomenología nos ha enseñado el concepto de la *epojé* fenomenológica, la suspensión de nuestra creencia en la realidad del mundo como mecanismo destinado a superar la actitud natural, radicalizando el método cartesiano de la duda filosófica. Se puede aventurar la sugerencia de que el hombre, en la actitud natural, utiliza también una *epojé* específica, que no es, por supuesto, la misma utilizada por el fenomenólogo. No suspende la creencia en el mundo exterior y sus objetos, sino que, por el contrario, suspende la duda en su existencia. Lo que pone entre paréntesis es la duda de que el mundo y sus objetos puedan no ser como se le aparecen. Sugerimos llamar a esto la «*epojé*» de la *actitud natural*». Nuestra creencia natural en el mundo, en su realidad, su estar allí, su tener un pasado y un probable futuro, y el sernos dado a todos de manera muy semejante, constituye el cimiento filosófico del mundo del sentido común. La realidad eminente se basa en la verdad aparente de la actitud natural. La idea del doctor Schutz acerca de una *epojé* de la actitud natural tiene importantes consecuencias. Sugiere, esencialmente, que la actitud natural es en sí una adquisición basada en una suspensión previa de la duda. Es claro que este proceso no es autoconsciente, como tampoco se construye de modo autoconsciente la propia actitud natural. La suspensión de la duda puede ser considerada ahora como una pista para el concepto mismo de tipificación, de las idealizaciones presupuestas que estructuran la vida diaria. Si una fundamentación racional implícita sustenta la *epojé* de la actitud natural y explica por qué se la practica, hay que buscar las razones subyacentes en los temas existenciales que constituyen la culminación filosófica de la formulación

de Schutz sobre las realidades múltiples. Aquí hallaremos, además, las raíces constitutivas de su teoría de la significatividad.

c. *La ansiedad fundamental*

Afirma Schutz: «Todo el sistema de significatividades que nos gobierna en la actitud natural se basa en la experiencia básica de cada uno de nosotros: sé que moriré y temo morir. Sugerimos llamar a esta experiencia básica *ansiedad fundamental*. Es la anticipación primordial en la que se originan todas las demás. De la ansiedad fundamental surgen los muchos sistemas interrelacionados de esperanzas y temores, de necesidades y satisfacciones, de oportunidades y riesgos que incitan al hombre de la actitud natural a tratar de dominar el mundo, superar obstáculos, esbozar proyectos y llevarlos a cabo». El temor a la muerte es aquí el temor a mi muerte; y se podría sugerir —aunque Schutz no desarrolle esta idea— que la *epojé* de la actitud natural abarca en sus paréntesis la conciencia de que moriré. No obstante, sería erróneo considerar la ansiedad fundamental como una versión de la concepción heideggeriana de la muerte, interpretación hacia la cual Schutz mostró mucha comprensión pero escasa simpatía. Tampoco sería correcto ver en la ansiedad fundamental un tema existencial, en el sentido más limitado de un tópico elaborado en el complejo movimiento al cual se conoce simplemente como «existencialismo». También en este caso, Schutz captó en profundidad los problemas de la filosofía existencial, pero guardó reservas igualmente profundas respecto de sus conclusiones. Consideremos en cambio la ansiedad fundamental como un tema existencial explotado, no solo por los existencialistas, sino por cada mente metafísica en toda la gama de la filosofía. En estos términos, el temor a la muerte es un dato primordial de la existencia humana, tan ineludible en su relevancia filosófica como en sus implicaciones para cualquier teoría de la realidad social. La realidad eminente de la vida diaria se basa en la secreta captación que tiene cada hombre de su propia mortalidad. Cualquiera que sea su modo de definir su conciencia de la muerte, no puede evitar su efecto conceptual y emotivo. La condición soberana de la existencia humana es que la realidad eminente nos trasciende a todos.

III

Sería falaz sugerir que la originalidad del interés de Schutz por la estructura de la vida del sentido común y del estudio que llevó a cabo sobre sus formas esenciales se debió a que otros filósofos ignoraron, en cierto modo, este estrato de la experiencia. La existencia mundana ha sido un tema de antiguo y persistente tratamiento filosófico, y Schutz manifiesta su deuda histórica al estudiar con respeto a pensadores tales como Leibniz, Bergson, Whitehead y, sobre todo, Husserl. Deberíamos decir, en cambio, que la notable originalidad

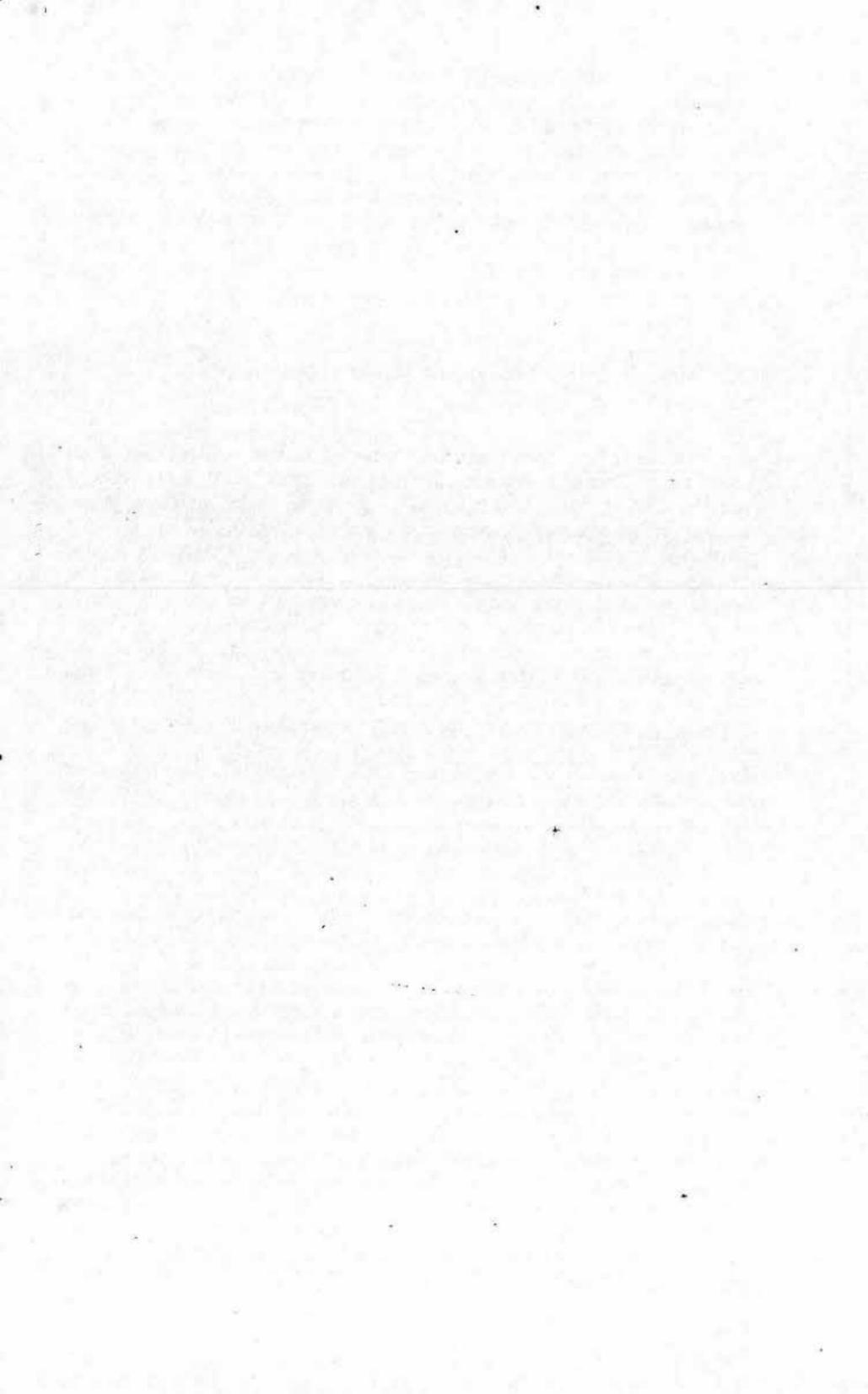
de la obra que presentamos reside en la perspectiva metodológica en cuyos términos es abordado el tema central y se desarrolla el análisis. Tenemos aquí una indagación fenomenológica de la índole de la realidad social, primera descripción plenamente concebida y sistemáticamente efectuada de la estructura eidética del *Lebenswelt*. Pero sería tanto o más erróneo sostener que la obra de Schutz no es sino una extensión del pensamiento husserliano, o una mera aplicación del método fenomenológico a los problemas de las ciencias sociales. Aunque hondamente inmerso en la fenomenología, Schutz fue también un filósofo independiente, para quien la fenomenología fue una guía, no un amo. Poseyó el raro privilegio de poder captar de manera global los problemas concretos de la sociología, la psicología social, la economía, la historia, la teoría política y la jurisprudencia, así como el mecanismo filosófico capaz de manipularlos. La fenomenología le sirvió como instrumento para ordenar estos problemas en una unidad coherente, y nunca como un molde metodológico al cual esas disciplinas tuvieran que adaptarse *a priori*. Por consiguiente, su originalidad se expresó en la unión de una filosofía fenomenológica con una ubicación singular del concepto mismo de realidad social. El resultado de ello implica un reexamen radical del punto de partida de la filosofía.

Tradicionalmente, se ha considerado la percepción como la cuestión decisiva para la orientación y evaluación filosóficas. Toda la gravitación de la obra de Schutz conduce a negar la validez de este punto de partida para cualquier filosofía referida a la realidad social. El tema predominante pasa a ser, en cambio, la *acción*. Esta transformación tiene vastas consecuencias para la epistemología, pero aquí nos interesan de modo más inmediato sus efectos sobre la metodología de las ciencias sociales. La premisa fundamental de las filosofías positivistas y naturalistas de la ciencia ha sido que, como la percepción, o, en general, la sensación, es el punto de partida paradigmático para una metodología de las ciencias naturales, debe ocupar necesariamente el mismo lugar en una metodología de las ciencias sociales. Según esta premisa, el ideal de las ciencias sociales sería una ciencia de la sociedad moldeada, por supuesto, de acuerdo con los eficacísimos modelos de la física y la matemática. En este contexto, cuestionar el lugar que ocupa la percepción equivale a cuestionar la premisa en que se basa gran parte de la metodología contemporánea. El doctor Schutz llega al extremo de sugerir que «los procedimientos metodológicos específicos elaborados por las ciencias sociales para captar la realidad social son más adecuados que los de las ciencias naturales para conducir al descubrimiento de los principios generales que gobiernan todo conocimiento humano». De este enfoque surge una concepción particular de la metodología, pero también un modo de abordar la teoría del hombre.

Subrayar la acción como punto de partida para una metodología de las ciencias sociales no equivale a reclamar un nuevo tipo de conocimiento, sino a insistir en la diferencia cualitativa entre los tipos de realidad investigados por los especialistas en ciencias naturales y en ciencias sociales. Es un alegato para que se repare en que los hombres son, no solo elementos del campo de observación del hom-

bre de ciencia, sino preintérpretes de su propio campo de acción; que su comportamiento manifiesto no es sino un fragmento de su conducta total; que el primer desafío planteado a quienes procuran comprender la realidad social es asimilar la subjetividad del actor captando el sentido que un acto tiene para él, eje del mundo social. Por último, al subrayar la acción, Schutz nos conduce de nuevo a su idea capital: su análisis de las tipificaciones del mundo del sentido común. El investigador social tiene por tarea reconstruir el modo en que los hombres interpretan, en la vida diaria, su propio mundo. Este es el punto bergsoniano de contacto con lo real que adopta Schutz. Sin embargo, admitió que una elaboración definitiva de su postura requeriría estructurar una antropología filosófica, una teoría del hombre. En toda su obra se hallan alusiones a esa teoría, que ahora resultan fragmentos primigenios de una realización extraordinaria. Aunque evaluar críticamente dicha realización excede de nuestros propósitos actuales, permítasenos, como último privilegio, atestiguar su esplendor. Aunque modesto en sus afirmaciones, Schutz confiaba plenamente en la validez de su empeño. Por eso dijo en una ocasión: «No estoy tan seguro de mis resultados; tal vez otros logren más éxito que yo. Pero de una cosa estoy profundamente convencido: *aquí* residen los problemas de las ciencias sociales».

Primera parte. Sobre la metodología
de las ciencias sociales



1. El sentido común y la interpretación científica de la acción humana

I. Introducción. Contenido de la experiencia y objetos de pensamiento

1. *Las construcciones del sentido común y del pensamiento científico*

«Ni el sentido común ni la ciencia pueden avanzar sin apartarse del examen estricto de lo que es real en la experiencia». Esta formulación de A. N. Whitehead fundamenta su análisis de la organización del pensamiento.¹ Hasta la cosa percibida en la vida cotidiana es algo más que una simple presentación sensorial.² Es un objeto de pensamiento, una construcción de índole sumamente compleja, que no solo incluye formas particulares de sucesiones en el tiempo, que la constituyen como objeto de un solo sentido —p. ej., la vista—,³ y de relaciones espaciales, que la constituyen como objeto sensorial de varios sentidos —p. ej., la vista y el tacto—,⁴ sino también presentaciones sensoriales hipotéticas, imaginadas, que la completan.⁵ Según Whitehead, precisamente el último factor nombrado —la imaginación de presentaciones sensoriales hipotéticas— «es la roca sobre la cual se levanta toda la estructura del pensamiento de sentido común»,⁶ y corresponde a la crítica reflexiva «interpretar nuestras presentaciones sensoriales como realización efectiva del objeto de pensamiento hipotético de las percepciones».⁷ En otras palabras, los presuntos hechos concretos de la percepción de sentido común no lo son tanto como parecen, pues ya exigen abstracciones de índole muy complicada, situación que debemos tomar en cuenta para no caer en la falacia de la materialización inadecuada.⁸

1 Alfred North Whitehead, *The Organization of Thought*,** Londres, 1917 reimpresso parcialmente en *The Aims of Education*, Nueva York, 1929, y también como «Mentor-Book», Nueva York, 1949. Las citas se refieren a esta última edición. Para esta primera cita, véase pág. 110. [Agregamos el signo ** cuando se menciona por primera vez en las notas de cada capítulo una obra que tiene versión castellana. La nómina completa se encontrará en la Bibliografía en castellano al final del volumen.]

2 *Ibid.*, cap. 9, «The Anatomy of Some Scientific Ideas, I. Fact, II. Objects».

3 *Ibid.*, págs. 128 y sig. y 131.

4 *Ibid.*, págs. 131 y 136.

5 *Ibid.*, pág. 133.

6 *Ibid.*, pág. 134.

7 *Ibid.*, pág. 135.

8 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*,** Nueva York, 1925, reimpresso como «Mentor-Book», Nueva York, 1948, pág. 52 y sigs.

De acuerdo con Whitehead, la ciencia tiene siempre un doble objetivo: primero, elaborar una teoría que concuerde con la experiencia; segundo, explicar, al menos en líneas generales, los conceptos de sentido común acerca de la naturaleza, y para ello conservarlos en una teoría científica de pensamiento armónico.⁹ Con este fin, la ciencia física (única que interesa a Whitehead en este contexto) debe elaborar recursos que permitan reemplazar los objetos de pensamiento de la percepción de sentido común por los objetos de pensamiento de la ciencia.¹⁰ Estos últimos —p. ej., las moléculas, átomos y electrones— no poseen ninguna de las cualidades que determinan una presentación sensorial directa en nuestra conciencia, y solo nos son conocidos mediante la serie de sucesos en que se hallan involucrados, y que, por supuesto, están representados en nuestra conciencia por presentaciones sensoriales. Este recurso permite establecer un puente entre la fluida vaguedad de los sentidos y la definición exacta del pensamiento.¹¹

No nos proponemos seguir aquí paso por paso el ingenioso método mediante el cual Whitehead utiliza el principio que acabamos de esbozar para analizar la organización del pensamiento, comenzando con la «anatomía de las ideas científicas» y terminando con las teorías matemáticamente formuladas de la física moderna y las reglas de procedimiento de la lógica simbólica.¹² En cambio, sí nos interesa la concepción básica que Whitehead comparte con muchos otros destacados pensadores de nuestra época, tales como William James,¹³ Dewey,¹⁴ Bergson¹⁵ y Husserl,¹⁶ y que de modo muy general puede ser formulada así:

Todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento. En términos estrictos, los hechos puros y simples no existen. Desde un primer momento todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad de nuestra mente. Por con-

9 *The Aims of Education*, op. cit., pág. 126.

10 *Ibid.*, pág. 135.

11 *Ibid.*, pág. 136.

12 *Ibid.*, págs. 112-23 y 136-55.

13 William James, *Principles of Psychology*,** vol. I, cap. IX, «The Stream of Thought», pág. 224 y sig.; esp. pág. 289 y sig.

14 John Dewey, *Logic, The Theory of Inquiry*,** Nueva York, 1938, esp. caps. III-IV, VII-VIII y XII. Véase también el ensayo «The Objectivism-Subjectivism of Modern Philosophy» (1941), reimpreso en la recopilación *Problems of Men*, Nueva York, 1946, pág. 316 y sig.

15 Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, cap. I, «La Sélection des Images par la Représentation».

16 Véase, por ejemplo, Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*,** vol. II, cap. II, «Die ideale Einheit der Species und die neuen Abstraktions Theorien»; muy bien explicado por Marvin Farber en *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge, 1943, cap. IX, esp. pág. 251 y sig.; Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*,** trad. al inglés por Boyce Gibson, Londres, 1931, primera sección; *Formale und transzendentale Logik*;*, Halle, 1929, secs. 82-86, 94-96 (véase Marvin Farber, op. cit., pág. 501 y sig.); *Erfahrung und Urteil*, L. Landgrebe, ed., Praga, 1939, secs. 6-10, 16-24, 41-43 y *passim*.

siguiente, se trata siempre de hechos interpretados, ya sea que se los considere separados de su contexto mediante una abstracción artificial, o bien insertos en él. En uno u otro caso, llevan consigo su horizonte interpretativo interno y externo. Esto no significa que en la vida diaria o en la ciencia seamos incapaces de captar la realidad del mundo; sino que captamos solamente ciertos aspectos de ella: los que nos interesan para vivir o desde el punto de vista de un conjunto de reglas de procedimiento aceptadas para el pensar, a las que se denomina método científico.

2. Estructura particular de las construcciones de las ciencias sociales

Si, como sostiene esta concepción, todas las construcciones científicas están destinadas a reemplazar las construcciones del pensamiento de sentido común, surge una diferencia principal entre las ciencias naturales y las sociales. Corresponde a los especialistas en ciencias naturales determinar qué sector del universo de la naturaleza, qué hechos y sucesos de él, y qué aspectos de tales hechos y sucesos son temática e interpretativamente significativos para su propósito específico. Estos hechos y sucesos no son preseleccionados ni preinterpretados; no revelan estructuras intrínsecas de significatividad. La significatividad (*relevance*) no es inherente a la naturaleza como tal, sino que constituye el resultado de la actividad selectiva e interpretativa que el hombre realiza dentro de la naturaleza o en la observación de esta.

Los hechos, datos y sucesos que debe abordar el especialista en ciencias naturales son hechos, datos y sucesos solamente dentro del ámbito de observación que le es propio, pero este ámbito no «significa» nada para las moléculas, átomos y electrones que hay en él. En cambio, los hechos, sucesos y datos que aborda el especialista en ciencias sociales tienen una estructura totalmente distinta. Su campo de observación, el mundo social, no es esencialmente inestructurado. Tiene un sentido particular y una estructura de significatividades para los seres humanos que viven, piensan y actúan dentro de él. Estos han preseleccionado y preinterpretado este mundo mediante una serie de construcciones de sentido común acerca de la realidad cotidiana, y esos objetos de pensamiento determinan su conducta, definen el objetivo de su acción, los medios disponibles para alcanzarlo; en resumen, los ayudan a orientarse dentro de su medio natural y sociocultural y a relacionarse con él. Los objetos de pensamiento construidos por los expertos en ciencias sociales se refieren a los objetos de pensamiento construidos por el pensamiento de sentido común del hombre que vive su vida cotidiana entre sus semejantes, y se basan en estos objetos. Las construcciones usadas por el especialista en ciencias sociales son, pues, por así decir, construcciones de segundo grado, o sea, construcciones de las construcciones hechas por los actores en la sociedad misma, actores

cuya conducta el investigador observa y procura explicar de acuerdo con las reglas de procedimiento de su ciencia.¹⁷

Las ciencias sociales modernas enfrentan un grave dilema. Cierta escuela de pensamiento considera que existe una diferencia básica entre la estructura del mundo social y la del mundo de la naturaleza. Esta concepción, sin embargo, conduce a la errónea conclusión de que las ciencias sociales difieren *toto coelo* de las ciencias naturales, con lo que desdeña el hecho de que ciertas reglas de procedimiento relacionadas con la organización correcta del pensamiento son comunes a todas las ciencias empíricas. La otra escuela procura contemplar la conducta del hombre tal como el especialista en ciencias naturales contempla la «conducta» de sus objetos de pensamiento, dando por sentado que los únicos métodos científicos son los de las ciencias naturales (sobre todo los de la física matemática), que han redituado tan magníficos resultados. Presupone, además, que basta con adoptar los métodos de las ciencias naturales en cuanto a construcciones teóricas para lograr un conocimiento seguro de la realidad social. Sin embargo, estos dos supuestos son incompatibles. Un sistema conductista idealmente perfeccionado y totalmente elaborado, por ejemplo, nos alejaría mucho de las construcciones en cuyos términos los hombres experimentan su propia conducta y la de sus semejantes en la realidad de la vida cotidiana. Para superar esa dificultad, se requieren recursos metodológicos específicos, entre ellos la construcción de pautas de acción racional. Con el fin de analizar más a fondo la índole específica de los objetos de pensamiento de las ciencias sociales, debemos caracterizar algunas de las construcciones de sentido común empleadas por los hombres en la vida cotidiana, y en las cuales se basan aquellos.

II. Construcciones de objetos de pensamiento propias del sentido común

1. *El conocimiento de sentido común que tiene del mundo el individuo es un sistema de construcciones de su tipicidad*

Tratemos de caracterizar el modo en que el adulto alerta¹⁸ contempla el mundo intersubjetivo de la vida cotidiana, en cuyo interior

17 Sobre el concepto de reglas de procedimiento, véase Felix Kaufmann, *Methodology of the Social Sciences*,* Nueva York, 1944, esp. caps. III-IV; sobre las opiniones divergentes acerca de la relación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales, *ibid.*, cap. x.

18 En cuanto al significado preciso de esta expresión, véase «Sobre las realidades múltiples», pág. 201. [Cuando se citen artículos sin otras indicaciones acerca de las fuentes, como en este caso, la referencia corresponde al presente volumen. (N. de M. Natanson.)] [También se dan en castellano las referencias que corresponden al segundo volumen de ensayos de Schutz, *Estudios sobre teoría social*, ed. por Arvin Brodersen, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1974. (N. del E.)]

y sobre el cual actúa como un hombre entre sus semejantes. Ese mundo existía antes de nacer nosotros, y era experimentado e interpretado por otros, nuestros predecesores, como un mundo organizado. Ahora es ofrecido a nuestra experiencia e interpretación. Toda interpretación de este mundo se basa en un acervo de experiencias previas sobre él, que son nuestras o nos han sido transmitidas por padres o maestros; esas experiencias funcionan como un esquema de referencia en forma de «conocimiento a mano».

A este acervo de conocimiento a mano pertenece nuestro conocimiento de que el mundo en que vivimos es un mundo de objetos más o menos bien determinados, con cualidades más o menos definidas, entre los cuales nos movemos, que se nos resisten y sobre los cuales podemos actuar. Sin embargo, ninguno de esos objetos es percibido como si estuviera aislado, sino como situado desde un primer momento dentro de un horizonte de familiaridad y trato previo, que, como tal, se presupone hasta nuevo aviso como el acervo incuestionado —aunque cuestionable en cualquier momento— de conocimiento inmediato. Sin embargo, también las experiencias previas indiscutidas están a mano desde un primer momento como *típicas*, o sea que presentan horizontes abiertos de experiencias similares anticipadas. Por ejemplo, el mundo exterior no es experimentado como un ordenamiento de objetos individuales únicos, dispersos en el espacio y en el tiempo, sino como «montañas», «árboles», «animales», «hombres», etc. Aunque nunca haya visto un perdiguero irlandés, cuando vea uno sabré que es un animal y, en particular, un perro, que manifiesta todas las características habituales y la conducta típica de un perro, y no de un gato, por ejemplo. Podré preguntar razonablemente: «¿Qué tipo de perro es este?». Esta pregunta da por sentado que la diferencia de este perro en particular con respecto a todos los demás tipos de perros que conozco resalta y se hace cuestionable únicamente por referencia a su semejanza con mis experiencias incuestionadas de perros típicos. Como dice con lenguaje más técnico Husserl —cuyo análisis de la tipicidad del mundo de la vida cotidiana hemos tratado de resumir—,¹⁹ lo que se experimenta en la percepción real de un objeto es transferido aperceptivamente a cualquier otro objeto similar, que es percibido simplemente como del mismo tipo. La experiencia real confirmará o no mi anticipación de la conformidad típica con otros objetos. Si la confirma, el contenido del tipo previsto se ampliará; al mismo tiempo, el tipo se dividirá en subtipos; por otra parte, el objeto real concreto presentará características individuales que, sin embargo, tienen también una forma de tipicidad.

Ahora bien —y esto parece tener especial importancia—: yo puedo tomar el objeto típicamente apercebido como un *ejemplar* del tipo general y dejarme conducir a este concepto del tipo, pero de ningún modo *tengo* que pensar el perro concreto como un ejemplar del concepto general de «perro». «En general», mi perdiguero irlandés Rover muestra todas las características incluidas en el tipo «perro»,

19 Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, secs. 18-21 y 82-85; véase también «El lenguaje, los trastornos del lenguaje y la textura de la conciencia», esp. págs. 252-57.

según mi experiencia previa. Sin embargo, no me interesa saber precisamente qué tiene en común con otros perros. Veo en él a mi amigo y compañero Rover, distinguiéndolo como tal de todos los demás perdigueros irlandeses, con los que comparte ciertas características típicas de apariencia y conducta. Sin un motivo especial, no me siento inducido a ver en Rover un mamífero, un animal, un objeto del mundo externo, etc., aunque sé que también es todo esto. De tal modo, en la actitud natural de la vida cotidiana, nos interesan únicamente determinados objetos, que se destacan contra el campo cuestionado de otros experimentados previamente, y el resultado de la actividad selectiva de nuestra mente es determinar cuáles de las características particulares de tal objeto son individuales y cuáles las típicas. Más en general, solamente nos interesan algunos aspectos de este objeto particular tipificado. Afirmar que este objeto S tiene la propiedad característica p , en la forma « S es p », es un enunciado elíptico, porque S , aceptado sin cuestionamiento tal como se me aparece, no es solamente p , sino también q y r , y muchas otras cosas. El enunciado completo debería ser: « S es, entre muchas otras cosas, tales como q y r , también p ». Si, con referencia a un elemento del mundo presupuesto, afirmo: « S es p », lo hago porque, en las circunstancias vigentes, me interesa el hecho de que S es p , mientras no considero significativo que sea también q y r .²⁰

No obstante, los términos «interés» y «significatividad», que acabamos de emplear, apenas designan una serie de complejos problemas que es imposible exponer en el marco de este examen, por lo cual debemos limitarnos a unas pocas observaciones.

En cualquier momento de su vida diaria, el hombre se encuentra en una situación biográficamente determinada, vale decir, en un medio físico y sociocultural que él define²¹ y dentro del cual ocupa una posición, no solo en términos de espacio físico y tiempo exterior, o de su status y su rol dentro del sistema social, sino también una posición moral e ideológica.²² Decir que esta definición de la situación está biográficamente determinada equivale a decir que tiene su historia; es la sedimentación de todas las experiencias previas del hombre, organizada en el patrimonio corriente de su acervo de conocimiento a mano, y, como tal, es su posesión exclusiva, dada a él y solo a él.* Esta situación biográficamente determinada incluye ciertas posibilidades de actividades prácticas o teóricas futuras a las que, para resumir, denominaremos «propósito a mano» (*purpose at hand*). Este propósito es el que define aquellos elementos, entre todos los demás contenidos en tal situación, que son significativos con respecto a él. Este sistema de significatividades determina, a su

20 Véanse las referencias de la nota 19.

21 En cuanto al concepto de «definir la situación», véanse los diversos artículos sobre el tema de W. I. Thomas, ahora reunidos en Edmund H. Volkart, ed., *Social Behavior and Personality, Contributions of W. I. Thomas to Theory and Social Research*, Nueva York, 1951, con índice analítico y valioso ensayo introductorio por el recopilador.

22 Véase Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, 1945, pág. 158.

* Véase «La elección entre diversos proyectos de acción», págs. 93-94. (N. de M. Natanson.)

vez, qué elementos deben ser convertidos en un sustrato de tipificación generalizadora, qué características de esos elementos deben ser elegidas como característicamente típicas, y cuáles como exclusivas e individuales; en otras palabras, hasta qué punto debemos penetrar en el horizonte abierto de la tipicidad. Volviendo a nuestro ejemplo anterior: un cambio en mi propósito a mano y el sistema de significatividades que lo acompaña, la modificación del «contexto» dentro del cual me interesa S , puede hacer que me interese el hecho de que S es q , mientras que el hecho de que también es p deja de tener importancia para mí.

2. El carácter intersubjetivo del conocimiento de sentido común y sus implicaciones

Al analizar las primeras construcciones del pensamiento de sentido común en la vida cotidiana hemos actuado, sin embargo, como si el mundo fuera mi mundo privado y como si estuviéramos autorizados a pasar por alto el hecho de que es, desde el comienzo, un mundo cultural intersubjetivo. Es intersubjetivo porque vivimos en él como hombres entre otros hombres, con quienes nos vinculan influencias y labores comunes, comprendiendo a los demás y siendo comprendidos por ellos. Es un mundo de cultura porque, desde el principio, el mundo de la vida cotidiana es un universo de significación para nosotros, vale decir, una textura de sentido que debemos interpretar para orientarnos y conducirnos en él. Pero esta textura de sentido —he aquí lo que diferencia al ámbito de la cultura del ámbito de la naturaleza— se origina en acciones humanas y ha sido instituido por ellas, por las nuestras y las de nuestros semejantes, contemporáneos y predecesores. Todos los objetos culturales —herramientas, símbolos, sistemas de lenguaje, obras de arte, instituciones sociales, etc.— señalan en su mismo origen y significado las actividades de sujetos humanos. Por esta razón, somos siempre conscientes de la historicidad de la cultura que encontramos en las tradiciones y las costumbres. Esta historicidad es pasible de ser examinada en su referencia a actividades humanas cuyo sedimento constituye. Por la misma razón, no puedo comprender un objeto cultural sin referirlo a la actividad humana en la cual se origina. Por ejemplo, no comprendo una herramienta si no conozco el propósito para el cual fue ideada, un signo o un símbolo si no sé qué representa en la mente de la persona que lo usa, una institución sin comprender qué significa para los individuos que orientan su conducta con respecto a su existencia. Este es el origen de lo que se denomina postulado de la interpretación subjetiva de las ciencias sociales, que más adelante exigirá nuestra atención.

No obstante, nuestra tarea inmediata es examinar las construcciones adicionales que surgen en el pensamiento de sentido común, si tomamos en cuenta que este mundo no es mi mundo privado, sino un mundo intersubjetivo, y que, por lo tanto, mi conocimiento de él no es asunto mío privado, sino intersubjetivo o socializado desde

el principio. Para nuestros fines, debemos tener en cuenta brevemente tres aspectos del problema de la socialización del conocimiento:

- a. La reciprocidad de perspectivas o la socialización estructural del conocimiento.
- b. El origen social del conocimiento o la socialización genética del conocimiento.
- c. La distribución social del conocimiento.

a. *La reciprocidad de perspectivas*

En la actitud natural del pensamiento de sentido común de la vida cotidiana, presupongo la existencia de semejantes inteligentes. Esto implica que los objetos del mundo son, en principio, accesibles a su conocimiento, o sea que son conocidos o conocibles por ellos. Es algo que sé y presupongo fuera de toda duda. Pero también sé y presupongo que, en términos estrictos, el «mismo» objeto debe significar algo diferente para mí y para cualquiera de mis semejantes. Esto es así por los siguientes motivos:

- i. Yo, por hallarme «aquí», estoy a una distancia diferente de los objetos y experimento como típicos otros aspectos de ellos que él, quien está «allí». Por la misma razón, ciertos objetos están fuera de mi alcance (de mi vista, mi oído, mi esfera manipulatoria, etc.), pero dentro del suyo, y viceversa.
- ii. Mi situación biográficamente determinada y la de mi semejante, y por ende nuestros respectivos propósitos a mano y nuestros sistemas de significatividades originadas en ellos, deben diferir, al menos en cierta medida.

El pensamiento de sentido común supera las diferencias en las perspectivas individuales que resultan de esos factores mediante dos idealizaciones básicas:

- i. La idealización de la intercambiabilidad de los puntos de vista: presupongo —y presumo que mi semejante hace lo mismo— que si cambio mi lugar por el suyo, de modo tal que su «aquí» se convierta en el mío, estaré a igual distancia de las cosas que él y las veré con la misma tipicidad, y que además estarán a mi alcance las mismas cosas que están ahora al alcance de él (lo inverso también es verdadero).
- ii. La idealización de la congruencia del sistema de significatividades. Mientras no se pruebe lo contrario, presupongo —y presumo que mi semejante hace lo mismo— que las diferencias de perspectivas originadas en nuestras situaciones biográficas exclusivas no son significativas para el propósito a mano de cualquiera de nosotros, y que él y yo, «Nosotros», suponemos que ambos hemos elegido e interpretado los objetos real o potencialmente comunes y sus características de una manera idéntica, o al menos de una manera «empíricamente idéntica», vale decir, suficiente para todos los fines prácticos.

Es obvio que ambas idealizaciones, la de la intercambiabilidad de los puntos de vista y la de la congruencia de las significatividades —que constituyen en conjunto la *tesis general de las perspectivas recíprocas*—, son construcciones tipificadoras de objetos de pensamiento que reemplazan a los objetos de pensamiento de mi experiencia privada y la de mi semejante. Mediante esas construcciones del pensamiento de sentido común, se supone que el sector del mundo presupuesto por mí también es presupuesto por usted, mi semejante individual; más aún, que lo presuponemos «Nosotros». Pero este «Nosotros» no nos incluye solamente a usted y a mí, sino también a «cualquiera que sea uno de nosotros», es decir, a todo aquel cuyo sistema de significatividades esté sustancialmente (suficientemente) en conformidad con el suyo y el mío. Así, la tesis general de las perspectivas recíprocas conduce a la aprehensión de objetos y sus aspectos realmente conocidos por mí y potencialmente conocidos por usted como conocimiento de todos. Tal conocimiento es concebido como objetivo y anónimo, es decir, separado e independiente de mi definición de la situación y la de mi semejante, de nuestras circunstancias biográficas exclusivas y de los propósitos reales y potenciales inmediatos que ellas involucran. Debemos interpretar los términos «objetos» y «aspectos de los objetos» en el sentido más amplio posible, como objetos de conocimiento que se presuponen. De tal modo descubriremos la importancia que las construcciones de los objetos de pensamiento intersubjetivos —objetos que se originan en la socialización estructural del conocimiento que acabamos de describir— tienen para muchos problemas investigados, pero no analizados exhaustivamente, por eminentes especialistas en ciencias sociales. Lo que se supone conocido por todo el que comparta nuestro sistema de significatividades es el modo de vida que los miembros del endogrupo consideran natural, bueno y correcto;²³ como tal, está en el origen de las diversas recetas para manejar cosas y hombres con el fin de enfrentar situaciones tipificadas, de los usos y costumbres, de la «conducta tradicional», en el sentido que daba Max Weber a esta expresión,²⁴ de los «enunciados obvios» que el endogrupo cree válidos a pesar de ser inconsistentes;²⁵ en resumen, del «aspecto natural relativo del mundo».²⁶ Todos estos términos se refieren a construcciones de un conocimiento tipificado y una estructura muy socializada, que reemplazan a los objetos de pensamiento del conocimiento privado mío y de mi semejante con respecto al mundo presupuesto. Sin embargo, este conocimiento tiene su historia, es una parte de nuestra «herencia

23 William Graham Sumner, *Folkways, A Study of the Sociological Importance of Manners, Customs, Mores and Morals*, Nueva York, 1906.

24 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, trad. al inglés por A. M. Henderson y Talcott Parsons, Nueva York, 1947, pág. 115 y sigs.; véase también Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Nueva York, 1937, cap. xvi.

25 Robert S. Lynd, *Middletown in Transition*, Nueva York, 1937, cap. XII, y *Knowledge for What?*, Princeton, 1939, págs. 38-63.

26 Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft, Probleme einer Soziologie des Wissens*, Leipzig, 1926, pág. 58 y sigs. Véase Howard Becker y Helmut Dahlke, «Max Scheler's Sociology of Knowledge», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. II, 1942, págs. 310-22, esp. pág. 315.

social», y esto nos conduce al segundo aspecto del problema de la socialización del conocimiento, el de su estructura genética.

b. *El origen social del conocimiento*

Solo una parte muy pequeña de mi conocimiento del mundo se origina dentro de mi experiencia personal. En su mayor parte es de origen social, me ha sido transmitido por mis amigos, padres, maestros y los maestros de mis maestros. Se me enseña no solo a definir el ambiente (es decir, las características típicas del aspecto natural relativo del mundo que predomina en el endogrupo como la suma total incuestionada, pero siempre cuestionable, de cosas que se presuponen hasta nuevo aviso) sino también a elaborar construcciones típicas de acuerdo con el sistema de significatividades aceptado por el punto de vista anónimo unificado del endogrupo. Esto incluye modos de vida, métodos para abordar el ambiente, recetas eficaces para el uso de medios típicos tendientes a lograr fines típicos en situaciones típicas. El medio tipificador por excelencia que permite transmitir el conocimiento de origen social es el vocabulario y la sintaxis del lenguaje cotidiano. La jerga de la vida cotidiana es principalmente un lenguaje de cosas y sucesos nombrados, y cualquier nombre incluye una tipificación y generalización que se refiere al sistema de significatividades predominante en el endogrupo lingüístico que atribuyó a la cosa nombrada importancia suficiente como para establecer un término específico para ella. El lenguaje habitual precientífico puede ser comparado con un depósito de tipos y características ya hechos y preconstituidos, todos ellos de origen social y que llevan consigo un horizonte abierto de contenido inexplorado.²⁷

c. *La distribución social del conocimiento*

El conocimiento está socialmente distribuido. La tesis general de las perspectivas recíprocas supera, sin duda, la dificultad de que mi conocimiento real sea meramente el conocimiento potencial de mis semejantes y viceversa. Pero el acervo de conocimiento real a mano difiere de un individuo a otro, y el pensamiento de sentido común toma en cuenta este hecho. No solamente difiere *lo que* un individuo conoce de lo que conoce su semejante, sino también el modo *como* conocen ambos los «mismos» hechos. El conocimiento tiene muchos grados de claridad, nitidez, precisión y familiaridad. Para tomar como ejemplo la conocida distinción de William James²⁸ entre «conocimiento por trato directo» (*knowledge of acquaintance*) y «conocimiento acerca de» (*knowledge-about*), es obvio que conozco muchas cosas a la manera silenciosa del mero trato directo (*acquaintance*), mientras que *usted* tiene conocimiento «acerca de» lo que

27 Véase «El lenguaje, los trastornos del lenguaje y la textura de la conciencia», pág. 239 y sig.

28 William James, *op. cit.*, vol. I, pág. 221 y sig.

les hace ser lo que son, y viceversa. Yo soy «experto» en un campo limitado y «lego» en muchos otros, igual que usted.²⁹ Todo acervo de conocimiento que un individuo tiene a mano en un momento cualquiera de su vida está estructurado en zonas de diversos grados de claridad, nitidez y precisión. Esta estructura se origina en el sistema de significatividades vigente y, por ende, está biográficamente determinado. El conocimiento de esas diferencias individuales constituye en sí mismo un elemento de la experiencia de sentido común: yo sé a qué médico o abogado «competente» debo consultar y en qué circunstancias típicas he de hacerlo. En otras palabras, en la vida diaria construyo tipos acerca del campo de trato directo del Otro y del alcance y textura de su conocimiento. Al hacerlo, presumo que él se guiará por determinadas estructuras de significatividades, que se expresan en un conjunto de motivos constantes que conducen a una pauta particular de acción y hasta codeterminan su personalidad. Pero esta afirmación anticipa el análisis de las construcciones del sentido común relacionadas con la comprensión de nuestros semejantes, que constituye nuestra próxima tarea.³⁰

3. *La estructura del mundo social y su tipificación por parte de las construcciones del sentido común*

Yo, ser humano, nacido en el mundo social y que vivo mi existencia cotidiana en él, lo experimento como construido alrededor del lugar que ocupo en él, como abierto a mi interpretación y acción, pero siempre con referencia a mi situación real biográficamente determinada. Solo con referencia a mí logro cierto tipo de mis relaciones con otros el significado específico que designo con la palabra «Nosotros»; solo con referencia a «Nosotros», cuyo centro soy yo, aparecen otros como «Vosotros», y en referencia a «Vosotros», que a su vez se refieren a mí, surgen terceros como «Ellos». En la dimensión del tiempo, existen con referencia a mí, en mi momento biográfico actual, «contemporáneos», con quienes puedo establecer un intercambio de acción y reacción; «predecesores», sobre los cuales no puedo actuar, pero cuyas acciones pasadas y su resultado están

29 Alfred Schutz, «The Well-Informed Citizen, an Essay on the Social Distribution of Knowledge», *Social Research*, vol. 13, 1946, págs. 463-72 [«El ciudadano bien informado», en *Estudios sobre teoría social*, op. cit., cap. 6] 30 Exceptuando algunos economistas (p. ej., F. A. Hayek, «Economics and Knowledge», *Economica*, febrero de 1937, reimpreso en *Individualism and Economic Order*, Chicago, 1948), el problema de la distribución social del conocimiento no ha atraído la atención que merece de los expertos en ciencias sociales. Abre un nuevo campo para la investigación teórica y empírica que verdaderamente merecería el nombre de sociología del conocimiento, ahora reservado a una disciplina mal definida que se limita a presuponer la distribución social del conocimiento, sobre la cual se basa. Cabría esperar que la investigación sistemática de este campo brindara significativas contribuciones a muchos problemas de las ciencias sociales, como los del rol social, la estratificación social, la conducta institucional u organizativa, la sociología de las ocupaciones y profesiones, del prestigio y el status, etcétera.

abiertos a mi interpretación, y pueden influir sobre mis acciones; y «sucesores», de quienes ninguna experiencia es posible, pero hacia los cuales puedo orientar mis acciones en una anticipación más o menos vacía. Todas estas relaciones muestran las múltiples formas de intimidad y anonimía, familiaridad y ajenidad, intensidad y extensión.³¹ En el presente contexto, nos limitamos a la relación que se establece entre contemporáneos. Refiriéndonos todavía a la experiencia de sentido común, podemos presuponer que el hombre es capaz de comprender a su semejante y sus acciones, y que puede comunicarse con otros porque presume que ellos comprenden las acciones de él; y también que, aunque esta mutua comprensión tiene ciertos límites, basta para muchos fines prácticos.

Entre mis contemporáneos hay algunos con quienes, mientras dura la relación, comparto una comunidad no solo temporal sino también espacial. Por conveniencia terminológica, denominaremos a tales contemporáneos «asociados», y a la relación establecida entre ellos una relación «cara a cara», entendiendo esta expresión en un sentido distinto del utilizado por Cooley³² y sus sucesores; con ella solo designamos un aspecto puramente formal de la relación social, aplicable por igual a una charla íntima entre amigos y a la copresencia de extraños en un vagón de ferrocarril.

Compartir una comunidad de espacio implica que cierto sector del mundo externo está por igual al alcance de cada copartícipe, y contiene objetos de interés y significatividad que les son comunes. Para cada copartícipe, el cuerpo del otro, sus gestos, su porte y sus expresiones faciales son inmediatamente observables, no solo como cosas o sucesos del mundo externo, sino en su significación fisonómica, vale decir, como síntomas de los pensamientos del otro. Compartir una comunidad de tiempo —y esto se refiere no solo al tiempo exterior (cronológico) sino también al tiempo interior— implica que cada copartícipe interviene en la vida en curso del otro, puede captar en un presente vívido los pensamientos del otro tal como este los construye, paso a paso. Así, cada uno de ellos comparte las anticipaciones del futuro del otro —planes, esperanzas o ansiedades—. En resumen, cada uno de los asociados se halla implicado en la biografía del otro; envejecen juntos; viven, por decir así, en una pura *relación Nosotros*.

En tal relación, por fugitiva y superficial que sea, el Otro es captado como una individualidad única (aunque solo un aspecto de su personalidad se ponga de manifiesto) en su situación biográfica única (aunque revelada de manera solamente fragmentaria). En todas las otras formas de relación social (hasta en la relación entre asociados, en la medida en que concierne a los aspectos no revelados del sí mismo del Otro), el sí mismo del semejante sólo puede ser captado

31 Alfred Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*,** Viena, 1932; 2ª ed., 1960. Véase también Alfred Stonier y Karl Bode, «A New Approach to the Methodology of the Social Sciences», *Economica*, vol. 5, noviembre de 1937, págs. 406-24, esp. pág. 416 y sigs.

32 Charles H. Cooley, *Social Organization*, Nueva York, 1909, caps. III-V, y Alfred Schutz, «The Homecomer», *American Journal of Sociology*, vol. 50, 1945, pág. 371. [«La vuelta al hogar», en *Estudios sobre teoría social*, op. cit., cap. 5.]

mediante una «contribución de la imaginación de presentaciones hipotéticas de sentido» (para aludir a la frase de Whitehead antes citada), o sea elaborando una construcción de una forma típica de conducta, una pauta típica de motivos subyacentes, de actitudes típicas de un tipo de personalidad, de las cuales no son sino casos o ejemplos el Otro y la conducta suya que se examina, ambas fuera del alcance de mi observación. No podemos elaborar aquí³³ una taxonomía completa de la estructuración del mundo social y de las diversas formas de construcciones de tipos de cursos de acción y tipos de personalidad necesarios para captar al Otro y su conducta. Al pensar en mi amigo ausente A, elaboro un tipo ideal de su personalidad y su conducta basado en mi experiencia pasada de A como mi asociado. Al colocar una carta en el buzón, preveo que personas a quienes no conozco, llamadas empleados del correo, actuarán de una manera típica no totalmente inteligible para mí, con el resultado de que mi carta llegará al destinatario en un tiempo típicamente razonable. Aun sin haber conocido nunca a un francés o un alemán, comprendo «por qué teme Francia el rearme de Alemania». Al cumplir con una regla de la gramática inglesa, sigo una pauta de conducta socialmente aprobada de mis semejantes contemporáneos de habla inglesa, a la cual debo ajustar mi propia conducta para hacerme comprender. Finalmente, todo artefacto o utensilio se refiere a los semejantes anónimos que lo elaboraron para ser usado por otros semejantes anónimos con el fin de alcanzar fines típicos por medios típicos.*

Estos no son más que unos pocos ejemplos, pero ordenados según el grado de creciente anonimidad de la relación entre contemporáneos involucrada y, por consiguiente, de la construcción necesaria para aprehender al Otro y su conducta. Se hace evidente que un aumento en la anonimidad supone una disminución de la plenitud del contenido. Cuanto más anónima es la construcción tipificadora, tanto más alejada está de la singularidad del semejante individual implicado y tanto menores son los aspectos de su personalidad y pautas de conducta que entran en la tipificación como significativos respecto del propósito a mano para el cual ha sido construido el tipo. Si distinguimos entre tipos personales (subjctivos) y tipos de cursos de acción (objetivos), podemos decir que la creciente anonimidad de la construcción conduce al reemplazo de los primeros por los segundos. En la anonimidad completa, se supone que los individuos son intercambiables, y el tipo de curso de acción se refiere a la conducta de «cualquiera» que actúe de la manera definida como típica por la construcción.

Resumiendo, podemos decir que, excepto en la pura relación Nosotros entre asociados, nunca aprehendemos la singularidad individual de nuestro semejante en su situación biográfica única. En las construcciones del pensamiento de sentido común, el Otro aparece, a lo

³³ Véase nota 31.

* Véase Alfred Schutz, «The Problem of Rationality in the Social World», *Economica*, vol. 10, mayo de 1943. (N. de M. Natanson.) [«El problema de la racionalidad en el mundo social», en *Estudios sobre teoría social*, op. cit., cap. 3.]

sumo, como un sí-mismo parcial, forma parte incluso de la pura relación Nosotros sólo con una parte de su personalidad. Esta idea parece importante en varios aspectos. Ayudó a Simmel³⁴ a superar el dilema entre la conciencia individual y la colectiva, que Durkheim³⁵ advirtió con tanta claridad; está en la base de la teoría de Cooley³⁶ acerca del origen del sí-mismo en un «efecto de espejo»; permitió a George H. Mead³⁷ elaborar su ingenioso concepto del «otro generalizado»; por último, es decisiva para la clarificación de conceptos tales como los de «funciones sociales», «rol social» y, finalmente, aunque no menos importante, «acción racional».*

Pero esto no es más que la mitad de la historia. Cuando construyo el Otro como un sí-mismo parcial, como el que desempeña roles o funciones típicos, el corolario es el proceso de autotipificación que se produce si yo entro en relación con él. Yo no estoy implicado en tal relación con mi personalidad total, sino solo con algunas capas de ella. Al definir el rol del Otro, yo mismo asumo un rol. Al tipificar la conducta del Otro, estoy tipificando mi propia conducta, que se interrelaciona con la suya, transformándome en pasajero, consumidor, contribuyente, lector, etc. Esta autotipificación constituye el fondo de la distinción de William James³⁸ y de George H. Mead³⁹ entre el «yo» y el «mí» en relación con el sí-mismo social.

Sin embargo, debemos recordar que en gran medida las construcciones de sentido común usadas para tipificar al Otro y a mí mismo tienen origen y aprobación sociales. Dentro del endogrupo, la mayoría de los tipos personales y de los tipos de cursos de acción son presupuestos (hasta que se prueba lo contrario) como un conjunto de reglas y recetas que hasta ahora han resistido la prueba y se espera que la resistan en el futuro. Más aún, la pauta de construcciones típicas es institucionalizada con frecuencia como una norma de conducta, autorizada por las costumbres tradicionales y habituales, y a veces por medios propios de lo que se denomina control social, tales como el orden jurídico.

34 Georg Simmel, «Note on the Problem: How is Society Possible?», trad. al inglés por Albion W. Small, *American Journal of Sociology*, vol. 16, 1910, págs. 372-91; véase también *The Sociology of Georg Simmel*, (Glencoe, Ill., 1950), trad. al inglés por Kurt H. Wolff, quien estuvo a cargo de la edición y escribió una introducción para ella, e índice analítico en «Individual and Group».

35 Se hallará una excelente exposición de la concepción de Durkheim, en Georges Gurvitch, *La Vocation Actuelle de la Sociologie*,** París, 1950, cap. vi, págs. 351-409; véase también Talcott Parsons, *op. cit.*, cap. x; Emile Benoit-Smullyan, «The Sociologism of Emile Durkheim and his School», en Harry Elmer Barnes, ed., *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago, 1948, págs. 499-537, y Robert Merton, *Social Theory and Social Structure*,** Glencoe, Ill., 1949, cap. iv, págs. 125-50.

36 Charles H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, Nueva York, ed. rev., 1922, pág. 184.

37 George H. Mead, *Mind, Self and Society*,** Chicago, 1934, págs. 152-63.

* Para una clarificación crítica de este concepto, véase «The Problem of Rationality...», *op. cit.* (N. de M. Natanson.)

38 William James, *op. cit.*, vol. 1, cap. x.

39 George H. Mead, *op. cit.*, págs. 173-75, 203; «The Genesis of the Self», reimpresso en *The Philosophy of the Present*, 1932, págs. 176-95; «What Social Objects Must Psychology Presuppose?», *Journal of Philosophy*, vol. 10, 1913, págs. 374-80.

4. Tipos de cursos de acción y tipos personales

Debemos ahora investigar brevemente el esquema de acción e interacción sociales que subyace en la construcción de los tipos de cursos de acción y los tipos personales en el pensamiento de sentido común.

a. Acción, proyecto y motivo

Tal como se lo emplea en este trabajo el término «acción» designará la conducta humana concebida de antemano por el actor, o sea, una conducta basada en un proyecto preconcebido. El término «acto» designará al resultado de este proceso en curso, vale decir, la acción cumplida. Esta puede ser latente (p. ej., el intento de resolver mentalmente un problema científico) o manifiesta, inserta en el mundo exterior; puede llevarse a cabo por comisión u omisión, considerando la abstención intencional de actuar como una acción en sí.

Toda proyección consiste en anticipar la conducta futura mediante la imaginación; sin embargo, no es el proceso de la acción en curso sino el acto que se imagina ya cumplido lo que constituye el punto de partida de toda proyección. Debo visualizar el estado de cosas que provocará mi acción futura antes de poder esbozar los pasos específicos de dicha acción futura de la cual resultará ese estado de cosas. Hablando metafóricamente, antes de poder esbozar los planos debo tener alguna idea del edificio por construir. Así, debo situarme imaginariamente en un tiempo futuro, cuando esa acción *ya haya sido* llevada a cabo. Sólo entonces podré reconstruir en la imaginación cada uno de los pasos que *habrán* producido ese acto futuro. En la terminología indicada, el proyecto no anticipa la acción futura, sino el acto futuro, y lo hace en el tiempo futuro perfecto, *modo futuri exacti*. Esta perspectiva temporal que es peculiar del proyecto tiene consecuencias bastante importantes.

i. Todos los proyectos de mis actos futuros se basan en mi conocimiento a mano en el momento de la proyección. A este conocimiento pertenece mi experiencia de actos previamente efectuados y que son típicamente similares al proyectado. Por consiguiente, toda proyección supone una idealización particular, que Husserl denomina idealización del «puedo volver a hacerlo»,⁴⁰ es decir, la suposición de que, en circunstancias típicamente similares, puedo actuar de una manera típicamente similar a aquella en que actué antes para producir un estado de cosas típicamente similar. Es claro que esta idealización supone una construcción de carácter especial. En términos estrictos, el conocimiento a mano en el momento de elaborar el proyecto debe diferir del conocimiento a mano después de haber efectuado el acto proyectado, aunque solo sea porque «he envejecido» y las experiencias que tuve mientras llevaba a cabo mi proyecto han modificado por lo menos mis circunstancias biográficas

40 Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, sec. 74, pág. 167; *Erfahrung und Urteil*, sec. 24, sec. 51b.

y ampliado mi acervo de experiencia. Así, la acción «repetida» será algo más que una mera re-efectuación. La primera acción, A' , comenzó dentro de un conjunto de circunstancias C' y produjo el estado de cosas S' ; la acción repetida, A'' , comienza en un conjunto de circunstancias C'' y se espera que produzca el estado de cosas S'' . Es inevitable que C'' difiera de C' porque la experiencia de que A' logró producir S' pertenece a mi acervo de conocimiento que forma parte de C'' , mientras que a mi acervo de conocimiento que forma parte de C' pertenecía solamente la anticipación vacía de que tal cosa sucedería. De modo similar, S'' diferirá de S' como A'' de A' .

Esto es así porque todos los términos — C' , C'' , A' , A'' , S' y S'' — son sucesos únicos e irreversibles. Sin embargo, exactamente aquellas características que los hacen únicos e irreversibles en sentido estricto quedan eliminadas —para mi pensamiento de sentido común— por no ser significativas para mi propósito. Cuando efectúo la idealización del «puedo volver a hacerlo», solo me interesa la tipicidad de A , C y S , sin apóstrofes. La construcción consiste, hablando en términos figurados, en suprimir los apóstrofes por no ser significativos, lo cual, dicho sea de paso, es característico de las tipificaciones de toda clase.

Este punto adquiere especial importancia para analizar el concepto de lo que se denomina acción racional. Es obvio que en las acciones habituales y rutinarias de la vida diaria aplicamos la construcción que acabamos de describir siguiendo recetas y reglas empíricas que han resistido las pruebas a las que hasta ahora se las sometió y, con frecuencia, uniendo medios y fines sin un claro conocimiento «acerca de» sus conexiones reales. Hasta en el pensamiento de sentido común construimos un mundo de hechos supuestamente relacionados que contienen de manera exclusiva elementos a los que se considera significativos para nuestro propósito.

ii. La perspectiva temporal que caracteriza al proyecto aclara en cierta medida la relación entre proyecto y motivo. En el lenguaje habitual, el término «motivo» abarca dos conjuntos diferentes de conceptos, que es necesario distinguir.

a. Podemos decir que el motivo de un asesinato fue robar dinero a la víctima. Aquí, «motivo» significa el estado de cosas, el objetivo que se quiere lograr mediante la acción emprendida. Denominaremos a este tipo de motivo el «motivo para». Desde el punto de vista del actor, esta clase de motivos se refiere al futuro. El estado de cosas que será creado por la acción futura, previamente imaginada en su proyecto, es el motivo «para» llevar a cabo la acción.

b. Podemos decir que el asesino ha sido motivado a cometer el hecho porque creció en tal o cual ambiente, tuvo tales o cuales experiencias infantiles, etc. Desde el punto de vista del actor, esta clase de motivos, a los que llamaremos «motivos porque (genuinos)»,⁴¹ se refiere a sus experiencias pasadas, que lo han llevado

41 Lingüísticamente, los motivos «para» también pueden ser expresados, en las lenguas modernas, mediante oraciones «porque». En cambio, los genuinos motivos «porque» no pueden ser expresados mediante oraciones «para». Esta diferencia entre las dos posibilidades de las expresiones lingüísticas concierne-

a actuar como lo hizo. Lo que en una acción está motivado en forma del «porque» es el proyecto de la acción misma (p. ej., satisfacer la necesidad de dinero matando a un hombre).

Aunque aquí no podemos detenernos en un análisis más detallado de la teoría de los motivos,⁴² debemos señalar que el actor que vive en su proceso de actuación en curso tiene en vista únicamente el motivo del tipo «para» de la acción en curso prevista, es decir, el estado de cosas que se proyecta crear. Solo volviendo a su acto realizado, o a las fases iniciales pasadas de su acción aún en curso, o al proyecto antes establecido que prevé el acto *modo futuri exacti*, puede el actor aprehender retrospectivamente el motivo «porque» que lo impulsó a hacer lo que hizo o proyectó hacer. Pero entonces el actor ya no actúa; es un observador de sí mismo.

La distinción entre los dos tipos de motivos adquiere vital importancia para el análisis de la interacción humana, a la cual dirigimos ahora nuestra atención.

b. *Interacción social*

Toda forma de interacción social se funda en las construcciones ya descritas, referentes a la comprensión del Otro y el esquema de acción en general. Tomemos como ejemplo la interacción de asociados producida al preguntar y responder. Cuando proyecto mi pregunta, preveo que el Otro comprenderá mi acción (p. ej., el hecho de que yo formule una oración interrogativa) como una pregunta, y que esta comprensión lo inducirá a actuar de tal manera que yo pueda comprender su conducta como una respuesta adecuada. (Yo: «¿Dónde está la tinta?». El Otro señala hacia una mesa.) El motivo «para» de mi acción es obtener información adecuada que, en esta situación particular, presupone que la comprensión de mi motivo «para» se convertirá en el motivo «porque» que lo lleva al Otro a efectuar una acción «para» suministrarme esa información, siempre que esté en condiciones de hacerlo, como presumo. Yo preveo que él entiende mi idioma, que sabe donde está la tinta, que me lo dirá si lo sabe, etc. En términos más generales, preveo que él será guiado por los mismos tipos de motivos que en el pasado —según mi acervo de conocimiento a mano—, nos guiaron a mí y muchos otros en circunstancias típicamente similares. Nuestro ejemplo muestra que hasta la interacción más simple de la vida común presupone una serie de construcciones de sentido común —en este caso, construcciones de la conducta prevista del Otro—, todas ellas basadas en la idealización de que los motivos «para» del actor se convertirán en motivos «porque» de su asociado y viceversa. A esto lo denominaremos *la idealización de la reciprocidad de motivos*.

tes a los motivos «para», por importante que sea en otro contexto, será ignorada en lo que sigue, y las expresiones «motivo porque» u «oración porque» serán reservadas exclusivamente para el genuino «motivo porque» y su expresión lingüística.

42 Véase nota 31.



Es obvio que esta idealización depende de la reciprocidad de perspectivas, puesto que implica que los motivos imputados al Otro son típicamente los mismos que los míos o que los de otros en circunstancias típicamente similares; todo esto conforme a mi conocimiento a mano, genuino o de origen social.

Supongamos ahora que deseo hallar un poco de tinta para llenar mi estilográfica, a fin de redactar una solicitud al comité de becas que, si es aprobada, modificará todo mi modo de vida. Yo, el actor (interrogador), y sólo yo, conozco ese plan mío de obtener la beca, que constituye el motivo final de mi acción actual, el estado de cosas que deseo producir. Esto, claro está, sólo puede lograrse mediante una serie de pasos (redactar una solicitud, poner a mi alcance materiales para escribir, etc.), cada uno de los cuales se materializará en una «acción» con su particular proyecto y su particular motivo «para». Sin embargo, todas estas «subacciones» no son sino etapas de la acción total, y todos los pasos intermedios que ellas materializarán son solamente medios para alcanzar mi objetivo final, definido por mi proyecto originario. Es la dimensión de este proyecto originario la que suelda la cadena de subproyectos en una unidad. Esto se hace evidente si consideramos que en la cadena de acciones parciales interrelacionadas, destinadas a materializar estados de cosas que son simplemente «medios» para alcanzar el fin proyectado, ciertos eslabones pueden ser reemplazados por otros o hasta suprimidos sin ningún cambio en el proyecto original. Si no encuentro tinta, puedo preparar mi solicitud recurriendo a la máquina de escribir.

En otras palabras, sólo el actor sabe «cuándo comienza y dónde termina su acción», es decir, por qué habrá sido efectuada. La dimensión de su proyecto determina la unidad de su acción. Su asociado no tiene conocimiento del proyecto que precede a la acción del actor ni del contexto de la unidad superior en la cual se inserta. Conoce solamente ese fragmento de la acción del actor que se hace manifiesto para él, a saber, el acto efectuado que él observa, o las etapas anteriores de la acción que sigue en curso. Si más tarde una tercera persona preguntara al destinatario de mi pregunta qué le pedí, respondería que yo quería saber dónde encontrar tinta. Esto es todo lo que él sabe de mi proyecto y su contexto, y tiene que considerarlo como una acción-unidad autónoma. Para «comprender» qué me proponía con mi acción yo, el actor, él tendría que comenzar con el hecho observado y construir a partir de este mi motivo «para» subyacente, que me indujo a hacer lo que él observó.

Ahora está claro que el sentido de una acción difiere inevitablemente a) para el actor; b) para su asociado, que participa con él en una interacción y por consiguiente comparte con él un conjunto de significatividades y propósitos, y c) para el observador que no toma parte en tal relación. Este hecho tiene dos consecuencias importantes: primero, que en el pensamiento de sentido común sólo tenemos la *posibilidad* de comprender la acción del Otro de manera suficiente para nuestro propósito a mano; segundo, que, para aumentar esta posibilidad, debemos investigar el sentido que tiene la acción para el actor. Así, el postulado de la «interpretación subjetiva del sentido»,

según reza la infortunada expresión, no es una particularidad de la sociología de Max Weber⁴³ ni de la metodología de las ciencias sociales en general, sino un principio de la construcción de tipos de cursos de acción en la experiencia de sentido común.*

Pero la interpretación subjetiva del sentido solamente es posible revelando los motivos que determinan cierto curso de acción. Al referir un tipo de curso de acción a los motivos típicos subyacentes del actor, llegamos a la construcción de un tipo personal. Este puede ser más o menos anónimo y, por consiguiente, más o menos vacío de contenido. En la relación Nosotros entre asociados, el curso de acción del Otro, sus motivos (en la medida en que sean manifiestos) y su persona (en la medida en que esté implicada en la acción manifiesta) pueden ser compartidos inmediatamente, y los tipos construidos, que se acaban de describir, mostrarán un grado muy bajo de anonimidad y un alto grado de compleción. Al construir tipos de cursos de acción de contemporáneos que no son nuestros asociados, imputamos a los actores más o menos anónimos un conjunto de motivos supuestamente invariables que gobiernan sus acciones. Ese conjunto es en sí mismo una construcción de previsiones típicas con respecto a la conducta del Otro y ha sido investigado con frecuencia en términos de roles, o funciones sociales, o conducta institucional. En el pensamiento de sentido común, tal construcción tiene particular importancia para proyectar acciones orientadas según la conducta de mis contemporáneos (no la de mis asociados). Sus funciones pueden ser descritas del siguiente modo:

1) Presupongo que mi acción (v. gr., colocar en un buzón un sobre estampillado y con la dirección correcta) inducirá a semejantes, anónimos (empleados del correo) a efectuar acciones típicas (manejar la correspondencia) de acuerdo con motivos «para» típicos (cumplir sus obligaciones ocupacionales), con el resultado de que se alcanzará el estado de cosas proyectado por mí (que el destinatario reciba la carta en un lapso razonable). 2) Presupongo asimismo que mi construcción del tipo de curso de acción del Otro corresponde sustancialmente a su propia autotipificación, y que forma parte de esta una construcción tipificada de mi manera típica de conducta —la de su asociado anónimo— basada en motivos típicos y supuestamente invariables. («Cuando alguien pone en el buzón un sobre debidamente dirigido y estampillado, se le atribuye el propósito de que sea entregado al destinatario en un lapso adecuado.») 3) Más aún; en mi propia autotipificación —es decir, al asumir el papel de un cliente del correo— tengo que proyectar mi acción de la manera típica en que, según supongo, el empleado de correos típico espera que se comporte un cliente típico. Tal construcción de pautas de conducta

43 Max Weber, *op. cit.*, págs. 9, 18, 22, 90 y esp. 88: «El término "acción" abarca toda conducta humana cuando y en la medida en que el individuo actuante le asigna un sentido subjetivo (...) La acción es social en la medida en que, en virtud del sentido subjetivo que le atribuye el individuo actuante (o los individuos actuantes), toma en cuenta la conducta de otros y es orientada por ella en su curso». Véanse Talcott Parsons, *op. cit.*, esp. págs. 82 y sigs., 345-47 y 484 y sigs., y Félix Kaufmann, *op. cit.*, pág. 166 y sigs.

* Véase «Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales», pág. 77 y sig. (N. de M. Natanson.)

entrelazadas se revela como una construcción de motivos «para» y «porque» entrelazados que son supuestamente invariables. Cuando más institucionalizada o estandarizada se halla tal pauta de conducta, es decir, cuanto más tipificada está de una manera socialmente aprobada por leyes, reglas, regulaciones, costumbres, hábitos, etc., tanto mayor es la probabilidad de que mi propia conducta autotipificadora produzca el estado de cosas al que apunta.

c. *El observador*

Todavía nos falta caracterizar el caso especial del observador que no participa de las pautas de interacción. Sus motivos no están entrelazados con los de la persona o las personas observadas; él está «sintonizado» con ellas, pero no ellas con él. En otras palabras, el observador no participa en los complicados reflejos especulares que en la pauta de interacción entre contemporáneos permiten que los motivos «pata» del actor se hagan comprensibles para el asociado como sus propios motivos «porque» y viceversa. Precisamente este hecho constituye el llamado «desinterés» o distanciamiento del observador. Este no comparte las esperanzas y temores del actor acerca de si se comprenderán uno al otro y lograrán su objetivo mediante el entrelazamiento de motivos. Así, su sistema de significatividades difiere del de las partes interesadas y le permite ver al mismo tiempo más y menos de lo que estas ven. Pero en todas las circunstancias, lo accesible a su observación son solamente los fragmentos manifiestos de las acciones de *ambos* asociados. Para comprenderlos, el observador tiene que valerse de su conocimiento de pautas típicamente similares de interacción en encuadres situacionales típicamente similares, y tiene que construir los motivos de los actores a partir de ese fragmento del curso de acción que está abierto a su observación. Las construcciones del observador difieren, por lo tanto, de las que utilizan los participantes en la interacción, aunque solo sea por el hecho de que el propósito del observador es diferente del propósito de los interactantes, por lo cual difieren también los sistemas de significatividades asignados a tales propósitos. Que el observador pueda, en la vida cotidiana, captar el sentido subjetivo de los actos del actor es una mera probabilidad —aunque esta probabilidad basta para muchos fines prácticos—. Esa probabilidad aumenta con el grado de anonimía y estandarización de la conducta observada. Para que sus construcciones sean aplicables a la interpretación del sentido subjetivo que los actos observados tienen para los actores, el observador científico de los sistemas de interrelación humana, el especialista en ciencias sociales, necesita elaborar métodos específicos para lograrlas. Entre esos recursos, nos interesan aquí especialmente las construcciones de modelos de las llamadas acciones racionales. Examinemos primero el posible significado de la expresión «acción racional» dentro de la experiencia de sentido común de la vida cotidiana.

III. La acción racional dentro de la experiencia de sentido común *

El lenguaje común no establece una distinción marcada entre modos de conducta sensatos, razonables, y modos racionales. Podemos decir que un hombre actuó con sensatez si el motivo y el curso de su acción son comprensibles para nosotros, sus asociados u observadores. Tal será el caso si su acción se ajusta a un conjunto de reglas y recetas socialmente aprobadas para enfrentar problemas típicos aplicando medios típicos para lograr fines típicos. Si yo, si Nosotros, si «cualquiera que es uno de nosotros» se encuentra en circunstancias típicamente similares, actuará de manera similar. La conducta sensata, sin embargo, no presupone que el actor esté guiado por la visión de sus motivos y el contexto de medios y fines. Una intensa reacción emocional contra un ofensor podría ser sensata, y abstenerse de ella podría ser absurdo. Si una acción parece sensata al observador y, además, se presume que surge de una elección meditada entre diferentes cursos de acción, podemos llamarla razonable, aunque tal acción siga pautas tradicionales o habituales que simplemente se presuponen. Una acción racional, en cambio, implica que el actor tiene una clara y nítida percepción⁴⁴ de los fines, medios y resultados secundarios que «entraña la consideración racional de medios alternativos para alcanzar el fin, de las relaciones del fin con otros posibles resultados del empleo de cualquier medio determinado y, por último, de la importancia relativa de diferentes fines posibles. La determinación de la acción, en términos afectivos o en términos tradicionales, es, por ende, incompatible con este tipo».⁴⁵

* Véase «The Problem of Rationality...», *op. cit.* (N. de M. Natanson.)

44 Como es obvio, este postulado de Leibniz subyace en el concepto de racionalidad que emplean muchos estudiosos de esta cuestión. Pareto, al distinguir entre acciones lógicas y no lógicas, exige que las primeras vinculen lógicamente medios y fines, no solo desde el punto de vista del sujeto que realiza la acción, sino también desde el de otras personas que tengan un conocimiento más o menos amplio, es decir, de los científicos. (Vilfredo Pareto, *Trattato de Sociologia Generale*, trad. al inglés con el título *The Mind and Society*, Arthur Livingston, ed., Nueva York, 1935 y 1942; véase esp. el vol. I, sec. 150 y sigs.) El propósito objetivo y el subjetivo deben ser idénticos. El profesor Talcott Parsons (*op. cit.*, pág. 58) elabora una teoría similar. Pareto admite, sin embargo, que desde el punto de vista subjetivo casi todas las acciones humanas pertenecen a la clase lógica (*op. cit.*, sec. 150). El profesor Howard Becker (*Through Values to Social Interpretation*, Durham, 1950, págs. 23-27) opina que la acción puede ser considerada (convenientemente) racional cuando está centrada de modo total en medios juzgados por el actor como adecuados para el logro de fines que concibe sin ambigüedades.

45 Max Weber, *op. cit.*, pág. 117. La caracterización de la «acción racional» sigue a la definición de Max Weber de uno de los dos tipos de acciones racionales que distingue (*op. cit.*, pág. 115); a saber, la llamada «*zweckrationales Handeln*» (que Parsons traduce por «orientación racional hacia un sistema de fines discretos»). Dejamos aquí de lado el segundo tipo de acción racional de Weber, el «*wertrationales Handeln*» (traducido por «orientación racional hacia un valor absoluto») porque, en los términos de nuestro examen, la distinción entre ambos tipos puede reducirse a una distinción entre dos tipos de «motivos porque» que conducen al proyecto de una acción como tal. «*Zweckrationales Handeln*» implica que dentro del sistema de proyectos jerárquicos que hemos denominado «planes» se ofrecen a la elección varios cursos de acción y esta

Estas definiciones, muy provisionales, de las acciones sensatas, razonables y racionales están formuladas en términos de las interpretaciones de sentido común de las acciones de otras personas en la vida cotidiana, pero es característico de ellas que no se refieran solo al acervo de conocimiento presupuesto en el endogrupo al cual pertenece el observador de ese curso de acción, sino también al punto de vista subjetivo del actor, esto es, al acervo de conocimiento que tiene a mano en el momento de llevar a cabo la acción. Esto implica varias dificultades. En primer lugar, como hemos visto, es nuestra situación biográfica la que determina el problema a mano y, por ende, los sistemas de significatividades en los cuales los diversos aspectos del mundo son construidos en forma de tipos. Es, por consiguiente, inevitable que la reserva de conocimiento del actor difiera de la del observador. Ni siquiera la tesis general de la reciprocidad de perspectivas basta para eliminar esta dificultad, porque presupone que el observador y el observado comparten un sistema de significatividades cuya homogeneidad de estructura y contenido basta para el fin práctico en vista. Si no es así, un curso de acción perfectamente racional desde el punto de vista del actor puede no parecerlo para el asociado o el observador, y viceversa. Los intentos de hacer llover ejecutando la danza de la lluvia o creando nubes de yoduro de plata son, considerados subjetivamente, acciones racionales, desde los respectivos puntos de vista de los indios hopi o del meteorólogo moderno, pero un meteorólogo de hace veinte años habría juzgado como no racionales a uno y otro.

En segundo lugar, aunque restrinjamos nuestra investigación al punto de vista subjetivo, debemos discernir si existe una diferencia en el significado del término «racional», en el sentido de razonable, si se lo aplica a mis propios actos pasados o a la determinación de un curso futuro de mis acciones. A primera vista, la diferencia parecería ser considerable. Lo que yo hice ya está hecho y no puede ser deshecho, aunque el estado de cosas provocado por mis acciones pueda ser modificado o eliminado por otras. Con respecto a las acciones pasadas,

elección debe ser racional; «*Wertrationales Handeln*» no puede elegir entre varios proyectos de acción igualmente abiertos para el actor dentro del sistema de su plan. Aunque el proyecto se presupone, se abren varias alternativas para producir el estado de cosas proyectado, y ellas deben ser determinadas por selección racional. Parsons ha señalado con razón (*op. cit.*, pág. 115, nota 38) que es casi imposible hallar términos ingleses para traducir «*Zweckerational*» y «*Wertrational*», pero la delimitación que ha elegido para su traducción ya implica una interpretación de la teoría de Weber y produce confusión en una cuestión importante: ni en el caso de «*Zweckerationalität*» se presupone un sistema de fines discretos, ni en el de «*Wertrationalität*» se presupone un valor absoluto. (Con respecto a la teoría del mismo Parsons, véase pág. 166 y sigs. de su introducción a la obra de Weber.)

Para nuestro problema, mucho más importante que distinguir entre dos tipos de acciones racionales es hacerlo entre acciones racionales de ambos tipos por una parte, y las acciones tradicionales y afectivas por la otra. Lo mismo es válido para las manifestaciones sugeridas por Howard Becker (*op. cit.*, pág. 22 y sigs.) entre «cuatro tipos de medios» adoptados por los miembros de cualquier sociedad para alcanzar sus fines: 1) racionalidad adecuada; 2) racionalidad aprobada; 3) no racionalidad tradicional, y 4) no racionalidad afectiva. Mientras que Weber y Parsons incluyen los fines en su concepto de racionalidad, Becker habla de tipos de medios.

no tengo posibilidad de elección. El resultado de mi acción ha cumplido o no con todo lo previsto en el vacío por el proyecto que precedió a mi acción pasada. En cambio, toda acción futura es proyectada en la idealización del «puedo volver a hacerlo», que puede resistir la prueba o no.

Un análisis más minucioso muestra, sin embargo, que aun al juzgar la razonabilidad de nuestra acción pasada nos referimos siempre a nuestro conocimiento a mano en el momento de proyectar tal acción. Si descubrimos, retrospectivamente, que lo que habíamos proyectado como un curso razonable de acción en las circunstancias entonces conocidas resulta un fracaso, podemos acusarnos de varios errores: de un error de juicio, si las circunstancias vigentes fueron apreciadas de manera incorrecta o incompleta; de falta de previsión, si no logramos prever el proceso futuro, etc. No diremos, sin embargo, que hemos actuado de manera no razonable.

Así, en ambos casos, el de la acción pasada y el de la acción futura, nuestro criterio de razonabilidad se refiere al proyecto que determina el curso de acción y, con mayor precisión aún, a la elección entre diversos proyectos de acción posibles. Como hemos demostrado en otra parte,⁴⁶ toda proyección de acciones futuras supone una elección entre por los menos dos cursos de conducta: llevar a cabo la acción proyectada o abstenernos de hacerlo.

Como dice Dewey,⁴⁷ cada una de las alternativas que se presentan debe ser ensayada en la fantasía, para permitir la elección y la decisión. Con el fin de que esta deliberación sea estrictamente racional, el actor debe tener un conocimiento claro y nítido de los siguientes elementos de cada uno de los cursos de acción proyectados que es posible elegir:

a. El particular estado de cosas dentro del cual debe iniciarse la acción proyectada. Esto supone una definición bastante precisa de su situación biográfica en el medio físico y sociocultural.

b. El estado de cosas que se quiere crear mediante la acción proyectada, vale decir, su fin. Pero como no existe un proyecto o fin aislado (ya que todos mis proyectos, presentes en mi mente en un momento dado, están integrados en sistemas de proyectos denominados mis planes, y todos mis planes están integrados en mi plan de vida), tampoco existen fines aislados. Están relacionados en un orden jerárquico, y el logro de uno de ellos puede tener repercusiones sobre los otros. Por lo tanto, debo tener un conocimiento claro y nítido del lugar que ocupa mi proyecto dentro del orden jerárquico de mis planes (o la relación del fin que quiero lograr con otros fines) de la compatibilidad de uno con otro y de las posibles repercusiones de uno sobre otro; en resumen, de los resultados secundarios de mi acción futura, como diría Max Weber.⁴⁸

c. Los diversos medios necesarios para alcanzar el fin establecido, la posibilidad de ponerlos a mi alcance, el grado de conveniencia de su aplicación, el posible empleo de esos mismos medios para el logro

46 «La elección entre diversos proyectos de acción».

47 John Dewey, *Human Nature and Conduct*, Nueva York, 1922, pág. 190.

48 Véase cita de Max Weber en la pág. 55.

de otros fines potenciales y la compatibilidad de los medios elegidos con otros medios necesarios para la materialización de otros proyectos.

La complicación aumenta en gran medida si el proyecto de acción racional del actor supone la acción o reacción racional de un semejante; por ejemplo, de un asociado. La proyección racional de tal tipo de acción supone conocer con claridad y nitidez suficientes la situación inicial, no solo definida por mí, sino también definida por el Otro. Además, debe haber suficiente probabilidad de que el Otro sintonice conmigo y considere mi acción bastante significativa como para ser motivada del modo «porque» por mi motivo «para». Si es así, debe haber suficiente probabilidad de que el Otro me comprenda, lo cual significa, en el caso de una relación racional, que interpretará mi acción racionalmente como acción racional y que reaccionará de una manera racional. Sin embargo, presumir que el Otro obrará así implica, por una parte, que tendrá un conocimiento suficientemente claro y nítido de mi proyecto y de su lugar en la jerarquía de mis planes (al menos, en la medida en que mis acciones manifiestas lo hagan evidente para él) y del sistema de significatividades que le asigno; y, por otra parte, que la estructura y el alcance de su acervo de conocimiento a mano serán, en sus aspectos significativos, sustancialmente similares a los míos, y que su sistema de significatividades y el mío, si no se superponen, serán congruentes por lo menos en parte. Además, si supongo en mi proyecto que la reacción del Otro a mi acción proyectada será racional, supongo que él, al proyectar su respuesta, conoce todos los elementos ya mencionados (*a*, *b* y *c*) de su reacción, de manera clara y nítida. Por consiguiente, si proyecto una acción racional que exija un entrelazamiento de mis motivos y los del Otro, con respecto a la acción que debe llevarse a cabo (p. ej., quiero que el Otro haga algo para mí), debo tener, por un curioso efecto especular, suficiente conocimiento de lo que él, el Otro, sabe (y sabe que es significativo con respecto a mi propósito), y se supone que este conocimiento suyo incluye suficiente familiaridad con lo que yo sé. Esta es una condición de la interacción *idealmente* racional, porque sin tal conocimiento mutuo yo no podría proyectar «racionalmente» el logro de mi objetivo por medio de la cooperación o reacción del Otro. Además, tal conocimiento mutuo debe ser claro y nítido; no basta una mera anticipación, más o menos vacía, de la conducta del Otro.

En estas circunstancias, la interacción social racional parecería impracticable, aun entre asociados. Sin embargo, recibimos respuestas razonables a preguntas razonables, se cumplen nuestras órdenes, realizamos actividades muy «racionalizadas» en fábricas, laboratorios y oficinas, jugamos al ajedrez y, en resumen, nos entendemos de modo conveniente con nuestros semejantes. ¿Cómo es posible esto?

Al parecer, hay dos respuestas diferentes. Primero, si existe de por medio una interacción entre asociados, podemos suponer que la participación mutua en la vida en curso del asociado, el hecho de compartir sus anticipaciones tan característico de la pura relación Nosotros, establece los requisitos para la interacción racional que acabamos de

analizar. Sin embargo, precisamente esta pura relación Nosotros es lo que constituye el elemento irracional de toda relación entre asociados. La segunda respuesta no solo se refiere a la relación entre asociados sino entre contemporáneos en general. Podemos explicar la racionalidad de la interacción humana por el hecho de que ambos actores orientan sus acciones según ciertos patrones socialmente aprobados como reglas de conducta por el endogrupo al que ellos pertenecen: normas, buenas costumbres, modales, el marco organizativo establecido para tal o cual forma determinada de división del trabajo, las reglas del juego de ajedrez, etc. Pero ni el origen ni el contenido del patrón socialmente aprobado es comprendido «racionalmente». Tales patrones pueden ser aceptados tradicional o habitualmente como presupuestos y, dentro del significado de nuestras definiciones anteriores, la conducta de este tipo será sensata y hasta razonable, pero no necesariamente racional. En todo caso, no será «idealmente» racional, es decir, no cumplirá con todos los requisitos elaborados en el análisis de este concepto.

Llegamos, por consiguiente, a la conclusión de que la «acción racional», en el plano del sentido común, es siempre acción dentro de un marco incuestionado e indeterminado de construcciones de tipicidades del encuadre, los motivos, medios y fines, los cursos de acción y personalidades involucrados y presupuestos. Sin embargo, no solo los presupone el actor; también se presume que lo hace su semejante. De este marco de construcciones, que forman su horizonte indeterminado, se destacan conjuntos meramente particulares de elementos que son clara y nítidamente determinables. A esos elementos se refiere el concepto de racionalidad del propio sentido común. Así, podemos decir que, en este plano, las acciones son a lo sumo parcialmente racionales y que la racionalidad tiene muchos grados. Por ejemplo, el supuesto de que nuestro semejante —que participa con nosotros en una pauta de interacción— conoce sus elementos racionales nunca alcanzará «certidumbre empírica» (certidumbre «hasta nuevo aviso» o «válida mientras no se pruebe lo contrario»),⁴⁹ pero tendrá siempre el carácter de plausibilidad, es decir, de probabilidad subjetiva (en contraposición a la probabilidad matemática). Tenemos siempre que «aventurarnos» y «correr riesgos», y esta situación se expresa en nuestras esperanzas y temores, que no son sino los corolarios subjetivos de nuestra incertidumbre básica respecto del resultado de nuestra interacción proyectada.

Sin duda, cuanto más estandarizada es la pauta de acción prevalente, cuanto más anónima es, tanto mayor es la probabilidad subjetiva de conformidad y, por ende, del éxito de la conducta intersubjetiva. No obstante —y esta es la paradoja de la racionalidad en el plano del sentido común—, cuanto más estandarizada es la pauta, tanto menos analizables resultan los elementos subyacentes para el pensamiento de sentido común en términos de comprensión racional. Todo esto se refiere al criterio de racionalidad aplicable al pensamiento de la vida cotidiana y sus construcciones. Solo en el nivel de los modelos de pautas de interacción construidos por el especialista en

49 Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, sec. 77, pág. 370.

ciencias sociales de acuerdo con ciertos requisitos particulares, definidos por los métodos de su ciencia, adquiere el concepto de racionalidad su plena significación. Con el fin de aclarar esto, debemos primero examinar el carácter básico de tales construcciones científicas y su relación con la «realidad» del mundo social, tal como esa realidad se presenta al pensamiento de sentido común de la vida cotidiana.

IV. Las construcciones de objetos de pensamiento en las ciencias sociales

1. *El postulado de la interpretación subjetiva*

La afirmación de que el objeto de las ciencias sociales es la conducta humana, sus formas, su organización y sus productos no provocará controversias entre los especialistas. Sin embargo, habrá opiniones diferentes acerca de si esa conducta debe ser estudiada de la misma manera que el especialista en ciencias naturales estudia su objeto, o si la finalidad de las ciencias sociales es la explicación de la «realidad social» tal como la experimenta el hombre que vive cotidianamente dentro del mundo social. En la sección introductoria de este ensayo intentamos demostrar que estos principios son incompatibles. En las páginas siguientes sostenemos que las ciencias sociales deben abordar la conducta humana y su interpretación de sentido común en la realidad social, lo cual requiere el análisis de todo el sistema de proyectos y motivos, de significatividades y construcciones considerado en las secciones precedentes. Tal análisis remite necesariamente al punto de vista subjetivo; es decir, a la interpretación de la acción y su encuadre en términos del actor. Puesto que este postulado de la interpretación subjetiva es, como hemos visto, un principio general de construcción de tipos de cursos de acción en la experiencia de sentido común, toda ciencia social que aspire a captar la «realidad social» tiene que adoptar también este principio.

A primera vista, sin embargo, esta afirmación parece contradecir el método establecido incluso para las ciencias sociales más avanzadas. Tomemos como ejemplo la economía moderna. ¿Acaso los economistas no estudian el «comportamiento de los precios», y no el comportamiento de los hombres en la situación de mercado; las «formas de las curvas de demanda», y no las previsiones de los sujetos económicos simbolizadas por esas curvas? ¿No investigan con éxito asuntos tales como los «ahorros», el «capital», el «ciclo económico», los «salarios» y la «desocupación», los «multiplicadores» y el «monopolio», como si fueran fenómenos totalmente aparte de cualquier actividad de los sujetos económicos, y menos aún penetrando en la estructura subjetiva de sentido que tales actividades tienen para ellos? Los logros de las teorías económicas modernas harían absurdo negar que un esquema conceptual abstracto pueda ser utilizado con buenos resultados para solucionar muchos problemas. Y podrían darse ejemplos similares

tomados del campo de casi todas las otras ciencias sociales. Una investigación más minuciosa revela, sin embargo, que ese esquema conceptual abstracto no es más que una especie de taquigrafía intelectual, y que los elementos subjetivos subyacentes de las acciones humanas en cuestión son presupuestos o considerados ajenos al propósito científico a mano —el problema que se examina— y, por ende, pasados por alto. Correctamente comprendido, el postulado de la interpretación subjetiva aplicado a la economía, así como a todas las otras ciencias sociales, solo significa que siempre *podemos* —y para ciertos fines *debemos*— referirnos a las actividades de los sujetos del mundo social y a su interpretación por los actores en términos de sistemas de proyectos, medios disponibles, motivos, significatividades, etcétera.⁵⁰

Pero si es así, es necesario responder a otros dos interrogantes. En primer término, los análisis anteriores nos han permitido ver que el sentido subjetivo que tiene una acción para el actor es único e individual, porque se origina en la situación biográfica única y particular del actor. ¿Cómo es posible, entonces, captar científicamente el sentido subjetivo. En segundo término, el contexto de sentido de todo sistema de conocimiento científico es un conocimiento objetivo, igualmente accesible a todos los demás hombres de ciencia y abierto a su control, lo cual significa que puede ser verificado, invalidado o refutado por ellos. ¿Cómo es posible, en tal caso, captar estructuras subjetivas de sentido mediante un sistema de conocimiento objetivo? ¿No es esto una paradoja?

Es posible responder satisfactoriamente a ambas preguntas mediante algunas consideraciones simples. En cuanto a la primera cuestión, Whitehead nos ha enseñado que todas las ciencias deben construir objetos de pensamiento propios que reemplacen a los del pensamiento de sentido común.⁵¹ Los objetos de pensamiento contruidos por las ciencias sociales no se refieren a actos singulares de individuos singulares y que tienen lugar dentro de una situación singular. Mediante determinados recursos metodológicos, que luego describiremos, el especialista en ciencias sociales sustituye los objetos de pensamiento de sentido común referentes a sucesos y acontecimientos únicos construyendo un modelo de un sector del mundo social dentro del cual solo se producen los sucesos tipificados significativos para el problema específico que el hombre de ciencia investiga. Todos los demás sucesos del mundo social son considerados no significativos, «datos» contingentes, que deben ser apartados del análisis mediante técnicas metodológicas apropiadas; por ejemplo, mediante el supuesto de que «todos los demás factores permanecen iguales». ⁵² Esto no obstante, es posible construir un modelo de un sector del mundo social que consista en una interacción humana típica y analizar esta pauta típica de interacción en lo que respecta al sentido que podría

50 Ludwig von Mises llama correctamente *La acción humana* a su «Tratado de economía» (*Human Action*, New Haven, 1949). Véase también F. A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, Glencoe, Ill., 1952, págs. 25-36.

51 Véase *supra*, págs. 36-38.

52 Sobre este concepto, véase Félix Kaufmann, *op. cit.*, págs. 84 y sigs., y 213 y sigs.; sobre el concepto de «situación científica», págs. 52 y 251, nota 4.

tener para los tipos personales de actores que presumiblemente la crearon.

Debemos responder a la segunda cuestión. En verdad, el problema particular de las ciencias sociales consiste en elaborar recursos metodológicos para alcanzar un conocimiento objetivo y verificable de una estructura subjetiva de sentido. Para aclarar esto, debemos considerar muy brevemente la actitud particular del científico ante el mundo social.

2. El especialista en ciencias sociales como observador neutral

Esa actitud del especialista en ciencias sociales es la de un mero observador neutral del mundo social. No toma parte en la situación observada, que no tiene para él interés práctico, sino solamente cognoscitivo. Aquella no es el teatro de sus actividades, sino solo el objeto de su contemplación; no actúa dentro de ella, vitalmente interesado en el resultado de sus acciones, con esperanza o temor frente a sus consecuencias, sino que la contempla con la misma distante ecuanimidad con que el especialista en ciencias naturales observa los sucesos de su laboratorio.

En este punto se hacen necesarias algunas palabras de advertencia, para evitar posibles malentendidos. Por supuesto, en la vida cotidiana el especialista en ciencias sociales es un ser humano, un ser que vive entre sus semejantes, con quienes se relaciona de muchas maneras. Y la misma actividad científica se produce, claro está, dentro de la tradición de un conocimiento de origen social, se basa en la cooperación con otros especialistas, exige mutua confirmación y crítica, y solo puede ser comunicada mediante la interacción social. Pero en la medida en que la actividad científica tiene fundamento social, es una más entre las otras actividades que se llevan a cabo dentro del mundo social. Una cosa es abordar la ciencia y los asuntos científicos dentro del mundo social, otra la actitud científica específica que debe adoptar el especialista hacia su objeto de conocimiento. Esta última es la que nos proponemos estudiar en las páginas siguientes.

Nuestro análisis de la interpretación de sentido común del mundo social de la vida cotidiana ha mostrado que la situación biográfica del hombre en la actitud natural determina, en un momento dado, su propósito a mano. El respectivo sistema de significatividades elige determinados objetos y determinados aspectos típicos de tales objetos, destacándolos contra un fondo incuestionado de cosas presueltas. En la vida cotidiana el hombre se considera como el centro del mundo social, que agrupa a su alrededor en capas de diversos grados de intimidad y anonimia. Al resolverse a adoptar la actitud neutral de un observador científico —en nuestro lenguaje, al establecer un plan de vida de labor científica— el especialista en ciencias sociales se separa de su situación biográfica dentro del mundo social. Lo que se presupone en la situación biográfica de la vida cotidiana puede hacerse discutible para el científico, y viceversa; lo que en un nivel

parece muy significativo puede no serlo en absoluto en el otro. El centro de orientación cambia radicalmente, y con él la jerarquía de planes y proyectos. Al decidirse a llevar a cabo un plan de labor científica regido por la búsqueda desinteresada de la verdad de acuerdo con reglas preestablecidas, que reciben el nombre de método científico, el hombre de ciencia penetra en un campo de conocimiento preorganizado, que recibe el nombre de *corpus* de su ciencia.⁵³ Tiene que aceptar lo que otros hombres de ciencia consideran un conocimiento establecido o explicar por qué no lo hace. Únicamente dentro de este marco puede elegir su problema científico particular y adoptar decisiones científicas. Este marco constituye su «estar en una situación científica», que reemplaza a su situación biográfica como ser humano dentro del mundo. En adelante, solo el problema científico, una vez establecido, determina lo que es significativo para su solución y lo que no lo es, y por ende lo que debe ser investigado y lo que debe presuponerse como «dato»; y, finalmente, el nivel de investigación en el más amplio sentido, vale decir, las abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones, en síntesis: las construcciones necesarias y admisibles para considerar el problema resuelto. En otras palabras, el problema científico es el «centro» de todas las construcciones posibles atinentes a su solución, y cada construcción lleva consigo, para usar una expresión matemática, un subíndice que se refiere al problema por el cual ha sido creada. De esto se desprende que todo cambio del problema en examen y del nivel de investigación supone una modificación de las estructuras de significatividades y de las construcciones elaboradas para la solución de otro problema o en otro nivel; la omisión de este hecho ha ocasionado muchos malentendidos y controversias, sobre todo en las ciencias sociales.

3. *Diferencias entre las construcciones del sentido común y las construcciones científicas concernientes a las pautas de acción*

Consideremos muy brevemente (y de manera muy incompleta) algunas de las diferencias más importantes entre las construcciones del sentido común y las construcciones científicas referentes a pautas de interacción que se originan en la transición de la situación biográficamente determinada a la situación científica. Las construcciones del sentido común se forman a partir de un Aquí dentro del mundo que determina la supuesta reciprocidad de perspectivas. Ellas presuponen un acervo de conocimiento de origen social y socialmente aprobado. La distribución social del conocimiento determina la estructura particular de la construcción tipificadora, por ejemplo, el presunto grado de anonimia en los roles personales, la estandarización de las pautas de cursos de acción y la presunta constancia de motivos. Sin embargo, esta distribución social misma depende de la compo-

53 *Ibid.*, págs. 42 y 232.

sición heterogénea del acervo de conocimiento a mano, que es en sí mismo un elemento de la experiencia de sentido común. Los conceptos de «Nosotros», «Vosotros», «Ellos», «endogrupo» y «exogrupo», de asociados, contemporáneos, predecesores y sucesores, todos con su estructuración particular de familiaridad y anonimia, están por lo menos implícitos en las tipificaciones de sentido común e incluso las constituyen. Todo esto no solo es válido para quienes participan en una pauta de interacción social, sino también para el mero observador de tal interacción que aún hace sus observaciones desde su situación biográfica dentro del mundo social. La diferencia entre unos y otros es simplemente que el participante en la pauta de interacción, guiado por la idealización de la reciprocidad de motivos, supone que sus propios motivos están entrelazados con los de sus asociados, mientras que para el observador sólo son accesibles los fragmentos manifiestos de las acciones de los actores. Sin embargo, participantes y observador forman sus construcciones de sentido común con relación a su situación biográfica. En ambos casos, esas construcciones ocupan un lugar particular dentro de la cadena de motivos iniciada en la jerarquía biográficamente determinada de los planes del constructor.

En cambio, las construcciones de pautas de interacción humana elaboradas por el especialista en ciencias sociales son de un tipo completamente diferente. Este no tiene ningún Aquí dentro del mundo social; más precisamente, considera su posición dentro de él y el correspondiente sistema de significatividades como ajenos a su empresa científica. Su acervo de conocimiento a mano es el *corpus* de su ciencia, y él debe presuponerlo —o sea, en este contexto, considerarlo científicamente establecido—, a menos que explique sus razones para no hacerlo. A este *corpus* de ciencia pertenecen también las reglas de procedimiento aprobadas, es decir, los métodos de su ciencia, incluso los métodos para elaborar construcciones de una manera científicamente correcta. Este acervo de conocimiento tiene una estructura muy diferente del acervo que tiene a mano el hombre en la vida cotidiana. Sin duda, también manifiesta diversos grados de claridad y nitidez. Pero esta estructuración dependerá del conocimiento de los problemas resueltos, de sus implicaciones aún ocultas y de sus horizontes abiertos sobre otros problemas todavía no formulados. El hombre de ciencia presupone lo que él define como un dato, y eso es independiente de las creencias aceptadas por cualquier endogrupo en el mundo de la vida cotidiana.⁵⁴ Una vez establecido, solamente el problema científico determina la estructura de significatividades.

Al no tener ningún Aquí dentro del mundo social, el especialista en ciencias sociales no organiza este mundo en capas que lo tienen como centro. Nunca puede entrar, como asociado, en una pauta de interacción con uno de los actores de la escena social, sin abandonar, al menos temporariamente, su actitud científica. El observador participante o trabajador de campo establece contacto con el grupo estu-

54 Dejamos de lado intencionalmente los problemas de la llamada sociología del conocimiento que de aquí se desprenden.

diado como un hombre entre sus semejantes; solo su sistema de significatividades, que le sirve como esquema para seleccionar e interpretar, está determinado por la actitud científica, que abandona temporarily para reasumirla luego.

Así, al adoptar la actitud científica, el especialista en ciencias sociales observa las pautas de interacción humana o sus resultados en la medida en que son accesibles a sus observaciones y están abiertos a sus interpretaciones. Pero debe interpretar estas pautas de interacción en términos de su estructura subjetiva de sentido, para no tener que abandonar toda esperanza de captar la «realidad social».

Para satisfacer este postulado, el observador científico actúa de una manera similar a la del observador de una pauta de interacción social en el mundo de la vida cotidiana, aunque guiado por un sistema totalmente diferente de significatividades.

4. *El modelo científico del mundo social*⁵⁵

El especialista en ciencias sociales comienza por construir pautas típicas de cursos de acción correspondientes a los sucesos observados. Luego coordina estas pautas con un tipo personal, un modelo de actor a quien imagina dotado de conciencia. Sin embargo, es una conciencia que se limita a contener todos los elementos significativos para la efectuar de las pautas de cursos de acción observadas y, por lo tanto, para el problema que tiene en estudio. Así, atribuye a esta conciencia ficticia un conjunto de motivos «para» típicos, correspondientes a los fines de las pautas de cursos de acción observadas y a los motivos «porque» típicos sobre los que se fundan los motivos «para». Se supone que ambos tipos de motivos son invariables en la mente del actor-modelo imaginario.

Sin embargo, esos modelos de actores no son seres humanos que vivan dentro de su situación biográfica en el mundo social de la vida cotidiana. En términos estrictos, no tienen biografía ni historia, y la situación en la que son colocados no está definida por ellos, sino por su creador, el especialista en ciencias sociales, que ha creado esos títeres u homúnculos para manipularlos con vistas a lograr su propósito. El especialista les atribuye una conciencia solo aparente, construida de tal modo que el acervo de conocimiento a mano que se les asigna (incluyendo el conjunto adscripto de motivos invariables) haría subjetivamente comprensibles las acciones originadas en él, siempre que fueran llevadas a cabo por actores reales dentro del mundo social. Pero el títere y su conciencia artificial no están sometidos a las condiciones ontológicas de los seres humanos. El homúnculo no nació, no crece ni morirá. No tiene esperanzas ni temores; no conoce la ansiedad como principal motivo de todos sus actos. No es libre en el sentido de que su acción pueda transgredir los límites que

55 Para esta sección, además de la bibliografía mencionada en las notas 31 y 46, véase Alfred Schutz, «The Problem of Rationality...», *op. cit.*, págs. 130-49.

ha establecido su creador, el científico social. Por lo tanto, no puede tener otros conflictos de intereses y motivos que los que aquel le ha atribuido. No puede errar, si errar no es su destino típico. No puede elegir, salvo entre las alternativas que el científico social ha colocado ante él como abiertas a su elección. Mientras que el hombre, como ha visto con claridad Simmel,⁵⁶ entra en toda relación social simplemente con una parte de su yo y está, al mismo tiempo, siempre dentro y fuera de tal relación, el homúnculo, colocado en una relación social, participa en ella en su totalidad. No es más que el creador de su función típica, porque la conciencia artificial que se le ha atribuido no contiene otros elementos que los necesarios para dotar de sentido subjetivo a tales funciones.

Examinemos brevemente algunas de las implicaciones de esta caracterización general. El homúnculo está dotado de un sistema de significatividades que se origina en el problema científico de su constructor, y no en la situación particular biográficamente determinada de un actor dentro del mundo. Es el hombre de ciencia quien define lo que es para su títere un Aquí y un Allí, lo que está dentro de su alcance, lo que es para él un Nosotros, un Vosotros o un Ellos. El especialista determina el acervo de conocimiento a mano que atribuye a su modelo. Este acervo de conocimiento no es de origen social, y, a menos que sea especialmente diseñado de tal modo, no remite a la aprobación social. El sistema de significatividades correspondiente al problema científico en estudio es lo único que determina la estructura intrínseca de este, o sea, los elementos «acercas de» los cuales se atribuye al homúnculo conocimiento, los que conoce por trato directo y los que simplemente presupone. Con esto queda determinado lo que se presume que es familiar y lo que es anónimo para él, y en qué nivel se produce la tipificación de las experiencias del mundo que se le atribuyen.

Si se concibe tal modelo de actor como relacionado y en interacción con otros actores —también ellos homúnculos—, entonces la tesis general de las perspectivas recíprocas, de su entrelazamiento y, por consiguiente, de la correspondencia de motivos, está determinada por el constructor. Los tipos de curso de acción y los tipos personales presuntamente elaborados por el títere acerca de sus asociados, incluso la definición de su sistema de significatividades, roles y motivos, no tienen el carácter de una mera posibilidad que será cumplida o no por los acontecimientos futuros. El homúnculo no tiene anticipaciones vacías de las reacciones de los Otros ante sus propias acciones, y tampoco autotipificaciones. No asume otro rol que el que le asigne el director del espectáculo de títeres al cual se denomina modelo del mundo social. Es él, el científico social, quien monta el escenario, distribuye los roles, hace de apuntador, define cuándo comienza una «acción» y cuándo termina, y así determina la «gama de proyectos» respectiva. Todas las normas e instituciones que gobiernan las pautas de conducta del modelo son suministradas desde un primer momento por las construcciones del observador científico.

En tal modelo simplificado del mundo social, los actos racionales pu-

56 Véase *supra*, nota 34.

ros, las elecciones racionales a partir de motivos racionales, son posibles porque han sido eliminadas todas las dificultades que traban al actor real en el mundo de la vida cotidiana. Así, el concepto de racionalidad, en el sentido estricto ya definido, no se refiere a acciones dentro de la experiencia de sentido común de la vida cotidiana en el mundo social; es la expresión de un tipo *particular* de construcciones de *ciertos* modelos *específicos* del mundo social, elaborados por el científico social con ciertos fines metodológicos específicos.

Pero antes de examinar las funciones particulares de los modelos «racionales» del mundo social, debemos indicar algunos principios que gobiernan la construcción de modelos científicos de la acción humana en general.

5. Postulados propios de las construcciones de los modelos científicos del mundo social

Ya hemos dicho que el problema principal de las ciencias sociales es elaborar un método para abordar de manera objetiva el sentido subjetivo de la acción humana, y que los objetos de pensamiento de las ciencias sociales deben ser compatibles con los objetos del pensamiento de sentido común constituidos por los hombres en la vida cotidiana con el fin de enfrentar la realidad social. Las construcciones de modelos antes descritas cumplen con estos requisitos si están elaboradas de acuerdo con los postulados siguientes:

a. El postulado de coherencia lógica

El sistema de construcciones típicas elaborado por los científicos debe ser establecido con el grado más alto de claridad y nitidez en lo que atañe al armazón conceptual implicado y debe ser totalmente compatible con los principios de la lógica formal. El cumplimiento de este postulado garantiza la validez objetiva de los objetos de pensamiento construidos por el especialista en ciencias sociales, y su índole estrictamente lógica es una de las características más importantes que permite distinguir los objetos del pensamiento científico de los objetos del pensamiento de sentido común construidos en la vida cotidiana y a los que deben reemplazar.

b. El postulado de la interpretación subjetiva

Para explicar las acciones humanas, el hombre de ciencia debe preguntarse qué modelo de mente individual es posible construir y qué contenidos típicos se le deben atribuir para explicar hechos observados como resultado de la actividad de dicha mente en una relación comprensible. El cumplimiento de este postulado garantiza la posibilidad de referir todos los tipos de acción humana o su resultado al sentido subjetivo que tal acción o resultado de una acción tiene para el actor.

c. *El postulado de adecuación*

Cada término de un modelo científico de acción humana debe ser construido de tal manera que un acto humano efectuado dentro del mundo vivo por un actor individual de la manera indicada por la construcción típica sea comprensible tanto para el actor mismo como para sus semejantes en términos de las interpretaciones de sentido común de la vida cotidiana. El cumplimiento de este postulado garantiza la compatibilidad de las construcciones del científico social con las de la experiencia de sentido común de la realidad social.

V. Construcciones de los modelos científicos de pautas de acción racional

Todas las construcciones de modelos del mundo social, para ser científicas, deben cumplir con los requisitos que establecen esos tres postulados. Pero, ¿acaso toda construcción que cumpla con el postulado de compatibilidad lógica no es racional por definición, como lo es toda actividad científica?

Esto es exacto, sin duda, pero debemos evitar un peligroso malentendido. Deben distinguirse las construcciones racionales de modelos de acciones humanas, por un lado, y las construcciones de modelos de acciones humanas racionales, por el otro. La ciencia puede construir modelos racionales de conducta irracional, como revela una ojeada a cualquier texto de psiquiatría. En cambio, el pensamiento de sentido común suele construir modelos irracionales de conductas muy racionales; por ejemplo, al explicar las decisiones económicas, políticas, militares y hasta científicas con referencia a sentimientos o ideologías que, según se presume, gobiernan la conducta de los participantes. La racionalidad de la construcción del modelo es una cosa, y en este sentido todos los modelos apropiadamente construidos de la ciencia —no solamente los de las ciencias sociales— son racionales, y otra diferente la construcción de modelos de conducta racional. Sería un grave equívoco creer que es propósito de las construcciones de modelos en las ciencias sociales, o un criterio de su carácter científico, el interpretar las pautas irracionales de conducta como si fueran racionales.

En lo que sigue nos ocuparemos principalmente de la utilidad de los modelos científicos —y por ende, racionales— de las pautas racionales de conducta. No es difícil entender que la construcción científica de un tipo perfectamente racional de curso de acción, de su correspondiente tipo personal y también de pautas racionales de interacción, es posible en principio. Esto se debe a que, al construir un modelo de una conciencia ficticia, el investigador puede elegir como significativos para su problema sólo aquellos elementos que hacen posibles las acciones o reacciones racionales de sus homúnculos. El postulado de racionalidad que tal construcción debe satisfacer puede ser formulado de la siguiente manera:

Los tipos racionales de cursos de acción y personales deben ser contruidos de tal manera que un actor del mundo real efectuaría la acción tipificada si tuviera un conocimiento perfectamente claro y nítido de todos los elementos que el especialista en ciencias sociales supone significativos para esta acción, y solo de ellos, y si tuviera además la tendencia constante a emplear los medios más apropiados de que, según se presume, dispone para lograr los fines definidos por la construcción misma.

La ventaja de utilizar en las ciencias sociales tales modelos de conducta racional puede ser caracterizada del siguiente modo:

1. La posibilidad de construir pautas de interacción social, en el supuesto de que todos los participantes en ella actúan racionalmente dentro de un conjunto de condiciones, medios, fines y motivos definidos por el especialista en ciencias sociales y que se suponen comunes a todos los participantes o distribuidos entre ellos de una manera específica. Mediante este ordenamiento, puede ser aislada para su estudio la conducta estandarizada, como los denominados roles sociales, la conducta institucional, etcétera.

2. Al par que la conducta de los individuos del mundo social real no es predecible, salvo en anticipaciones vacías, la conducta racional de un tipo personal construido se supone predecible por definición dentro de los límites de los elementos tipificados en la construcción. Por consiguiente, el modelo de acción racional puede ser utilizado como recurso para establecer la conducta desviada en el mundo social real y para referirla a «datos que trascienden el problema», es decir, a elementos no tipificados.

3. Mediante variaciones adecuadas de algunos de los elementos, es posible construir varios modelos y hasta conjuntos de modelos de acciones racionales para resolver el mismo problema científico, y compararlos.

Parece necesario, sin embargo, comentar este último punto. ¿No declaramos antes que todas las construcciones llevan consigo un «subíndice» que se refiere al problema en examen y deben ser revisadas si este experimenta alguna modificación? ¿No existe cierta contradicción entre esta concepción y la posibilidad de construir varios modelos que compitan en la solución del mismo problema científico? La contradicción desaparece si consideramos que todo problema es simplemente un centro de implicaciones que pueden hacerse explícitas o, para usar un término de Husserl,⁵⁷ que lleva consigo su horizonte interno de elementos incuestionados, pero cuestionables.*

Con el fin de hacer explícito el horizonte interno del problema, podemos variar las condiciones en las que se supone que actúan los actores ficticios, así como los elementos del mundo de los cuales se les

57 Con respecto al concepto de horizonte, véase Helmut Kuhn, «The Phenomenological Concept of Horizon», en Marvin Farber, ed., *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, 1940, págs. 106-24, y Ludwig Landgrebe en Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, secs. 8-10.

* Véase, por ejemplo, «Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales», págs. 82-85. (N. de M. Natanson.)

atribuye conocimientos, sus presuntos motivos entrelazados, el grado de familiaridad o anonimia en que se supone que interactúan, etc. Por ejemplo: si como economista me interesa la teoría del oligopolio,⁵⁸ puedo construir modelos de una sola empresa, de una industria o del sistema económico en su totalidad. Si me limito a la teoría de la empresa individual analizando, por ejemplo, los efectos de un acuerdo entre cárteles sobre la producción de la respectiva mercadería, puedo construir un modelo de un productor que actúa en condiciones de competencia no regulada, otro de un productor con las mismas condiciones de costos que actúa bajo las restricciones que le imponen los cárteles y con el conocimiento de restricciones similares impuestas a otros productores de la «misma» mercadería. Podemos entonces comparar la producción de «la» empresa en los dos modelos. Todos estos son modelos de acciones racionales, pero no de acciones efectivadas por seres humanos vivos en situaciones definidas por ellos. Se las supone practicables por los tipos personales que el economista construye dentro del medio artificial en que ha situado a sus homúnculos.

VI. Observaciones finales

La relación entre el especialista en ciencias sociales y el títere que ha creado refleja, en cierta medida, un viejo problema de la teología y la metafísica: el de la relación entre Dios y sus criaturas. El títere existe y actúa únicamente por gracia del especialista; no puede actuar sino de acuerdo con el propósito que le determina la sabiduría de aquel. Se supone, sin embargo, que actúa no como si estuviera determinado, sino como si pudiera determinarse a sí mismo. Ha sido pre-establecida una armonía total entre la conciencia determinada que se asigna al títere y el medio preconstituido dentro del cual se supone que actúa libremente y lleva a cabo elecciones y decisiones racionales. Esta armonía solo es posible porque ambos, el títere y su medio reducido, son creación del hombre de ciencia, que ateniéndose a los principios que lo han guiado, logra en verdad descubrir dentro del universo así creado la perfecta armonía que él mismo ha establecido.

⁵⁸ Agradezco a mi amigo el profesor Fritz Machlup su autorización para tomar los ejemplos siguientes de su libro *The Economics of Seller's Competition: Model Analysis of Seller's Conduct*, Baltimore, 1952, pág. 4 y sigs.

2. Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales¹

En el título de mi artículo, hago referencia deliberada al de un simposio que se llevó a cabo en diciembre de 1952, en la reunión anual de la Asociación Filosófica Norteamericana.² Ernest Nagel y Carl G. Hempel aportaron comentarios sumamente estimulantes sobre el problema en discusión, formulados de la manera minuciosa y lúcida tan característica de estos investigadores, y referidos a una controversia que desde hace más de medio siglo divide en dos tendencias no solo a lógicos y metodólogos sino también a los especialistas en ciencias sociales.

Según sostiene una de aquellas, los únicos métodos científicos son los de las ciencias naturales, que han rendido tan magníficos resultados, y, por consiguiente, solo ellos deben ser aplicados en su totalidad al estudio de los asuntos humanos. Se afirma que es el no haber actuado así lo que ha impedido a las ciencias sociales elaborar sistemas de teorías explicativas de precisión comparable a la que ofrecen las ciencias naturales, y lo que hace discutible la labor empírica de teorías elaboradas en dominios restringidos, como el de la economía.

De acuerdo con la otra tendencia, existe una diferencia estructural básica entre el mundo social y el de la naturaleza. Esta idea condujo al extremo opuesto: a concluir que los métodos de las ciencias sociales difieren *toto coelo* de los que se utilizan en las ciencias naturales. Diversos argumentos han sido aducidos en apoyo de esa posición. Por ejemplo, se ha sostenido que las ciencias sociales son idiográficas, caracterizadas por la conceptualización individualizadora y la búsqueda de proposiciones singulares asertivas, mientras que las ciencias naturales son nomotéticas y se caracterizan por la conceptualización generalizadora y la búsqueda de proposiciones apodícticas generales. Las últimas se refieren a relaciones constantes entre magnitudes mensurables, y son pasibles de experimentación, mientras que en las ciencias sociales no es posible medir ni experimentar. En general, se afirma que las ciencias naturales se refieren a objetos y procesos materiales, en tanto las ciencias sociales se refieren a objetos y procesos psicológicos e intelectuales, por lo cual el método de las primeras consiste en explicar, y el de las segundas en comprender.

Hay que admitir que si se los examina con mayor atención, estos enunciados tan generales son insostenibles en su mayoría, y esto por

1 Artículo presentado en la 33a. Reunión Semestral de la Conferencia sobre Métodos en Filosofía de las Ciencias, Nueva York, 3 de mayo de 1953.

2 Publicado en el libro *Science, Language and Human Rights* (American Philosophical Association, Eastern Division, vol. 1), Filadelfia, 1952, págs. 43-86 (al que nos referiremos como *SLH*).

diversas razones. Algunos defensores de los argumentos antes caracterizados abrigaban un concepto bastante erróneo de los métodos de las ciencias naturales; otros tendían a identificar la situación metodológica de una ciencia social particular con el método de las ciencias sociales en general. Se sostuvo que, como la historia aborda sucesos únicos, no recurrentes, todas las ciencias sociales se limitan a proposiciones singulares asertivas. Como en antropología cultural es casi imposible experimentar, se ignoró el hecho de que los psicólogos sociales pueden llevar a cabo experimentos de laboratorio, al menos en cierta medida. Por último —y este es el punto más importante—, tales argumentos no toman en cuenta que un conjunto de reglas de procedimiento científico tiene igual validez para todas las ciencias empíricas, ya se refiera a objetos de la naturaleza o a problemas humanos. Tanto en unos como en otros rigen los principios del control de las inferencias y la verificación por parte de otros investigadores, así como los ideales teóricos de unidad, simplicidad y universalidad. Este insatisfactorio estado de cosas tiene por principal origen el hecho de que las ciencias sociales modernas se desarrollaron durante un período en el cual la ciencia lógica se ocupaba principalmente de la lógica de las ciencias naturales. En una especie de imperialismo monopolístico, los métodos de estas últimas fueron declarados con frecuencia los únicos científicos, mientras se descuidaban los problemas específicos que hallaban en su labor los especialistas en ciencias sociales. Sin ayuda ni guía en su rebelión contra este dogmatismo, quienes estudiaban los problemas humanos tuvieron que elaborar sus propias concepciones acerca de lo que consideraban metodología de las ciencias sociales. Lo hicieron sin un conocimiento filosófico suficiente y abandonaron sus intentos una vez alcanzado un nivel de generalización que parecía justificar su profunda convicción de que no era posible lograr lo que buscaban adoptando los métodos de las ciencias naturales sin modificarlos ni complementarlos. No es de extrañarse que a menudo sus argumentos sean infundados, sus formulaciones insuficientes, y que abundantes malentendidos dificulten la controversia. Es por ello que, en las páginas siguientes, nos interesaremos sobre todo en lo que *quisieron decir* y no en lo que *dijeron* los especialistas en ciencias sociales. El desaparecido Felix Kaufmann,³ en sus escritos, como Nagel⁴ y Hempel⁵ en contribuciones más recientes, han sometido a crítica muchas falacias de los argumentos expuestos por los especialistas en ciencias sociales y preparado el terreno para otro enfoque del problema. Aquí me concentraré en la crítica efectuada por el profesor Nagel de la afirmación hecha por Max Weber y su escuela. Según estos, las ciencias sociales procuran «comprender» los fenómenos sociales en términos de categorías «provistas de sentido» de la experiencia humana, y por lo tanto el enfoque «causal funcional» de las ciencias naturales no es aplicable a la investigación social. De acuerdo con el criterio del doctor Nagel, esta escuela sostiene que toda conducta humana socialmente significativa es una expresión de

3 Especialmente su *Methodology of the Social Sciences*,** Nueva York, 1941.

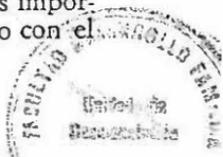
4 *SLH*, págs. 43-64.

5 *SLH*, págs. 65-68.

estados psíquicos motivados; que en consecuencia, el experto en ciencias sociales no puede contentarse con ver, en los procesos sociales, simples concatenaciones de sucesos «externamente relacionados»; y que establecer correlaciones o incluso relaciones universales de concomitancia no puede ser su objetivo final. Por el contrario, dicho especialista debe construir «tipos ideales» o «modelos de motivaciones» en cuyos términos procura «comprender» la conducta social manifiesta atribuyendo fuentes de acción a los actores que toman parte en ella. Si entiendo correctamente su crítica, el profesor Nagel sostiene:

1. Que estas fuentes de acción no son accesibles a la observación sensorial. De esto se desprende, como se ha enunciado con frecuencia, que el especialista en ciencias sociales debe identificarse imaginativamente con los participantes, y contemplar la situación que estos enfrentan tal como lo hacen los actores mismos. Sin embargo, está claro que no necesitamos pasar por las experiencias psíquicas de otros hombres para saber que las tienen o para predecir su conducta manifiesta.
2. Que la imputación de emociones, actitudes y propósitos como explicación de la conducta manifiesta es una hipótesis doble: presupone que los agentes participantes en algún fenómeno social se encuentran en determinados estados psicológicos; presupone también relaciones definidas de concomitancia entre dichos estados y entre estos y la conducta manifiesta. Pero ninguno de los estados psicológicos cuya posesión imaginamos para los sujetos de nuestro estudio pueden ser en realidad suyos, y aunque nuestras imputaciones fueran correctas, ninguna de las acciones manifiestas presuntamente derivadas de esos estados puede presentárenos como comprensible o razonable.
3. Que no «comprendemos» la índole y funcionamiento de los motivos humanos y su expresión en la conducta manifiesta, más adecuadamente que las relaciones causales «externas». Si mediante una explicación provista de sentido nos limitamos a afirmar que determinada acción es un caso de una pauta de conducta manifestada por los seres humanos en diversas circunstancias, y que, al concretarse en la situación dada algunas de las circunstancias pertinentes, es previsible que una persona manifieste ciertas formas de la mencionada pauta, entonces no existe ninguna separación nítida entre esas explicaciones y las que solo se refieren a un conocimiento «externo» de conexiones causales. Es tan posible obtener conocimiento sobre las acciones de los hombres basándose en los indicios proporcionados por su conducta manifiesta, como lo es descubrir y conocer la constitución atómica del agua basándose en los indicios suministrados por la conducta física y química de esa sustancia. No se justifica, por lo tanto, que quienes proponen las «conexiones provistas de sentido» como objetivo de las ciencias sociales rechacen una ciencia social puramente «objetiva» o «conductista».

Como tendré que discrepar de las conclusiones a que llegaron Nagel y Hempel acerca de varias cuestiones fundamentales, quizá me sea permitido comenzar resumiendo brevemente los puntos, no menos importantes, en los que me satisface coincidir con ellos. Conuerdo con el



profesor Nagel en que todo conocimiento empírico supone descubrimientos logrados mediante procesos de inferencia controlada, y que debe poder ser enunciado en forma proposicional y verificado por cualquier persona dispuesta a tomarse el trabajo de hacerlo mediante la observación.⁶ En cambio, discrepo de su opinión en cuanto a que esta observación deba ser sensorial en el significado preciso de este término. Por otro lado, opino como él que «teoría» significa, en todas las ciencias empíricas, la formulación explícita de relaciones determinadas entre un conjunto de variables, en términos de las cuales puede ser explicada una clase bastante amplia de regularidades empíricamente discernibles.⁷ Además, coincido plenamente con él cuando afirma que ni el hecho de que esas regularidades tengan en las ciencias sociales una universalidad bastante restringida, ni el hecho de que solo permitan predecir en medida limitada, constituyen una diferencia básica entre las ciencias sociales y las naturales, puesto que muchas ramas de estas últimas presentan esas mismas características.⁸ Como procuraré demostrar más adelante, creo que el profesor Nagel interpreta erróneamente el postulado de Max Weber acerca de la interpretación subjetiva. Tiene razón, sin embargo, cuando declara que un método que exigiera al observador científico individual identificarse con el agente social observado para comprender sus motivos, o un método que remitiera la selección de los hechos observados y su interpretación al sistema privado de valores del observador particular, conduciría simplemente a una imagen incontrolable, privada y subjetiva, en la mente de ese determinado estudioso de los asuntos humanos, y nunca a una teoría científica.⁹ Pero no sé que ningún pensador social importante haya defendido nunca un concepto de subjetividad como el criticado por Nagel. No era esta la posición de Max Weber.

Creo, además, que lo que impide a estos autores captar la cuestión que tiene vital importancia para los especialistas en ciencias sociales es su filosofía básica —el empirismo sensorialista o positivismo lógico—, que identifica la experiencia con la observación sensorial, presuponiendo que la única alternativa a la observación sensorial controlable —y, por ende, objetiva— es la introspección subjetiva —y, por lo tanto, incontrolable e inverificable—. No es oportuno, por cierto, renovar aquí la vieja controversia acerca de los presupuestos ocultos e implícitas premisas metafísicas de esta filosofía básica. Por otra parte, para explicar mi propia posición, tendría que explayarme sobre ciertos principios de la fenomenología. Me propongo, en cambio, defender algunas proposiciones bastante sencillas:

1. El objetivo primario de las ciencias sociales es lograr un conocimiento organizado de la realidad social. Quiero que se entienda, por «realidad social», la suma total de objetos y sucesos dentro del mundo social cultural, tal como los experimenta el pensamiento de sentido común de los hombres que viven su existencia cotidiana entre sus

6 *SLH*, pág. 56.

7 *SLH*, pág. 46.

8 *SLH*, pág. 60 y sigs.

9 *SLH*, págs. 55-57.

semejantes, con quienes los vinculan múltiples relaciones de interacción. Es el mundo de objetos culturales e instituciones sociales en el que todos hemos nacido, dentro del cual debemos movernos y con el que tenemos que entendernos. Desde el comienzo, nosotros, los actores en el escenario social, experimentamos el mundo en que vivimos como un mundo natural y cultural al mismo tiempo; como un mundo no privado, sino intersubjetivo, o sea, común a todos nosotros, realmente dado o potencialmente accesible a cada uno. Esto supone la intercomunicación y el lenguaje.

2. Todas las variantes de naturalismo y empirismo lógico se limitan a presuponer esta realidad social, que es el objeto propio de las ciencias sociales. Intersubjetividad, interacción, intercomunicación y lenguaje son simplemente presupuestos como base no explicada de esas teorías, las cuales presuponen, por así decirlo, que el especialista en ciencias sociales ya tenga resuelto su problema fundamental antes de que comience la indagación científica. Es verdad que Dewey destacó, con una claridad digna de este eminente filósofo, que toda investigación empieza y termina dentro de la matriz social cultural; también lo es que el profesor Nagel tiene plena conciencia de que la ciencia y su proceso autocorrectivo es una empresa social.¹⁰ Pero el postulado que describe y explica la conducta humana en términos de observaciones sensoriales controlables no llega a describir ni a explicar el proceso mediante el cual el investigador B controla y verifica los descubrimientos obtenidos con su observación por el investigador A y las conclusiones que este ha extraído. Para hacerlo, B debe saber qué ha observado A, cuál es el objetivo de su investigación, por qué consideró que el hecho observado era digno de serlo, vale decir, pertinente para el problema científico inmediato, etc. Este conocimiento es comúnmente denominado comprensión. En apariencia, se deja al especialista en ciencias sociales la tarea de explicar cómo puede surgir tal comprensión mutua entre seres humanos. Pero cualquiera que sea esa explicación, es seguro que tal comprensión intersubjetiva entre el investigador B y el investigador A no se produce por las observaciones de B, ni por la conducta manifiesta de A, ni por una introspección llevada a cabo por B, ni por la identificación de B con A. Traduciendo este argumento al lenguaje preferido por el positivismo lógico, esto significa, como lo ha explicado Felix Kaufmann,¹¹ que las denominadas proposiciones protocolares acerca del mundo físico pertenecen a un tipo muy diferente del de las proposiciones protocolares acerca del mundo psico-físico.

3. La identificación con la observación sensorial de la experiencia, en general, y en particular de la experiencia de la acción manifiesta (como lo propone Nagel), excluye de toda investigación posible varias dimensiones de la realidad social.

a. Incluso un conductismo idealmente refinado sólo puede explicar la conducta del observado y no la del observador conductista, como lo ha señalado, entre otros, George H. Mead.¹²

10 *SLH*, pág. 53.

11 *SLH*, pág. 126.

12 *Mind, Self and Society*, Chicago, 1937.

b. La misma conducta manifiesta (p. ej., una ceremonia tribal tal como la puede captar el cinematógrafo) puede tener para los actores un significado muy diferente. Lo único que interesa al especialista en ciencias sociales es si se trata de una danza guerrera, la realización de un trueque, la recepción de un embajador amigo o algo semejante.

c. Además, el concepto de acción humana en términos del pensamiento de sentido común y de las ciencias sociales incluye lo que podría llamarse «acciones negativas», es decir, la abstención intencional de actuar,¹³ lo cual, por supuesto, escapa a la observación sensorial. Sin duda alguna, el no vender determinada mercadería a un precio dado constituye una acción económica tanto como venderla.

d. Agreguemos que, como ha señalado W. I. Thomas,¹⁴ la realidad social contiene elementos de creencias y convicciones que son reales porque así los definen los participantes, y que escapan a la observación sensorial. Para los habitantes de Salem del siglo XVII, la hechicería no era una ilusión, sino un elemento de su realidad social, que como tal puede ser investigada por el especialista en ciencias sociales.

e. Por último —y este es el punto más importante—, el postulado de la observación sensorial de la conducta humana manifiesta adopta como modelo un sector particular y relativamente pequeño del mundo social: las situaciones en las que el individuo actuante se presenta al observador en lo que suele denominarse una relación cara a cara. Pero en muchas otras dimensiones del mundo social no predominan las situaciones de este tipo. Cuando echamos una carta en el buzón, suponemos que semejantes anónimos, llamados empleados de correo, llevarán a cabo una serie de manipulaciones, desconocidas e inobservables para nosotros, cuyo efecto será que el destinatario, quizá también desconocido para nosotros, recibirá el mensaje y reaccionará de una manera que igualmente escapa a nuestra observación sensorial; el resultado de todo esto es que recibimos el libro que hemos encargado. Si leo un editorial en el cual se afirma que Francia teme el rearme de Alemania, sé perfectamente bien lo que esta declaración significa sin conocer al editorialista y hasta sin conocer ningún francés ni alemán, y mucho menos observar su conducta manifiesta.

En términos del pensamiento de sentido común, en su vida cotidiana los hombres tienen conocimiento de esas diversas dimensiones del mundo social en que viven. Este conocimiento, por cierto, no solo es fragmentario, ya que se limita principalmente a ciertos sectores de este mundo; también es con frecuencia contradictorio en sí mismo y presenta todos los grados de claridad y nitidez, desde la compenetración plena o «conocimiento acerca de», como lo denominó James,¹⁵ pasando por el «trato directo» o mera familiaridad, hasta la ciega creencia en cosas presupuestas. Existen al respecto considerables diferencias de un individuo a otro y de un grupo social a otro. Con todo, y pese a todas estas insuficiencias, el conocimiento de sentido común

13 Véase Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*,** trad. al inglés por A. M. Henderson y Talcott Parsons, Nueva York, 1947, pág. 88.

14 Véase William I. Thomas, *Social Behavior and Personality*, E. H. Volkart, ed., Nueva York, 1951, pág. 81.

15 *Principles of Psychology*,** vol. 1, pág. 221 y sigs.

de la vida cotidiana basta para entenderse con el prójimo, los objetos culturales y las instituciones sociales; en resumen, con la realidad social. Esto es así, porque el mundo (el natural y el social) es desde el comienzo un mundo intersubjetivo, y porque, como se verá más adelante, nuestro conocimiento de él está socializado de diversas maneras. Además, el mundo social es experimentado desde un primer momento como un mundo provisto de sentido. No se experimenta al cuerpo del Otro como un organismo, sino como un semejante; su conducta manifiesta no es experimentada como un suceso en el espacio-tiempo del mundo exterior, sino como la acción de nuestro semejante. Normalmente «sabemos» qué hace el Otro, por qué razón lo hace, por qué lo hace en este momento particular y en estas circunstancias particulares. Esto significa que experimentamos la acción de nuestro semejante en términos de sus motivos y fines. De igual modo, experimentamos los objetos culturales en términos de la acción humana de la cual son resultado. Una herramienta, por ejemplo, no es experimentada como una cosa del mundo externo (que también lo es, por supuesto), sino en términos del propósito para el cual fue concebida por semejantes más o menos anónimos, y en términos de su posible uso por otros.

Sugiero que el hecho de que en el pensamiento de sentido común presupongamos nuestro conocimiento actual o potencial del sentido de las acciones humanas y sus productos es, precisamente, lo que quieren expresar los especialistas en ciencias sociales cuando hablan de la comprensión o *Verstehen* como técnica para abordar los asuntos humanos. Por ende, la *Verstehen* no es primordialmente un método empleado por el científico social, sino la particular forma experiencial en que el pensamiento de sentido común toma conocimiento del mundo social cultural. No tiene nada que ver con la introspección; es un resultado de procesos de aprendizaje o aculturación, tal como lo es la experiencia de sentido común del llamado mundo natural. La *Verstehen*, además, no es en modo alguno un asunto privado del observador, imposible de controlar por las experiencias de otros observadores. Es controlable, al menos en la misma medida en que las percepciones sensoriales privadas de un individuo son controlables por cualquier otro individuo colocado en ciertas condiciones. Basta con pensar en un jurado procesal cuando discute si el acusado ha mostrado «premeditación» o «intento deliberado» de matar una persona, si estaba en condiciones de conocer las consecuencias de su acción, etc. Aquí tenemos incluso ciertas «reglas de procedimiento» suministradas por las «reglas de la prueba» en el sentido jurídico, y una especie de verificación, por parte del Tribunal de Apelaciones, de las conclusiones resultantes de procesos de *Verstehen*, etc. Además, en el pensamiento de sentido común se llevan a cabo continuamente, y con gran acierto, predicciones basadas en la *Verstehen*. Es más que probable que una carta colocada en un buzón de Nueva York con el franqueo adecuado y la dirección correcta llegue a su destinatario en Chicago.

Sin embargo, tanto los defensores como los críticos del proceso de la *Verstehen* sostienen que este es «subjetivo», y con razón. Por desgracia, cada tendencia emplea este término en un sentido diferente. Los críticos de la comprensión la clasifican como subjetiva porque,

según ellos, comprender los motivos de la acción de otro hombre depende de la intuición privada, incontrolable e inverificable del observador, o se remite a su sistema privado de valores. En cambio, los especialistas en ciencias sociales como Max Weber llaman subjetivo a la *Verstehen* porque se propone descubrir el «sentido» de su acción para el actor, en contraste con el sentido que esa acción tiene para su copartícipe o para un observador neutral. De aquí surge el famoso postulado weberiano de la interpretación subjetiva, al cual volveremos a referirnos más adelante. Toda la discusión es perjudicada por la falta de una clara distinción entre *Verstehen* 1) como forma experimental del conocimiento de sentido común de los asuntos humanos, 2) como problema epistemológico y 3) como método específico de las ciencias sociales.

Hasta ahora nos hemos concentrado en la *Verstehen* como el método utilizado por el pensamiento de sentido común para orientarse dentro del mundo social y entenderse con él. El interrogante epistemológico: «¿cómo es posible tal comprensión o *Verstehen*?» se refiere a un enunciado expuesto por Kant en otro contexto. A este respecto, sugiero que constituye un «escándalo de la filosofía» el que no se haya encontrado todavía una solución satisfactoria para el problema de nuestro conocimiento de otras mentes y, en conexión con él, de la intersubjetividad de nuestra experiencia del mundo natural y del mundo sociocultural, y que, hasta hace muy poco, este problema no haya atraído siquiera la atención de los filósofos. Pero la solución de este difícilísimo problema de interpretación filosófica es una de las primeras cosas que se presuponen en el pensamiento de sentido común y son resueltas prácticamente, sin ninguna dificultad, en cada una de las acciones cotidianas. Y puesto que los seres humanos no son fabricados en retortas, sino engendrados por madres, la experiencia de la existencia de otros seres humanos y del sentido de sus acciones es, sin duda, la primera y más original observación empírica que hace el hombre.

Por otro lado, filósofos tan diferentes como James, Bergson, Dewey, Husserl y Whitehead concuerdan en que el conocimiento de sentido común de la vida cotidiana es el fondo incuestionado, pero siempre cuestionable, dentro del cual comienza la investigación, y el único en cuyo interior es posible efectuarla. Dentro de este *Lebenswelt*, como lo denomina Husserl, se originan, según él, todos los conceptos científicos y hasta lógicos; es la matriz social dentro de la cual, según Dewey, surgen situaciones no aclaradas, que deben ser transformadas por el proceso de investigación en asertibilidad garantizada; y Whitehead ha señalado que el objetivo de la ciencia es elaborar una teoría que concuerde con la experiencia explicando los objetos de pensamiento contruidos por el sentido común mediante las construcciones mentales u objetos de pensamiento de la ciencia.* Todos estos pensadores concuerdan en afirmar que todo conocimiento del mundo, tanto en el pensamiento de sentido común como en la ciencia, supone construcciones mentales, síntesis, generalizaciones, formalizaciones e

* Véase «El sentido común y la interpretación científica de la acción humana», pág. 35 y sigs. (N. de M. Natanson.)

idealizaciones específicas del nivel respectivo de organización del pensamiento. Por ejemplo, el concepto de naturaleza, al que se refieren las ciencias naturales, es, como lo ha señalado Husserl, una abstracción idealizadora del *Lebenswelt*, abstracción que, en principio y —por supuesto— legítimamente, excluye a las personas, su vida personal y todos los objetos de cultura que se originan, como tales, en la actividad humana práctica. Sin embargo, precisamente esta misma capa del *Lebenswelt* a partir de la cual deben hacer sus abstracciones las ciencias naturales es la realidad social que deben investigar las ciencias sociales.

Esta concepción aclara ciertos problemas metodológicos peculiares de las ciencias sociales. En primer lugar, se advierte que el supuesto según el cual la estricta adopción de los principios de formación de los conceptos y teorías vigentes en las ciencias naturales conducirá a un conocimiento seguro de la realidad social es en sí mismo contradictorio. Si es posible elaborar una teoría según tales principios, por ejemplo, en la forma de un conductismo idealmente refinado —lo cual es ciertamente imaginable—, aquella no nos dirá nada respecto de la realidad social tal como la experimentan los hombres en la vida cotidiana. Como admite el mismo profesor Nagel,¹⁶ será sumamente abstracta, y aparentemente sus conceptos se hallarán lejos de los rasgos obvios y familiares que se encuentran en cualquier sociedad. Por otra parte, una teoría encaminada a explicar la realidad social debe elaborar recursos particulares ajenos a los de las ciencias naturales, destinados a coincidir con la experiencia de sentido común del mundo social. Esto es, en verdad, lo que han hecho todas las ciencias teóricas de los asuntos humanos: economía, sociología, ciencias jurídicas, lingüística, antropología cultural, etcétera.

Tal estado de cosas se basa en el hecho de que existe una diferencia esencial en la estructura de los objetos de pensamiento o construcciones mentales creados por las ciencias sociales, y los creados por las ciencias naturales.¹⁷ Incumbe al experto en ciencias naturales, y solo a él, definir, de acuerdo con las reglas de procedimiento de su ciencia, su campo observacional y determinar dentro de él los hechos, datos y sucesos significativos para su problema o para el propósito científico que persigue. Tampoco selecciona previamente esos hechos y sucesos, ni interpreta de antemano el campo observacional. El mundo de la naturaleza, tal como lo explora el especialista en ciencias naturales, no «significa» nada para las moléculas, átomos y electrones. Pero el campo observacional del científico social, la realidad social, tiene un significado específico y una estructura de significatividades para los seres humanos que viven, actúan y piensan dentro de él, quienes mediante una serie de construcciones de sentido común han efectuado selecciones e interpretaciones previas de este mundo que experimentan como la realidad de sus vidas cotidianas. Son estos objetos de pensamiento suyos los que determinan su conducta al motivarla. Los

16 *SLH*, pág. 63.

17 Algunos de los puntos tratados en las líneas siguientes fueron expuestos de manera más elaborada en «El sentido común y la interpretación científica de la acción humana».

objetos de pensamiento que el especialista en ciencias sociales construye para comprender esta realidad social deben basarse en los objetos de pensamiento contruidos por el pensamiento de sentido común de hombres que viven su existencia cotidiana dentro de su mundo social. Las construcciones de las ciencias sociales son, pues, por así decir, construcciones de segundo grado, o sea, construcciones de las construcciones elaboradas por quienes actúan en la escena social, cuya conducta debe observar y explicar el especialista en ciencias sociales de acuerdo con las reglas de procedimiento de su ciencia.

De este modo, la indagación de los principios generales según los cuales el hombre organiza en la vida cotidiana sus experiencias —especialmente las del mundo social—, es la primera tarea de la metodología de las ciencias sociales. No corresponde esbozar aquí los procedimientos de un análisis fenomenológico de la denominada actitud natural, que permiten hacer esto. Nos limitaremos a mencionar brevemente algunos de los problemas correspondientes.

Como lo ha explicado Husserl, el mundo es experimentado desde un principio, en el pensamiento precientífico de la vida cotidiana, a la manera de lo típico. Los objetos y sucesos singulares que se nos dan en un aspecto singular son singulares dentro de un típico horizonte de familiaridad y conocimiento previo por trato directo. Existen montañas, árboles, animales, perros; en particular, perdigueros irlandeses, y entre ellos, mi perdiguero irlandés Rover. Por consiguiente, puedo ver a Rover como ese individuo único, mi irremplazable amigo y camarada, o simplemente como un ejemplo típico de «perdiguero irlandés», «perro», «mamífero», «animal», «organismo» y «objeto del mundo externo». A partir de esto, puede demostrarse que el hecho de que yo haga una u otra cosa, y también qué rasgos o cualidades de un objeto o suceso dados consideraré como individualmente únicos y cuáles como típicos, dependerá de mi interés actual y del correspondiente sistema de significatividades; en resumen, del problema práctico o teórico que tengo «a mano». Este «problema a mano» se origina a su vez en las circunstancias en las cuales me hallo en algún momento de mi vida cotidiana, a las que propongo denominar mi situación biográficamente determinada. Así, la tipificación depende de mi problema a mano, para cuya definición y solución he elaborado tal tipo. Puede mostrarse además que al menos un aspecto de los sistemas biográfica y situacionalmente determinados de intereses y significatividades es experimentado subjetivamente, en el pensamiento de la vida cotidiana, como sistemas de motivos para actuar, de elecciones por efectuar, de proyectos por realizar y objetivos por cumplir. A esta percepción del actor en cuanto a la dependencia de los motivos y fines de sus acciones con respecto a su situación biográficamente determinada se refieren los especialistas en ciencias sociales cuando hablan del significado subjetivo que el actor «asigna a» su acción o «vincula con» ella. Esto implica que, en términos estrictos, el actor, y solo él, sabe lo que hace, por qué lo hace, cuándo y dónde comienza y termina su acción.

Pero el mundo de la vida cotidiana también es, desde el principio, un mundo social cultural dentro del cual me relaciono, en múltiples formas de interacción, con semejantes a quienes conozco en grados

diversos de intimidad y anonimia. En cierta medida —suficiente para muchos fines prácticos— comprendo su conducta, si comprendo los motivos, objetivos, elecciones y planes que se originan en sus circunstancias biográficamente determinadas. Sin embargo, sólo en situaciones particulares —y aun entonces de modo fragmentario— puedo experimentar los motivos, objetivos, etc., de los Otros; en síntesis, los significados subjetivos que ellos atribuyen a sus acciones, en su unicidad. Puedo, en cambio, experimentarlos en su tipicidad. Para ello, construyo esquemas típicos de los motivos y fines de los actores, e incluso de sus actitudes y personalidades, de las cuales su conducta actual no es sino un caso o ejemplo. Esos esquemas tipificados de la conducta de los Otros, pasan a ser a su vez motivos de mis propias acciones, lo cual conduce al fenómeno de la autotipificación, bien conocido por los especialistas en ciencias sociales bajo diversos nombres.

Opino que aquí, en el pensamiento de sentido común de la vida cotidiana, se encuentra el origen de los tipos llamados constructivos o ideales, concepto que, como herramienta de las ciencias sociales, ha sido analizado por el profesor Hempel con tanta lucidez. Pero al menos en el nivel del sentido común, la formación de esos tipos no supone intuición ni teorías, si entendemos estos términos en el sentido en que los enuncia Hempel.¹⁸ Como veremos, existen también otras especies de tipos ideales o constructivos, los elaborados por el especialista en ciencias sociales, que poseen una estructura muy diferente y, en verdad, suponen una teoría. Pero Hempel no los ha diferenciado.

Luego debemos tener en cuenta que en muchos aspectos, el conocimiento de sentido común de la vida cotidiana está socializado desde el principio.

Lo está, en primer término, estructuralmente, ya que se basa en la idealización fundamental según la cual, si yo cambiara de lugar con mi semejante, experimentaría el mismo sector del mundo sustancialmente en las mismas perspectivas que él, perdiendo toda significación, para todos los fines prácticos inmediatos, nuestras circunstancias biográficas particulares. Propongo llamar a esta idealización la de reciprocidad de perspectivas.*

En segundo lugar, está socializado genéticamente, porque la mayor parte de nuestro conocimiento, en cuanto a su contenido y en cuanto a las formas particulares de tipificación en las cuales se organiza, es de origen social, y en términos socialmente aprobados.

En tercer lugar, está socializado en el sentido de la distribución social del conocimiento, ya que cada individuo conoce sólo un sector del mundo, y el conocimiento común del mismo sector varía de un individuo a otro en cuanto a su grado de nitidez, claridad, trato directo o mera creencia.

Estos principios de socialización del conocimiento de sentido común, y especialmente el de la distribución social del conocimiento, explican

18 SLH, págs. 76 y sigs. y 81.

* Véase «El sentido común y la interpretación científica de la acción humana», pág. 41 y sigs. (N. de M. Natanson.)

al menos en parte a qué se refiere el especialista en ciencias sociales, cuando habla del enfoque estructural-funcionalista del estudio de los problemas humanos. Por lo menos en las ciencias sociales modernas, el concepto de funcionalismo no deriva del concepto biológico de funcionamiento de un organismo, como sostiene Nagel. Se refiere a las construcciones socialmente distribuidas de pautas de motivos, fines, actitudes y personalidades, a las que se presupone invariables y se interpreta entonces como la función o estructura del sistema social mismo. Cuanto más estandarizadas e institucionalizadas están estas pautas entrelazadas de conducta, es decir, cuanto más aprobación social tiene su tipicidad por medio de leyes, usos, costumbres y hábitos, tanto mayor es su utilidad en el pensamiento de sentido común y en el pensamiento científico como esquema de interpretación de la conducta humana.

Tales son, muy en general, los contornos que presentan algunas características importantes de las construcciones que participan en la experiencia de sentido común del mundo intersubjetivo de la vida cotidiana, experiencia a la cual llamamos *Verstehen*. Como ya se ha explicado, son las construcciones del primer nivel, sobre las cuales deben ser erigidas las construcciones del segundo nivel de las ciencias sociales. Pero aquí se presenta un problema fundamental. Por una parte, se ha demostrado que las construcciones del primer nivel, las construcciones del sentido común, se refieren a elementos subjetivos: la *Verstehen* de la acción del actor desde su punto de vista. Por consiguiente, si en verdad las ciencias sociales aspiran a explicar la realidad social, también las construcciones científicas del segundo nivel deben incluir una referencia al sentido subjetivo que tiene una acción para el actor. Esto, según creo, es lo que Max Weber entendía por su famoso postulado de la interpretación subjetiva, que por cierto ha sido aceptado hasta ahora en la formación teórica de todas las ciencias sociales. El postulado de la interpretación subjetiva debe ser entendido así: todas las explicaciones científicas del mundo social *pueden*, y para ciertos fines *deben*, referirse al sentido subjetivo de las acciones de los seres humanos en los que se origina la realidad social.

Por otra parte, coincido con el profesor Nagel cuando afirma que las ciencias sociales, como todas las ciencias empíricas, deben ser objetivas en el sentido de que sus proposiciones están sujetas a la verificación controlada y no deben referirse a experiencias privadas incontrolables.

¿Cómo es posible reconciliar estos principios aparentemente contradictorios? La pregunta más seria a la que debe responder la metodología de las ciencias sociales es, sin duda, la siguiente: ¿cómo es posible elaborar conceptos objetivos y una teoría objetivamente verificable de las estructuras subjetivas de sentido? La respuesta se halla en la idea básica según la cual los conceptos elaborados por el científico social son construcciones de las construcciones elaboradas en el pensamiento de sentido común por los actores de la escena social. Las construcciones científicas elaboradas en el segundo nivel, de acuerdo con las reglas de procedimiento válidas para todas las ciencias empíricas, son construcciones objetivas de tipos ideales y, como tales, pertenecen a una especie diferente de las elaboradas en el primer nivel,

el del pensamiento de sentido común, que deben superar. Son sistemas teóricos que contienen hipótesis generales susceptibles de ser puestas a prueba en el sentido de la definición del profesor Hempel.¹⁹ Este recurso ha sido usado por los científicos sociales interesados por la teoría mucho antes de que este concepto fuera formulado por Max Weber y desarrollado por su escuela.

Antes de pasar a describir algunas características de estas construcciones científicas, examinaremos brevemente la actitud particular del teórico en ciencias sociales ante el mundo social, en contraposición con la del actor de la escena social. Como hombre de ciencia, y no como ser humano (que también lo es), aquel no toma parte en la situación observada, que no ofrece para él un interés práctico, sino solamente cognoscitivo. El sistema de significatividades que gobierna la interpretación de sentido común en la vida cotidiana se origina en la situación biográfica del observador. Al decidirse a ser un científico, el experto en ciencias sociales ha reemplazado su situación biográfica personal por lo que llamaré, siguiendo a Felix Kaufmann,²⁰ una situación científica. Los problemas que se le presentan pueden no ser problemas para el ser humano que está en el mundo, y viceversa. Todo problema científico está determinado por el estado actual de la ciencia respectiva, y su solución debe ser lograda de acuerdo con las reglas de procedimiento que gobiernan esta ciencia, reglas que garantizan, entre otras cosas, el control y la verificación de la solución ofrecida. Solamente el problema científico, una vez establecido, determina lo que es significativo para el científico, así como el marco conceptual de referencia que deberá utilizar. Esto y nada más, a mi parecer, es lo que quiere decir Max Weber cuando postula la objetividad de las ciencias sociales, su alejamiento de pautas valorativas que gobiernan o puedan gobernar la conducta de quienes actúan en la escena social.

¿Cómo procede el experto en ciencias sociales? Observa ciertos hechos y sucesos de la realidad social que se refieren a la acción humana y construye pautas típicas de conductas o de cursos de acción a partir de lo que ha observado. A continuación coordina, con estas pautas típicas de cursos de acción, modelos de un actor o actores ideales, a quienes imagina dotados de conciencia. Esta conciencia, sin embargo, está restringida de tal modo que no contiene más que los elementos significativos para aplicar las pautas de cursos de acción observadas. Así, atribuye a esta conciencia ficticia un conjunto de nociones, propósitos y fines típicos, a los que se presupone invariables en la conciencia especiosa del actor-modelo imaginario. Se supone que este homúnculo o títere está relacionado en sistemas de interacción, con otros homúnculos o títeres contruidos de manera similar. Entre estos homúnculos con los que el especialista en ciencias sociales puebla su modelo del mundo social de la vida cotidiana se distribuyen conjuntos de motivos, fines y roles (en general, sistemas de significatividades) de la manera requerida por los problemas científicos investigados. Sin embargo —y este es el punto principal— tales construcciones no son

19 SLH, pág. 77 y sigs.

20 SLH, págs. 52 y 251.



en modo alguno arbitrarias, sino que están sujetas a los postulados de coherencia lógica y de adecuación. Este último significa que cada término de tal modelo científico de acción humana debe ser construido de modo que un acto humano efectuado dentro del mundo real por un actor determinado, según lo indica la construcción típica, sería comprensible para el actor mismo así como para sus semejantes en términos de interpretaciones de sentido común de la vida cotidiana. El cumplimiento del postulado de coherencia lógica garantiza la validez objetiva de los objetos de pensamiento construidos por el científico social; el cumplimiento del postulado de adecuación garantiza su compatibilidad con las construcciones de la vida cotidiana.*

Como paso siguiente, pueden variarse las circunstancias en que funciona tal modelo; es decir, se puede imaginar modificada la situación que deben encarar los homínidos, pero no el conjunto de motivos y significatividades presupuestos como único contenido de su conciencia. Por ejemplo, puedo construir un modelo de un productor que actúa en condiciones de competencia no regulada y otro de un productor que actúa bajo restricciones impuestas por cárteles, y luego comparar la producción de la misma mercadería por la misma firma en los dos modelos.²¹ De este modo, es posible predecir cómo podría comportarse tal títere o sistema de títeres en ciertas condiciones, y descubrir ciertas «relaciones determinadas entre un conjunto de variables, en términos de las cuales (...) pueden explicarse (...) regularidades empíricamente discernibles». Pero así es como define una teoría el profesor Nagel.²² Es fácil advertir que cada paso requerido para construir y utilizar el modelo científico puede ser verificado por la observación empírica, siempre que no limitemos este término a las percepciones sensoriales de objetos y sucesos del mundo externo, sino que incluyamos también la forma experiencial por la cual el pensamiento de sentido común comprende, en la vida cotidiana, las acciones humanas y su resultado en términos de los motivos y fines subyacentes.

Se me permitirán dos breves conclusiones finales. Primero: un concepto básico de la posición filosófica fundamental del naturalismo es el denominado principio de continuidad, aunque se discute si este principio significa continuidad de existencia, o de análisis, o de un criterio intelectual para controlar de modo adecuado los métodos empleados.²³ En mi opinión, este principio de continuidad, en cada una de estas diversas interpretaciones, se satisface mediante el recurso característico de las ciencias sociales, que establece la continuidad aun entre la práctica de la vida cotidiana y la conceptualización de las ciencias sociales.

En segundo lugar, digamos algo acerca del problema de la unidad me-

* Véase «El sentido común y la interpretación científica de la acción humana», pág. 67 y sig. (N. de M. Natanson.)

21 Véase Fritz Machlup, *The Economics of Seller's Competition: Model Analysis of Seller's Conduct*, Baltimore, 1952, pág. 9 y sigs.

22 *SLH*, pág. 46; véase también *supra*, págs. 51-52.

23 Véase Thelma Z. Lavine, «Note to Naturalists on the Human Spirit», *Journal of Philosophy*, vol. 1, 1953, págs. 145-54, y la respuesta de Ernest Nagel, *ibid.*, págs. 154-57.

metodológica de las ciencias empíricas. Quizás el especialista en ciencias sociales coincide con la afirmación de que las diferencias principales entre las ciencias sociales y las naturales no deben ser buscadas en una lógica diferente, que gobierne cada rama del conocimiento. Pero esto no supone admitir que las ciencias sociales deban abandonar los recursos específicos que utilizan para explorar la realidad social, a cambio de una unidad ideal de métodos que se basa en la premisa, totalmente infundada, según la cual solo son científicos los métodos empleados por las ciencias naturales, y en especial por la física. Por cuanto sé, los adeptos del movimiento de la «unidad de la ciencia» nunca han intentado con seriedad responder, o siquiera plantear, la pregunta de si el problema metodológico de las ciencias naturales, en su estado actual, no es simplemente un caso especial del problema más general, aún inexplorado, de cómo es posible el conocimiento científico y cuáles son sus presuposiciones lógicas y metodológicas. Mi convicción personal es que la filosofía fenomenológica ha preparado el terreno para tal investigación. Muy posiblemente, sus resultados demostrarían que los recursos metodológicos particulares elaborados por las ciencias sociales para comprender la realidad social son más adecuados que los de las ciencias naturales para conducir al descubrimiento de los principios generales que gobiernan todo conocimiento humano.

3. La elección entre diversos proyectos de acción

I. El concepto de acción

Nos proponemos analizar aquí el proceso por el cual un actor, en la vida cotidiana, determina su conducta futura después de haber considerado varios cursos de acción posibles. Con el término «acción» designaremos la conducta humana como proceso en curso que es ideado por el actor de antemano, es decir, que se basa en un proyecto preconcebido. Con el término «acto» designaremos el resultado de este proceso en curso, es decir, la acción cumplida. Así, la acción puede ser latente —p. ej., el intento de resolver mentalmente un problema científico— o manifiesta, inserta en el mundo externo. Pero no toda la conducta proyectada es también conducta dotada de un propósito. Con el fin de transformar lo pre-meditado en un objetivo y el proyecto en un propósito, debe existir la intención de llevar a cabo el proyecto, de lograr el estado de cosas proyectado. Esta distinción tiene importancia con respecto a las acciones latentes. Mi fantasear puede ser un fantasear proyectado, y, por ende, una acción, según el significado de nuestra definición, pero sigue siendo un mero fantasear si no sobreviene lo que William James denominó «fiat» voluntario y transforma mi proyecto en un propósito. Si una acción latente es algo más que «mero fantasear», es decir, si tiene un propósito, se la llamará por conveniencia una «efectuación» (*performance*). En el caso de una acción manifiesta, que se inserta en el mundo externo y lo modifica, tal distinción no es necesaria. Una acción manifiesta es siempre proyectada y dotada de un propósito. Es proyectada por definición, porque de otro modo sería mero comportamiento, y puesto que se ha hecho manifiesta, es decir, se ha explicitado en el mundo exterior, debe haberla precedido la orden interna «¡comencemos!» el fiat voluntario que convierte el proyecto en un propósito.

La acción puede producirse —con propósito o sin él— por comisión u omisión. El caso de la abstención intencional de actuar merece, sin embargo, especial atención. Puedo provocar un estado futuro de cosas no interviniendo. Tal abstención proyectada de la acción puede ser considerada en sí misma como una acción, y hasta como una efectuación en el sentido en que la hemos definido. Si proyecto realizar una acción y luego abandono el proyecto (p. ej., porque lo olvidé) no se produce ninguna efectuación; pero si vacilo entre realizar y no realizar un proyecto y decido esto último, mi abstención intencional de la acción es en tal caso una efectuación. Puedo incluso interpretar mi deliberación acerca de si llevar a cabo o no una acción proyectada como una elección entre dos proyectos, dos estados previstos de

de cosas: uno surgiría de la acción proyectada; el otro, de no llevarla a cabo. Ejemplos de situaciones de este tipo son los del cirujano que reflexiona acerca de si ha de operar o no a un paciente, o el hombre de negocios que especula en cuanto a vender o no en determinadas circunstancias.

II. La estructura temporal del proyecto *

Según la vívida formulación de Dewey, la reflexión es «un ensayo teatral, en la imaginación, de diversas líneas de acción posibles y antagónicas (. . .) Es un experimento consistente en efectuar combinaciones diversas de elementos seleccionados de los hábitos e impulsos para discernir cómo sería la acción resultante si se la emprendiera».¹ Esta definición es acertada en muchos aspectos. Toda proyección consiste en una anticipación de la conducta futura por la imaginación. Solo debemos determinar si lo que se anticipa en la elaboración imaginaria del proyecto es el futuro proceso en curso de la acción según se desarrolla etapa por etapa, o el resultado de esta acción futura. Fácil resulta ver que es esto último, el acto que se habrá efectuado, lo que constituye el punto de partida de toda nuestra elaboración de proyectos. Debo visualizar el estado de cosas que será producido por mi acción futura, antes de poder esbozar cada paso de mi acción futura, de la cual derivará dicho estado de cosas. Hablando metafóricamente, antes de poder trazar los planos debo tener alguna idea de la estructura que voy a erigir. Con el fin de proyectar mi acción futura en su desarrollo, debo situarme imaginariamente en un tiempo futuro en que esta acción ya *se habrá* cumplido, cuando el acto resultante ya *se habrá* materializado. Solo entonces puedo reconstruir los pasos aislados que llevarán a ese acto futuro. Lo que de este modo se anticipa en el proyecto no es, en nuestra terminología, la acción futura sino el acto futuro, que es anticipado en tiempo futuro perfecto, *modo futuri exacti*. Esta perspectiva temporal que caracteriza al proyecto tiene consecuencias bastante importantes. En primer lugar, cuando proyecto mi acto futuro en tiempo futuro perfecto me baso en mi conocimiento de actos efectuados con anterioridad y que son típicamente similares al proyectado, en mi conocimiento de rasgos típicamente significativos de la situación en que tendrá lugar esta acción proyectada, incluso mi situación personal biográficamente determinada. Pero este conocimiento es el conocimiento que tengo a mano en el momento de elaborar el proyecto, y que difiere inevitablemente del que poseeré cuando se haya materializado el acto que ahora no está más que proyectado. Para entonces habré envejecido y, si no cambia ninguna otra cosa, al menos las experiencias que habré tenido mientras llevo a cabo mi proyecto habrán ampliado mi conocimiento. En otras palabras, el proyectar, como cualquier otra forma de anticipa-

* Véase «Sobre las realidades múltiples», pág. 202 y sig. (N. de M. Natanson.)
1 John Dewey, *Human Nature and Conduct*,** III, Nueva York, 1922, pág. 190.

ción, lleva consigo sus horizontes vacíos, que solo llenará la materialización del suceso anticipado. Esto constituye la incertidumbre intrínseca a toda forma de proyección.

En segundo término, la particular perspectiva de tiempo del proyecto explica la relación entre este último y las diversas formas de motivos.

III. Motivos «para» y motivos «porque»

Suele afirmarse que las acciones, según el significado de nuestra definición, son conductas motivadas. Sin embargo, el término «motivo» es equívoco y abarca dos conjuntos diferentes de conceptos, que es necesario distinguir. Podemos decir que el motivo por el cual el asesino cometió el crimen fue obtener el dinero de la víctima. Aquí «motivo» significa el estado de cosas, el objetivo que se pretende alcanzar con la acción. Denominaremos a este tipo de motivo «motivo para». Desde el punto de vista del actor, esta clase de motivos se relaciona con su futuro. En la terminología que hemos sugerido, podemos decir que el acto proyectado, es decir, el estado de cosas previamente imaginado y que debe ser producido por la acción futura, constituye el motivo «para» de esta última. Pero, ¿qué es lo motivado por tal motivo «para»? No el proyectar mismo, sin duda. Puedo proyectar imaginariamente un asesinato sin tener ninguna intención de ampliar tal proyecto. Por consiguiente, lo motivado del modo «para» es el «fiat voluntario», la decisión «¡adelante!» que transforma el fantaseo interno en una efectucción o una acción inserta en el mundo externo.

De la clase de los motivos «para», debemos distinguir otra a la que sugerimos llamar la clase de los motivos «porque». El asesino fue motivado a cometer sus actos porque creció en tal o cual ambiente, o porque, como muestra el psicoanálisis, sufrió en su infancia tales y cuales experiencias, etc. Así, desde el punto de vista del actor, el motivo «porque» alude a sus experiencias pasadas. Estas experiencias lo han llevado a actuar como lo hizo. Lo que está motivado, en una acción del tipo «porque», es el proyecto de la acción misma. Para satisfacer sus necesidades de dinero el actor tuvo la posibilidad de obtenerlo de otras maneras que matando a un hombre; por ejemplo, ganándolo en una ocupación remunerativa. Su idea de alcanzar su objetivo matando a un hombre estuvo determinada («causada») por su situación personal o, más precisamente, por la historia de su vida, tal como se ha sedimentado en sus circunstancias personales.

Con frecuencia, la distinción entre motivos «para» y motivos «porque» es omitida en el lenguaje común, lo cual permite expresar la mayoría de los motivos «para» mediante oraciones del tipo «porque», aunque no a la inversa. Es común decir que el asesino mató a la víctima *porque* quería obtener su dinero. El análisis lógico debe penetrar por debajo del manto del lenguaje e investigar cómo es posible esta curiosa traducción de relaciones del tipo «para» a oraciones del tipo «porque».

La respuesta parece ser doble y descubre otros aspectos de las im-

plicaciones encerradas en el concepto de motivo. El motivo puede tener un sentido subjetivo y otro objetivo. Subjetivamente, se refiere a la experiencia del actor que vive en el proceso en curso de su actividad. Para él, el motivo significa lo que tiene realmente en vista y que da sentido a la acción que cumple, y este es siempre el motivo «para», la intención de crear un estado de cosas, de alcanzar un fin preconcebido. Mientras el actor vive su acción en curso, no tiene en vista sus motivos del tipo «porque». Solo cuando la acción ha sido cumplida, cuando se ha convertido en un acto, según la terminología sugerida, puede volver a su acción pasada como observador de sí mismo e investigar en virtud de qué circunstancias se ha visto llevado a actuar como lo hizo. Lo mismo es válido si el actor capta retrospectivamente las etapas iniciales pasadas de la acción que todavía está en curso. Esta retrospectión hasta puede ser simplemente anticipada *modo futuri exacti*. Una vez que he previsto, en mi fantasía proyectante, lo que habré hecho cuando lleve a cabo mi proyecto, puedo preguntarme qué me llevó a adoptar esa decisión y no otra. En todos estos casos, el genuino motivo «porque» se refiere a experiencias de un pasado o futuro perfecto. Por su misma estructura temporal, sólo se revela a la mirada retrospectiva. Este «efecto especular» de la proyección temporal explica, por una parte, por qué una forma lingüística del tipo «porque» puede ser utilizada, y lo es con frecuencia, para expresar genuinas «relaciones para»; y por la otra, por qué es imposible expresar genuinas relaciones «porque» mediante una oración del tipo «para». Al emplear la forma lingüística «para», considero el proceso en curso de la acción que todavía está desarrollándose y, por lo tanto, aparece en la perspectiva temporal futura. Cuando empleo la forma lingüística «porque» para expresar una genuina relación «para», me refiero al proyecto precedente y el acto previsto en él *modo futuri exacti*. Sin embargo, el genuino motivo «porque» supone —como hemos visto— la perspectiva temporal del pasado y se refiere a la génesis del proyecto mismo.

Hasta ahora hemos analizado el aspecto subjetivo de las dos categorías de motivos, es decir, el aspecto que presenta desde el punto de vista del actor. Hemos señalado que el motivo «para» se refiere a la actitud del actor que vive en el proceso de su acción en curso. Por consiguiente, es una categoría esencialmente subjetiva, que solo se revela al observador si este pregunta qué sentido atribuye el actor a su acción. En cambio, como hemos visto, el genuino motivo «porque» es una categoría objetiva, accesible al observador, que debe reconstruir, a partir del acto realizado, o sea a partir del estado de cosas creado en el mundo externo por la acción del actor, la actitud de este ante su acción. Solo en la medida en que el actor se vuelve hacia su pasado, convirtiéndose de este modo en un observador de sus propios actos, puede llegar a captar los genuinos motivos «porque» de sus propios actos.

La mezcla de los puntos de vista subjetivos y objetivos, así como de las diferentes estructuras temporales inherentes al concepto de motivos, ha planteado muchas dificultades para la comprensión del proceso por el cual determinamos nuestro comportamiento futuro. El problema de los genuinos motivos «porque» tiene antiguas connota-

ciones metafísicas. Alude a la controversia entre deterministas e indeterministas, al problema de la libre voluntad y el «*librum arbitrium*». Esta controversia no nos interesa aquí, aunque del tratamiento que ha recibido de algunos filósofos, como Bergson y Leibniz, esperamos obtener importantes sugerencias para nuestro problema principal, el proceso de elegir entre proyectos diversos y la determinación de nuestras acciones futuras. Pero la estructura temporal de todo proyecto tiene para nosotros suma importancia: nuestro análisis ha demostrado que siempre se refiere al acervo de conocimiento que el actor tiene a mano en el momento de esbozar el proyecto, pese a lo cual lleva consigo su horizonte de anticipaciones vacías, el supuesto de que el acto proyectado se producirá de una manera típicamente similar a todos los actos pasados típicamente similares que el actor conoce en el momento de elaborar el proyecto. Este conocimiento es un elemento exclusivamente subjetivo, y por esta misma razón el actor, en la medida en que vive en su proyectar y actuar, se siente exclusivamente motivado por el acto proyectado de la manera «para».

IV. Fantaseo y proyecto

El proyecto se diferencia del mero fantaseo, además, por su referencia a un acervo de conocimiento a mano. Si imagino que soy un superhombre dotado de poderes mágicos y sueño con lo que haré entonces, esto no es proyectar. En la fantasía pura no estoy trabado por los límites que impone la realidad. Queda a mi arbitrio discernir lo que se halla a mi alcance y determinar lo que está en mi poder. Puedo fantasear libremente que se cumplirán todas, o algunas, o ninguna de las condiciones de las que depende el logro de mi objetivo fantaseoso por medios fantaseosos en una situación fantaseosa. En tal fantaseo puro, bastan mis deseos para definir mis posibilidades. Es pensar en el modo optativo.

La proyección de efectuaciones o acciones manifiestas, en cambio, es un fantaseo motivado, es decir, motivado por la intención prevista de llevar a cabo el proyecto. Lo practicable del proyecto es una condición de todo proyectar que puede traducirse en un propósito. Este tipo de proyecto es, por ende, un fantaseo dentro de un marco dado, mejor dicho, impuesto —o sea, impuesto por la realidad dentro de la cual deberá cumplirse la acción proyectada—. No es, como el mero fantaseo, un pensar en el modo optativo, sino un pensar en el modo potencial. Esta potencialidad, esta posibilidad de ejecutar el proyecto exige, por ejemplo, que sólo pueda tomar en cuenta en mi proyectar fantaseoso aquellos fines y medios que creo dentro de mi alcance real o potencial; que no me esté permitido modificar ficticiamente en mi fantaseo aquellos elementos de la situación que están fuera de mi control; que todas las probabilidades y los riesgos sean sopesados de acuerdo con mi conocimiento actual de los sucesos posibles de este tipo en el mundo real. Exige, en resumen, que, según mi conocimiento actual, la acción proyectada, o al menos una de su tipo, habría sido

factible, y sus medios y fines, o *al menos otros de su tipo*, habrían estado disponibles si la acción hubiera ocurrido en el pasado. La restricción subrayada es importante. No es necesario que la «misma» acción proyectada, en su singularidad individual, con sus fines y medios únicos, deba ser experimentada previamente y, por tanto, conocida. Si esto fuera así, nunca podría proyectarse nada nuevo. Pero la noción de tal proyecto implica que la acción proyectada, su fin y sus medios, son compatibles con aquellos elementos típicos de la situación que, de acuerdo con la experiencia que tenemos a mano en el momento de esbozar el proyecto, han garantizado hasta ahora, si no el éxito, por lo menos la practicabilidad de acciones *típicamente* similares en el pasado.

V. El fundamento de la practicabilidad

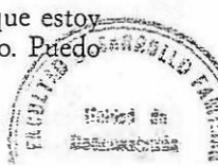
¿Cuáles son, en cambio, esos elementos de la situación con los que la acción proyectada debe concordar para que se la pueda prever como factible, y en qué consiste su tipicidad? Sin entrar en el análisis detallado de este problema sumamente complejo, cabe distinguir, muy en general, dos conjuntos de experiencias sobre los que se basa el supuesto de la practicabilidad de la acción proyectada.

a. *El mundo presupuesto*

El primer conjunto consiste en las experiencias del actor y en sus opiniones, creencias, y supuestos referentes al mundo, al mundo físico y al mundo social, que presupone fuera de toda duda en el momento en que elabora su proyecto. Este conjunto de experiencias ha resistido las pruebas hasta ahora y, por ende, es aceptado sin discusión, aunque solo «hasta nuevo aviso». Esto no significa que las experiencias, creencias, etc., presupuestas sean en sí mismas coherentes y compatibles unas con otras; pero su falta de coherencia e incompatibilidad es descubierta, y ellas mismas son puestas en tela de juicio solo si surge una experiencia nueva que no puede ser incorporada al marco de referencia hasta entonces incuestionado. Ahora bien: aunque no se lo cuestione, el ámbito del mundo presupuesto es el único dominio dentro del cual es posible dudar y cuestionar, y en este sentido, constituye el fundamento de toda duda posible.

Las experiencias incuestionadas son experimentadas desde el comienzo como típicas, es decir, como si llevaran consigo horizontes abiertos de experiencias similares previstas. Por ejemplo, el mundo externo incuestionado es desde el comienzo experimentado, no como un ordenamiento de objetos particulares únicos dispersos en el espacio y el tiempo, sino como «montañas», «árboles», «animales», «semejantes», etcétera.

Aunque yo nunca haya visto un animal de la especie del que estoy viendo ahora, sé que es un animal y, en particular, un perro. Puedo



preguntar razonablemente: «¿Qué clase de perro es este?». La pregunta presupone que he captado el objeto recientemente experimentado como un perro que manifiesta todas las características típicas y la conducta típica de un perro, y no, por ejemplo, de un gato. En otras palabras, la diferencia de este perro particular con respecto a todas las otras clases de perros que conozco se destaca y se hace cuestionable solo con referencia a la semejanza que presenta con mis experiencias incuestionadas de perros típicos.

No podemos entrar aquí en una investigación más detallada de la tipicidad de nuestra experiencia pre-predicativa —que Husserl ha esbozado de manera magistral— ni en el fundamento social de estos tipos, que son de origen social o reciben la aprobación social, o ambas cosas, y que nos transmite el medio tipificador por excelencia, vale decir, el lenguaje común. Baste señalar que todo conocimiento que se presupone tiene una estructura altamente socializada, o sea que se lo supone presupuesto no solo por *mi* sino también por *nosotros*, por *todos* (lo cual significa «todo aquel que sea uno de nosotros»). Esta estructura socializada da a este tipo de conocimiento un carácter objetivo y anónimo: se lo concibe como independiente de mis circunstancias biográficas personales. La tipicidad y el carácter objetivo de nuestras experiencias y creencias incuestionadas son también inherentes a las que se refieren a las relaciones de causalidad y finalidad, de medios y fines, y, por lo tanto, a la practicabilidad de las acciones humanas (las nuestras y las de nuestros semejantes), dentro del dominio de cosas que se presuponen. Por esa misma razón, existe una posibilidad objetiva, presupuesta, de que las acciones futuras típicamente similares a las que ya han demostrado ser practicables en el pasado sean también practicables en el futuro.

Dijimos antes que nuestras experiencias, creencias y opiniones que presuponemos pueden ser incompatibles unas con otras. Debemos ahora ampliar esta afirmación diciendo que cada elemento del ámbito presupuesto sin discusión tiene inevitablemente un equívoco carácter de indeterminación. Recordemos el sencillo ejemplo mencionado en un ensayo anterior.* Supongamos que una de las creencias incuestionablemente presupuestas podría ser formulada mediante la proposición «*S* es *p*». Ahora bien, *S*, aceptada sin cuestionar tal como aparece dada a nosotros, no solo es *p* sino también *q*, *r* y muchas otras cosas. En la medida en que esta interrelación no es puesta en duda, la expresión «*S* es *p*» es elíptica, en el sentido de que el enunciado completo sería: «*S* es, entre muchas otras cosas tales como *q* y *r*, también *p*». En otras palabras, dentro del mundo dado incuestionablemente, las proposiciones «*S* es *p*» y «*S* es *q*» son, hasta que se pruebe lo contrario, posibilidades abiertas que no se contradicen una a otra, y ambas tienen igual derecho e igual peso. Si afirmo con respecto a un elemento *S* del mundo presupuesto: «*S* es *p*», lo hago porque, para mis propósitos y en este momento particular, me interesa solamente el ser *p* de *S*, y paso por alto, por no considerarlo significativo para tal propósito, el hecho de que *S* es también *q* y *r*. El famoso

* Véase «El sentido común y la interpretación científica de la acción humana», págs. 39-40. (N. de M. Natanson.)

principio descubierto por Spinoza «*Omnis definitio est negatio*» apunta aunque por supuesto en otro nivel, en la misma dirección.

b. *La situación biográficamente determinada*

Pero, ¿qué es lo que constituye mi propósito en este momento particular? Esta pregunta nos conduce al segundo conjunto de nuestras experiencias sobre las que se basa la practicabilidad de las acciones futuras. Consiste en las experiencias que yo, el actor, tengo de mi situación biográficamente determinada en el momento en que elaboro cualquier proyecto. A esta situación biográficamente determinada pertenece no solo mi posición en el espacio, el tiempo y la sociedad, sino también mi experiencia de que algunos de los elementos del mundo presupuesto me son impuestos, mientras que controlo o puedo controlar otros, que por consiguiente son principalmente modificables. Por ejemplo, estas cosas están a mi alcance y aquellas fuera de él; estas últimas tal vez estaban antes a mi alcance y podrían estarlo nuevamente, o bien nunca lo han estado sino que están al alcance de usted, mi semejante, y podrían estarlo para mí si yo, al estar aquí, cambiara de lugar con usted, que está allí. Este factor tiene gran importancia para nuestro problema, porque toda mi elaboración de proyectos se basa en el supuesto de que toda acción que suceda dentro del sector del mundo bajo mi control real o potencial será practicable. Pero esto no es todo. En cualquier momento de mi situación biográficamente determinada, yo sólo me intereso por algunos elementos, o algunos aspectos, de ambos sectores del mundo presupuesto, el que está dentro de mi control y el que está fuera de él. Mi interés prevaleciente —o, con mayor precisión, el sistema prevaleciente de mis intereses, puesto que no existe un interés aislado— determina la naturaleza de tal selección. Esta afirmación es válida, con independencia del significado preciso que se atribuya al término «interés» y también con independencia de lo que se presuponga con respecto al origen del sistema de intereses.² Sea como fuere, existe una selección de cosas y aspectos de las cosas que son significativos para mí en cualquier momento dado, mientras que otras cosas y otros aspectos por ahora no me interesan o están fuera de mi vista. Todo esto se halla biográficamente determinado; es decir, la situación actual del actor tiene su historia; es la sedimentación de todas sus experiencias subjetivas anteriores. No son experimentadas por el actor como anónimas, sino como únicas y dadas subjetivamente a él, y solo a él.

2 Puesto que lo que suele denominarse *interés* es uno de los caracteres básicos de la naturaleza humana, es inevitable que el término tenga significados diferentes para diferentes filósofos, según sea su concepción fundamental acerca de la existencia humana en el mundo. Nos aventuramos a sugerir que las diversas soluciones ofrecidas para la explicación del origen del interés podrían ser agrupadas en dos tipos: uno relacionado con los motivos «porque», y el otro relacionado con los motivos «para», que constituyen lo que se llama intereses. Leibniz, con su teoría de las «pequeñas percepciones» que determinan todas nuestras actividades, podría ser considerado un representante del primer grupo, mientras Ferguson, quien sostiene que todas nuestras percepciones están determinadas por nuestras actividades, un ejemplo del segundo.

VI. El cuestionamiento y la duda

La selección subjetivamente determinada de elementos significativos para el propósito a mano, tomados de la totalidad objetivamente dada del mundo presupuesto, origina una experiencia nueva y decisiva: la experiencia de la duda, del cuestionamiento, de la elección y la decisión; en resumen, de la deliberación. La duda puede provenir de varias fuentes; aquí solo examinaremos un caso importante para el problema que nos ocupa. Dijimos que no existe el interés aislado; que los intereses se interrelacionan desde el principio formando sistemas. Sin embargo, la interrelación no conduce necesariamente a la integración completa. Existe siempre la posibilidad de intereses superpuestos y hasta antagónicos, y por consiguiente de la duda acerca de si los elementos elegidos del mundo circundante presupuesto sin discusión son en realidad significativos para nuestro propósito a mano. ¿Es en verdad el ser p de S el que debo tomar en consideración, y no su ser q ? Ambas son posibilidades abiertas, dentro del marco general del mundo presupuesto sin discusión hasta que se pruebe lo contrario. Pero ahora mi situación biográficamente determinada me obliga a elegir el ser p o el ser q de S como significativo para mi propósito a mano. Lo que hasta este momento no ha sido cuestionado debe serlo ahora, aparece una situación de duda, se ha creado una verdadera alternativa. Esta situación de duda, originada cuando el actor en su situación biográficamente determinada, selecciona en el mundo presupuesto, es lo único que hace posible deliberar y elegir. El hecho de que toda elección, entre proyectos diversos se refiera a la situación de duda ha sido reconocido explícita o implícitamente por la mayoría de los filósofos que han abordado este problema. Citamos el siguiente pasaje de Dewey, que ha formulado la cuestión en su magistral lenguaje plástico, diciendo que en la deliberación «cada hábito e impulso en conflicto se proyecta por turno en la pantalla de la imaginación. Despliega un cuadro de su historia futura, del trayecto que seguiría si se le diera prioridad. Aunque la exhibición abierta es contenida por la presión de las tendencias propulsoras contrarias, esta misma inhibición da al hábito una posibilidad de manifestarse en el pensamiento (...) En el pensamiento y en la acción manifiesta, los objetos experimentados al seguir un curso de acción atraen, repelen, satisfacen, fastidian, promueven y retardan. Así procede la deliberación. Decir que finalmente cesa equivale a decir que la elección ha sido llevada a cabo, que se ha tomado la decisión. ¿Qué es, entonces, la elección? Simplemente hallar, en la imaginación, un objeto que suministre un estímulo adecuado a la recuperación de la acción manifiesta (...) La elección no es el surgimiento de la preferencia a partir de la indiferencia. Es el surgimiento de una preferencia unificada a partir de preferencias antagónicas».³

Este análisis, en esencia, es totalmente aceptable también para aquellos que no comparten la concepción fundamental de Dewey, quien interpreta la conducta humana en términos de hábito y estímulo. Sin embargo, detrás del problema examinado por Dewey aparece otro.

3 *Op. cit.*, pág. 190 y sigs.

¿Qué es lo que pone en conflicto (en su terminología) hábitos e impulsos? ¿Qué causa la presión de tendencias propulsoras contrarias que se inhiben mutuamente? ¿Cuáles de nuestras muchas preferencias se vuelven antagónicas y pueden ser unificadas por la decisión? En otras palabras: puedo elegir solamente entre proyectos que se ofrecen a la elección. Estoy en un dilema ante una alternativa. Pero, ¿cuál es el origen de tal alternativa? Creemos que Husserl ha efectuado, si bien en otro nivel, una contribución significativa a la solución de estas cuestiones.

VII. Posibilidades problemáticas y posibilidades abiertas según Husserl

Debemos a la investigación de Husserl sobre el origen de las llamadas modalizaciones de los juicios predicativos (como los de certidumbre, posibilidad y probabilidad) en la esfera pre-predicativa la importante distinción entre lo que él denomina posibilidades problemáticas y posibilidades abiertas. Esta distinción es vital para comprender el problema de la elección.

De acuerdo con Husserl, todo objeto de nuestra experiencia está dado originariamente de antemano a nuestra recepción pasiva; él nos afecta, se impone al ego. Estimula al ego a dirigirse hacia el objeto, a prestarle atención, y ese dirigirse hacia el objeto es la forma mínima de actividad que emana del ego. Los filósofos han descripto con frecuencia este fenómeno como la receptividad del ego, y los psicólogos lo han analizado bajo el nombre de *atención*. La atención es ante todo la dirección del ego hacia el objeto intencional, pero esta orientación no es sino el punto de partida de una serie de *cogitaciones* activas en el sentido más amplio: la etapa inicial de la actividad que comienza lleva consigo un horizonte intencional de etapas posteriores de actividad, que cumplirán o no lo que se ha anticipado de manera vacía en un proceso sintético continuo, hasta que la actividad llega a su fin o es interrumpida, eventualmente en la forma: «y así sucesivamente». Tomando como ejemplo nuestra creencia actual en la existencia de un objeto externo percibido, comprobamos que el interés del ego por ese objeto lo induce a otras múltiples actividades; por ejemplo, a comparar la imagen que tiene de la apariencia del objeto perceptivo con otras imágenes del mismo objeto, o a hacer accesible su reverso si aparece de frente, etc. Cada etapa particular de todas estas tendencias y actividades lleva consigo su horizonte específico de expectativas protencionales, de anticipaciones; o sea, de lo que puede suceder en las etapas posteriores de la actividad que cumple con ellas. Si estas expectativas no se cumplen, existen varias alternativas: 1) Puede suceder que el proceso sea obstaculizado por una u otra razón: porque el objeto desaparece del campo de la percepción, porque es cubierto por otro objeto, o bien porque el interés original es superado por otro más fuerte. En estos casos, el proceso se detiene con la constitución de una sola imagen del objeto. 2) También puede suceder

que nuestro interés en el objeto perceptivo continúe pero que nuestras previsiones no se cumplan, sino que sean frustradas por las etapas posteriores del proceso. Aquí también es necesario distinguir dos casos: a) la frustración de nuestras expectativas es completa; por ejemplo, el reverso de este objeto, que esperábamos fuera una esfera parejamente coloreada de rojo, resulta no ser roja sino verde, y no esférica sino deforme. Este «no así... sino de otra manera», esta sobreimposición de un nuevo significado del objeto al significado preconstituido del mismo objeto, por la cual el nuevo significado supera al viejo, conduce en nuestro ejemplo a la completa anulación de la intención previsora. La primera impresión («esta es una esfera parejamente coloreada de rojo») es «borrada», negada. b) Sin embargo, es posible que la primera impresión, en lugar de ser completamente anulada, se haga simplemente dudosa en el curso del proceso. ¿La figura que está en la vidriera de la tienda es un ser humano, por ejemplo, un empleado que está atareado en la decoración de la vidriera, o un maniquí vestido? Existe entre una y otra creencia, un conflicto, el cual permite que ambas apercepciones perceptuales coexistan durante cierto lapso. Mientras dudamos, ninguna de las dos creencias es anulada; ambas mantienen sus derechos; ambas son motivadas, más aún, postuladas por la situación perceptiva; pero un postulado se yergue frente al otro, cada uno de ellos discute al otro y es discutido por este. Solo nuestra resolución de la duda anulará a uno u otro. En caso de una situación de duda, ambas creencias alternativas tienen el carácter de ser «cuestionables», y lo que es cuestionable es siempre discutido en su ser, o sea, es discutido por alguna otra cosa. El ego oscila entre dos tendencias. Ambas creencias son sugeridas solo como posibilidades. El ego está en conflicto consigo mismo: se inclina a creer tan pronto esto, tan pronto lo otro. Esta inclinación no solo significa la tendencia afectiva a las posibilidades sugeridas, sino que, como dice Husserl, estas posibilidades *me* son sugeridas como existentes; *yo* sigo esta o aquella posibilidad en el proceso de tomar una decisión, otorgo validez ora a una, ora a la otra, en un acto de «tomar partido», aunque siempre obstaculizado para llevarlo a cabo. Esta actitud del ego es motivada por el peso de las posibilidades mismas. Al seguir activamente una de las posibilidades, durante cierto período al menos, tomo una decisión instantánea, por decir así, al decidirme por esa posibilidad. Pero luego no puedo avanzar más por la exigencia de la posibilidad contraria, que también logra que se la juzgue con imparcialidad y hace que me incline a creer en ella. Se alcanza la decisión en un proceso de clarificación de las tendencias rivales por el cual se hace cada vez más visible la debilidad de las posibilidades contrarias, o en el cual surgen nuevos motivos que refuerzan el peso predominante de la primera.

Husserl denomina a las posibilidades y contraposibilidades que rivalizan entre sí y se originan en la situación de duda, *posibilidades problemáticas o cuestionables*; cuestionables, porque la intención de decidir a favor de una de ellas es una intención cuestionadora. Solo en el caso de posibilidades de este tipo, vale decir, de posibilidades «que tienen algo a su favor», podemos hablar de probabilidad. «Lo más probable es que esa figura sea un hombre» significa: hay más circuns-

tancias a favor de la posibilidad de que esa figura sea un hombre, que a favor de la posibilidad de que sea un maniquí. La probabilidad es, por consiguiente, el peso que tienen las creencias sugeridas en la existencia de los objetos intencionales. De esta clase de posibilidades problemáticas, que se originan en la duda, es necesario distinguir la clase de las *posibilidades abiertas*, que se generan en el curso no obstaculizado de las anticipaciones vacías. Si anticipo el color del lado oculto de un objeto del cual no conozco más que el anverso, donde aparece cierto diseño o algunas manchas, cualquier color específico que yo anticipe es meramente contingente, pero no lo es el hecho de que el lado oculto presente «algún» color. Toda anticipación tiene un carácter de indeterminación, y esta indeterminación general constituye un marco de libre variabilidad; lo que ese marco encierra es uno entre otros elementos de determinación posiblemente *más cercana*, de la cual solo sé que aquellos se ajustarán al marco, pero que se hallan por lo demás totalmente indeterminados. Tal es, exactamente, el concepto de posibilidades abiertas.

Las diferencias entre posibilidades problemáticas y posibilidades abiertas reside, ante todo, en su origen. Las posibilidades problemáticas presuponen tendencias de creencias que están motivadas por la situación y se hallan en pugna unas con otras; cada una de ellas tiene algo que habla a su favor, cada una de ellas tiene cierto peso. Ninguna de las posibilidades abiertas tiene peso alguno, ellas son todas igualmente posibles. No existe ninguna alternativa preconstituída, sino que dentro de un marco de generalidad están igualmente abiertas todas las especificaciones posibles. Nada de lo que hable a favor de una de ellas habla contra la otra. Una intención general indeterminada, que se manifiesta en sí misma en la modalidad de la certeza, aunque de una certeza empírica o presuntiva —«hasta nuevo aviso»—, lleva consigo una modalización implícita de la certeza peculiar a sus especificaciones implícitas. En cambio, el campo de las posibilidades problemáticas está unificado: en la unidad de la pugna y del ser aprehendido por la oscilación disyuntiva, *A*, *B* y *C* son conocidos como en oposición y, por lo tanto, unidos. Sin duda, es muy posible que solo una de estas posibilidades en pugna se destaque conscientemente, mientras que las otras permanezcan inadvertidas en el trasfondo como representaciones vacías y temáticamente no realizadas. Pero esto no invalida el hecho de que se dé previamente una verdadera alternativa. Hasta ahora hemos examinado la concepción de Husserl, cuya teoría de la elección entre alternativas es de la mayor importancia para nuestro problema, ya que, como recordaremos, todo proyecto conduce a una verdadera alternativa problemática. Todo proyecto de hacer algo lleva consigo la contraposibilidad problemática de no hacerlo.

Como dijimos antes, Husserl se propuso, con su teoría sobre las posibilidades abiertas y problemáticas, investigar el origen de las llamadas modalizaciones del juicio en la esfera pre-predicativa, razón por la cual tomó como ejemplos de cogitaciones la predeción de objetos del mundo externo. Con frecuencia destaca, sin embargo, el carácter general de esta teoría que se refiere a actividades de todo tipo. Pensamos que nuestro análisis de los dos conjuntos de experiencias que garantizan las practicabilidad de las acciones proyectadas coincide

con el resultado de la distinción establecida por Husserl. El mundo presupuesto es el marco general de las posibilidades abiertas, ninguna de las cuales tiene su peso específico, y ninguna de las cuales impugna a las demás, en la medida en que se cree en ellas sin discusión. En todas ellas se cree con certeza empírica o presuntiva hasta nuevo aviso, es decir, hasta que surjan pruebas en contrario. Es la selección efectivada entre las cosas presupuestas por el individuo en su situación biográficamente determinada lo que transforma un conjunto elegido de estas posibilidades abiertas en posibilidades problemáticas que se ofrecen, de ahí en adelante, a la elección: cada una de ellas tiene su peso, exige que se la juzgue con imparcialidad y manifiesta las tendencias en conflicto de las que habla Dewey. ¿Cómo describir de modo más preciso este proceso de elección?

VIII. La elección entre objetos que están al alcance

Para simplificar el problema, comencemos por examinar el caso en que yo no tenga que elegir entre dos o más estados de cosas que mis acciones futuras deben provocar, sino entre dos objetos, *A* y *B*, ambos actual e igualmente a mi alcance. Vacilo entre *A* y *B* como entre dos posibilidades igualmente disponibles. Tanto *A* como *B* tienen cierto atractivo para mí. Me inclino a tomar *A*; luego esta inclinación es superada por una inclinación a tomar *B*, la cual es nuevamente reemplazada por la primera, que por último prevalece: decido tomar *A* y dejar *B*.

En este caso, todo se produce como hemos descripto hasta ahora. Una verdadera alternativa, preconstituida por nuestras experiencias anteriores, se ofrece a la elección: los objetos *A* y *B* se hallan igualmente a nuestro alcance; es decir, podemos obtenerlos con el mismo esfuerzo. Mi situación biográfica total, vale decir, mis experiencias anteriores integradas en mi sistema actualmente predominante de intereses, crea las posibilidades principalmente problemáticas de preferencias en conflicto, como dice Dewey. Esta es la situación que la mayoría de las ciencias sociales modernas consideran normal y subyacente en la acción humana. Se supone al hombre colocado en cualquier momento ante alternativas problemáticas más o menos bien definidas, o capacitado por un conjunto de preferencias para determinar el curso de su comportamiento futuro. Más aún; un postulado metodológico de las ciencias sociales modernas es que el comportamiento del hombre debe ser explicado *como si* ocurriera en la forma de una elección entre posibilidades problemáticas. Sin entrar aquí en detalles, daremos dos ejemplos.

El hombre que actúa en el mundo social entre sus semejantes y sobre ellos, comprueba que el mundo social preconstituido le impone en todo momento varias alternativas, entre las que debe elegir. Según la sociología moderna, el actor debe «definir la situación». Al hacerlo, transforma su medio social de «posibilidades abiertas» en un campo unificado de «posibilidades problemáticas» dentro del cual se hacen

posibles la elección y la decisión; en particular, las llamadas elección y decisión «racionales». Por lo tanto, la premisa del sociólogo, según la cual el mundo social comienza con la definición de la situación equivalente al postulado metodológico de que el sociólogo debe describir las acciones sociales observadas *como si* ocurrieran dentro de un campo unificado de alternativas verdaderas, es decir, de posibilidades problemáticas, no abiertas. De igual modo, el llamado «principio marginal», tan importante para la economía moderna, puede ser interpretado como el postulado científico de considerar las acciones de los sujetos económicos observados *como si* tuvieran que elegir entre posibilidades problemáticas dadas de antemano.

IX. La elección entre diversos proyectos

Hemos estudiado hasta ahora el proceso de elección entre dos objetos actualmente a mi alcance, y ambos igualmente obtenibles. A primera vista, la elección entre dos proyectos, entre dos cursos de acción futura parecería producirse exactamente de la misma manera. De hecho, la mayoría de los estudiosos del problema de la elección no han hecho ninguna distinción entre ambos procesos. Tal vez la antigua distinción entre *τεχνή ποιητική* y *τεχνή κτητική*, entre el arte de producir y el arte de adquirir —que Platón y Aristóteles tomaron de los sofistas— se refiera a este problema. Las principales diferencias entre las dos situaciones parecen ser las siguientes: en el caso de la elección entre dos o más objetos, todos ellos actualmente a mi alcance e igualmente disponibles, las posibilidades problemáticas están, por así decirlo, ya preparadas y bien circunscriptas. Como tales, su constitución está fuera de mi control; tengo que tomar una de ellas o abandonar ambas tal cual son. El proyectar, en cambio, es obra mía propia, y en este sentido se halla bajo mi control. Pero antes de haber ensayado en mi imaginación los cursos futuros de mis acciones, el resultado de mi acción proyectada no está todavía a mi alcance y, hablando en términos estrictos, en el momento de mi proyección no existen alternativas problemáticas entre las cuales elegir. Todo lo que más tarde se presente a la elección en forma de una alternativa problemática debe ser producido por mí, y mientras lo produzco, puedo modificarlo a mi voluntad dentro de los límites de lo practicable. Además, y este punto parece ser decisivo, en el primer caso las alternativas que se ofrecen a mi elección coexisten en simultaneidad en el tiempo externo: he aquí los dos objetos *A* y *B*; puedo apartarme de uno de ellos y luego volver a él; y he lo aquí aún, inmutable. En el segundo caso los diversos proyectos de mis acciones futuras no coexisten en la simultaneidad del tiempo externo: mediante sus actos imaginativos, la mente crea sucesivamente en el tiempo interior los diversos proyectos, abandonando uno en favor del otro y volviendo al primero o, más precisamente, recreándolo. Pero por y en la transición de un estado de conciencia a los siguientes, he envejecido, he ampliado mi experiencia; al volver al primero, ya no soy el «mismo» que cuando originalmente lo elaboré,

y por consiguiente el proyecto al cual vuelvo ya no es el mismo que el que había abandonado; o, tal vez más exactamente, es el mismo, pero modificado. En el primer caso, lo que se ofrece a la elección son posibilidades problemáticas coexistentes en el tiempo externo; en el segundo caso, las posibilidades para elegir son producidas sucesiva y exclusivamente en el tiempo interior, dentro de la *durée*.

X. La teoría de la elección de Bergson

Bergson, quien ha destacado más que cualquier otro filósofo la importancia de las dos dimensiones temporales —la *durée* interior y el tiempo espacializado— para la estructura de nuestra vida consciente, investigó en su primer libro —*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1899)— el problema de la elección bajo este aspecto, que plantea en conexión con su crítica de las doctrinas deterministas e indeterministas. Según explica, tanto los deterministas como los indeterministas basan sus conclusiones en una psicología asociacionista. Sustituyen la *durée* interior, con su sucesión continua y la corriente interconexa de la conciencia, por el tiempo espacializado, en el cual existe una yuxtaposición de experiencias aparentemente aisladas. Nos muestran un ego que vacila entre dos sentimientos opuestos, que va de uno a otro y finalmente se decide por uno de ellos. El ego y los sentimientos que lo mueven son asimilados, así a cosas bien definidas que permanecen inmutables a lo largo de todo el curso de la operación. Sin embargo, el ego, por el hecho mismo de que ha experimentado el primer sentimiento, ha cambiado antes de experimentar el segundo. Por consiguiente, se modifica en todo momento del curso de la deliberación; y no solo se modifica él mismo, sino que también se modifican los sentimientos que actúan (*agite*) sobre él. De este modo, se crea una serie dinámica de estados interpenetrantes de conciencia que se refuerzan mutuamente y conducen a un acto libre por una evolución natural. Si elijo entre dos acciones posibles, X e Y, y voy de una a la otra, esto significa, dice Bergson, que estoy viviendo una serie de estados de la mente que pueden ser referidos a dos grupos, según predominen mis inclinaciones hacia X o a su opuesto. Pero aun estas inclinaciones opuestas tienen una sola y única existencia real, ya que X e Y no son más que símbolos de diferentes tendencias de mi personalidad en momentos sucesivos de mi *durée*. En sentido estricto, no son dos estados opuestos, sino una serie de estados sucesivos y diferentes por los que pasa el ego, que crecen y se expanden continuamente a medida que este pasa por las tendencias imaginarias que cambian durante el proceso de deliberación cuando cambia el mismo ego. Así, cuando se habla de dos tendencias o dos direcciones, se lo hace de modo puramente metafórico: en la realidad no hay dos tendencias ni dos direcciones, sino solo un ego que vive y se desarrolla por sus mismas vacilaciones, hasta que la acción libre se separa de él como un fruto demasiado maduro. La psicología asociacionista, igualmente empleada por deterministas e indeterministas, supone, sin embargo,

que el ego en estado de deliberación duda entre dos posibilidades —problemáticas, agregaríamos— que conciben como si fueran dos puntos coexistentes en el espacio, como si el camino recorrido hasta ahora por la conciencia del ego se bifurcara en un cierto punto, y el ego, colocado en el cruce de caminos, debiera adoptar una decisión acerca de cuál de ellos ha de seguir. Quien presupone esto comete la falacia de situarse en un momento en que la acción ya se ha llevado a cabo, viendo sin embargo el proceso de la actividad del actor como si la bifurcación del camino existiera antes de tener lugar la deliberación y tomarse la decisión. Así, se confunden el tiempo en curso y el tiempo pasado, la *durée* y el tiempo espacializado, y se pasan por alto la irreversibilidad e irrecuperabilidad del tiempo. Antes de cumplirse la acción no había bifurcación ni caminos trazados; ni siquiera había dirección, y no se planteaba la cuestión de un camino, que solo ha sido trazado por la acción cumplida. La deliberación no puede ser concebida como una oscilación en el espacio; consiste más bien en un proceso dinámico, en el cual tanto el ego como sus motivos están en una continua etapa de devenir. El ego, infalible en sus comprobaciones inmediatas, se siente libre y lo declara; pero en todo intento de explicar su libertad, sucumbe necesariamente a un simbolismo espacial, con todas sus falacias.

Hasta aquí hemos expuesto las concepciones de Bergson. Traducida a la terminología del presente examen, su crítica está dirigida contra el supuesto de que existen posibilidades problemáticas con respecto a proyectos en un momento en que todavía se hallan abiertas todas las posibilidades. El ego que vive en sus actos no conoce sino posibilidades abiertas; las alternativas genuinas solo se hacen visibles en una retrospectión interpretativa, es decir, cuando los actos ya han sido cumplidos y, de este modo, el devenir se ha traducido en existencia. Recordando nuestra distinción terminológica entre acción y acto, podríamos decir que, según Bergson, todas las acciones tienen lugar dentro de posibilidades abiertas, y que las posibilidades problemáticas se limitan a actos pasados.

Esta teoría no nos presenta ningún problema (aunque es obvio que está modelada según una clase especial de acción: la de las acciones insertas en el mundo externo) salvo que ofrece una explicación a medias. Bergson señala también, sin duda que el individuo, en la autointerpretación de sus actos pasados, tiene la ilusión de haber elegido entre posibilidades problemáticas. Pero no agrega que es el acto realizado, y no la acción, el que es anticipado *modo futuri exacti* en el proyecto. Ya hemos visto que el proyectar es una retrospectión anticipada en la fantasía. En esta retrospectión anticipada y solo en ella, se imagina la acción proyectada como realizada; los caminos posteriores a la bifurcación —conservando la metáfora de Bergson— han sido marcados, aunque solo como trazos de lápiz sobre un mapa, y no como pistas en el paisaje. El ego que imagina un proyecto tras otro pasa, a la par que crece y se expande, por una serie de estados sucesivos, conduciéndose mientras tanto exactamente como lo describe Bergson: considerando solamente las posibilidades abiertas inherentes a cada proyecto, como ya se ha explicado. Pero lo que se ha proyectado en tal proyecto (mejor dicho, en tal serie de actividades de fantaseo

sucesivas) son los actos cumplidos anticipados *modo futuri exacti*; por ende, el resultado de las acciones a efectuar, no las acciones mismas según se llevan a cabo. Estos diversos actos anticipados son ahora alternativas problemáticas dentro de un campo unificado *modo potentiali*, tienen una casi coexistencia y se ofrecen ahora a la elección. Pero su coexistencia no es más que una cuasi-coexistencia; es decir, los actos proyectados son solo imaginados como coexistentes; no están disponibles e igualmente a mi alcance. Sin embargo, se hallan todos bajo mi control y permanecen en su cuasi-existencia hasta que haya sido adoptada mi decisión de llevar a cabo uno de ellos. Esta decisión consiste en la intención de convertir uno de estos proyectos en mi propósito. Como hemos visto, esta transición exige un «fiat» voluntario que es motivado por el motivo «para» del proyecto elegido.

Los motivos, dice Leibniz,⁴ inducen al hombre a actuar, pero no lo compelen a hacerlo. Es libre de optar por seguir o no seguir sus inclinaciones, y hasta por suspender tal elección. Tiene la libertad de la deliberación razonable; la razón será su guía al pesar los pros y los contras de cada posibilidad. Podemos traducir esta declaración a nuestro lenguaje del siguiente modo: tan pronto como las posibilidades de mi acción futura se han constituido en posibilidades problemáticas dentro de un campo unificado, es decir, tan pronto como dos o más proyectos se ofrecen a la elección, el peso de cada uno de ellos puede ser discernido mediante operaciones de juicio. El «arte de la deliberación», el procedimiento por el cual los motivos en conflicto, después de haber pasado el examen de la razón, conducen finalmente a un acto de volición, ha sido cuidadosamente analizado por Leibniz. Como veremos enseguida, este se acerca mucho al concepto husserliano de decisión instantánea, y al concepto bergsonian de acto libre que se separa del ego como un fruto demasiado maduro.

XI. La teoría de Leibniz sobre la volición

En su *Teodicea*, Leibniz enfoca este problema dentro de un encuadre teológico-moral. Al presentar aquí su teoría, hemos separado su análisis general de este contexto, y hemos reemplazado las expresiones «el bien» y «el mal» utilizadas por Leibniz por «peso positivo» y «peso negativo» (de las posibilidades problemáticas atinentes), sin establecer por el momento, intencionalmente, lo que debe entenderse por «peso positivo» y «peso negativo».

Como la mayoría de los problemas abordados por Leibniz en la *Teodicea*, su análisis de la volición se origina en una polémica con Bayle, quien comparaba el alma con una balanza donde las razones y las inclinaciones de la acción ocupan el lugar de los pesos. Según él, podemos explicar lo que sucede en los actos de decisión mediante la hipótesis de que la balanza está en equilibrio mientras los pesos de

4 Según Leibniz, los motivos se basan siempre en las «percepciones», en el amplio sentido que asigna a este término, es decir, incluyendo las «pequeñas percepciones».

ambos platillos son iguales, pero se inclina a uno u otro lado si el contenido de uno de los dos platillos es más pesado que el otro. Un argumento emergente otorga peso adicional; una idea nueva brilla más que una vieja; el temor de un gran disgusto puede pesar más que varios placeres esperados. Llegar a una decisión es tanto más difícil cuanto más los argumentos opuestos se acercan a pesar lo mismo. Leibniz considera inadecuado este símil por varias razones. En primer lugar, por lo general no se ofrecen a la elección dos eventualidades, sino más; en segundo lugar, las intenciones volitivas están presentes en cada etapa de deliberación y decisión; en tercer lugar, el equilibrio inicial no existe. Por estas razones, Leibniz toma de los escolásticos las nociones de volición «antecedente» y volición «subsiguiente», a las cuales, después de introducir su propio concepto de volición «intermedia», las emplea de una manera muy original para explicar el mecanismo de la elección.

Según esta teoría, la voluntad tiene varias etapas. Hablando en términos generales, puede decirse que consiste en la inclinación a llevar a cabo cierta acción, de manera proporcional a su peso positivo intrínseco. Este tipo de voluntad puede ser llamada voluntad antecedente (*volonté antécédente*), porque carece de conexiones y considera cada peso positivo por separado como positivo, sin efectuar combinaciones. Esta voluntad produciría su efecto si no hubiera algunos argumentos contrarios más fuertes que le impedirían ser efectiva. La voluntad intermedia (*volonté moyenne*) se origina en tales argumentos contrarios; efectúa combinaciones tales como unir un peso negativo con el peso positivo, y si este aún supera al primero, la voluntad continuará tendiendo hacia esta combinación. Con respecto a la voluntad final, la definitiva y decisiva, la voluntad intermedia puede ser considerada como una voluntad antecedente, aunque es posterior a la voluntad antecedente pura y primitiva. La volición final y decisiva resulta del conflicto de todas las voluntades antecedentes y sus combinaciones, las que responden a los pesos positivos tanto como las que responden a los pesos negativos. Es en el concurso de todas estas voluntades particulares donde se origina la volición total, como en mecánica el movimiento compuesto resulta de todas las tendencias que concurren en uno y el mismo cuerpo móvil, y satisface igualmente a cada una de ellas al realizarlas a todas simultáneamente. Esta volición final consecuente es la que determina la dirección del acto, y de la cual se dice que todos llevan a cabo lo que quieren, siempre que pueden. De tal modo, la función del razonamiento consiste en determinar nuestra elección y en transformar las *volontés antécédentes* en la *volonté finale*. Pero esta función es limitada en varios aspectos. Para comenzar, la elección de lo preferible siempre se produce dentro de los límites del estado de nuestro conocimiento (y este conocimiento consiste en la totalidad de nuestras experiencias previas). Pero este conocimiento no es homogéneo, es nítido o confuso. Solo el conocimiento nítido es el ámbito de la Razón; nuestros sentidos y nuestras pasiones brindan únicamente pensamientos confusos, de los cuales somos esclavos en la medida en que no logremos basar nuestras acciones en un conocimiento nítido. Esta situación suele complicarse por el hecho de que nuestros pensamientos confusos son experimentados con claridad,

mientras que nuestros pensamientos nítidos solo son potencialmente claros: ellos podrían ser claros si estuviéramos dispuestos a emplear los esfuerzos necesarios para dilucidar sus implicaciones; por ejemplo, penetrando en el significado de palabras o símbolos, etc. En segundo término, y en esto Leibniz comparte el punto de vista de Locke, la mente del hombre se inclina a efectuar juicios equivocados al comparar los placeres y disgustos presentes con los futuros, descuidando el hecho de que este futuro se convertirá en un presente y entonces aparecerá en plena proximidad. Leibniz compara este fenómeno con la perspectiva espacial: una pequeña distancia en el tiempo puede privarnos por completo del sentido de futuro, como si el objeto futuro hubiese desaparecido totalmente. Con frecuencia lo que entonces queda de las cosas futuras no es sino un nombre o un pensamiento ciego (*cogitationes caecae*). En tal caso, puede suceder que ni siquiera nos planteemos la cuestión de si es necesario preferir bienes futuros, sino que actuemos de acuerdo con nuestras vagas impresiones. Pero aun si lo hacemos, si planteamos la cuestión, puede ser que preveamos de manera errónea los sucesos futuros o dudemos de que nuestra decisión conducirá a las consecuencias previstas. En tercer término, el equilibrio perfecto de las razones que determinan nuestra elección puede compararse con el procedimiento de un contador al efectuar un balance. No debe omitirse ningún renglón, cada uno debe recibir su evaluación apropiada, hay que ordenarlos a todos correctamente y por último sumarlos con exactitud. En cada una de estas actividades de razonamiento se pueden cometer errores. En cuarto término, para llegar a una estimación correcta de las consecuencias de nuestra elección (a una «decisión perfectamente racional», como dirían los científicos modernos), necesitaríamos dominar varias técnicas que hoy siguen estando tan poco elaboradas como en la época de Leibniz. Necesitaríamos una técnica para aprovechar lo que sabemos (*l'art de s'aviser au besoin ce qu'on sait*); una técnica para estimar la probabilidad de sucesos futuros, en particular, de las consecuencias de nuestras decisiones; y finalmente una técnica para discernir los pesos positivos y negativos de las posibilidades problemáticas que se ofrecen a la elección o, como los denomina Leibniz, los valores de bienes y males. Solo entonces podríamos abrigar la esperanza de dominar lo que Leibniz llama el arte de las consecuencias.

Como en las teorías de Husserl y de Bergson, también en esta es el ego el que, en el proceso vivo del fluir de la conciencia, crea las posibilidades que se ofrecen a la elección, y es también el ego el que toma la decisión final en el curso de este proceso. Las «percepciones», que para Leibniz no son nada más que cambios de la mente misma, crean mediante sus solicitaciones las inclinaciones, o sea, las diversas «*volontés antécédentes*», que tan pronto como interviene la razón examinadora son parcialmente contrabalanceadas por las «*volontés moyennes*». Así, a la tendencia sucede la contratendencia, hasta que el «motivo para» del proyecto prevaleciente conduce a la «*volonté conséquent, décrétoire et définitive*», hasta el fiat de la voluntad: «¡comencemos!». Para Bergson, la elección es simplemente una serie de sucesos en la *durée* interior, y nunca una oscilación entre dos conjuntos de factores que coexisten en el tiempo espacializado; la deliberación,

con todas sus tendencias en pugna, no puede ser concebida sino como un proceso dinámico en el cual el ego, sus sentimientos, sus motivos y fines se hallan en un estado de continuo devenir hasta que este proceso conduce al acto libre. Para Husserl, la situación de duda en que el ego está en conflicto consigo mismo crea el campo unificado de las posibilidades problemáticas; en una serie de decisiones sucesivas instantáneas, pero no finales, el ego adopta el partido de una de las posibilidades y contraposibilidades rivales, y discierne lo que puede estar a favor de cada una de ellas. Este proceso continúa hasta que la situación de duda cesa; o bien, como dice Husserl, porque se ha tomado una decisión con mala conciencia lógica, o bien porque la duda se ha transformado en certeza empírica a la cual, por ser meramente empírica, llama una «certeza válida hasta nuevo aviso». Husserl estudia en términos de modalización la constitución de posibilidades problemáticas como condición de toda elección posible; Bergson, en un análisis de las perspectivas de tiempo implicadas, describe el proceso mismo de la elección; Leibniz sigue el juego entrelazado de las intenciones volitivas que conducen al *fiat* final de la decisión. Las tres teorías convergen porque todas ellas se ubican en medio del flujo continuo de la conciencia del actor que se dispone a decidir y no reconstruyen de manera retrospectiva lo que ha sucedido una vez tomada la decisión, reconstrucción que corresponde al llamado punto de vista objetivo del observador o del ego que se autointerpreta recurriendo a sus experiencias pasadas como un observador de sí mismo.

Pero con todo, y por buenas razones, se toman en cuenta las experiencias del pasado que tiene el actor. Para Bergson, el estado actual de la mente de un individuo es lo que es simplemente porque ha vivido todas sus experiencias pasadas con determinada intensidad y en determinada sucesión. En un pasaje de la misma obra que no hemos citado, demuestra la imposibilidad de que el investigador Pedro decida cómo actuará Pablo en una situación concreta. Para adoptar la premisa de que Pedro es capaz de realizar tal tipo de predicciones, habría que presuponer que ha vivido cada una de las experiencias de Pablo exactamente con la misma intensidad y con la misma sucesión, y que, por consiguiente, el flujo de conciencia de Pedro debe ser exactamente el mismo que el de Pablo; en resumen, que Pedro debe ser idéntico a Pablo. La teoría de Husserl presupone toda la esfera de experiencias pre-predicativas, únicas en las cuales se origina la situación de duda, con su constitución de posibilidades problemáticas, y únicas en las cuales cada posibilidad recibe su «peso». Y también la certidumbre en la cual se transforma la duda es simplemente una certidumbre empírica, una certidumbre coherente y compatible con nuestras experiencias previas. Para Leibniz, «el bien» y «el mal», términos que hemos traducido como «peso positivo» y «peso negativo», se refieren a experiencias anteriores del actor, así como a la actividad examinadora de la razón, mediante la cual las diversas «*volontés antécédentes*» se transforman en «*volontés moyennes*».

XII. El problema del peso

Debemos ahora examinar el origen del «peso» de las posibilidades y contraposibilidades, del «bien» y el «mal» de Leibniz, como el peso positivo intrínseco de «*volonté antécédente*» o el peso negativo de una «*volonté moyenne*». Volvamos a nuestro ejemplo de la elección entre dos proyectos diferentes. ¿Puede decirse que el «peso», el «bien» o el «mal», atribuido a cada uno de ellos es inherente al proyecto específico? Al parecer, tal afirmación carece de significado. El proyecto mismo no crea los patrones de los pesos, del bien y el mal, de lo positivo y lo negativo; en síntesis, de la evaluación, sino que el proyecto es evaluado de acuerdo con un marco de referencia preexistente. Cualquier estudiante de ética está familiarizado con la antigua controversia sobre valores y valoraciones que esto entraña. Pero el problema que encaramos no nos exige embarcarnos en tal discusión. Nos basta con señalar que el problema de los pesos positivo y negativo trasciende la situación real de una elección y decisión concretas, e indicar cómo puede explicarse este hecho sin recurrir a la cuestión metafísica de la existencia y la índole de los valores absolutos.

Ya al referirnos a la noción de interés, hicimos notar que para el actor no existe el interés aislado. Desde el comienzo, los intereses se caracterizan por hallarse interrelacionados con otros intereses para formar un sistema. Como corolario de esta afirmación, se desprende que también las acciones, motivos, fines y medios, y por consiguiente los proyectos y propósitos, son solo elementos entre otros elementos que constituyen un sistema. Todo fin no es sino un medio para otro fin; todo proyecto es proyectado dentro de un sistema de orden superior. Por esta misma razón, toda elección entre proyectos se refiere a un sistema previamente elegido de proyectos conexos de un orden superior. En nuestra vida cotidiana, nuestros fines proyectados son medios dentro de un plan preconcebido específico —para la hora o para el año, para el trabajo o para el ocio— y todos estos planes específicos están sujetos a nuestro plan de vida, que es el más universal y determina a los subordinados, aunque estos se contrapongan unos con otros. Así, toda elección se refiere a decisiones preexperimentadas de un orden superior, sobre las cuales se basa la alternativa inmediata, así como toda duda se refiere a una certidumbre empírica preexperimentada que se hace cuestionable en el proceso de la duda. Nuestra experiencia previa de esta organización superior de proyectos se encuentra en el fundamento de las posibilidades problemáticas que se ofrecen a la elección, y determina el peso de cualquier posibilidad: su carácter positivo o negativo lo es únicamente con referencia a este sistema de orden superior. Para los fines de esta descripción puramente formal no hace falta ningún supuesto con respecto al contenido específico del sistema superior implicado ni a la existencia de los llamados «valores absolutos», ni se necesita ninguna premisa en cuanto a la estructura de nuestro conocimiento previo, es decir, en lo que respecta a su grado de claridad, explicitud, vaguedad, etc. Por el contrario, en cualquier nivel de vaguedad puede repetirse el fenómeno de la elección. Desde el punto de vista del actor en la vida cotidiana, es im-

posible la claridad total de todos los elementos incorporados al proceso de elección, o sea que es imposible una acción «*perfectamente*» racional. Esto es así, en primer término, porque el sistema de planes sobre el cual se basa la constitución de alternativas pertenece a los motivos del tipo «porque» de su acción y es revelado solamente a la observación retrospectiva, pero permanece oculto para el actor que vive en sus actos orientado solamente a sus motivos «para» que tiene en vista; en segundo término, porque su conocimiento, si nuestro análisis es correcto, se basa en su situación biográficamente determinada que selecciona, en el mundo que simplemente se presupone, los elementos significativos para su propósito, y esta situación biográficamente determinada, tal como rige en el momento del proyecto, cambia en el curso de las oscilaciones entre las alternativas, aunque solo sea por causa de la experiencia de esta misma oscilación.

XIII. Resumen y conclusiones

Nuestro análisis —que intencionalmente hemos limitado a la situación de la vida cotidiana de la elección entre proyectos— partió del mundo presupuesto sin discusión como campo general de nuestras posibilidades abiertas. Nuestra situación biográficamente determinada elige como significativos para nuestro propósito ciertos elementos de este campo. Si esta selección no encuentra ningún obstáculo, el proyecto se transforma simplemente en un propósito y la acción es llevada a cabo como cosa natural. Si por la misma vaguedad de nuestro conocimiento a mano en el momento de elaborar el proyecto, se plantea una situación de duda, entonces algunas de las posibilidades antes abiertas se hacen cuestionables, problemáticas. Ahora se cuestiona una parte del mundo que antes era presupuesto sin discusión y, por lo tanto, indiscutido. La decisión retransforma lo que se ha hecho cuestionable en una certeza, pero una certeza empírica que es nuevamente un elemento indiscutido de nuestro conocimiento, al cual se presupone hasta nuevo aviso.

Nuestro análisis, aunque extenso, no ha podido dejar de ser muy esquemático. Las nociones de «interés», «sistemas de intereses», «significatividades» y, ante todo, el concepto de mundo presupuesto y de situación biográficamente determinada son más bien títulos correspondientes a grupos de problemas que deben ser investigados. Para concluir, se nos permitirá que indiquemos dos cuestiones importantes, en especial para las ciencias sociales, a las cuales quizá sea posible aplicar provechosamente los resultados del análisis anterior.

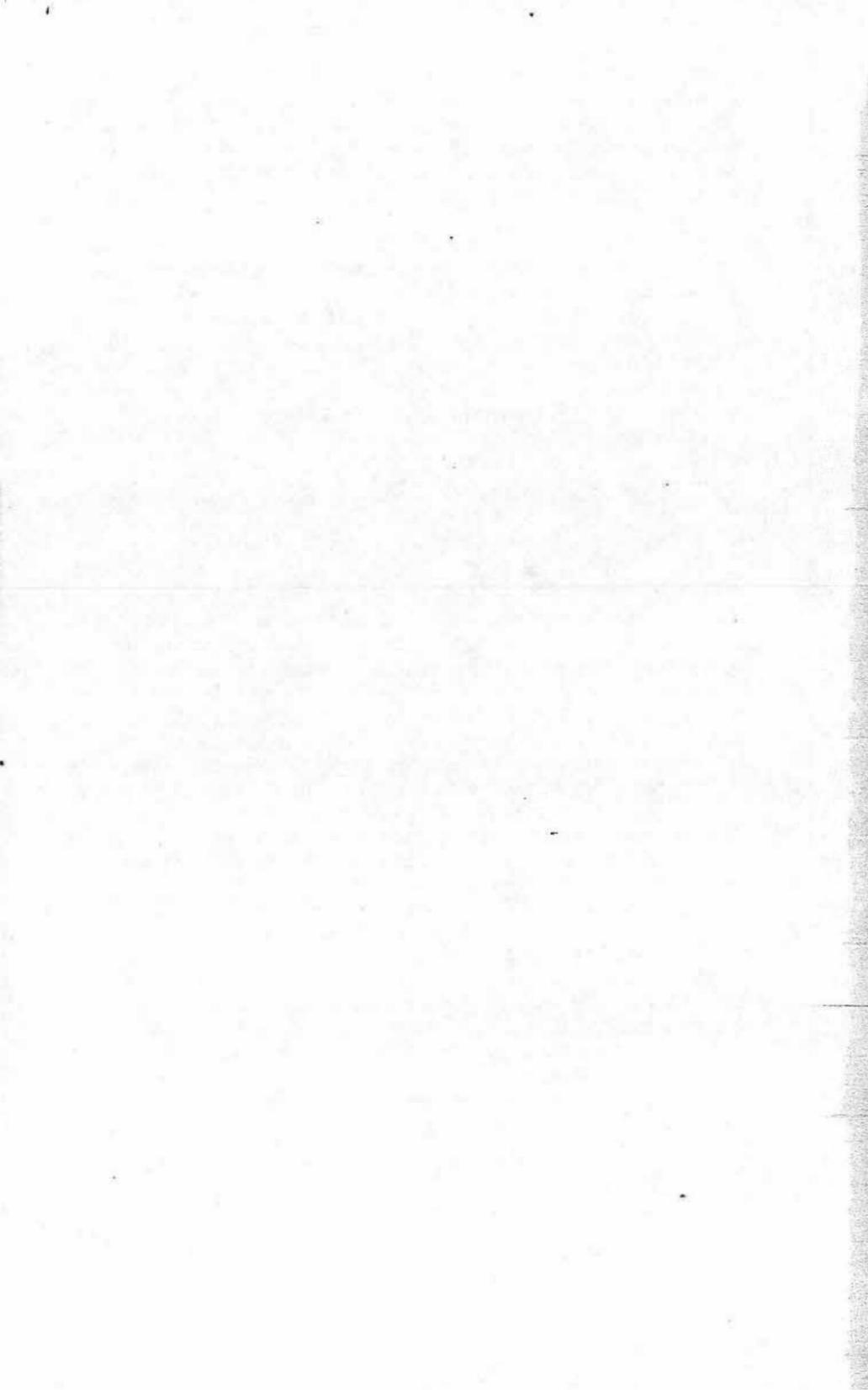
La primera se refiere a la comprensión de la acción del actor por parte de su semejante, es decir, de quien observa la acción en curso ya cumplida dentro del mundo social. Nada garantiza que el mundo que el actor presupone subjetivamente sea también incuestionable para el observador. El actor puede suponer que lo que él presupone se halla también fuera de duda para «todo el que sea uno de nosotros», pero la validez de esta premisa con respecto a un semejante determinado

depende de que se haya establecido entre ambos una genuina relación Nosotros. Pero aunque así sea, la situación biográficamente determinada y, por ende, la selección de los elementos significativos entre las posibilidades abiertas del actor y el observador no pueden sino ser diferentes. Además, el observador no participa con inmediatez en el proceso de elección y decisión del actor, aunque se le comuniquen algunas de sus etapas. Debe reconstruir, a partir de la conducta manifiesta que se lleva a cabo, a partir del acto, los motivos subyacentes del tipo «para» o del tipo «porque» del actor. Sin embargo, el hombre es capaz de comprender a su semejante al menos en cierta medida. ¿Cómo es posible esto?

La segunda cuestión se refiere a la índole de la idealización y la generalización que efectúa el especialista en ciencias sociales al describir las acciones que tienen lugar dentro del mundo social. Por una parte, no se permite al especialista en ciencias sociales presuponer el mundo social, es decir, considerarlo como simplemente dado. Su «plan general» consiste en cuestionar este mundo, en investigar su estructura. Por otra parte, como investigador, y no como un hombre entre sus semejantes —cosa que por cierto, también es— lo que establece qué es *significativo* para su actuación científica no es su situación biográficamente determinada, o al menos no lo es en el mismo sentido del actor en la vida cotidiana. ¿Puede referirse y se refiere el experto en ciencias sociales a la misma realidad del mundo social que se presenta ante el actor? Y en caso afirmativo, ¿cómo es posible esto?

Responder a cualquiera de estas preguntas exigiría investigaciones detalladas que sobrepasan en mucho los límites del presente examen.

Segunda parte. La fenomenología y las ciencias sociales



4. Conceptos fundamentales de la fenomenología

1

En un comentario bibliográfico sin firma, publicado en un número de la *American Sociological Review* y referido a la literatura fenomenológica, se deplora que estos escritos sean casi inaccesibles hasta para muchos filósofos, sin hablar ya de los especialistas en ciencias sociales. «Según parece, tendremos que esperar la aparición de interpretaciones popularizadas antes de que se pueda decir mucho acerca de las relaciones entre la fenomenología y las ciencias sociales».¹

Por desgracia, esta descripción de la situación no es exagerada. Hasta ahora, los especialistas en ciencias sociales no han hallado un enfoque adecuado del movimiento fenomenológico iniciado por los escritos básicos de Edmund Husserl en las tres primeras décadas de nuestro siglo. En ciertos sectores, se considera al fenomenólogo como una especie de adivino, un metafísico u ontólogo en el sentido despectivo de estos términos, y en cualquier caso, como a un individuo que menosprecia todos los hechos empíricos y los métodos científicos más o menos establecidos que han sido concebidos para reunir e interpretar tales hechos. Otros, mejor informados, piensan que la fenomenología puede tener alguna significación para las ciencias sociales, pero ven a los fenomenólogos como un grupo esotérico de lenguaje incomprendible para todo el que no pertenezca a él, y del cual no vale la pena ocuparse. Un tercer grupo se ha formado una idea vaga, y en su mayor parte errónea, de lo que significa la fenomenología, sobre la base de algunos lemas empleados por autores que solo pretenden ser fenomenólogos sin utilizar el método de Husserl (como Theodor Litt), o por fenomenólogos (como Max Scheler) en escritos no fenomenológicos referidos a temas propios de las ciencias sociales.

Con excepción de unas pocas observaciones que se hallarán en las páginas finales, este artículo no pretende ser un examen de las relaciones entre la fenomenología y las ciencias sociales, ni siquiera una interpretación «popularizada» de la fenomenología para los expertos en ciencias sociales. Por regla general, todo intento de reducir la obra de un gran filósofo a unas pocas proposiciones básicas, comprensibles para un auditorio no familiarizado con su pensamiento, es una empresa imposible. Y en cuanto a la fenomenología de Husserl, existen además varias dificultades especiales. La parte publicada de su filosofía, que se caracteriza por una presentación condensada y un lenguaje sumamente técnico, tiene un carácter bastante fragmenta-

1 *American Sociological Review*, vol. 9, 1944, pág. 344.

rio. Husserl consideró esencial replantear una y otra vez su indagación de los fundamentos, no solo de la filosofía misma, sino también de todo el pensamiento científico. Se propuso con ello revelar las presuposiciones implícitas en que se basa toda ciencia del mundo de la naturaleza y de los entes sociales, e incluso la filosofía actual. Su ideal era ser un «principiante» en filosofía, en el más fiel sentido de la palabra. Solo laboriosos análisis, una audaz coherencia y un cambio radical en nuestros hábitos de pensamiento puede permitirnos revelar la esfera de una «primera filosofía» que cumpla con los requisitos de una «ciencia rigurosa» digna de tal nombre.

Es verdad que se suele llamar rigurosas a muchas ciencias, aludiendo por lo general, con este término, a la posibilidad de presentar el contenido científico en forma matemática. No es este el sentido en el cual Husserl empleó el término. Para evitar todo malentendido, se debe destacar que Husserl, discípulo de Weierstrass, era un matemático experto que obtuvo su doctorado en matemática sobre la base de una tesis referente a la filosofía de la aritmética. Pero su profunda comprensión del pensamiento matemático y su admiración por sus logros no le impidió ver que tenía limitaciones. Sabía que ninguna de las llamadas ciencias rigurosas, que con tanta eficacia utilizan el lenguaje matemático, puede conducir a la comprensión de nuestras experiencias del mundo, cuya existencia aquellas presuponen de manera acrítica y pretenden medir con los recursos correspondientes a la escala de sus instrumentos. Todas las ciencias empíricas se refieren al mundo como dado previamente; pero ellas y sus instrumentos son en sí mismos elementos de este mundo. Solamente arrojando una duda filosófica sobre las presuposiciones implícitas de todo nuestro pensamiento habitual, científico o no, podremos garantizar la «exactitud», no solo de tal intento filosófico, sino también de todas las ciencias que directa o indirectamente abordan nuestras experiencias del mundo. Según espera Husserl, esa investigación resolverá también las llamadas crisis fundamentales de ciencias tales como la lógica, la matemática, la física y la psicología, que se han hecho evidentes en nuestro tiempo y amenazan a sus resultados en apariencia más seguros.

Este esbozo del objetivo general de Husserl puede explicar las grandes dificultades que encuentra quien, al comenzar a estudiar la fenomenología, intenta clasificar esta filosofía mediante alguno de los rótulos librescos habituales, como los de idealismo, realismo o empirismo. Ninguna de estas clasificaciones en escuelas puede ser adecuadamente aplicada a una filosofía que las cuestiona a todas. Buscando un verdadero comienzo de todo el pensamiento filosófico, la fenomenología espera terminar, una vez plenamente desarrollada, allí donde comienzan las filosofías tradicionales. Su lugar está más allá —mejor dicho, antes— de todas las distinciones entre realismo e idealismo.

Además, estas observaciones introductorias pueden contribuir a eliminar una difundida confusión respecto de la naturaleza de la fenomenología: la creencia de que esta es anticientífica, que no se basa en el análisis y la descripción, sino que se origina en una especie de intuición incontrolable o una revelación metafísica. Aun muchos estudiosos serios de la filosofía han sido inducidos a clasificar la feno-

menología como una metafísica, por su admitida renuencia a aceptar acriticamente el carácter dado de las percepciones sensoriales, de los datos biológicos, de la sociedad y el ambiente, como punto de partida indiscutible de la investigación filosófica. Además, el uso por Husserl de algunos términos infortunados, como *Wesensschau*, ha impedido a muchos reconocer en la fenomenología un método de pensamiento filosófico.

En efecto, se trata de un método, y tan «científico» como cualquiera. En las páginas siguientes procuramos presentar algunos ejemplos, en lenguaje no técnico en lo posible, para indicar cuáles son los principios básicos de este método y cómo operan. Esto supone necesariamente un exceso de simplificación e inexactitudes. La única justificación de este intento es la esperanza de eliminar algunos de los prejuicios corrientes contra la fenomenología, induciendo tal vez al lector a familiarizarse con el estilo de pensamiento filosófico de Husserl.²

II

La búsqueda de un ámbito de verdad indudable como punto de partida del pensar filosófico no es nada nuevo en la filosofía moderna. Por el contrario, puede decirse que esta comienza con el famoso intento cartesiano de alcanzar la certeza absoluta dudando sistemáticamente de todas nuestras experiencias pasibles de cuestionamiento. No hace falta entrar aquí en el examen del camino peculiar adoptado por Descartes en sus *Meditaciones*, donde intentó establecer el «*Cogito, ergo sum*» como la certeza indudable que reside en la base de todo nuestro pensar. Pero parece conveniente destacar la importancia de su pensamiento básico, su insistencia en que todo filósofo debe llevar a cabo, por lo menos una vez en su vida, el esfuerzo radical de examinar críticamente todos los datos aparentemente dados de sus experiencias y de los elementos del flujo de su pensamiento, y en que para ello debe rechazar la actitud acrítica hacia el mundo en que vive ingenuamente entre sus semejantes, sin preocuparse por si este mundo de su vida cotidiana tiene el carácter de la existencia o de la mera apariencia fundamental. Este descubrimiento cartesiano abrió nuevas perspectivas a todo pensamiento filosófico futuro.

Si bien las meditaciones de Descartes fueron el modelo principal de la fenomenología de Husserl, este consideró que aquel no llegó a fondo en su análisis, y que aunque tuvo en su mano la clave de un gran descubrimiento, vaciló en utilizarla, en extraer sus consecuencias ineludibles. Es cierto que estableció el *ego cogito* indudable como origen de todo nuestro conocimiento, definiendo de este modo el

2 El artículo de Marvin Farber «Phenomenology» (en Dagobert D. Runes, ed., *Twentieth Century Philosophy*, Nueva York, 1943) y el excelente libro del mismo autor, *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy* (Cambridge, Mass., 1943), deben ser considerados como las mejores introducciones a los escritos de Husserl y estudiados cuidadosamente antes de encarar la lectura de estos.

flujo de pensamiento como el campo de toda ulterior investigación filosófica. Pero no advirtió las implicaciones ocultas en ambos términos de este *ego cogito*.

Comenzando por este último concepto, Descartes consideró las cogitaciones que aparecen dentro del flujo del pensamiento como entidades aisladas. Tampoco advirtió la total interconexión del flujo del pensamiento en el tiempo interior, ni estableció una distinción lo bastante radical entre el acto de pensar y el objeto del pensamiento. Más adelante será abordado el primer problema, el de la interconexión del flujo del pensamiento. El segundo no fue solucionado sino cuando Franz Brentano, el maestro de Husserl, descubrió el carácter *intencional* de todo nuestro pensar. Según Brentano, cualquiera de nuestras experiencias, tales como aparecen en el flujo de nuestro pensamiento, se refieren necesariamente al objeto experimentado. No existen el pensamiento, el temor, la fantasía o el recuerdo como tales; todo pensamiento lo es *del* objeto pensado, todo temor lo es *del* objeto temido y todo recuerdo lo es *del* objeto recordado.

Para designar esta relación, Husserl acuñó el término técnico de «intencionalidad». El carácter intencional de todas nuestras cogitaciones supone necesariamente una distinción tajante entre el acto³ de pensar, temer, recordar, etc., y los objetos a los cuales estos actos se refieren. Husserl profundizó considerablemente la investigación del carácter intencional de las cogitaciones, y con frecuencia declaró que el ámbito de la intencionalidad es el tema fundamental de la investigación fenomenológica. Luego habrá que volver a las implicaciones que encierra el concepto de intencionalidad; aquí solo nos interesa el hecho de que el concepto cartesiano del flujo de las cogitaciones puede ser radicalizado en gran medida señalando su carácter intencional.

Otra radicalización parece necesaria con respecto al concepto cartesiano del ego, cuya existencia indudable fue el resultado de sus meditaciones. Como hemos visto, el método cartesiano supone un cambio artificial en la actitud que el hombre observa en la vida cotidiana. En esta, aceptamos ingenuamente la existencia del mundo tal como es; y solo mediante la duda filosófica puede restablecerse el carácter indudable del «*ego cogitans*». Pero una vez llegado al importante descubrimiento del ámbito de la subjetividad trascendental como dominio de la certeza, Descartes lo abandonó de inmediato, identificando este ego con *mens sive animus sive intellectus*, y sustituyendo así el ego que solamente puede ser descubierto separándose del mundo y reflexionando sobre él por el alma o la mente humana *dentro* del mundo. Este es exactamente el punto en que se apoya la crítica fenomenológica, y a partir del cual Husserl reinició una meditación cartesiana. Con el fin de establecer el ámbito puro de la conciencia, Husserl elaboró la famosa técnica de la «reducción fenomenológica», con frecuencia mal entendida, y que a continuación expondremos en sus líneas generales. Esta no es sino una renovación radicalizada del método cartesiano.

3 Husserl definió los «actos», no como actividades psíquicas, sino como experiencias intencionales; véase Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology* . . . , op. cit., pág. 343 y sigs.

El fenomenólogo no niega la existencia del mundo externo, pero, para sus fines analíticos, decide suspender la creencia en su existencia; es decir, abstenerse intencional y sistemáticamente de todo juicio relacionado directa o indirectamente con la existencia del mundo externo. Tomando términos de la técnica matemática, Husserl llama a este procedimiento «poner el mundo entre paréntesis» o «efectuar la reducción fenomenológica». No hay nada de misterioso en estas nociones, que son solo nombres para el recurso técnico mediante el cual la fenomenología radicaliza el método cartesiano de la duda filosófica, con el fin de ir más allá de la actitud natural del hombre que vive en el mundo que acepta, ya sea realidad o mera apariencia.

El pasaje de la actitud que tiene el hombre hacia el mundo en su vida cotidiana y su creencia en él a la actitud del filósofo, quien por la misma índole de su problema está obligado a rechazar toda presuposición que no resista la prueba de su duda crítica, es admitidamente artificial. El propósito de esta técnica es solo alcanzar un nivel de certeza indudable que se sitúe más allá del dominio de la mera creencia; en otras palabras, revelar el ámbito puro de la conciencia. Como se explicará más adelante, este ámbito puro de la conciencia puede ser explorado y descripto por sí mismo, y puede ser analizado y cuestionado en cuanto a su génesis.⁴ Si esta técnica logra su objetivo —como lo cree el fenomenólogo—, si ayuda realmente a posibilitar una investigación dentro de la esfera purificada de la vida consciente, en la cual se basan todas nuestras creencias, entonces luego podemos volver de esta esfera apriorísticamente reducida a la esfera mundana. Puesto que a cada determinación empírica dentro de la última corresponde necesariamente una característica dentro de la primera, podemos confiar en que todos nuestros descubrimientos dentro de la esfera reducida resultarán también válidos en la esfera mundana de nuestra vida en el mundo.

Aunque la «reducción fenomenológica» no exige ninguna facultad mágica o misteriosa de la mente, la técnica de poner entre paréntesis que sugiere no es nada sencilla, si se la aplica con la profundidad necesaria. Lo que debemos poner entre paréntesis no es solo la existencia del mundo exterior, junto con todas las cosas que este contiene, animadas e inanimadas, incluyendo a nuestros semejantes, los objetos culturales, la sociedad y las instituciones. También debe quedar en suspenso nuestra creencia en la validez de nuestras afirmaciones acerca de este mundo y su contenido, concebidos como dentro de la esfera mundana. Por consiguiente, debemos incluir en los paréntesis, no solo nuestro conocimiento práctico del mundo, sino también las proposiciones de todas las ciencias que se refieren a la existencia del mundo, ciencias naturales y sociales, la psicología, la lógica y hasta la geo-

4 El término «génesis», que utiliza Husserl, se refiere al proceso por el cual el conocimiento surge en la «originalidad» de lo que se da por sí mismo («*origin-form*» of self-giveness), y no tiene nada que ver con el proceso fáctico del surgimiento del sentido a partir de una subjetividad histórica definida; véase *ibid.*, pág. 167.

metría. Esto significa que en la esfera reducida no puede ser aceptada sin examen crítico ninguna de las verdades de estas ciencias, verificadas o no mediante experiencias y pruebas dentro de la esfera mundana. Más aún; yo, el ser humano, soy también como unidad psicofisiológica un elemento de este mundo que es necesario poner entre paréntesis, y lo es asimismo mi cuerpo, mi mente, mi alma o como se prefiera llamar al esquema de referencia con el cual relacionamos nuestras experiencias del mundo. Al efectuar la reducción fenomenológica, debo suspender también la creencia en mi existencia mundana como ser humano dentro del mundo. Así, el proceso de reducción trasciende al mundo en todo aspecto, y la esfera reducida es, en el significado mismo de la palabra, una esfera trascendente o, en el significado bien entendido de la palabra, una esfera apriorística.

Pero un estudioso dispuesto a tratar de poner en práctica esta supresión de todos los hábitos naturales de pensamiento podría preguntar si esta reducción fenomenológica no conduce a un nihilismo absoluto. Si he anulado, por así decir, no solo el mundo y mis creencias en él, no solo todos los resultados de las ciencias que tratan del mundo, sino también a mí mismo como unidad psicofisiológica, ¿qué queda entonces? ¿Acaso no es la única conclusión posible que no puede quedar nada fuera de los paréntesis, una vez que introducimos en ellos todos los elementos mencionados?

La respuesta es enfáticamente negativa. Lo que queda después de efectuar la reducción trascendental es nada menos que el universo de nuestra vida consciente, el flujo de pensamiento en su integridad, con todas sus actividades y todas sus cogitaciones y experiencias (empleando ambos términos en el sentido más amplio, el cartesiano, que incluye no solo percepciones, concepciones y juicios, sino también actos de voluntad, sentimientos, sueños, fantasías, etc.).

Ahora es útil recordar lo antedicho con respecto al carácter intencional de todas nuestras cogitaciones. Estas son esencial y necesariamente cogitaciones *de* algo; se refieren a objetos intencionales. Este carácter intencional de nuestras cogitaciones no solo ha sido conservado dentro de la esfera reducida, sino que ha sido incluso purificado y hecho visible. Mi percepción de esta silla en la actitud natural corrobora mi creencia en su existencia. Ahora efectúo la reducción trascendental; me abstengo de creer en la existencia de esta silla. En adelante la silla percibida quedará fuera de los paréntesis, pero la percepción misma es sin duda alguna un elemento de mi flujo de pensamiento. Y no es «percepción como tal», sin ninguna referencia adicional; sigue siendo «percepción *de*», específicamente, percepción *de* esta silla. Pero ya no asigno a esta percepción ningún juicio en cuanto a si esta silla es realmente un objeto existente en el mundo externo. No es el objeto corpóreo «silla» al que se refiere intencionalmente mi percepción, sino que el objeto intencional de mi percepción conservada es «*la silla tal como yo la percibo*», el fenómeno «*silla tal como se me aparece*», que puede tener o no un equivalente en el mundo externo puesto entre paréntesis. Así, el mundo entero es conservado dentro de la esfera reducida, pero solo en la medida en que es el correlato intencional de mi vida consciente, aunque con la radical modificación de que estos objetos intencionales ya no son las cosas del mundo externo tal como

existen y tal como son realmente, sino los fenómenos tal como se me aparecen. Esta difícil distinción exige un comentario adicional.

IV

Percibo el árbol florecido en el jardín. Esto, mi percepción del árbol tal como se me aparece, es un elemento indudable del flujo de mi pensamiento. Y lo mismo es válido con respecto al fenómeno «árbol florecido tal como se me aparece», que es el objeto intencional de mi percibir. Este fenómeno es independiente del destino del árbol real perteneciente al mundo externo. El árbol de mi jardín puede cambiar de color y de matices por el juego del sol y las nubes, puede perder sus brotes, puede ser destruido por el fuego. El fenómeno ya percibido «árbol florecido tal como se me aparece» no es afectado por todos estos sucesos, ni tampoco por la efectuación de la reducción fenomenológica ya descripta. Una segunda percepción puede referirse al árbol tal como se me aparece en este momento, y puede o no ser compatible con la primera percepción. Si lo es, puedo efectuar una síntesis, una identificación de los dos fenómenos (o, con más exactitud, del segundo fenómeno actualmente percibido y el fenómeno recordado que capté en la primera percepción). Si la segunda percepción no es compatible con la primera, puedo dudar de cualquiera de ellas o buscar una explicación de su aparente incompatibilidad.

En cualquier caso, cada acto de percepción y su objeto intencional son elementos indudables de mi flujo de pensamiento; y es igualmente cierto que la duda que puedo tener acerca del «árbol tal como se me aparece» tiene un correlato en el mundo externo. El ejemplo anterior aclara el hecho de que mis cogitaciones y sus objetos intencionales son elementos de mi flujo de pensamiento que no son influidos por los cambios que puedan experimentar sus correlatos del mundo externo. Pero esto no significa que las cogitaciones no estén sujetas a ser modificadas por sucesos que tienen lugar dentro del flujo de mi conciencia. Para aclarar esto, distingamos primero entre el acto de percibir y lo percibido, entre el *cogitare* y el *cogitatum*, o, para emplear la terminología técnica de Husserl, entre la noesis y el noema.⁵

Existen modificaciones del objeto intencional que obedecen a actividades de la mente y son, por lo tanto, noéticas; y otras que se originan en el objeto intencional mismo y son, por ende, noemáticas. Por supuesto, es imposible entrar aquí en un examen detallado de estas modificaciones noéticas o noemáticas, cuya exploración sistemática constituye un vasto campo de la investigación fenomenológica. No obstante, y con el solo fin de dar alguna idea de la importancia de los

⁵ Quien estudie la psicología de William James, no se equivocará si correlaciona estas nociones con el «pensar» y el «objeto de pensamiento» de James, siempre que tenga en cuenta que el análisis psicológico de este pensador se refiere exclusivamente a la esfera mundana, mientras que Husserl opera dentro de la esfera fenomenológicamente reducida. Véase A. Schutz, «William James' Concept of the Stream of Thought. Phenomenologically Interpreted», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 1, 1941, págs. 442-52.



problemas en cuestión, mencionaré algunos ejemplos de las implicaciones que se ocultan detrás del fenómeno aparente.

Cuando utilicé, para abreviar, expresiones como «estoy percibiendo esta silla» o «estoy percibiendo este cerezo florecido en el jardín», no describí adecuadamente lo que era percibido mediante esas percepciones, sino más bien el resultado de un proceso muy complejo de interpretación, en el cual la percepción presente se vinculaba con percepciones (cogitaciones) previamente experimentadas de los diferentes aspectos de este cerezo cuando me pasee a su alrededor, de este cerezo tal como se me apareció ayer, de mis experiencias de los cerezos, de los árboles en general, de las cosas corpóreas, etc. El objeto intencional de mi percepción es una mezcla específica de colores y formas en una especial perspectiva de distancia, y se destaca sobre otros objetos luego denominados «mi jardín», «cielo», «nubes», etc. La interpretación de esta totalidad como «el cerezo florecido de mi jardín tal como se me aparece» es el resultado de una complicada referencia a cogitaciones experimentadas. Sin embargo, todas estas cogitaciones preexperimentadas, referentes a cosas corpóreas, han producido un cierto «estilo universal» de interpretar el correlato noemático de mi actividad percipiente. Hasta puedo decir que el noema mismo, el objeto intencional percibido, lleva consigo muchas implicaciones que pueden ser dilucidadas sistemáticamente.

Para simplificar, limitemos nuestros ejemplos a las llamadas percepciones de cosas corpóreas. Lo que estoy percibiendo no es sino un aspecto de la cosa. No solo aparecen otros aspectos de ella cuando me muevo a su alrededor, sino que, además, el aspecto de las cosas captado por mi acto de percepción sugiere otros aspectos posibles: el frente de la casa sugiere su fondo, la fachada sugiere el interior, el techo sugiere el cimiento oculto, etc. Todos estos momentos juntos pueden ser llamados el «horizonte interior» del objeto percibido, que puede ser explorado sistemáticamente siguiendo las indicaciones intencionales dentro del noema mismo. Pero existe también un horizonte exterior. El árbol se refiere a mi jardín, el jardín a la calle, a la ciudad, a la región en que vivo y finalmente a todo el universo. Cada percepción de un «detalle» se refiere a la «cosa» a la que pertenece, esta a otras cosas sobre las cuales se destaca y que yo llamo su fondo. No existe un objeto aislado como tal, sino un campo de percepciones y cogitaciones con un halo, con un horizonte o, para emplear un término acuñado por William James, con orlas (*fringes*) que lo relacionan con otras cosas. Estos grupos de implicaciones, que hemos denominado horizonte interior y horizonte exterior, están ocultos dentro del noema mismo, y si yo sigo sus indicaciones intencionales, el noema mismo parece modificarse; en cambio, el lado noético, el acto de percepción, no cambia.

Para los fines del análisis, estas modificaciones noemáticas deben ser distinguidas de las modificaciones noéticas que obedecen a la misma actividad perceptiva. Estas son, por ejemplo, las diferentes actitudes peculiares al acto de percepción que en los textos de psicología son tratadas bajo el título de «atención». También existe la importante distinción entre la experiencia originaria de la cosa experimentada y las experiencias derivadas, tales como las que se basan en el recuerdo o la

retención de experiencias previas. (Sin entrar aquí en este problema muy complicado, puedo agregar que la distinción que acabamos de establecer es muy importante para la solución de uno de los mayores enigmas de la psicología, el problema de la evidencia: para el fenomenólogo, la evidencia no es una cualidad oculta inherente a un tipo específico de experiencia, sino la posibilidad de referir experiencias derivadas a una experiencia originaria.) Esta distinción se basa en la interconexión del flujo de pensamiento en el tiempo interior: la cogitación presente está rodeada de orlas de retenciones y protenciones que la vinculan con lo que acaba de ocurrir y con lo que es previsible que ocurra inmediatamente, y se refiere a cogitaciones del pasado más distante mediante el recuerdo, y al futuro mediante las anticipaciones. Todo esto conduce a una teoría totalmente nueva de la memoria y la experiencia en el tiempo interior, y al definido rechazo de la psicología asociacionista. Al radicalizar la penetración en la conexión total de nuestro flujo de experiencias, la fenomenología se acerca mucho a los primeros escritos de William James y a la doctrina de los gualtistas.* Pero el concepto básico de la fenomenología conduce también a una interpretación totalmente nueva de la lógica. Antes de aclarar esto debemos dedicar un momento a examinar otro tema.

V

Hasta ahora hemos limitado deliberadamente nuestro examen a la interpretación fenomenológica de los llamados objetos reales, de las cosas del mundo externo. Ha llegado la ocasión de introducir el concepto husserliano de «objetos ideales». Estos no tienen en modo alguno un origen metafísico, como tampoco nada que ver con las ideas de Platón o de Kant, ni con ningún género de idealismo berkeleyano o hegeliano. Un objeto ideal es, por ejemplo, el concepto de número y todo el sistema de números a los que se refieren la aritmética y el álgebra; o el contenido del teorema de Pitágoras como entidad provista de significado; o el significado de una oración o un libro; o una noción como «la filosofía hegeliana» o «el concepto calvinista del pecado original»; o cualquiera de los llamados objetos sociales y culturales provistos de sentido y que en cualquier momento pueden constituir objetos intencionales de nuestras cogitaciones.

Lo peculiar de los objetos intencionales es que se *basan* en los llamados objetos «reales» del mundo externo, y que solo pueden ser comunicados por signos y símbolos que a su vez constituyen cosas perceptibles, tales como las ondas sonoras de la palabra hablada, o las letras impresas. Por lo tanto, la fenomenología debe elaborar una teoría muy importante de la semántica. Lo característico de un signo es que sugiere otra cosa perteneciente a una categoría distinta. El conocido signo que significa «raíz» sugiere una noción matemática específica, que es totalmente independiente de la forma tipográfica que

* Véase Aron Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, Brujas, 1957. (N. de M. Natanson.)

adopta el signo radical en diferentes estilos de impresión, y de que este signo aparezca impreso en un libro de texto, escrito con tinta o lápiz sobre papel o con tiza en un pizarrón, que yo me refiera a él en el lenguaje mediante los signos sonoros «raíz», «*Wurzel*» o «*racine*». Y lo mismo es válido para el sistema específico de signos y para todos los sistemas de signos o lenguajes, que indican los objetos ideales, pero no son en sí mismos los objetos ideales.

Es necesario distinguir con nitidez el objeto del mundo externo que será interpretado como un signo, su significado, su significado dentro del sistema del universo del discurso, su significado específico dentro del contexto que se está considerando. Si se observan las doctrinas de ciertos lógicos contemporáneos que se complacen en reducir la lógica, las ciencias y hasta la filosofía a un sistema preestablecido de semántica, se advierte toda la importancia de la distinción hecha por Husserl. Esto no significa, sin embargo, que Husserl no comprendiera plenamente el genuino problema de la *mathesis universalis*. En verdad, una destacada contribución de la fenomenología a este problema es una de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, titulada «La distinción entre significados independientes y dependientes, y la idea de una gramática pura».

VI

La teoría de los objetos ideales inicia un nuevo enfoque de otro hallazgo fenomenológico, cuya importancia no se limita, sin embargo, a nuestra experiencia de objetos ideales. Todos, siendo estudiantes en la escuela secundaria, aprendimos a deducir el teorema de Pitágoras $a^2 + b^2 = c^2$ a partir de otras proposiciones geométricas, elaborando paso a paso ciertas conclusiones que se desprenden de ciertas premisas establecidas. Esta realización de muchas operaciones mentales separadas, pero interconectadas, nos revelaba el significado del teorema en cuestión, y desde entonces este significado ha pasado a ser una posesión permanente nuestra. Ahora no necesitamos repetir este proceso mental de deducción del teorema para comprender su significado. Por el contrario, mientras para algunos de nosotros resultaría algo difícil demostrar por qué la suma de los cuadrados de los lados de un triángulo rectángulo deben ser siempre iguales al cuadrado de la hipotenusa, comprendemos el significado de esta proposición, que encontramos a mano dentro del acervo de nuestra experiencia.

En términos más generales, nuestra mente construye un pensamiento mediante diversos pasos operativos, pero en retrospectiva puede contemplar de una sola vez todo este proceso y su resultado. Podemos incluso avanzar un paso más: nuestro conocimiento de un objeto, en un momento determinado, no es nada más que el sedimento de procesos mentales anteriores por los cuales se lo ha constituido. Tiene su propia historia, y tal historia de su constitución puede ser hallada cuestionándolo. Esto se consigue volviendo del objeto de nuestro pensamiento, aparentemente formado, a las diferentes actividades

de nuestra mente en las cuales y por las cuales ha sido constituido paso a paso.

Este es el núcleo de la teoría husserliana de la constitución, y permite captar en profundidad una de sus grandes contribuciones a la interpretación de la lógica.

VII

La lógica que actualmente se enseña en nuestros establecimientos educativos no es más que un refinamiento de la lógica formal de Aristóteles, que considera los objetos como dados y elabora reglas operativas para la técnica del juicio, de la obtención de conclusiones, de la deducción, la inclusión, etc. Esta lógica se basa en el supuesto de un mundo en el cual existen cosas con cualidades, relaciones entre cosas, especies y géneros, todos ellos representables por nociones bien circunscriptas. El supuesto básico de este tipo de lógica es el principio de predicabilidad, según la conocida fórmula «S es P».

El análisis fenomenológico muestra, sin embargo, que existe un estrato pre-predicativo de nuestra experiencia, dentro del cual los objetos intencionales y sus cualidades no están en modo alguno bien circunscriptos; que no tenemos experiencias originales de cosas y cualidades aisladas, sino que más bien existe un ámbito de nuestras experiencias en el que nuestras actividades mentales eligen ciertos elementos destacándolos contra el fondo de los elementos espaciales y temporales circundantes; que en la total conexión de nuestro flujo de conciencia todos esos elementos elegidos mantienen sus halos, sus orlas, sus horizontes; que un análisis del mecanismo del juicio predicativo sólo puede ser garantizado recurriendo a los procesos mentales en los cuales y por los cuales se ha constituido la experiencia pre-predicativa. Por consiguiente, la lógica formal debe basarse en una lógica de los procesos constitucionales subyacentes, que puede ser investigada solamente dentro del ámbito trascendental que la reducción fenomenológica hace accesible.

Tal es, en un esbozo simplificado en exceso, la distinción que establece Husserl entre «lógica formal y lógica trascendental». En su libro así titulado señala que los análisis de este tipo conducen a interpretaciones totalmente nuevas de ciertos conceptos básicos de nuestra lógica actual, como los de elemento de juicio, tautología, el principio del tercero excluido, etc. Señala las presuposiciones de la lógica formal que derivan de ciertos supuestos ontológicos, y comienza a investigar el papel de la intersubjetividad dentro del campo de la lógica, que se refiere, no a mi mundo privado, sino al mundo común a todos nosotros, único que explica el problema de la verdad intersubjetiva.

Entrar aquí en el análisis de estos intrincadísimos problemas es, por supuesto, imposible. El breve catálogo que hemos dado sólo puede mostrar que están en juego cuestiones de suma importancia para todas las ciencias. Me aventuro a decir que las muchas y grandes realizaciones en el campo de la lógica que nuestra generación debe al ope-

racionalismo de Dewey y al pragmatismo de James solo pueden hablar su justificación recurriendo al campo de la experiencia pre-predicativa. Todas las premisas ontológicas, explícitas e implícitas, adoptadas por estas escuelas, deben ser minuciosamente analizadas para determinar la esfera en la que estas teorías son legítimamente aplicables y evitar el error de considerarlas como principios generales de nuestro pensamiento, pues no lo son.

VIII

Una exposición de los métodos básicos de la fenomenología de Husserl, por breve que sea, quedaría incompleta sin una mención de la importante distinción entre el enfoque empírico y el eidético. Según Husserl, la fenomenología aspira a ser una ciencia eidética, que no investiga la existencia, sino la esencia (*Wesen*). Claro está que los métodos fenomenológicos pueden ser aplicados con gran eficacia también dentro de la esfera empírica. Pero solo recurriendo a la esfera eidética se puede asegurar el carácter apriorístico de la fenomenología como una *prima philosophia* y aun como psicología fenomenológica. Quiero subrayar con la mayor energía que la distinción mencionada entre el enfoque empírico y el eidético no guarda relación alguna con la distinción entre la esfera mundana y la esfera reducida, a las que hasta ahora nos hemos referido. También dentro de la esfera mundana es posible la ciencia eidética (*Wesenswissenschaft*).

Los infortunados términos *Wesen* y *Wesensschau* que eligió Husserl para caracterizar el enfoque eidético han creado muchos malentendidos y casi han impedido a los lectores de buena voluntad estudiar las *Ideen* de Husserl, que comienza con una exposición de este método. El término *Wesen* tiene una connotación metafísica en la literatura filosófica; el término griego «eidético» induce al lector a identificar la «esencia» con la idea platónica; y el término *Wesensschau* sugiere una especie de intuición irracional —como ciertas técnicas de revelación solo accesibles al místico en éxtasis— que es utilizada por la esotérica fenomenológica con el fin de contemplar las verdades eternas.

En realidad, el enfoque eidético, como la reducción fenomenológica, no es más que otro recurso metodológico de investigación. El principio de este método es el siguiente: Supongamos que sobre el escritorio que está ante mí, iluminado por la lámpara, hay un cubo de madera rojo, cada uno de cuyos lados mide una pulgada. En la actitud natural, percibo este objeto como indiscutiblemente real, con las cualidades y características que he mencionado. En la esfera reducida fenomenológicamente, el fenómeno cubo —el cubo tal como se me aparece— conserva las mismas cualidades que un objeto intencional de mi acto de percepción. Pero supongamos que me interesa descubrir cuáles son las cualidades comunes a todos los cubos. No quiero hacerlo por el método de inducción, que no solo presupone la existencia de objetos similares, sino que también implica ciertos supuestos lógicos no garantizados. Tengo ante mí solo este objeto concreto percibido,

pero soy libre de transformarlo en mi imaginación, variando sucesivamente sus características, su color, su tamaño, el material del cual está hecho, su perspectiva, su iluminación, los elementos que lo rodean y que constituyen su fondo, etc. Así, puedo imaginar un número infinito de variados cubos, pero estas variaciones no afectan a un conjunto de características comunes a todos los cubos imaginables, tales como la rectangularidad, la limitación a seis cuadrados, la corporeidad, etc. Este conjunto de características, inmutables entre todas las transformaciones imaginadas en la cosa concreta percibida —el núcleo, por así decir, de todos los cubos imaginables—, será llamado el conjunto de las características esenciales del cubo o, para emplear un término griego, el *eidós* del cubo. No se puede pensar en ningún cubo que carezca de estas características esenciales. Todas las otras cualidades y características del objeto en examen son no-esenciales. (Huelga decir que puedo emplear mi cubo de madera rojo como punto de partida para otras variaciones imaginarias, con el fin de descubrir el *eidós* del color, de la cosa corpórea, del objeto de percepción, etc.). Así, las investigaciones eidéticas no tratan de cosas reales y concretas, sino de cosas imaginables. Es este el sentido en que debemos comprender el dicho de Husserl, frecuentemente criticado, de que la fenomenología estudia no solo objetos percibidos sino también objetos imaginados, y que estos últimos son aún más importantes para el enfoque fenomenológico.

Asimismo, vemos que el enfoque eidético no es sino un recurso metodológico para la solución de una tarea especial. Podríamos decir que la fenomenología no estudia los objetos mismos, sino que está interesada en su *significado*, tal como lo constituyen las actividades de nuestra mente.

La importancia de este original método no debe ser subestimada. Conduce a una teoría totalmente nueva de la inducción y la asociación, y también abre el camino a una ontología científica. Solo mediante el método eidético podemos hallar, por ejemplo, la razón real de las llamadas esferas de incompatibilidad; solo mediante su uso podemos descubrir y describir la importante relación de fundamentación que subsiste entre ciertos ámbitos ontológicos.

IX

No podemos examinar aquí las múltiples aplicaciones de los pocos principios metodológicos que hemos elegido como ejemplos. Tampoco intentaremos informar acerca del progreso de Husserl en la exploración de este nuevo territorio de la investigación científica, ni la actuación de los muchos investigadores que se consideran sus discípulos, aunque muchos de ellos han entendido de manera totalmente errónea lo que él quiso decir. El único objetivo de esta exposición ha sido aclarar que la fenomenología es una empresa seria y difícil. Su labor apenas ha comenzado, y la tarea por efectuar es enorme. Pero esperamos que una cosa haya quedado demostrada: los resultados de

la investigación fenomenológica no pueden ni deben chocar con los resultados probados de las ciencias mundanas, ni siquiera con las doctrinas probadas de las llamadas filosofías de las ciencias. Como ya señalamos, la fenomenología tiene su propio campo de investigación y espera terminar allí donde otros comienzan.

Y ahora temo tener que desengañar al lector. Un fenomenólogo ducho no consideraría las páginas anteriores como una descripción de la *filosofía* fenomenológica. Admitiría tal vez que han sido tocadas una o dos cuestiones relativas a lo que Husserl denominó *psicología* fenomenológica. La filosofía fenomenológica estudia las actividades del ego trascendental, la constitución del espacio y el tiempo, de la intersubjetividad, los problemas de la vida y la muerte, los de las mónadas; es, en verdad, un enfoque de las cuestiones hasta ahora llamadas metafísicas. En sus escritos publicados, Husserl aborda de manera muy fragmentaria los fundamentos de la filosofía fenomenológica, aunque dedicó los últimos veinte años de su vida a esbozar estos problemas.⁶ Creo sin embargo que, en las presentes circunstancias, tal vez interesen mucho más a los investigadores norteamericanos los métodos y resultados de la psicología fenomenológica, que, entendida correctamente, coinciden con muchas características de la psicología de James, con algunos de los conceptos básicos de G. H. Mead* y, finalmente, con la teoría guesáltica, que ha conquistado muchos adeptos entre los psicólogos de Estados Unidos.

X

Quizás algunas observaciones finales puedan sugerir muy brevemente en qué reside la importancia de la fenomenología para las ciencias sociales. Es necesario decir con claridad que la relación de la fenomenología con las ciencias sociales no puede ser demostrada analizando, con métodos fenomenológicos, problemas concretos de sociología o economía, como los del ajuste social o la teoría del comercio internacional. Estoy convencido, sin embargo, de que futuros estudios de los métodos de las ciencias sociales y sus nociones fundamentales conducirán necesariamente a problemas pertenecientes al dominio de la investigación fenomenológica.⁷

Para dar solo un ejemplo, todas las ciencias sociales presuponen la intersubjetividad del pensamiento y la acción. Que existen nuestros semejantes, que los hombres actúan sobre los hombres, que es posible la comunicación por medio de símbolos y signos, que los grupos y las instituciones sociales, los sistemas legales y económicos, etc., son elementos integrantes de nuestro mundo vital, que este mundo vital tiene su propia historia y su relación especial con el tiempo y el espacio, son todas nociones que explícita o implícitamente constituyen

6 Véase su artículo «Phenomenology», en *Encyclopaedia Britannica*, 14ª edición.

* Véase Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead*, Washington, 1956. (N. de M. Natanson.)

7 Véase «La fenomenología y las ciencias sociales».

elementos fundamentales para la labor de todos los especialistas en ciencias sociales. Estos han elaborado ciertos recursos metodológicos —esquemas de referencia, tipologías, métodos estadísticos, etc.— con el fin de abordar los fenómenos indicados por estos términos. Pero los fenómenos mismos se presuponen simplemente. El hombre es concebido sencillamente como un ser social, existen el lenguaje y otros sistemas de comunicación, la vida consciente del Otro es accesible para mí; en resumen, puedo comprender al Otro y sus actos, y él puede comprenderme a mí y lo que hago. Y lo mismo es válido para los objetos sociales y culturales creados por los hombres, que son presupuestos y tienen su sentido específico y su modo específico de existencia.

Pero, ¿cómo es posible la mutua comprensión y comunicación? ¿Cómo es posible que el hombre lleve a cabo, con un propósito o de manera rutinaria, actos provistos de sentido, que se guíe por fines que desea alcanzar y esté motivado por ciertas experiencias? Los conceptos de sentido, motivos, fines, actos, ¿no se refieren acaso a una cierta estructura de la conciencia, a cierto ordenamiento de todas las experiencias en el tiempo interior, a cierto tipo de sedimentación? Y la interpretación del sentido del Otro y del sentido de sus actos, así como los resultados de esos actos, ¿no presuponen una auto-interpretación del observador o el copartícipe? ¿Cómo puedo yo, en mi actitud como hombre entre otros hombres o como científico social, acceder a todo esto si no es recurriendo a un acervo de experiencias preinterpretadas y construidas por sedimentación dentro de mi propia vida consciente? ¿Y cómo pueden ser garantizados los métodos para interpretar la interrelación social, si no se basan en una cuidadosa descripción de los supuestos subyacentes y sus implicaciones?

Estas cuestiones no pueden ser dilucidadas mediante los métodos de las ciencias sociales; exigen un análisis filosófico. Y la fenomenología —lo que Husserl llamaba filosofía fenomenológica y también la psicología fenomenológica— no solo ha permitido una nueva aproximación a dicho análisis, sino que además ha iniciado el análisis mismo.

5. La fenomenología y las ciencias sociales*

Es presumible que la importancia de la fenomenología de Husserl para la fundamentación de las ciencias sociales solo llegue a ser plenamente conocida cuando se publiquen sus manuscritos acerca de este problema. Sin duda, las obras publicadas ya contienen los temas más relevantes sobre esta cuestión, en los cuales Husserl se interesó contantemente desde la época en que escribió la sexta *Investigación lógica*. Pero estos importantes temas implícitos apenas han sido advertidos, no solo porque los amplios descubrimientos de la fenomenología en el ámbito de la lógica pura y la teoría general del conocimiento han ocupado el primer lugar en las discusiones públicas, sino también porque solo en los últimos escritos del maestro el problema de las ciencias sociales fue abordado de manera sistemática.

Aun en estos últimos escritos, Husserl avanzó con grandes vacilaciones. Como es sabido, en 1913 llegó a corregir las pruebas del segundo volumen de las *Ideen*, donde se abordaban los problemas de la personalidad, la intersubjetividad y la cultura. Poco antes de publicarlo, sin embargo, este investigador, que fue siempre un modelo de escrupulosidad, experimentó dudas acerca del resultado de su labor, advirtiendo que encarar estos problemas suponía llevar a cabo análisis más detallados aún, en particular la clarificación de las actividades constitutivas de la conciencia.

En *Lógica formal y lógica trascendental* (1929) se ofreció por primera vez una aproximación a este nuevo campo temático, que también adoptaba, empero, el punto de vista de los problemas puramente lógicos. En esta obra pueden encontrarse asimismo¹ los puntos de partida para consideraciones que fueron desarrolladas en el apéndice a la traducción inglesa de las *Ideen* y en la quinta Meditación Cartesiana (ambas de 1931), y que Husserl proyectaba exponer de manera completa en una extensa serie de ensayos con el título de «La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental». **

* Deseo expresar mi gratitud al profesor Richard H. Williams, de la Universidad de Buffalo, por el gran interés que puso en la traducción de mi ensayo y los incansables esfuerzos que le dedicó. En mi opinión, la tarea de reproducir fielmente el lenguaje de Husserl —que en el original alemán ofrece serias dificultades aun para quienes lean ese idioma— es una labor verdaderamente creativa. Estoy profundamente en deuda con el profesor Marvin Farber por su cordial y cuidadosa supervisión del texto. Al profesor Fritz Machlup debo valiosas sugerencias acerca de la versión inglesa.

¹ Véase en especial *Formale und transzendente Logik*,** Halle, 1929, sec. 95 y sigs.

** Publicado en 1954 con el título *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Walter Biemel, ed., La Haya. (N. de M. Natanson.)

En las últimas conversaciones que tuve la suerte de mantener con Husserl, me señaló repetidamente que esta serie de ensayos era el resumen y la coronación de la obra de su vida. En ellos trabajó de modo constante durante sus tres últimos años, pero solo llegó a publicar el primero, en el periódico *Philosophia* (Belgrado, 1936).^{*} Luego la muerte interrumpió su labor, y el penetrante fragmento sobre «La cuestión del origen de la geometría» que apareció en la *Revue Internationale de Philosophie*² es el único que ofrece un indicio acerca de la magnitud de la obra que había emprendido durante este período.

En los párrafos siguientes de este ensayo procuraremos esbozar de manera concisa las fases iniciales de una fundamentación fenomenológica de las ciencias sociales, contenida en los escritos mencionados. Después de esto, plantaremos en la segunda parte del ensayo la cuestión referente a la independencia de las ciencias sociales y, yendo más allá de Husserl, indagaremos la contribución que la fenomenología puede hacer a sus problemas metodológicos concretos. Todo esto, claro está, tendrá que reducirse a algunas sugerencias insuficientes.

I

Para Husserl, todas las ciencias, ya se refieran a objetos de la naturaleza o a los llamados fenómenos culturales, son una totalidad de actividades humanas: las de los investigadores que trabajan en conjunto. El hecho mismo de la ciencia pertenece a ese ámbito de objetos que debe ser aclarado mediante los métodos de las ciencias culturales, que en alemán reciben el nombre de *Geisteswissenschaften*. Además, en toda ciencia la base del sentido (*Sinnfundament*) es el mundo de la vida (*Lebenswelt*) precientífico que es el mundo unitario mío, vuestro y de todos nosotros. La percepción de este nexo fundacional puede perderse en el curso del desarrollo de una ciencia a lo largo de los siglos. Pero, en principio, debe ser posible aclararlo nuevamente haciendo evidente la transformación de sentido que este mismo mundo de la vida ha sufrido durante el proceso constante de idealización y formalización que resume la esencia de toda adquisición científica. Si esta clarificación no se produce, o si se produce en un grado insuficiente, y si las idealidades creadas por la ciencia sustituyen directa e ingenuamente al mundo de la vida, luego, en una etapa posterior del desarrollo de la ciencia, aparecen esos problemas de fundamentación y esas paradojas que afectan hoy a todas las ciencias positivas, y que deben ser corregidos mediante una crítica *ex post facto* del conocimiento que llega demasiado tarde.

La filosofía fenomenológica se presenta como una filosofía del hombre en su mundo vital, capaz de explicar el sentido de este mundo vital

^{*} Con el título «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie», al que aludiremos en adelante como «Krisis». (N. de M. Natanson.)

² Bruselas, 1939, vol. 1, pág. 2.

de una manera rigurosamente científica. Su objeto es la demostración y explicación de las actividades de conciencia (*Bewusstseinsleistungen*) de la subjetividad trascendental dentro de la cual se constituye este mundo de la vida. Puesto que la fenomenología trascendental no acepta nada como evidente por sí mismo, sino que trata de llevar todo a este grado de evidencia, escapa a todo positivismo ingenuo y puede aspirar a ser la verdadera ciencia del espíritu (*Geist*) genuinamente racional, en la acepción correcta de este término.

Sin embargo, este punto de partida revela ya toda una serie de difíciles problemas. De entre los grupos de problemas abordados por Husserl, elegiremos algunos que son especialmente importantes para nuestro tema.

1. Ante todo, ¿cómo puede una filosofía trascendental, como lo es la fenomenología constitutiva, aventurarse a sostener que el mundo de la vida, tal como se lo contempla en la actitud natural, sigue siendo su base de sentido, mientras al mismo tiempo es necesario el fastidioso esfuerzo de la reducción fenomenológica para poner entre paréntesis a este mundo natural? De tal modo, esta reducción crea el requisito previo de la investigación de las intencionalidades que concurren a la constitución del mundo para la subjetividad trascendental.

2. Si el mundo de la vida, tal como se lo contempla en la actitud natural, sigue siendo la base de sentido de la fenomenología trascendental, entonces no solo yo, sino también vosotros y todos pertenecemos a este mundo vital. Mi subjetividad trascendental, en cuyas actividades se constituye este mundo, debe estar relacionada desde el comienzo con otras subjetividades, con relación a cuyas actividades autoriza y rectifica su propia actividad. Y a este mundo de la vida, que es caracterizado como el mundo de la vida único y unitario de todos nosotros, pertenecen en verdad todos los fenómenos de la vida social, desde la simple relación «Tú» hasta los más diversos tipos de comunidades sociales (incluyendo todas las ciencias, como suma total de lo llevado a cabo por quienes se ocupan de la labor científica). En resumen, todo lo que constituye nuestro mundo social en su realidad histórica, y todos los otros mundos sociales respecto de los cuales la historia nos ofrece un conocimiento, pertenecen a él. Pero el intento de constituir el mundo a partir de las actividades de la subjetividad trascendental, no conduce inevitablemente al solipsismo? ¿Puede explicar el problema del alterego y, con él, todos los fenómenos sociales que se fundan en la interacción del hombre con sus semejantes en el mundo real de la vida?

3. ¿Puede justificarse la afirmación de que las ciencias positivas han sustituido ingenuamente el mundo de la vida por idealidades, perdiendo de este modo la conexión con su base de sentido, en vista del indiscutible éxito de las ciencias naturales y sobre todo de la física matemática en el control de este mundo de la vida? ¿Y es siquiera imaginable una ciencia cultural especial (*Geisteswissenschaft*) que no deba referirse necesariamente a las ciencias de la naturaleza, ya que todo el mundo del espíritu (*Geist*) parece basarse en cosas del mundo natural y lo típico sólo aparece en conexiones psicofísicas? ¿No debe haber más bien un único estilo exigido por todas las ciencias que pretendan ser exactas, y no es este estilo de la ciencia unificada preci-

samente el de las ciencias matemáticas, cuyos notables éxitos, aun en su aplicación práctica, debemos siempre admirar agradecidos?

4. Si en verdad el método fenomenológico puede probar su legítimo derecho a fundamentar las ciencias culturales, y si de este modo logra llevar a la luz un estilo de pensamiento específico de estas ciencias mediante un análisis de las actividades constitutivas de la subjetividad trascendental, ¿contribuiría de algún modo esa prueba a la solución de los problemas metodológicos de las ciencias concretas de los fenómenos culturales (el derecho, el mundo económico y social, el arte, la historia, etc.), ya que todas estas ciencias están relacionadas con esa esfera mundana que la fenomenología trascendental ha puesto entre paréntesis? ¿Puede esperarse alguna ayuda de la fenomenología para la solución de todas estas cuestiones? La solución de este problema, ¿no corresponde más bien a una psicología orientada hacia la vida cotidiana?

En los párrafos siguientes trataremos de reunir las respuestas a estos interrogantes, ofrecidas por Husserl en diversos lugares de los escritos ya citados.

Con respecto a 1. Es necesario señalar de inmediato que existe una generalizada confusión en el sentido de que la fenomenología trascendental niega la existencia real del mundo de la vida o que la explica como una mera ilusión por la cual se deja engañar el pensamiento científico natural o positivo. Por el contrario, para la fenomenología trascendental no hay ninguna duda de que el mundo existe y que se manifiesta en la continuidad de experiencias armoniosas como un universo. Pero este carácter indudable debe ser hecho inteligible, y la manera de ser del mundo real debe ser explicada. Sin embargo, una explicación tan radical no es posible sino demostrando la relatividad de este mundo real de la vida, y de cualquier mundo de la vida imaginable, con respecto a la subjetividad trascendental, única que posee el sentido óptico del ser absoluto.³

Para develar esta esfera de la subjetividad trascendental, el filósofo, al comenzar su meditación dentro de la actitud natural, debe emprender ese cambio de actitud que Husserl llama *epoché* fenomenológica o reducción fenomenológica trascendental. Es decir, debe despojar al mundo —que antes, en la actitud natural, era simplemente postulado como ser— justamente de este ser postulado, y debe volver al flujo vivo de sus experiencias del mundo. En este flujo, sin embargo, el mundo experimentado es mantenido exactamente con los contenidos que realmente le pertenecen. Con la ejecución de la *epoché*, el mundo no desaparece en modo alguno del campo de la experiencia del ego que reflexiona filosóficamente. Por el contrario, lo que se capta en la *epoché* es la vida pura de la conciencia, en la cual y a través de la cual existe para mí todo el mundo objetivo, en virtud del hecho de que yo lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, etc. En la *epoché*, en cambio, me abstengo de creer en el ser de este mundo y dirijo mi vista exclusivamente a mi conciencia del mundo.

En este universo de la vida experiencial de la subjetividad trascen-

³ Edmund Husserl, «Nachwort zu meinen *Ideen*», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 11, 1930, pág. 562 y sigs.

dental encuentro todas mis cogitaciones sobre el mundo de la vida que me rodea, un mundo al cual también pertenece mi vida con otros y sus procesos creadores de comunidades, que moldean activa y pasivamente este mundo de la vida en un mundo social. En principio, todas estas experiencias que encuentro en mi vida consciente, si no son en sí mismas experiencias originariamente creadoras y primordialmente fundadoras de este mundo de la vida, pueden ser examinadas en lo referente a la historia de su sedimentación. Así, puedo volver fundamentalmente a la experiencia originaria del mundo de la vida, en la cual los hechos mismos pueden ser aprehendidos de manera directa.

Interpretar todo esto mostrando las adquisiciones intencionales de la subjetividad trascendental forma el enorme campo de trabajo de la fenomenología constitutiva. Es, por ende, una verdadera ciencia del espíritu (*Geist*) y se postula como un método, en realidad como el único método que se propone seriamente ser una explicación radical del mundo a través del espíritu.

Con respecto a 2. Pero este mundo de la vida al que nos hemos referido constantemente y que sólo puede ser constituido por la subjetividad trascendental no es, por cierto, mi mundo privado. Sin duda, Otros, mis semejantes, también pertenecen a él, en verdad no solo como otros cuerpos o como objetos de mi experiencia de este mundo sino como alteregos, es decir, como subjetividades que están dotadas de las mismas actividades de conciencia que yo. El mundo que se experimenta después de completar la reducción a mi pura vida consciente es un mundo intersubjetivo, y esto significa que es accesible a cualquiera. Todos los objetos culturales (libros, herramientas, obras de toda suerte, etc.) señalan, por su origen y significado, a otros sujetos y a sus intencionalidades activas constitutivas; así, es verdad que ellos son experimentados en el sentido de «existir allí para todos». (Esto, por supuesto, solo es verdad «para todos» los que pertenezcan a la correspondiente comunidad cultural, pero este es un problema de muy diferente carácter y que examinaremos más adelante.)

Así, según la fenomenología, el problema de la experiencia de los Otros no tiene por qué ser un rincón oscuro que, para emplear una hermosa expresión de Husserl,⁴ solo es temido por niños en filosofía, porque en él merodea el espectro del solipsismo o del psicologismo y el relativismo. El verdadero filósofo, en cambio, debe iluminar ese rincón oscuro, en lugar de escapar de él.

En su quinta Meditación Cartesiana, Husserl ofreció la siguiente solución del problema, que procuraremos exponer en sus contornos principales y, en la medida de lo posible, con sus propias palabras.⁵

4 *Formale und transzendente Logik*, pág. 210.

5 Para este propósito, no hemos usado la traducción francesa, sino el manuscrito alemán original inédito.* En otra publicación** expondremos una crítica del planteo husserliano de la subjetividad trascendental, contra el cual, en mi opinión, pueden suscitarse algunas objeciones importantes.

* La edición alemana fue publicada en 1950 con el título de *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. Strasser, ed., La Haya. (N. de M. Natanson.)

** Véase Alfred Schutz, «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl», *Philosophische Rundschau*, vol. 5, n° 2, 1957, págs. 81-107. (N. de M. Natanson.)

Después de llevar a cabo la *epojé*, puedo eliminar primero del campo temático interior a la esfera universal trascendental, a todas las actividades constitutivas que están relacionadas inmediata o mediatemente con la subjetividad de Otro. De este modo, reduzco el universo de mi vida consciente a mi esfera propia trascendental (*transzendente Eigensphäre*), a mi ser concreto como mónada. Lo que deja la eliminación abstractiva del sentido de otra subjetividad es un estrato uniformemente conexo del fenómeno «mundo» —Husserl lo denomina la esfera primordial—, que ya no es un mundo objetivamente existente para todos, sino que es mi mundo, que me pertenece específicamente a mí, y es, en el más verdadero sentido, mi mundo privado. Dentro de este mundo-fenómeno reducido, un objeto se distingue de todos los otros. Lo llamo cuerpo, y se distingue por el hecho de que puedo controlarlo en la acción y de que le atribuyo campos sensoriales de acuerdo con mi experiencia. Si reduzco otros seres humanos de un modo similar, obtengo corporeidades peculiares; si me reduzco a mí mismo como ser humano, obtengo «mi cuerpo» y «mi mente» o a mí mismo como unidad psicofísica, y en ella mi yo personal que funciona en mi cuerpo o que actúa sobre el mundo exterior y lo sufre por medio de él. Ahora bien; en este mundo exterior reducido el «Otro» también aparece como una corporeidad, pero una corporeidad que yo capto como un cuerpo y, en verdad, como un cuerpo de *otro*, mediante un proceso de apareamiento representativo.⁶

La otra corporeidad, una vez experimentada, continúa manifestándose como un cuerpo a través de sus actitudes cambiantes, pero siempre concordantes, lo cual indica representativamente un aspecto psíquico. Este, solo indicado en un principio por presentación, debe ser completado por la experiencia original. De este modo, se constituye representativamente un Otro en mi mónada como un ego que no es «yo mismo» sino un segundo ego que se refleja en mi mónada. Pero este segundo ego no está simplemente allí, dado en y por sí mismo, sino que es un *alterego*; es un Otro que, de acuerdo con su sentido constitutivo, se refiere a mí, al ego de este alterego. Este «Otro» no es, sin embargo, simplemente un duplicado de mí mismo. La corporeidad extraña percibida como un «Otro» aparece en mi esfera monádica sobre todo a la manera del «Allí» (*illic*), mientras que mi propio cuerpo está en el modo del «Aquí» (*hic*) absoluto. Lo que llega a ser representado de esta manera no deriva de mi propia esfera de peculiaridad; es un ego coexistente en el modo del *illic* y, por lo tanto, un alterego.

6 Por *presentación* entiende Husserl un proceso de analogía, pero este proceso en ningún sentido es una conclusión por analogía. Por él, una experiencia real se remite a otra experiencia que no se da ni se dará en la realidad. En otras palabras, lo presentado no alcanza una presencia real. Por ejemplo, al contemplar el anverso de un objeto, es presentado el reverso. El *apareamiento* («*accouplement*» en la traducción francesa) es una forma primordial de síntesis pasiva, lo cual significa «de asociación». Su característica es que se presentan en la unidad de la conciencia dos datos, distinguibles uno de otro, que como par constituyen una unidad fenomenológica de semejanza establecida por pasividad pura, aunque aparecen como distintos e independientemente de que se los advierta o no. Véase *Méditations Cartésiennes*,² secs. 50 y 51, París, 1931 [y «Símbolo, realidad y sociedad», pág. 265 y sig. (N. de M. Natanson.)].

El primer carácter común que existe entre yo, el Yo psicofísico primordial, y el Otro experimentado apresentationalmente, y que constituye el fundamento de todas las otras comunidades intersubjetivas de un orden superior, es la comunidad de naturaleza, que pertenece no solo a mi esfera primordial, sino también a la del Otro. Pero existe la diferencia de que el mundo natural del Otro es visto como *illic* desde mi punto de vista, es decir, que el Otro obtiene aquel aspecto de ella que yo mismo obtendría si no fuera *hic* sino *illic*. De esta manera, todo objeto natural que es experimentado o que puede ser experimentado en mi esfera primordial obtiene un nuevo estrato apresentational, a saber, como el mismo objeto natural en las maneras posibles de su carácter de dado para el Otro.

Partiendo de mí como la mónada constitutiva original, obtengo así otras mónadas, o sea, Otros en cuanto sujetos psicofísicos. Estos Otros no están solamente relacionados por medio de apareamientos asociativos con mi ser psicofísico, en su capacidad de estar corporalmente opuestos a mí; se trata más bien de una igualación objetiva, una mutua interrelación de mi existencia y la de todos los Otros. En efecto, así como el cuerpo del Otro es presentado por mí como un Otro, así también mi cuerpo es experimentado por el Otro como su Otro, y así sucesivamente. Lo mismo es válido para todos los sujetos, es decir, para esta comunidad abierta de mónadas que Husserl ha denominado intersubjetividad trascendental.

Debe destacarse que esta intersubjetividad trascendental existe puramente en mí, el ego que medita. Está constituida puramente a partir de las fuentes de mi intencionalidad, pero de tal manera que es la *misma* intersubjetividad trascendente en cada ser humano particular (solo que en otras maneras subjetivas de apariencia) en sus experiencias intencionales. En esta constitución de la intersubjetividad trascendental se cumple también la del mundo único y uniformemente objetivo, y con ella la constitución de aquellas objetividades peculiarmente mentales, en especial los tipos de comunidades sociales, que tienen el carácter de personalidades de un orden superior.

De especial importancia para nuestro tema es la constitución de lo específicamente humano, lo cual significa mundos culturales en su peculiar manera de objetividad.⁷ De acuerdo con Husserl, lo accesible para cada uno pertenece en esencia al sentido constitutivo de la naturaleza, de la corporeidad y del ser humano psicofísico. *Pero el mundo de la cultura tiene un tipo limitado de objetividad*, y además debe tenerse presente que el mundo de la vida me está dado (a mí y a todo el que conserve la actitud natural) primordialmente como mi mundo cultural, o sea, como un mundo de significación que el ser humano en cuestión contribuye históricamente a crear. La constitución del mundo de la cultura, similar a la constitución de cualquier «mundo», incluso el mundo de nuestro propio flujo de experiencia, tiene la estructura legal de una constitución, orientado con respecto a un «punto cero» u origen de coordenadas (*Nullglied*), o sea, a una personalidad. Aquí estoy yo y mi cultura; ella me es accesible y lo es a mis compañeros de cultura como un tipo de experiencia de Otros.

7 Al respecto, véase especialmente *Méditations Cartésiennes*, sec. 58.

Otra humanidad cultural y otra cultura no pueden llegar a ser accesibles sino mediante un complicado proceso de comprensión: en el nivel básico de la naturaleza común, que en su estructura espaciotemporal específica constituye el horizonte del ser para el acceso a todos los múltiples fenómenos culturales. Cuando la naturaleza es así constituida de modo concreto y uniforme, la existencia humana misma es referida a un mundo de la vida existente como un ámbito de actividad práctica, que posee desde un primer momento significaciones humanas. Todo esto es, en principio, accesible a la explicación de un análisis fenomenológico constitutivo que, partiendo del ego apodíctico, debe revelar finalmente el sentido trascendental del mundo en toda su concreción, que es el continuo mundo de la vida de todos nosotros. *Con respecto a 3.* Como ya se dijo, las ciencias naturales en general, y en particular las ciencias naturales que utilizan la matemática, han perdido su relación con su base de sentido, es decir, con el mundo de la vida. ¿Cómo puede justificarse este reproche cuando acabamos de mostrar que es precisamente esta naturaleza universal la que se constituye de modo concreto y uniforme en la intersubjetividad, y la que casi debe ser considerada como la forma de acceso a los mundos de otras culturas, en su modo de constitución orientada? Podemos responder ante todo que la naturaleza como objeto de las ciencias naturales no es exactamente lo mismo que la naturaleza como elemento constitutivo del mundo de la vida. Aquello que el ser humano ingenuo toma por la realidad natural no es el mundo objetivo de nuestras ciencias naturales modernas; su concepción del mundo, válida para él en su subjetividad, prevalece con todos sus dioses, demonios, etc. *La naturaleza, en este sentido, como elemento de mundo de la vida, es por ende un concepto que tiene su lugar exclusivamente en la esfera mental (geistig).* Se constituye en nuestra experiencia cotidiana provista de sentido, a medida que esta experiencia se desarrolla en nuestro ser históricamente determinado.

Tomemos como ejemplo la geometría. Cuando, en nuestro mundo de la vida perceptivo, dirigimos por abstracción nuestra vista a figuras meramente espaciales y temporales, experimentamos, es cierto, «sólidos». Estos, sin embargo, no son los sólidos ideales de la geometría, sino que son sólidos tales como realmente los entendemos, con el mismo contenido que constituye el verdadero contenido de nuestra experiencia.⁸ Al mundo que es dado previamente a nuestra experiencia cotidiana pertenece la forma espacio-temporal, en la cual se incluyen las figuras corpóreas ordenadas dentro de él, y en la que nosotros mismos vivimos conforme a nuestra manera de ser personal, corporal. Pero aquí no encontramos nada de las idealidades geométricas, del espacio geométrico o del tiempo matemático con todas sus formas.⁹ Las figuras concretamente empíricas están dadas para nosotros, en nuestro mundo de la vida, como formas de un material, de una «plenitud sensorial»; así, están dadas con lo que se representa mediante las llamadas cualidades sensoriales específicas (color, olor, etc.). Pero la geometría estudia los sólidos del mundo corpóreo únicamente

8 «Krisis», pág. 98 y sigs.

9 *Ibid.*, pág. 125 y sigs.

en la abstracción pura; es decir, se refiere solo a figuras abstractas en el marco espacio-temporal, que son, como reconoce Husserl, «figuras de sentido» puramente ideales, creaciones de sentido de la mente humana. Esto no equivale a afirmar que la existencia geométrica es una existencia psicológica o personal en la esfera personal de la conciencia. Por el contrario, la existencia geométrica es del mismo tipo que la existencia de estructuras de sentido, y es objetiva para todo el que sea un geómetra o comprenda la geometría.

Las figuras, axiomas y proposiciones geométricos, como la mayoría de las estructuras del mundo de la cultura, tienen una *objetividad ideal*; siempre se las puede *re-activar* como idénticas a sí mismas. Vale decir que la actividad creadora de sentido que ha conducido a su sedimentación puede ser reejecutada. Ahora bien: en este contexto, re-activación es también dilucidación del sentido implícito en las abreviaciones de esta sedimentación, al referirla a la evidencia primaria. Siempre existe la posibilidad de examinar la evidencia primaria de una tradición, por ejemplo, de la ciencia geométrica o de cualquier otra ciencia deductiva, que actúa a lo largo de siglos. Si esto no sucede, quedan sin develar las actividades originales que se encuentran dentro de los conceptos fundamentales de esta ciencia deductiva y su fundamentación en materiales precientíficos. La tradición en la cual estas ciencias nos son transmitidas es vaciada entonces de sentido, y olvidada la base de sentido a la cual estas ciencias se refieren, o sea, el mundo de la vida.¹⁰ Pero, según Husserl, esta es la situación en la época moderna, no solo en cuanto a la geometría y la matemática, incluyendo a todas las ciencias naturales que utilizan la matemática, sino también con respecto a la lógica tradicional.¹¹

La idea fundamental de la física moderna es que la naturaleza constituye un universo *matemático*. Su ideal es la exactitud, lo cual significa la capacidad de reconocer y determinar las cosas de la naturaleza en absoluta identidad, como el sustrato de un carácter absolutamente idéntico, metódicamente inequívoco y discernible. Para alcanzar ese ideal, la física recurre a la medición, a los métodos matemáticos de cálculo y de fórmulas. De este modo procura crear un tipo totalmente nuevo de predicción para el mundo corporal, y poder calcular los sucesos de este mundo en términos de necesidad. Pero, por un lado, la plenitud sensorial de los sólidos en el mundo de la vida y los cambios de esta plenitud no pueden ser matematizados, y por el otro, la naturaleza precientífica intuible no carece de esta predictibilidad. En el mundo perceptible por nuestros sentidos, los cambios en las posiciones espacio-temporales de los sólidos, los cambios en su forma y plenitud, no son accidentales ni indiferentes, sino que dependen unos de otros de maneras sensorialmente *típicas*. El estilo básico de nuestro mundo visible inmediato es empírico. Este estilo universal y, en verdad, causal hace posible las hipótesis, las inducciones y las predicciones, pero en la vida precientífica todas ellas tienen el carácter

10 Edmund Husserl, «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie», págs. 203-26, y sobre todo págs. 209-17.

11 Con respecto a este último punto, acerca de la lógica véase *Formale und transzendente Logik*, secs. 73-81 y 94 y sigs.

de lo cercano y típico.¹² Solo cuando las objetividades ideales sustituyen a las cosas empíricas del mundo corporal, solo cuando se abstrae o co-idealiza la plenitud intuible, que no es susceptible de matematización, se obtiene la *hipótesis fundamental* de todo el ámbito de la ciencia matemática de la naturaleza, según la cual puede prevalecer en el mundo intuible una inductividad universal, una inductividad que se insinúa en la experiencia cotidiana, pero permanece oculta en su infinitud. Por consiguiente, esta causalidad universal de las ciencias matemáticas es también una idealización. Ahora bien, dice Husserl, es cierto sin duda que en la notable estructura de las ciencias naturales esta hipótesis es válida en el infinito, y precisamente en su predicción de sucesos del mundo de la vida. Pero a pesar de todas las verificaciones, sigue siendo una hipótesis y, por ende, una suposición no aclarada de la ciencia matemática de la naturaleza.

Según la tradición indiscutida, el experto en ciencias naturales acepta las idealizaciones heredadas y las suposiciones no aclaradas como técnicas (τεχνική) sin tomar conciencia del cambio que ha experimentado el significado originalmente vivo del objetivo de lograr conocimiento acerca del mundo mismo.¹³ En el proceso de matematización de las ciencias naturales, dice Husserl, medimos el mundo de la vida para vestirlo con ideas a medida. Exactamente de este modo, obtenemos posibilidades para una predicción que va mucho más allá de las realizaciones de la previsión cotidiana, en lo concerniente a los sucesos del mundo intuible de la vida. Pero todo lo que para los estudiosos de ciencias naturales representa el mundo de la vida como «naturaleza objetivamente real y verdadera» es envuelto en este ropaje de símbolos y queda oculto. El manto de ideas tiene el efecto de que tomamos un método por el ser verdadero, con el fin de mejorar infinitamente las toscas predicciones que son las únicas posibles dentro de las experiencias reales del mundo de la vida. Pero el significado propio de los métodos, las fórmulas y las teorías seguirá siendo ininteligible mientras no reflexionemos acerca del significado histórico que corresponde a su establecimiento primordial.

Con el enorme éxito de las ciencias naturales matemáticas, la filosofía y la crítica modernas del conocimiento han llegado a ver en los métodos de aquellas el prototipo del pensamiento científico. Como consecuencia, se ha producido una división dualista entre un mundo corpóreo real y autónomo y un mundo mental, el cual, sin embargo, sigue dependiendo del mundo natural y no adquiere una jerarquía independiente por sí mismo. Otra consecuencia es que aun este mundo mental debe ser explicado *more geometrico*, según el racionalismo no aclarado de las ciencias naturales matemáticas o, como dice Husserl, por medio del racionalismo fiscalista. Sobre todo, la psicología debe ser tratada de manera objetivista; en este caso, «objetivista» quiere decir que, en el ámbito del mundo que de modo evidente por sí mismo es dado por la experiencia, se buscan las «verdades objetivas» sin indagar las actividades subjetivas de la mente, únicas a partir de las cuales se constituye el sentido óntico del mundo de la vida que

12 Véase «Krisis», págs. 101-05.

13 «Krisis», págs. 113-16 y 132 y sigs.



es dado de antemano. En efecto; el mundo de la vida es una formación subjetiva que resulta de las actividades de la vida experiencial pre-científica. En tanto que el mundo de la vida intuible, que es puramente subjetivo, ha sido olvidado en el interés temático de la ciencia natural y también de la psicología objetivista, el sujeto que actúa, o sea el ser humano mismo que elabora su ciencia, no ha sido convertido en temático. Sólo en el conocimiento científico puramente cultural el investigador no se confunde por la objeción del carácter disimulado de su actividad. Por consiguiente, es erróneo que las ciencias sociales pretendan competir con las naturales para obtener igual garantía. Tan pronto como otorgan a las ciencias naturales su objetividad como atributo independiente propio, las mismas ciencias sociales caen en el objetivismo, ya que solamente el espíritu (*Geist*) tiene el ser en sí mismo y es independiente. Considerar la naturaleza como algo en sí mismo ajeno al espíritu, y luego basar las ciencias culturales sobre las ciencias naturales para de este modo hacerlas presuntamente exactas, es un absurdo. Los especialistas en ciencias de la cultura, cegados por el naturalismo, han descuidado por completo plantear siquiera el problema de una ciencia universal que sea verdaderamente cultural.

Con respecto a 4. Pero, ¿corresponde realmente a las ciencias culturales, en el sentido con que hoy se utiliza esta expresión, indagar respecto del problema de una ciencia universal del espíritu en el sentido husserliano? ¿No es esta tarea específicamente un problema filosófico, o más propiamente fenomenológico, que sólo se hace visible en la esfera trascendental y, por ende, solo después de haberse colocado entre paréntesis al universo mundano, único que es y debe ser el objeto de todos los esfuerzos de las ciencias concretas de la cultura?

El ideal de la historia —relatar el pasado «tal como realmente fue» (von Ranke)— es también, con ciertas modificaciones, el ideal de todas las otras ciencias de la cultura: determinar lo que la sociedad, el Estado, el lenguaje, el arte, la economía, el derecho, etc., son realmente en nuestro mundo de la vida terrenal; determinar su historicidad y determinar cómo el significado de cada uno de ellos puede hacerse inteligible en la esfera de nuestra experiencia mundana. Y, en esta esfera, ¿no se debería apelar a la psicología en busca de una solución del problema de una ciencia universal de la cultura?

Para Husserl, tampoco hay ninguna duda de que todas las ciencias culturales y sociales hasta ahora existentes se relacionan en principio con los fenómenos de la intersubjetividad mundana. Por consiguiente, los fenómenos trascendentales constitutivos, que solo se hacen visibles en la esfera fenomenológicamente reducida, apenas entran en el campo visual de las ciencias culturales. Sin embargo, una psicología de la cual pueda esperarse una solución de los problemas de las ciencias culturales debe tomar conciencia del hecho de que no es una ciencia que trate de hechos empíricos. Debe ser una ciencia de esencias, que investigue los correlatos de esos fenómenos constitucionales trascendentales que se relacionan con la actitud natural. En consecuencia, debe examinar las estructuras invariantes, peculiares y esenciales de la mente; pero esto equivale a afirmar que examina su estructura

a priori.¹⁴ La descripción concreta de las esferas de conciencia, tal como debe ser emprendida por una verdadera psicología descriptiva dentro de la actitud natural, sigue siendo, sin embargo, la descripción de una esfera cerrada de las intencionalidades. En otras palabras, exige no solo una descripción concreta de las experiencias de la conciencia, como en la tradición de Locke, sino también, necesariamente, la descripción de los «objetos» conscientes (intencionales) «en su sentido objetivo»¹⁵ hallados en las experiencias internas activas. Pero tal verdadera *psicología de la intencionalidad* no es, según palabras de Husserl, nada más que una *fenomenología constitutiva de la actitud natural*.¹⁶

En esta ciencia mundana eidética (y por ende en la apercepción psicológica de la actitud natural), que está al comienzo de todos los problemas científicos metodológicos y teóricos de todas las ciencias culturales y sociales, todos los análisis efectuados en la reducción fenomenológica conservan esencialmente su validez. En esto reside precisamente la enorme significación de los resultados logrados por Husserl para todas las ciencias culturales.

II

En el anterior resumen sobre algunas de las más importantes líneas de pensamiento de la filosofía de Husserl en su última época, el concepto de mundo de la vida se revela en toda su significación fundamental como base de sentido de todas las ciencias, incluyendo las ciencias naturales y también la filosofía, en la medida en que desee aparecer como una ciencia exacta. Así, toda reflexión halla su evidencia solo en el proceso de recurrir a su experiencia originariamente fundadora dentro del mundo de la vida, y queda como interminable tarea del pensamiento hacer inteligible la constitución intencional de la subjetividad contribuyente con referencia a esta, su base de sentido. Pero nosotros, que vivimos ingenuamente en este mundo de la vida, lo encontramos ya constituido. Por así decirlo, nacemos en él. Vivimos en él y lo soportamos, y la intencionalidad viva de nuestro flujo de conciencia apoya nuestro pensar, por el cual nos orientamos prácticamente en este mundo de la vida, y nuestra acción, por la cual intervinemos en él.

Nuestro mundo cotidiano es desde el comienzo un mundo intersubjetivo de cultura. Es intersubjetivo porque vivimos en él como hombres entre otros hombres, ligados a ellos por influencias y trabajos comunes, comprendiendo a otros y siendo un objeto de comprensión para otros. Es un mundo de cultura porque desde el comienzo el mundo de la vida es un universo de significación para nosotros, es decir, una estructura de sentido (*Sinnzusammenhang*) que debemos interpretar,

14 «Nachwort zu meinen *Ideen*», pág. 553; véase pág. 14 de la traducción de Boyce Gibson de *Ideas*.

15 *Ibid.*, pág. 565.

16 *Ibid.*, pág. 567.

y de interrelaciones de sentido que instituímos solo mediante nuestra acción en este mundo de la vida. Es también un mundo de cultura porque somos siempre conscientes de su *historicidad*, que encontramos en la tradición y los hábitos, y que es pasible de ser examinada porque lo «ya dado» se refiere a la propia actividad o a la actividad de Otros, de la cual es el sedimento. Yo, el ser humano nacido en este mundo y que vive ingenuamente en él, soy el centro de este mundo en la situación histórica de mi «Aquí y Ahora» actual; soy el «origen de coordenadas hacia el cual se orienta su constitución».¹⁷ Es decir, este mundo tiene significación y sentido ante todo por mí y para mí.

En los párrafos que siguen trataré de aclarar este tema extrayendo del curso de las ideas de Husserl algunas consecuencias fundamentales —que no se encuentran en sus propios escritos— para el conocimiento de la estructura de las ciencias sociales.

Este mundo, construido alrededor de mi propio yo, se me presenta para la interpretación, a mí, un ser que vive ingenuamente dentro de él. Desde este punto de vista, todo tiene referencia a mi situación histórica actual o, como también podemos decir, a mis intereses pragmáticos, que pertenecen a la situación en que me encuentro aquí y ahora. El lugar en que vivo no tiene significación para mí como concepto geográfico, sino como mi hogar. Los objetos que uso cotidianamente tienen significación como mis implementos, y los hombres con quienes estoy en determinadas relaciones son mis parientes, mis amigos o extraños. El lenguaje no es para mí un sustrato de consideraciones filosóficas o gramaticales, sino un medio para expresar mis intenciones o comprender las intenciones de Otros. Solo con referencia a mí adquiere su sentido específico esa relación con Otros que designo mediante la palabra «Nosotros». Con referencia a Nosotros, cuyo centro soy yo, Otros están en la posición de «Vosotros», y con referencia a Vosotros, que a su vez se refieren a mí, terceras partes están en la posición de «Ellos». Mi mundo social, con los alteregos que contiene, está ordenado, conmigo como centro, en asociados (*Umwelt*), contemporáneos (*Mitwelt*), predecesores (*Vorwelt*) y sucesores (*Folgewelt*),¹⁸ mediante lo cual yo y mis diferentes actitudes hacia Otros instituyen estas múltiples relaciones. Todo esto se da en diversos grados de *intimidad* y *anonimia*.

Además, el mundo de la vida está ordenado en campos (*Zentren*) de diferente importancia según mi estado actual de interés, cada uno de los cuales tiene su propio centro específico de densidad y

17 Véase *supra*, págs. 132-33.

18 En la traducción de estos términos se sigue su uso en un artículo de Alfred Stonier y Karl Bode sobre la obra del doctor Schutz «A New Approach to the Methodology of the Social Science», *Economica*, vol. 4, 1937, págs. 406-24. Estos términos son explicados con extensión en el libro del doctor Schutz *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*,* Viena, 1932, 2ª ed., 1960. El *Umwelt* es el mundo inmediato, dentro del cual es posible la experiencia directa y relativamente íntima de Otros. El *Mitwelt* es un mundo de experiencia mediata, pero contemporánea, dentro del cual puede obtenerse una experiencia indirecta y relativamente anónima de Otros. El *Vorwelt* alude a experiencias del pasado histórico. El *Folgewelt* se refiere al futuro, del cual ninguna experiencia es posible, pero hacia el cual puede existir una orientación. (N. de R. H. Williams.)

plenitud, y sus horizontes abiertos, pero interpretables. A este respecto, entran en consideración las categorías de *familiaridad* y *ajenidad*, y la muy importante de *accesibilidad*. Esta última alude al agrupamiento de mis ambientes según 1) lo que está actualmente a mi alcance, visto y oído, o lo ha estado una vez y podría volver a entrar en mi ámbito de accesibilidad actual; 2) lo que es o fue accesible a otros y, podría así potencialmente ser accesible a mí si yo no estuviera aquí (*hic*) sino allí (*illic*),¹⁹ y 3) los horizontes abiertos de lo que puede ser pensado como alcanzable en la variación libre.

A esto debe agregarse que yo presupongo que todo aquello que tiene sentido para mí lo tiene también para el Otro o los Otros con quienes comparto este mi mundo de la vida como asociado, contemporáneo, predecesor o sucesor. También a ellos este mundo de la vida se les presenta para su interpretación. Conozco sus perspectivas en cuanto a jerarquías de significatividad y sus horizontes de familiaridad o ajenidad; en verdad, también sé que, con algunos segmentos de mi vida provista de sentido, pertenezco al mundo de la vida de Otros, así como Otros pertenecen a mi mundo de la vida. Todo esto es una orientación múltiple para mí, el ser humano ingenuo. Planteo actos provistos de sentido en la expectativa de que Otros interpretarán su sentido, y el esquema de mi planteo se orienta con respecto al esquema de interpretación de los Otros. Por otro lado, puedo examinar todo lo que, como producto de otros, se presenta ante mi interpretación como el sentido que el Otro que lo ha creado puede haber vinculado con él. Así, sobre estos actos recíprocos de plantear sentidos y de interpretarlos se construye mi mundo social de intersubjetividad mundana; es también el mundo social de Otros, y todos los restantes fenómenos sociales y culturales se basan en él.

Todo esto es evidente por sí mismo para mí en mi vida ingenua, así como es evidente que el mundo realmente existe y que es realmente así, tal como yo lo experimento (aparte de las ilusiones que con posterioridad, en el curso de la experiencia, resultan no ser más que apariencias). No existe ningún motivo para que la persona ingenua suscite la cuestión trascendental concerniente a la realidad del mundo o a la realidad del alterego, o a dar el salto a la esfera reducida. Por el contrario, en una *tesis general* plantea que este mundo tiene un sentido válido para él, con todo lo que encuentra en el mismo, con todas las cosas naturales, con todos sus seres vivos (sobre todo, con seres humanos), y toda suerte de productos provistos de sentido (herramientas, símbolos, sistemas de lenguaje, obras de arte, etc.). Por consiguiente, la persona que vive con ingenuidad (estamos hablando de seres humanos sanos, adultos y alertas) automáticamente tiene a mano, por así decir, los complejos provistos de sentido que son válidos para él. A partir de las cosas heredadas y aprendidas, de las múltiples sedimentaciones de la tradición y las costumbres, y de sus propias constituciones previas de sentidos, que pueden ser conservadas y reafectadas, se construye su *acervo de experiencia* de su mundo de la vida como un complejo cerrado provisto de sentido. Este complejo es normalmente no problemático para él, y es controlable por él de tal

19 Véase *supra*, págs. 131-32.

manera que su interés momentáneo elige de su acervo de experiencia aquellas cosas que son importantes para las exigencias de la situación. La experiencia del mundo de la vida tiene su especial estilo de verificación. Este estilo resulta de los procesos de armonización de todas las experiencias únicas. Y es co-constituido, por último, aunque no es lo menos importante, por las perspectivas de significatividades y por los horizontes de intereses que deben ser dilucidados.

Todo lo dicho hasta ahora, sin embargo, no constituye más que rótulos para dominios que es necesario explorar a fondo. Por el momento, bastará tener claramente en cuenta que se requiere una motivación especial para inducir a la persona ingenua a plantearse siquiera la cuestión relacionada con la estructura provista de sentido de su mundo de la vida, aun *dentro de la tesis general*. Esta motivación puede ser muy heterogénea; por ejemplo, un fenómeno de sentido de aparición reciente se resiste a ser organizado dentro del acervo de la experiencia, o una condición especial de interés exige una transición de una actitud ingenua a una reflexión de un orden superior. Como ejemplo de lo segundo puede darse la acción llamada racional. La acción racional se plantea cuando todos los fines de la acción y todos los medios que conducirán a ellos se presentan con claridad y nitidez; por ejemplo, en el caso de la acción económica. Si se plantea tal motivación para abandonar la actitud natural, entonces siempre puede suscitarse, mediante un proceso de reflexión, la cuestión referente a la estructura de sentido. Siempre se puede reactivar el proceso que ha establecido los sedimentos de sentido, y explicar las intencionalidades de las perspectivas de significatividades y los horizontes de interés. Entonces todos estos fenómenos de significado, que para la persona ingenua se presentan con bastante sencillez, podrían en principio ser descriptos y analizados con exactitud, aun *dentro de la tesis general*. Lograr esto en el nivel de la intersubjetividad mundana es tarea de las ciencias culturales mundanas, y aclarar sus métodos específicos es precisamente parte de esa fenomenología constitutiva de la actitud natural de la cual hemos hablado. El hecho de llamarla psicología intencional o, mejor, sociología general, es secundario, ya que siempre debe referirse a la intersubjetividad mundana.

Toda ciencia presupone una actitud especial de la persona que la practica: es la actitud del observador desinteresado. De esta manera se distingue sobre todo de la actitud de la persona que vive ingenuamente en su mundo de la vida y que tiene un interés eminentemente práctico en él. Pero con la transición a esta actitud, todas las categorías de experiencia del mundo de la vida experimentan una modificación fundamental. Como observador desinteresado, no como persona particular —lo cual también es, por cierto— el hombre de ciencia no participa en el mundo de la vida como actor ni es arrastrado por el flujo vivo de las intencionalidades. Como hemos dicho, la persona que vive ingenuamente en el mundo de la vida puede ser motivada a plantear la cuestión concerniente a la estructura de su sentido. Pero, aunque reflexione de esta manera, en modo alguno pierde su interés práctico en él, y sigue siendo el centro, el «origen del sistema de coordenadas» de este, su mundo, que está orientado con respecto a él. *Pero decidirse a observar científicamente este mundo de la vida*

significa decidir no situarse ni situar su propia condición de interés como centro de este mundo, sino adoptar otro origen de coordenadas para la orientación de los fenómenos del mundo de la vida. Cuál ha de ser este origen y de qué modo se constituirá como tipo (hombre económico, sujeto del derecho, etc.) dependerá de la particular situación problemática que el hombre de ciencia haya elegido. El mundo de la vida, como objeto de investigación científica, será para el investigador, como hombre de ciencia, predominantemente el mundo de la vida de Otros, los observados. Esto no modifica el hecho de que el hombre de ciencia —que es también un ser humano entre otros, en este mundo de la vida único y uniforme, y cuya labor científica es un trabajo conjunto con Otros en ese mundo— en su labor científica se refiere constantemente, y está obligado a hacerlo, a su propia experiencia del mundo de la vida. Pero se debe tener presente siempre que, en cierta medida, el observador desinteresado se ha apartado del flujo vivo de las intencionalidades. *Al sustituirse el marco de la orientación por otro origen de coordenadas, toda referencia de sentido que era evidente para la persona ingenua, con respecto a su propio yo, experimenta ahora una modificación específica fundamental.*²⁰ Corresponde a cada ciencia social y cultural elaborar el tipo de tal modificación adecuado para ella, vale decir, *elaborar sus métodos específicos*. En otras palabras, cada una de estas ciencias debe brindar la ecuación de transformación de acuerdo con la cual los fenómenos del mundo de la vida son transformados por un proceso de idealización.

En efecto; idealización y formalización desempeñan para las ciencias sociales el mismo papel que Husserl estableció para las ciencias naturales, salvo que no se trata de *matematizar las formas*, sino de elaborar una *tipología de «plenitudes»* (Füllen). Además, en las ciencias sociales existe el gran peligro de que sus idealizaciones —tipologías en este caso— no sean consideradas como métodos, sino como el verdadero ser. En realidad, este peligro es mayor aún en las ciencias que estudian al ser humano y su mundo de la vida, porque estas deben trabajar siempre con un material sumamente complejo que supone tipos de un orden superior. Este material no se remite de modo inmediato a la actividad subjetiva de los individuos, que es siempre el problema principal si se encuentra en la esfera de la apercepción mundana.

Con respecto a estos problemas, la gran contribución de Max Weber²¹ en su *«verstehende Soziologie»* es haber establecido los principios de un método que procura explicar todos los fenómenos sociales, en el más amplio sentido (y. por ende, todos los objetos de las ciencias

20 Por ejemplo, el especialista en ciencias sociales no estudia la acción concreta (*Handeln*) de los seres humanos, como usted, yo o las personas de nuestra vida cotidiana, con nuestra esperanza y temores, errores y odios, felicidad y desdicha. Sólo analiza ciertas sucesiones definidas de actividades (*Handlungsbäule*) como tipos, con sus relaciones entre medios y fines y sus cadenas de motivaciones; y construye (es obvio que según leyes estructurales muy definidas) los tipos ideales correspondientes de personalidad con los que puebla el sector del mundo social que ha elegido como objeto de su investigación científica.

21 Puede encontrarse una excelente exposición en inglés de su teoría, en la obra de Talcott Parsons *The Structure of Social Action*, Nueva York, 1937.

culturales), con relación al «sentido propuesto» que el actor vincula con su acción. Al mismo tiempo, ha formulado las características principales del estilo metodológico de estas ciencias en su teoría de los tipos ideales y sus leyes de formación. Sin embargo, creo que estos métodos solo pueden llegar a ser totalmente inteligibles mediante las investigaciones de largo alcance de una fenomenología constitutiva de la actitud natural.

Tal ciencia hallará algo más que una guía en las investigaciones efectuadas por Husserl en el campo de la fenomenología trascendental, puesto que, como ya hemos dicho, todos los análisis llevados a cabo en la reducción fenomenológica deben seguir siendo en esencia válidos en los correlatos de los fenómenos investigados dentro de la esfera natural. Por lo tanto, esta ciencia tiene como tarea aplicar a su propio campo todo el tesoro de conocimientos abierto por Husserl. Nos limitamos a mencionar su análisis del tiempo, su teoría de los signos y los símbolos, de los objetos ideales, de los juicios ocasionales y, finalmente, su interpretación teleológica de la historia. Elaborar el programa de tal ciencia, aunque sea en sus líneas más generales, más allá de las meras sugerencias que hemos dado, sobrepasa los límites de este trabajo.²²

22 He expuesto varios de los principios fundamentales en *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, op. cit.

6. Importancia de Husserl para las ciencias sociales *

Husserl no estaba familiarizado con los problemas concretos de las ciencias sociales. Sin embargo, los problemas de la intersubjetividad, de la empatía y del carácter de la sociedad y la comunidad como subjetividades de un orden superior ocuparon su atención desde el primer esbozo de *Ideen II*. Cuando en una oportunidad le pregunté por qué se había abstenido de publicar el segundo volumen, me respondió que en aquella época no había encontrado solución al problema de la constitución de la intersubjetividad, como creía haberlo conseguido en la quinta Meditación Cartesiana. El tema del *Lebenswelt* fue incorporado a las partes póstumas del estudio sobre la *Krisis*.

No es necesario presentar las teorías de Husserl respecto de esta cuestión a lectores que conocen sus escritos; en otra parte¹ se ha ofrecido un examen crítico de sus inconvenientes. Pero quizá sea útil exponer brevemente cómo abordaron estos problemas algunos pensadores que basaron su análisis en la filosofía de Husserl, o creyeron hacerlo.

Por desdicha el primer grupo de discípulos de Husserl estrechamente vinculados a él creyó posible resolver los problemas concretos de las ciencias sociales mediante la aplicación directa del método de la reducción eidética a nociones no aclaradas del pensamiento de sentido común o a conceptos igualmente no aclarados de las ciencias sociales empíricas. Es totalmente compatible con mi profundo respeto por Edith Stein como persona y como pensadora declarar que el uso ingenioso que ella² y Gerda Walther³ hicieron del método eidético para analizar los problemas de las relaciones sociales, de la comunidad y del Estado, las llevó a formular ciertos enunciados apodícticos e intencionalmente apriorísticos que han contribuido a desacreditar la fenomenología entre los especialistas en ciencias sociales.

El mismo Max Scheler utilizó igual infortunado enfoque en los capítulos finales de sus *Formalismus*⁴ cuando trató de analizar la natura-

* Se han omitido aquí algunas observaciones preliminares referentes a los recuerdos personales del autor sobre Edmund Husserl que aparecieron en la versión original de este artículo. (N. de M. Natanson.)

1 Sobre *Ideen II*, véase *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XIII, marzo de 1953, págs. 394-413; sobre la quinta meditación cartesiana, *Philosophische Rundschau*, vol. 5, 1957, págs. 81-107.

2 Edith Stein, «Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 5, págs. 1-285; «Untersuchung über den Staat», *ibid.*, vol. 7, págs. 1-125.

3 Gerda Walther, «Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften», *ibid.*, vol. 6, págs. 1-159.

4 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik and the materiale Wertethik (Gesammelte Werke*, vol. 2), Berna, 4ª ed., 1954, págs. 506-72.

leza de la sociedad y la comunidad en sus diversas formas. Posteriormente, cuando este notable pensador se interesó cada vez más por los problemas concretos de las ciencias sociales y llegó a ser un eminente sociólogo, abandonó, a mi parecer, muchas de las teorías expuestas en ese libro. En él, su análisis fenomenológico de la estructura eidética de la jerarquía de valores lo condujo a una concepción de la persona como centro de actos espirituales. Pero hipostasió esta idea de la persona individual al presuponer una *Gesamtperson*, una persona colectiva, cuyos actos espirituales concretos están dirigidos hacia valores supravitales tales como el orden legal, el Estado, la Iglesia, etc. Queda sin aclarar la índole de los actos colectivamente determinados cuya realización se atribuye a la *Gesamtperson*, y, por esto mismo, igual cosa sucede con la índole de las cuatro formas de socialidad distinguidas por él: 1) el rebaño o masa; 2) la comunidad basada en la vida compartida (*Lebensgemeinschaft*); 3) la sociedad en el sentido estrecho, y 4) la comunión del amor, basada en la idea de salvación en Dios.

Sin embargo, ya en la segunda edición de su libro *Esencia y formas de la simpatía*,⁵ Scheler aplicó métodos fenomenológicos a la cuestión del fundamento que tenemos para presuponer la realidad de otros yoes y la posibilidad y límites de nuestra comprensión de ellos, y sostuvo que este problema es virtualmente el problema de toda teoría del conocimiento en las ciencias sociales. En esta etapa posterior, admitió que la sociología debe basarse en una antropología filosófica totalmente elaborada. Luego aplicó los métodos de la ideación a la índole del hombre dentro del mundo, tanto el natural como el socio-cultural. La índole biológica del hombre está en la base de su sistema de necesidades y su orden jerárquico, mientras que su índole espiritual determina las formas de su conocimiento, y ambas son el cimiento de su realidad social y cultural. Scheler prometió demostrar en su libro sobre metafísica⁶ —que no logró terminar— que la reducción fenomenológica husserliana es una técnica epistemológica particular, específica de la actitud filosófica aunque parece haber sido presentada por su autor en términos de una metodología lógica.⁷ Scheler postula como requisito de toda reducción fenomenológica una teoría acerca de la naturaleza de la realidad y de nuestra experiencia de ella. Critica a Husserl por haber identificado «ser real» con «tener una posición en el tiempo». Según Scheler, la tesis general de la realidad en la actitud natural y su carácter antropomórfico, así como la estructura de la «concepción natural relativa del mundo», aceptadas como dadas e indiscutidas, pueden ser analizadas con métodos fenomenológicos. El contenido de esta actitud natural relativa, sin embargo, cambia de un grupo a otro y dentro del mismo grupo en el curso de la evolución histórica. Describir sus rasgos es tarea de las ciencias sociales empíricas.

5 Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, 2ª ed., 1922, págs. 244-307; trad. al inglés, *The Nature of Sympathy*, New Haven, 1954, págs. 213-64.

6 Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, págs. 352, 460.

7 *Op. cit.*, pág. 160 y sigs.

Si entiendo correctamente las proposiciones del profesor Merleau-Ponty al respecto,⁸ su concepción de la aplicabilidad de los métodos fenomenológicos a los problemas de las ciencias sociales se acerca mucho a la posición más reciente de Scheler. Merleau-Ponty cita la carta que Husserl escribió a Lucien Levy-Bruhl en 1935, en la cual sostuvo que, como hecho antropológico, el relativismo histórico ocupa indiscutiblemente un lugar legítimo como etapa del camino que conduce al análisis intencional de la estructura del mundo social. Y Merleau-Ponty resume su propia posición declarando que, desde el punto de vista fenomenológico, lo social no es sólo un objeto, sino ante todo mi situación vivida en un presente vívido, por cuyo intermedio también el pasado histórico en su totalidad se hace accesible para mí; lo social se me aparece siempre como una variación de una vida particular en la cual participo y en términos de la cual mi semejante es para mí siempre otro Yo, un *alterego*.

Este es precisamente el punto en que Ortega y Gasset⁹ se aparta de la concepción de Husserl. Según Ortega, el Yo encuentra su realidad en su inmanencia, es decir, en la soledad radical de su vida personal, que es evidente para él. La vida humana del Otro, en cambio, es para mí latente e hipotética, una realidad de segundo grado; su Yo es un semi-Yo, que trasciende al mío y está apenas co-presente conmigo, nunca presente. Sin duda, normalmente doy por sentadas estas realidades como si fueran radicales. Entonces no soy consciente de mi vida genuina en su soledad y su verdad, sino que vivo en una realidad socialmente condicionada en términos de la cual el Otro es aquel con quien puedo y debo entrar en relación. La capacidad del Otro para corresponder a mis acciones, la reciprocidad resultante de nuestros actos, es el primer hecho social y el hecho fundamental para la constitución de un ambiente común. Ortega se remite al enunciado de Husserl, según el cual el significado de la noción de «hombre» implica desde el comienzo una existencia recíproca con Otros, una comunidad de hombres, hombres en sociedad. Para Ortega, como para Husserl, la presencia del cuerpo del Otro es una indicación de la interioridad copresente del Otro. Pero aunque el cuerpo del Otro pertenece a mi mundo, el mundo del Otro sigue siendo extraño para mí. Ortega critica¹⁰ extensamente la teoría de Husserl (expuesta en la quinta Meditación Cartesiana) y fundamenta la constitución del alterego en mi propia intencionalidad sobre la base de que Husserl trata de captar al Otro como un alterego mediante una proyección o transposición analógica de mi cuerpo al cuerpo del Otro. Husserl omite tomar en cuenta que yo sólo observo la exterioridad del cuerpo del Otro, mientras que experimento mi propio cuerpo desde adentro. Esta diferencia nunca puede ser reducida a la de la perspectiva del Aquí y el Allí. Además, ¿cómo sería posible la transferencia por empatía, como sugiere Husserl, si yo soy varón y el Otro es mujer? Para Ortega, el

8 Maurice Merleau-Ponty, «Le Philosophie et la Sociologie», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 10, 1951, págs. 50-69.

9 José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, 1957; trad. al inglés (a la cual se refieren las citas), *Man and People*, Nueva York, 1957, caps. IV-VII.

10 *Op. cit.*, esp. págs. 121-28.

ego es algo que sólo yo soy, y hablar de un alterego significa solamente que existe algo en el Otro abstracto que corresponde a lo que el ego es en mí. Sin embargo, a pesar del ambiente común establecido por la capacidad del Otro para co-responder conmigo, la realidad radical del Otro sigue siendo tan inaccesible para mí como la mía lo es para él, y el mundo común en el cual vivimos no es mío ni suyo; este mundo objetivo —Ortega lo llama el mundo humanizado— es justamente el corrolato de la sociedad en la cual hemos nacido. En este mundo, el Otro es primero un El abstracto, que luego puede ser individualizado y convertirse en un Tú. El Yo, sin embargo, en su concreción aparece último. Es el Otro quien me hace descubrir mis límites, separándome de él y separando mi mundo del suyo. Mi Yo concreto, emergente de este modo, es experimentado por mí como un Otro y particularmente como un Tú, como un «altertú». La sociedad y la comunidad, el Estado y las colectividades, son experimentados por mí en el anonimato de «alguien», de «personas», que hacen precisamente lo que «se hace». Al compartir su mundo, dejo de ser una persona que tiene convicciones individuales. Me convierto en un autómata social, entro en un estado de inautenticidad (para emplear un término de Heidegger que Ortega no utiliza), y repito simplemente «lo que se piensa, se dice o se hace». En resumen: estoy socializado, me someto a la fuerza socializadora del uso que ejerce una coacción sobre mí. Pero no existe nada semejante a un alma colectiva o una conciencia colectiva en el sentido de Durkheim; las relaciones sociales son siempre interindividuales.

En su teoría, Ortega admite partir de la noción husserliana sobre un ambiente comprensivo como base para la constitución de la socialidad. Al igual que Husserl, no advierte que es solo la experiencia de la existencia del Otro lo que hace posible la comprensión de un ambiente supuestamente común, con lo cual todo su razonamiento se vuelve circular. Habiendo rechazado —no sin cierta justificación— la concepción de Husserl sobre la constitución del alterego en la esfera trascendental y, con ella, sobre la constitución de un mundo intersubjetivo común, rechaza también —por razones aún mejores— la concepción de Husserl de la colectividad como una subjetividad de orden superior. En la inautenticidad del mundo humanizado, el Otro no es experimentado como un alterego, sino como el Yo socializado en términos de un altertú. Sin duda, Ortega lleva a cabo su análisis dentro de la actitud natural y no toma en cuenta el hecho de que la preocupación de Husserl en las *Meditaciones cartesianas* era la constitución de la intersubjetividad trascendental dentro de la esfera fenomenológicamente reducida. Pero en ambas esferas: ¿cómo es posible un mundo común en términos de intencionalidades comunes?

Aunque este problema sigue siendo fundamental para toda investigación fenomenológica, el hecho de que hasta ahora no se le haya encontrado una solución satisfactoria no disminuye la descollante importancia de la obra de Husserl para la fundamentación de las ciencias sociales. En efecto, estas ciencias no estudian los aspectos filosóficos de la intersubjetividad, sino la estructura del *Lebenswelt* tal como la experimentan los hombres en su actitud natural, es decir, hombres que nacen en este mundo sociocultural, deben orientarse en

su interior y entenderse con él. Este mundo está dado de antemano para ellos, que lo presuponen de manera incuestionable; es decir, «incuestionable» en el sentido de que no es cuestionado hasta nuevo aviso, aunque puede serlo en cualquier momento. En la actitud natural, presupongo la existencia de semejantes que actúan sobre mí como yo actúo sobre ellos, que —al menos en cierta medida— es posible establecer la comunicación y la comprensión mutuas entre nosotros, y que esto se hace con la ayuda de algún sistema de signos y símbolos dentro del marco de alguna organización social y algunas instituciones sociales, ninguno de los cuales ha sido creado por mí.

Max Weber ha demostrado que todos los fenómenos del mundo sociocultural se originan en la interacción social y pueden ser referidos a ella. Según él, la tarea central de la sociología es comprender el sentido que el actor asigna a su acción (en su terminología, el «sentido subjetivo»).* Pero, ¿qué es la acción, qué es el sentido y cómo es posible la comprensión de tal sentido por parte de un semejante, ya sea un participante de la interacción social, o simplemente un observador de la vida cotidiana, o un especialista en ciencias sociales? Opino que todo intento de responder a estas cuestiones conduce inmediatamente a problemas de los que Husserl se ocupó y que en cierta medida resolvió. Me propongo ofrecer un esbozo breve y, por supuesto, inadecuado de algunos problemas principales de las ciencias sociales, elegidos al azar y a los cuales conviene aplicar —como se ha hecho en parte— algunos resultados de las investigaciones de Husserl.

1. Para nuestro propósito, definamos la acción provista de sentido como un comportamiento motivado por un proyecto preconcebido. Lo que se proyecta es el estado de cosas que, según se prevé, deberá provocar la acción. El proyectar es, entonces, un ensayo en la fantasía del curso de la acción futura. ¿Cuál es la naturaleza de tal fantasía? En el lenguaje de *Ideen I*, es una modificación de neutralidad de una presentación posicional (*Neutralitätsmodifikation der setzenden Vergegenwärtigung*).¹¹ Además, la relación del proyecto preconcebido con sus motivos, por una parte, y con la acción consiguiente, por la otra, solo se hace comprensible mediante un análisis de la conciencia del tiempo interior como el que propuso Husserl.

2. Por el hecho de ser proyectada, toda acción se refiere a experiencias previas organizadas en lo que podría llamarse el acervo de conocimiento actualmente a mano, que de tal modo es la sedimentación de actos experienciales anteriores, junto con sus generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones. Está a mano, actual o potencialmente recordado o retenido, y como tal es la base de todas nuestras protenciones y previsiones. Estas, a su vez, están sujetas a las idealizaciones básicas de «y así sucesivamente» («und so weiter») y «puedo volver a hacerlo» («Ich kann immer wieder») descritas por Husserl.¹²

* Véase «El sentido común y la interpretación científica de la acción humana», págs. 52-54, y «Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales», págs. 77-78 y 82 y sigs. (N. de M. Natanson.)

11 *Ideen I*, secs. 111 y 114; *Zeitbewusstsein*, sec. 17 y *Beilage II*.

12 *Formale und transzendente Logik*, op. cit., sec. 74; *Erfahrung und Urteil*, L. Landgrebe, ed., Praga, 1939, secs. 51b, 58 y 61.

Además, este acervo de conocimiento actualmente a mano contiene zonas de diversos grados de claridad y nitidez. Lleva consigo infinitos horizontes abiertos de lo desconocido pero potencialmente cognoscible. Muestra estructuras de significatividades de diversos tipos, todos ellos basados en las modificaciones atencionales¹³ que se originan en nuestro interés práctico, teórico o axiológico. Estas múltiples dimensiones del acervo de conocimiento a mano son el resultado de operaciones sintéticas de nuestra conciencia por las cuales se captan monóticamente actos politéticamente constituidos;¹⁴ en suma, el resultado de todas las diversas efectuaciones en el nivel superior que Husserl ha descrito en *Ideen I*, sobre todo en la última parte de este libro.¹⁵ Cualquier análisis correcto del problema del acervo de conocimiento a mano debe basarse en estas concepciones y sus implicaciones; tal análisis tiene una importancia fundamental para muchos problemas concretos de las ciencias sociales, ya que la cultura puede ser definida en términos de conocimiento compartido de origen social o socialmente aprobado.

3. Todo actuar implica elegir, y esto no solo en los casos en los que se ofrecen a la elección varios cursos de acción posible. Aun con respecto a un solo proyecto, hay que elegir si debe ser llevado a cabo o abandonado. Las teorías de Husserl acerca de las posibilidades abiertas y las posibilidades problemáticas,¹⁶ de los diversos significados de la expresión «yo puedo»¹⁷ y de los problemas de la «praxis formal»,¹⁸ abren el camino para un análisis de la elección dentro de la actitud natural, básica para todas las ciencias sociales.

4. Si experimento a mi semejante en una relación llamada cara a cara, entonces comparto con él un ambiente común del cual su cuerpo es un elemento para mí, como el mío lo es para él. Los análisis husserlianos del ambiente tal como es contemplado desde Aquí (*hic*) y desde Allí (*illic*), efectuados en la esfera trascendentalmente reducida,¹⁹ son de especial importancia si se los aplica al *Lebenswelt* experimentado en la actitud natural. El *hic* es el origen del sistema de coordenadas en cuyos términos el individuo agrupa el *Lebenswelt* en zonas dentro de su alcance real y potencial, cada una de las cuales lleva consigo horizontes abiertos de determinabilidad indeterminada. El sistema de coordenadas del Otro tiene un origen que es, contemplado desde mi Aquí, un Allí, pero que es un Aquí para él. La «reciprocidad de perspectivas»,* para emplear una expresión cara a los sociólogos, se basa en la posibilidad abierta de un intercambio de los puntos de vista, vale decir, hablando metafóricamente, en el establecimiento de una fórmula de transformación por la cual los términos de un sistema

13 *Ideen I*, secs. 92, 113 y 116.

14 *Ideen I*, sec. 119; *Erfahrung und Urteil*, secs. 24 y 50.

15 *Ideen I*, sec. 147 y sigs.

16 *Erfahrung und Urteil*, sec. 21c. Véase: «La elección entre diversos proyectos de acción».

17 *Ideen II*, sec. 60.

18 *Ideen I*, secs. 116 y 147.

19 *Cartesianische Meditationen*,** sec. 54.

* Véase «El sentido común y la interpretación científica de la acción humana», págs. 41-42. (N. de M. Natanson.)

de coordenadas pueden ser traducidos a los términos del otro. Todo esto no se refiere solamente a perspectivas que se originan en la ubicación en el espacio, sino también a aquellas que están determinadas por la particular situación sociocultural en su particular historicidad.

5. Los análisis husserlianos de la conciencia del tiempo interior, con su entrelazamiento de protenciones y retenciones, hacen comprensible que el Yo pueda participar en el flujo de conciencia del Otro en un presente vívido, mientras que puede captar —y solo en la actitud reflexiva— meramente fases anteriores de su propio flujo de conciencia.

6. Como Husserl advirtió con claridad, la vida consciente del Otro no es originariamente accesible para mí, sino únicamente en términos de presentación.²⁰ Los objetos o sucesos del mundo externo percibidos por mí —el cuerpo del Otro como campo expresivo, los movimientos corporales del Otro o su resultado, tales como los objetos culturales— son interpretados por mí como signos y símbolos de sucesos en la conciencia del Otro. Husserl ha investigado la naturaleza y constitución de esos objetos de orden superior, como él los llama (*fundierte Gegenstände*). En sus *Investigaciones lógicas*²¹ ya había abordado —aunque de una manera más bien fragmentaria— la teoría de los signos y símbolos en términos de significado y expresión, de actos que asignan significado y realizan significado, de indicaciones, signos significantes, etc. Sin embargo, creo²² que la teoría de la presentación, que Husserl desarrolló en sus últimas obras, puede ser provechosamente aplicada a la relación entre el signo y el *significatum*, el símbolo y lo simbolizado, y también al análisis de la constitución de los grandes sistemas simbólicos tales como el lenguaje, el mito, la religión, el arte, etc., todos los cuales son elementos esenciales del *Lebenswelt* y, por consiguiente, del mayor interés para las ciencias sociales. Tal teoría tendría que indagar también el problema de los niveles múltiples de la realidad y su interconexión, y el fundamento de todos ellos en la realidad suprema del *Lebenswelt*. Además, debe mostrarse que estos sistemas son, por un lado, constitutivos de una cultura y una sociedad particulares y, por el otro, que son de origen social.

7. El mundo social tiene dimensiones particulares de proximidad y distancia en el espacio y el tiempo, y de intimidad y anonimia. Cada una de estas dimensiones tiene su estructura horizontal específica, y a cada una de ellas corresponde un estilo experiencial específico. Estas experiencias son pre-predicativas, y su estilo es el de las tipologías formadas de manera diferente para experiencias relativas a contemporáneos, predecesores y sucesores. Los análisis husserlianos de la experiencia pre-predicativa y de la naturaleza de los tipos (aunque no aplicados por él al mundo social) son aquí de particular importancia.²³ Tomándolos como punto de partida, se puede explicar por qué

20 Por ejemplo, *Ideen I*, sec. 1; *Cartesianische Meditationen*, sec. 49 y sigs.

21 *Logische Untersuchungen*, vol. II, «Erste und Zweite Untersuchung».

22 Véase «Símbolo, realidad y sociedad».

23 *Erfahrung und Urteil*, secs. 8, 22, 24, 25, 26, 30 y esp. sec. 83a y b.

interpretamos las acciones de nuestros semejantes en términos de tipos de cursos de acción y de tipos personales, y por qué tenemos que sufrir una autotipificación con el fin de entendernos con ellos estableciendo un universo de comprensión comunicativa. Las ciencias sociales estudian este problema con el rótulo de «roles sociales» y en términos de las llamadas interpretaciones subjetivas y objetivas del sentido de la acción (Max Weber). Por otra parte, todas las tipificaciones de pensamiento de sentido común son en sí mismas elementos integrantes del *Lebenswelt* sociocultural histórico concreto dentro del cual rigen como presupuestas y como socialmente aprobadas. Su estructura determina, entre otras cosas, la distribución social del conocimiento y su relatividad e importancia para el ambiente social concreto de un grupo concreto en una situación histórica concreta. Encontramos aquí los legítimos problemas del relativismo, el historicismo y la llamada sociología del conocimiento.

Para resumir, podemos decir que las ciencias sociales empíricas hallarán su verdadero fundamento, no en la fenomenología trascendental, sino en la fenomenología constitutiva de la actitud natural. La destacada contribución de Husserl a las ciencias sociales no reside en su infructuoso intento de resolver el problema de la constitución de la intersubjetividad trascendental dentro de la esfera egológica reducida, ni en su noción —no aclarada— de empatía como fundamento de la comprensión, ni, por último, en su interpretación de las comunidades y sociedades como subjetividades de un orden superior cuya naturaleza puede ser eidéticamente descripta. Reside, en cambio, en la riqueza de sus análisis acerca del problema del *Lebenswelt*, destinados a convertirse en una antropología filosófica. El hecho de que muchos de estos análisis hayan sido realizados en la esfera fenomenológicamente reducida, y más aún, de que los problemas tratados solo se hayan hecho visibles una vez efectuada esta reducción, no disminuye la validez de sus resultados dentro del ámbito de la actitud natural, ya que el mismo Husserl estableció de manera definitiva el principio de que los análisis llevados a cabo en la esfera reducida son también válidos para el ámbito de la actitud natural.*

* Véase «La fenomenología y las ciencias sociales», págs. 136 y 142. (N. de M. Natanson.)

7. La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del «alterego»

I. Scheler y su concepto del hombre

Con el fin de hacer plenamente comprensible la teoría de la intersubjetividad de Scheler y el papel que a esta le cabe dentro de su pensamiento filosófico, debemos examinar su idea de una antropología filosófica, esbozada en un ensayo titulado *El puesto del hombre en el cosmos*,¹ uno de los últimos que publicó en vida, como prelude a dos volúmenes inconclusos sobre antropología y metafísica. Aquí Scheler elabora un esquema de cinco niveles interrelacionados de existencia psíquica en el mundo. 1) El nivel inferior está caracterizado por un *impulso emocional*² sin conciencia, incluso sin sensaciones ni percepciones. Este tipo de existencia psíquica no está dirigido hacia un fin, aunque indiscutiblemente muestra ciertas tendencias. La vida vegetativa de la planta tiene lugar exclusivamente en este nivel, pero el ser humano también toma parte en él, por ejemplo, mediante el ritmo entre sueño y vigilia. En este sentido, el sueño es el estado vegetativo del hombre. 2) La segunda forma de existencia psíquica es la de la *vida instintiva*.³ La conducta instintiva está dotada de sentido en tanto se halla orientada hacia un fin; es efectuada rítmicamente; no sirve al individuo sino a la especie; es innata y hereditaria; es independiente del número de intentos necesarios para lograr éxito, y por lo tanto está lista, por así decirlo, desde el comienzo. Este nivel es característico de los animales inferiores, y puede ser definido como una unidad de pre-conocimiento y acción, ya que no existe más conocimiento a mano que el necesario para efectuar el paso siguiente. Por su orientación hacia elementos *específicos* del medio, se distingue del nivel del impulso emocional; por su función principal de «disociación creadora» (que cumple singularizando sensaciones y percepciones específicas de complejos difusos de experiencia) se separa del nivel siguiente: 3) El nivel de la *memoria asociativa*.⁴ Este es el nivel de los «reflejos condicionados». A él corresponde una conducta puesta a prueba en un número creciente de intentos efectuados según el principio del éxito y el fracaso, la facultad de formar hábitos y tradiciones y otras formas de regularidades asociativas como la imitación y el aprendizaje; todo esto, sin embargo, por una tradición semiconsciente, y no por recuerdo espontáneo. 4) El cuarto nivel es el de la *inteligencia práctica*.⁵ Un animal se conduce inteligentemente si actúa de ma-

1 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, **, Darmstadt, 1928.

2 *Ibid.*, pág. 16 y sigs.

3 *Ibid.*, pág. 24 y sigs.

4 *Ibid.*, pág. 31 y sigs.

5 *Ibid.*, pág. 39 y sigs.

nera espontánea y adecuada en las situaciones nuevas, cualquiera que sea el número de intentos previos de resolver determinada tarea impulsivamente. Tal conducta presupone discernimiento de la interconexión existente entre el medio y sus elementos y, por lo tanto, un pensamiento productivo (y no meramente reproductivo), capaz de prever un estado de cosas nunca experimentado antes y de captar relaciones como «similar», «análogo», «medio para obtener algo», «causa de algo», etc. Las conocidas investigaciones del profesor W. Koehler⁶ han demostrado que los mamíferos superiores son capaces de genuinos actos inteligentes, en el sentido indicado.

Pero si los mamíferos son inteligentes, ¿existe entre el hombre y el animal alguna diferencia que no sea gradual? Scheler rechaza las dos escuelas de pensamiento vigentes; la que restringe los actos inteligentes exclusivamente a los seres humanos y la llamada «teoría del *homo faber*», que reduce las diferencias entre el hombre y el animal a una cuestión de grados. Por supuesto, en la medida en que la naturaleza humana pertenece a la esfera de lo vital, en la medida en que su vida psíquica revela impulsos, instintos, memoria asociativa, inteligencia y elección, participa de todos los ámbitos de la vida orgánica enumerados hasta ahora. Y en la medida —pero solo en tal medida— en que la naturaleza humana muestra la misma estructura que la naturaleza de otros seres vivos, es accesible a la psicología experimental.⁷ 5) Pero el hombre es también algo más.⁸ El principio que constituye la posición excepcional específica del hombre dentro del cosmos no deriva de la evolución de la vida; más bien, está por encima de ella y sus manifestaciones. Los antiguos filósofos griegos reconocían la existencia de este principio y lo llamaban *logos* o razón. Pero Scheler prefiere el término «*Geist*» (espíritu), que incluye no solo «razón», que significa la facultad de pensar en ideas, sino también el poder de la percepción intuitiva de esencias (*Wesensgehalten*) y ciertas clases de actos volitivos y emocionales como los de la bondad, el amor, el arrepentimiento, el temor reverente, etc. Scheler denomina «Persona» el centro de actividad, correlacionado con el nivel del «Espíritu», que debe ser distinguido de los otros centros de vitalidad a los que llama «centros psíquicos».

El ámbito del Espíritu es el de la libertad: con respecto a la dependencia de la vida orgánica, a la esclavitud de los impulsos, y también libertad con respecto a un medio en el cual el animal está sumergido. Mientras que el animal experimenta su medio como un sistema de centros de resistencias y reacciones cuya estructura lleva consigo como el caracol lleva consigo su concha cuando se desplaza, el Espíritu y,

6 W. Koehler, *Intelligenzpruefungen am Menschenaffen, Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*, y *The Mentality of Apes*, 1925.

7 Véase la excelente crítica sobre los límites de los métodos experimentales en psicología, formulada por el profesor Gordon W. Allport en su alocución presidencial de 1939 ante la 47ª Reunión Anual de la Asociación Psicológica Norteamericana, «The Psychologist's Frame of Reference», *Psychological Bulletin*, vol. 37, págs. 1-26, sobre todo pág. 14 y sigs. También R. S. Woodworth, «Successes and Failures of Experimental Psychology», *Science*, vol. 93, pág. 265 y sigs., esp. pág. 269 y sig.

8 Max Scheler, *op. cit.*, pág. 44 y sigs.

por ende, la Persona, tiene la facultad de transformar esos centros ambientales de resistencia en «objetos», y el «medio» cerrado mismo en un «mundo» abierto. A diferencia del animal, el hombre puede también convertir en objeto sus propias experiencias físicas y psíquicas. El animal oye y ve, pero sin saber *que* lo hace, y experimenta incluso *sus* impulsos, pero solo como atracciones y repulsiones que emanan de las cosas de su ambiente. Así, el animal tiene conciencia, pero no autoconciencia; no es dueño de sí mismo. El hombre, en cambio, es el único ser capaz de ser un sí-mismo y colocarse, no solo por encima del mundo, sino hasta por encima de él mismo. Puede hacerlo porque no es solamente un alma (*anima*), sino también una Persona, una «*persona cogitans*» en el sentido de la doctrina de la apercepción trascendental de Kant, pues el «cogitare» es la condición de toda posible experiencia interna y externa, y por ende de todos los objetos de experiencia.⁹ Pero esto significa también que en esencia el Espíritu y su correlato, la Persona, no pueden ser convertidos en objetos. El Espíritu es actualidad pura y la Persona no es más que una integración autoconstituida de actos. Además, ni siquiera otros individuos pueden ser convertidos en objetos, en la medida en que están en cuestión sus personas. Por ser el mero centro de actos cuya totalidad codetermina cada acto particular, una Persona solo es accesible para otra Persona correalizando esos actos, pensando, sintiendo y deseando con el Otro.¹⁰

II. Scheler y su concepto de Persona

En un libro anterior,¹¹ Scheler había elaborado el concepto de Persona, que es básico para toda su filosofía. Allí distingue de manera tajante entre el Yo y la Persona. El Yo experimentado (*Erlebnis-ich*) es en cualquier aspecto un *objeto* de nuestro pensamiento. Está dado a nuestra experiencia interna como un dato del cual la psicología, y aun la psicología descriptiva, debe abstraerse para operar con experiencias o pensamientos como tales, sin referencia al pensador. Por otra parte, un acto nunca puede ser convertido en objeto, nunca es

9 En su libro *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Berna, 4ª ed., 1954 [*Neuer Versuch der Grundlegung des ethischen Personalismus*, publicado por primera vez en los vols. I y II del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1913 y 1916; 2ª ed., 1921], que en lo sucesivo llamaremos *Ethik*, pág. 388 y sigs., Scheler criticó el concepto kantiano de la identidad de objetos. Si el objeto no fuera nada más que lo que puede ser identificado por un Yo, este también sería un objeto, y así es, según Scheler. Para Kant, en cambio, el Yo no puede ser un objeto, ya que es la condición de todos los objetos. Pero el postulado subyacente de Kant, según el cual la existencia del mundo depende de la posibilidad de ser experimentado por un Yo sólo es, de acuerdo con Scheler, mera consecuencia de las «dudas trascendentales» de Kant, según las cuales las cosas en sí, cuando nos apartamos de ellas, podrían conducirse de manera muy diferente si no las sujetamos desde el comienzo mediante las leyes de nuestra experiencia.

10 Max Scheler, *op. cit.*, pág. 58 y sigs.

11 *Ethik*, esp. cap. vi.



«dado» a nuestra experiencia externa o interna, y sólo puede ser experimentado efectuándolo. Mucho menos puede ser considerado como un objeto el correlato de las diferentes formas y categorías de actos, la Persona, que se manifiesta exclusivamente efectuando los actos en los que vive y por los que se experimenta a sí misma. O, en lo que concierne a otras personas, estas pueden ser experimentadas por medio de la co-efectuación, la pre-efectuación o la re-efectuación de los actos de las otras Personas, pero sin convertir en objeto a la Persona.¹² Para evitar confusiones, dice Scheler, debe establecerse una distinción entre actos pertenecientes a la Persona y meras «funciones» pertenecientes al Yo, tales como la vista, el oído, el gusto, los sentimientos corporales, todo tipo de atención, etc. Las funciones presuponen un cuerpo; están correlacionadas con el medio, tienen su origen en el Yo y son psíquicas. Los actos, en cambio, no son psíquicos en este sentido; no presuponen necesariamente un cuerpo, sino que son psicofísicamente indiferentes;¹³ su correlato no es el medio, sino el mundo. Sin duda, este mundo es un mundo individual correlacionado con una Persona individual. Pero la Persona nunca forma parte de este mundo, y el término «correlacionado» solo significa que la Persona individual se experimenta a sí misma dentro de este mundo individual.¹⁴

El término «Yo», sin embargo, implica siempre, según Scheler, una referencia a su doble antítesis: el mundo externo, por un lado, y el «Tú», por el otro. La palabra «Persona» está libre de tales connotaciones. Dios puede ser una Persona, pero no un Yo; no tiene un «Tú» ni un mundo externo. Una Persona actúa; por ejemplo, camina. Esto no puede hacerlo un Yo. El lenguaje tolera el uso de la frase «yo actúo, yo camino». Pero este «yo» no es el nombre del «sí-mismo» como experiencia de mi vida psíquica, sino más bien una expresión «ocasional», cuyo significado cambia con el individuo que realmente la emplea; solo indica la forma lingüística de expresarse de «la primera persona», como dicen los gramáticos. Si digo «yo me percibo a mí mismo», entonces el «yo» no indica el yo psíquico, sino que solo designa al que habla; y el «mí mismo» no indica «mi sí-mismo», sino que deja abierta la cuestión referente a si «yo» percibo el «mí» por percepción exterior o interior. Por otro lado, si digo «yo percibo mi sí-mismo», «yo» indica al orador y «mi sí-mismo» indica el sí-mismo psíquico como objeto de percepción interior. Por ello, una Persona

12 *Ethik*, pág. 401 y sig. Nicolas Berdiaev establece una distinción similar entre «Ego y Personalidad» en su obra *Solitude and Society*, s.d., pág. 159 y sigs. Desde una perspectiva muy diferente, los neotomistas distinguen la «individualidad» de la «personalidad» como un todo (véase, p. ej., Jacques Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, s.d.) No podemos abordar aquí un examen de la interesantísima interpretación del problema que ofrece George H. Mead en *Mind, Self and Society* y *The Philosophy of the Act*. Quien estudie a Mead comprobará, sin embargo, que ciertas concepciones especiales de Mead y Scheler convergen.

13 En este punto, como en general en su teoría de la Persona, el pensamiento de Scheler coincide con algunos aspectos de la psicología personalista de Wilhelm Stern, quien también caracteriza el ser de las personalidades como «meta-psico-físico». (*Person und Sache*.)

14 *Ethik*, págs. 403 y 408-10.

podría caminar y a la vez percibir su sí-mismo, por ejemplo, si esa Persona lleva a cabo observaciones psicológicas. Pero el sí-mismo psíquico que la persona percibe en tal caso, «percibe» tan poco como pasea o actúa. Una Persona, en cambio, puede percibir su sí-mismo, su cuerpo, su mundo externo, pero no es posible hacer de una Persona el objeto de actos de percepción (propios o de otra Persona).¹⁵ La Persona no existe, excepto en la efectuación de sus actos. Todo intento de convertir en objeto la Persona o sus actos —ya sea que tal conversión consista en un percibir, un pensar, un recordar o un esperar— transforma su existencia en una idea trascendental.¹⁶ Por supuesto, los actos pueden estar «dados», en su efectuación ingenua o en la reflexión. Pero esto significa simplemente que un conocimiento reflexivo acompaña al acto sin convertirlo en un objeto. Aprender un acto como objeto por otro acto reflexivo es, por lo tanto, imposible.¹⁷

La exposición de la teoría de Scheler acerca del Yo sería incompleta sin una breve referencia a las experiencias específicas que tiene el hombre de su cuerpo. Aunque el concepto «cuerpo humano» ya se refiere a un ser humano al que este cuerpo pertenece, como su propio cuerpo o como el cuerpo de otro hombre, esto no significa que sea una referencia del cuerpo humano a un sí-mismo que hace posible la experiencia del cuerpo. Y por otra parte, dice Scheler, sería erróneo suponer que un hombre debe necesariamente referirse primero a sus experiencias como a su propio sí-mismo, y luego a la experiencia de su propio cuerpo, si desea comprender a otro sí-mismo u otro cuerpo.¹⁸

No criticaremos esta teoría básica de Scheler, aunque es obvia la inconsistencia de varias de las tesis anteriores. Hemos expuesto sus ideas con el solo fin de aclarar su doctrina, más cabal, sobre la comprensión del *alterego*. Más adelante volveremos a encontrar algunas de las principales tesis de Scheler, y podremos examinarlas.

III. Scheler y su teoría de la intersubjetividad

A. Los problemas involucrados

Como resultado de sus estudios sobre la teoría de la simpatía,¹⁹ Scheler reseña las contribuciones de psicólogos y filósofos contemporáneos a la solución del problema de la subjetividad, y se pregunta por qué los resultados son tan insatisfactorios. Llega a la conclusión de que

15 *Ethik*, pág. 404 y sigs.

16 *Ethik*, pág. 405.

17 *Ethik*, págs. 388, 401 y 405.

18 *Ethik*, págs. 415-40, esp. pág. 427.

19 Publicado por primera vez en 1913 con el título *Phänomenologie der Sympathiegeföhle*; 2ª ed. rev., 1923, con el título *Wesen und Formen der Sympathie*. * Hacemos referencia a esta segunda edición (con el nombre de *Sympathie*).

el fracaso de todos los intentos de indagar en este tema ha sido causado por la falta de distinciones claras entre los diferentes problemas implicados y por descuidar la sucesión en que estos deben plantearse. Su primera tarea, por consiguiente, es establecer un catálogo de cuestiones que deben ser resueltas. Enumera seis de tales cuestiones:²⁰

1. ¿Es la relación entre el hombre y sus semejantes una cuestión fáctica o el concepto de hombre ya presupone la sociedad, y esto de manera totalmente independiente de la existencia fáctica de un ego concreto dentro de un mundo social concreto (problema ontológico)?
2. a. ¿Por qué razón yo, por ejemplo, el que escribe estas líneas, estoy en lo justo al creer que existen otras personas con vida consciente? b. Además, ¿cómo me es accesible la realidad de la conciencia de Otro (problema lógico-epistemológico)?
3. ¿Qué experiencias individuales deben ser ya presupuestas, y qué actividades de conciencia consideradas como ya efectuadas, antes de que pueda surgir el conocimiento acerca de un alterego (problemas de constitución)? Por ejemplo, ¿el conocimiento acerca de la conciencia de otras personas presupone la autoconciencia? ¿El significado de un mundo real externo presupone el conocimiento de la naturaleza? ¿El conocimiento de la vida psíquica y mental de otras personas presupone una apercepción del cuerpo de Otro y su interpretación como un campo de expresión? Sin embargo, este tipo de interrogantes²¹ no pueden ser respondidos mediante soluciones que solo son válidas para las actitudes y experiencias de un adulto educado que viva en la civilización occidental de nuestro tiempo. Las soluciones deben ser válidas con independencia de estos factores accidentales. No son problemas de una psicología empírica, sino de una *psicología trascendental*.
4. Los problemas *psicológicos empíricos* de la comprensión de otras personas son de un tipo muy diferente. Cualquier tipo de psicología empírica presupone, no solo la existencia real de semejantes, sino también que la organización de su conciencia les permite conservar sus percepciones, experiencias exteriores e interiores, sensaciones, sentimientos, etc., en la memoria; además, que pueden comunicar esas experiencias mediante enunciados, y que estos enunciados son comprensibles.²² Y en la medida en que la expresión «psicología empírica» puede ser considerada como equivalente de «psicología experimental», presupone además la posibilidad de convertir en objeto lo psíquico como tal e incluye la suposición infundada de que los mismos sucesos típicos pueden reaparecer en una multitud de sujetos y pueden ser reproducidos mediante experimentos. Pero la Persona y sus actos no pueden ser convertidos en objetos, y solo esa parte de la

20 *Sympathie*, págs. 248-69.

21 En sus escritos posteriores, Scheler dio respuesta a estas cuestiones de una manera que difiere parcialmente de la que exponemos en este trabajo. Véase, por ejemplo, «Probleme einer Soziologie des Wissens», en su obra *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, págs. 48-54.

22 Se hallará una excelente exposición de los problemas de la psicología empírica relacionados con la «comprensión de la personalidad» en el libro de Gordon W. Allport *Personality. A Psychological Interpretation*, Nueva York, 1937, parte v, págs. 499-549.

existencia humana que pertenece a niveles inferiores al ámbito del espíritu y la libertad es accesible a la experimentación.

La Persona y sus manifestaciones no están abiertas a la percepción en el mismo sentido que los objetos de la naturaleza. Está en la libre voluntad de la Persona revelar u ocultar sus actos o mantener silencio, y esto es algo muy diferente de no hablar, simplemente. La naturaleza no puede ocultarse, y por ende tampoco el hombre, en la medida en que su existencia animada pertenece a la naturaleza. Está necesariamente abierto al descubrimiento, y los actos puros de la existencia animada se manifiestan, al menos en principio, en los sucesos somático-fisiológicos correlacionados con ellos.

5. Problemas metafísicos involucrados en la teoría del alterego. Existe cierta unidad de estilo entre los supuestos metafísicos básicos y el enfoque lógico-epistemológico del problema de la intersubjetividad. La llamada «teoría de la inferencia», por ejemplo, solo es compatible con un punto de vista metafísico muy definido, el de la premisa cartesiana de dos sustancias separadas, física y psíquica, que se influyen mutuamente; sería incompatible, en cambio, con la premisa metafísica de un paralelismo epifenomenológico.

6. Problemas valorativos vinculados con la existencia de alteregos. No hay duda de que ciertos actos morales como los del amor, la responsabilidad, el deber y la gratitud se refieren, por su naturaleza, a la existencia de alteregos. Scheler los denomina «actos esencialmente sociales» (*Wesensoziale Akte*), porque no pueden ser concebidos como actos presociales sobre los cuales solo luego sobreviene la socialidad. Para Scheler, estos actos en particular constituyen la prueba de su teoría, según la cual en cada individuo está siempre presente la socialidad y no solo el ser humano forma parte de la sociedad, sino que la sociedad es también parte integrante del individuo. Examinemos esta teoría con mayor detenimiento.

Según Scheler,²³ la creencia en la existencia de alteregos no se basa en actos de cognición teórica. Un ser similar a una persona, capaz de todo tipo de actos emocionales, como amor, odio, voluntad, etc., pero incapaz de actos teóricos —es decir, de cogniciones objetivizadoras— no carecería en modo alguno de toda prueba de la existencia de Otros. Los «sentimientos esencialmente sociales» bastan para establecer el esquema de referencia de la sociedad como un elemento siempre presente de su conciencia. En la teoría del espíritu no es concebible ningún Robinson Crusoe que no tenga desde el comienzo algún tipo de conocimiento de la existencia de una comunidad de seres humanos, a la cual pertenece. Nunca hubo un solipsista radical que dijera: «No existen comunidades de seres humanos y yo no pertenezco a ninguna de ellas. Estoy solo en el mundo». Un Crusoe solipsista no podría afirmar más que esto: «Yo sé que existen comunidades de seres humanos en el mundo y sé que pertenezco a una o varias de ellas. Pero no conozco a los individuos que las constituyen, ni conozco los grupos empíricos que constituyen tal comunidad». Debemos distinguir, dice Scheler, entre el conocimiento vacío *acerca de* la existencia de algún alterego y alguna comunidad como tales y el conocimien-

23 *Sympathie*, págs. 269-73; *Ethik*.

to *de*²⁴ uno o más semejantes y grupos sociales concretos. En lo que a estos concierne, se equivocan algunos filósofos (como Driesch) al suponer que todo conocimiento de otra persona concreta se basa en la percepción de sus movimientos corporales. Esta no es sino una de las fuentes de mi conocimiento de Otros, y de ningún modo la más importante. Otras experiencias, por ejemplo, el conocimiento de un sistema de signos interpretables, son suficientes para creer en la existencia de otras personas.

B. Inferencia y empatía

Pero; ¿cómo es posible que nuestras experiencias, que se suponen referidas a Otros concretos, conduzcan a la convicción de su existencia? En la literatura contemporánea prevalecen dos teorías: la de la inferencia o analogía y la de la empatía, que pretenden ofrecer una solución, no solo del problema empírico (véase lo dicho antes con respecto a 4), sino también del problema trascendental involucrado (véase lo dicho antes con respecto a 3).²⁵ La teoría de la inferencia sostiene que descubrimos el pensamiento de otras personas mediante un proceso de razonamiento por analogía, ya que de los gestos corporales «expresivos» del Otro inferimos su estado de espíritu, que se supone análogo a nuestro estado de espíritu (descubierto por experiencia interior) cuando efectuamos el «mismo» gesto. La otra teoría consiste en la hipótesis según la cual el ego adquiere la creencia en la existencia psíquica de Otros por un proceso de empatía con las manifestaciones del cuerpo del Otro. Los partidarios de la primera escuela de pensamiento encomian el carácter concluyente de su hipótesis, que en su opinión conduce a probar con buen fundamento la existencia del alterego, mientras que de la teoría de la empatía solo resulta una ciega creencia en ella. Quienes defienden la teoría de la empatía replican que también nosotros tenemos una mera creencia ciega en la existencia de nuestras experiencias pasadas —que son solo «imágenes» en nuestra memoria— y que ni siquiera podemos ir más allá de una creencia ciega en la existencia del mundo externo.

La crítica scheleriana de ambas teorías apunta en dos direcciones. En primer lugar, prueba que ambas son contradictorias en sí mismas; en segundo lugar, muestra que se basan en una falacia común. Los argumentos de Scheler contra la teoría de la inferencia pueden ser resumidos así: 1) También los animales, los niños muy pequeños y los primitivos, que carecen, como es obvio, de la facultad de inferir por analogía, están convencidos de la existencia de sus semejantes y captan expresiones de la vida física del Otro. Koehler, Stern, Koffka, Levy-Fruhl han demostrado, además, que la expresión es la experiencia

24 Con el fin de presentar adecuadamente el pensamiento de Scheler, tomamos aquí las expresiones «conocimiento acerca de» y «conocimiento de», de William James, *Principles of Psychology*,** vol. 1, pág. 221.

25 *Sympathie*, págs. 274-80; véase la excelente exposición y la importante crítica de ambas teorías en Gordon W. Allport, *op. cit.*, págs. 523-33.

genuina de aquellos seres, y que todo aprendizaje crea en ellos un desencanto respecto del mundo, y no una «animización» progresiva de este. 2) Si se excluye la autoobservación en espejos, etc., tenemos conocimiento de nuestros gestos corporales mediante sensaciones o movimientos y posiciones de nuestro cuerpo, mientras que los gestos de otras personas nos son dados ante todo como fenómenos ópticos que no ofrecen ninguna analogía con nuestras sensaciones cenestésicas. En consecuencia, toda inferencia por analogía con respecto a los gestos de Otros presupone ya la existencia psíquica de los Otros y nuestro conocimiento incluso de sus experiencias. 3) Suponemos también la existencia animada de animales como aves y peces, cuyos gestos expresivos difieren por completo de los nuestros. 4) La teoría de la inferencia encierra la falacia lógica denominada «*quaternio terminorum*». La única inferencia lógicamente correcta sería que, donde existen gestos corporales expresivos que sean análogos a los míos, mi sí-mismo debe existir también, lo cual conduciría a una reduplicación de mi flujo de pensamiento. No es comprensible cómo —evitando un obvio *quaternio terminorum*— debe postularse otro sí-mismo, diferente del mío, mediante tal conclusión.

La teoría de la empatía, por otra parte, no es una explicación del origen de nuestro conocimiento de Otros, sino una nueva hipótesis que explica nuestras razones para creer en la existencia del Otro. Sería un puro accidente si el cuerpo del Otro, al que atribuimos nuestros sentimientos empáticos, estuviera realmente animado. En efecto; la interpretación de los gestos del Otro como expresión no puede ser sino la consecuencia de su existencia, y no la prueba de esta. Además, también esta teoría adolece del mismo *quaternio terminorum* que la teoría de la inferencia y a lo sumo conduciría a presuponer que mi propio sí-mismo existe dos o varias veces, pero no que existe otro sí-mismo.

Estas críticas, sin embargo, no alcanzan a la falacia básica de ambas hipótesis, vale decir, las suposiciones: 1) de que la primera cosa dada a cada uno de nosotros es su propio sí-mismo, y 2) de que lo primero que podemos captar de otro ser humano es la apariencia de su cuerpo, junto con sus movimientos y gestos. Ambas teorías presuponen como evidente que estos enunciados son verdaderos, y que sólo sobre esta convicción basamos nuestra creencia en la existencia de alteregos. Pero al hacerlo, ambas teorías subestiman las dificultades de la autopercepción y sobreestiman las dificultades de percibir el pensamiento de otras personas.

Según Scheler,²⁶ el primer enunciado supone la idea de que cada uno sólo puede pensar sus propios pensamientos, sentir sus propios sentimientos, etc., y que este hecho constituye para aquel el «sí-mismo» del sustrato individual. Pero lo único evidente de por sí es la tautología según la cual *si* alguna vez se supusiera tal sustrato, todos los pensamientos y sentimientos pensados y sentidos por este «sí-mismo» corresponderían a aquel. Por otro lado, es cierto que pensamos nuestro propio pensamiento, así como el de otras personas, sentimos también los sentimientos de otras personas, aceptamos o rechazamos la

voluntad de otras personas. Hay incluso situaciones en las que no podemos distinguir si un pensamiento es o no nuestro. En tal caso, se nos da una experiencia sin ningún signo indicativo de la corriente individual de conciencia a la que pertenece. Scheler atribuye suma importancia a este hecho. Sin duda, toda experiencia corresponde a un sí-mismo, y este es necesariamente un sí-mismo individual que está presente en cualquiera de sus experiencias, y no solo constituido mediante la interconexión de estas. Pero a cuál sí-mismo individual pertenece una experiencia —nuestra o de otro— no está necesaria y genuinamente determinado por la misma experiencia resultante. Por el contrario, fluye una corriente de experiencias, indiferente en cuanto a la distinción entre mío y tuyo, que contiene, entremezcladas e indiferenciadas, mis propias experiencias y las de Otros. Dentro de esta corriente se forman gradualmente remolinos que atraen cada vez más elementos de aquella y son luego atribuidos a diferentes individuos. Scheler²⁷ da un paso más. Basando sus conclusiones en los resultados de la moderna psicología infantil —los cuales revelan que el niño descubre su individualidad relativamente tarde— sostiene que el hombre vive desde el comienzo más «en» las experiencias de otras personas que en su esfera individual.²⁸

C. Scheler y su teoría perceptual del alterego

Ahora bien: ¿cómo puede quedar indeterminada la experiencia interior? ¿Acaso la experiencia interior no es *ipso facto* experiencia de sí mismo? ¿Y es posible captar el alterego y su corriente de pensamiento mediante la experiencia interior? Scheler opina²⁹ que la tradicional identificación de experiencia interior (percepción interior) y experiencia de sí mismo es infundada. Por una parte, puedo percibirme a mí mismo —como a cualquier otro— también por percepción exterior. Esto se prueba mirándose al espejo. Por la otra, puedo captar por percepción interior las experiencias de otras personas como percibo mis experiencias presentes y pasadas. Por supuesto, la percepción interior de las experiencias de otras personas exige cierto conjunto de condiciones, entre ellas, que mi propio cuerpo experimente determinadas influencias provenientes del cuerpo del Otro. Por ejemplo, mi oído debe ser afectado por las ondas sonoras de palabras emitidas por el Otro para que yo comprenda lo que él dice. Pero estas condiciones no determinan el acto de mi percibir como tal: solo son la consecuencia del hecho de que a cualquier acto de posible percepción

27 *Sympathie*, pág. 285.

28 En *Ethik* (pág. 543 y sigs.), distingue aun dentro de toda «Persona finita» dos elementos, a saber: una «Persona individual» (*Einzelperson*) y una «Persona total» (*Gesamtperson*); la primera está constituida por sus actos individuales, la segunda, por sus actos sociales. Ambas son aspectos de una totalidad concreta de Persona y Mundo. Esta teoría recuerda la interpretación que ofrece W. James del «sí-mismo social» (*Principles of Psychology*, op. cit., vol. I, pág. 293 y sigs.) y su desarrollo por George H. Mead.

29 *Sympathie*, págs. 284-93.

interior corresponde un acto de una posible percepción exterior, referida a su vez a un objeto exterior que afecta a los sentidos. Por lo tanto, solamente el contenido *específico* de mi percepción del pensamiento de otras personas es condicionado por los procesos que se producen entre mi cuerpo y el cuerpo del Otro. Pero esto no tiene nada que ver con el principio según el cual puedo percibir la experiencia de otras personas por percepción interior. Así como nuestra percepción interior abarca no solo nuestro estado mental presente, sino también todo el pasado de nuestra corriente de pensamiento, también abarca *como posibilidad* todo el ámbito de las mentes como un flujo indiferenciado de experiencias. Y de igual modo que percibimos nuestro sí-mismo actual como surgido sobre la base de toda nuestra vida pasada, así también adquirimos conciencia de nuestro sí-mismo como resaltando contra el fondo de una conciencia omnimoda (más o menos indistintamente experimentada) que contiene tanto mis experiencias como las de todas las otras mentes. Las dos teorías metafísicas de venerable antigüedad sobre las relaciones entre la mente y el cuerpo —la teoría de la influencia recíproca de dos sustancias tanto como el llamado paralelismo psicofísico— excluyen hasta la posibilidad de percibir las experiencias del Otro. Ambas encierran al hombre en una especie de cárcel psíquica donde tiene que esperar para ver qué proyecta mágicamente sobre sus paredes el nexa metafísico de la causalidad. Pero ambas teorías interpretan erróneamente la función del cuerpo como gran selector y analista de los contenidos de todas nuestras percepciones exteriores e interiores.

Este concepto de la función del cuerpo en los procesos de experimentar el pensamiento de otras personas conduce a Scheler³⁰ a la conclusión de que la única categoría de las experiencias del Otro que no puede ser captada por percepción directa es la que corresponde a las experiencias que tiene el Otro de su cuerpo, sus órganos y de los sentimientos sensoriales con ellos vinculados; y son exactamente estos sentimientos corporales los que establecen la separación entre el hombre y su semejante. A la inversa, en la medida en que el hombre sólo vive en sus sensaciones corporales, no encuentra ninguna vía de acceso a la vida del alterego. Únicamente si se eleva como Persona por encima de su vida vegetativa pura, obtiene experiencia del Otro.

Pero, ¿qué otra cosa percibimos del Otro, aparte de su cuerpo y sus gestos? Según Scheler,³¹ percibimos ciertamente la alegría del Otro en su sonrisa, su dolor en sus lágrimas, su vergüenza en su rubor, su ruego en sus manos unidas, su pensamiento en los sonidos de sus palabras, y todo esto sin empatía y sin inferencia alguna por analogía. Comenzamos a razonar solo si nos vemos inducidos a desconfiar de nuestras percepciones de las experiencias del Otro; por ejemplo, si tenemos la sensación de haberlo interpretado mal o si descubrimos que se trata de un individuo anormal. Pero aun estas «inferencias» se basan en percepciones del Otro que son bastante complicadas. Al mirarlo, percibo no solo sus ojos, sino también que él me mira, e incluso que lo hace como deseoso de evitar que yo sepa que él me mira.

30 *Sympathie*, pág. 295 y sigs.

31 *Sympathie*, pág. 301 y sigs.



Si nos planteamos realmente cuál es el objeto de nuestra percepción del Otro, debemos responder que no percibimos el cuerpo del Otro, ni su alma, ni su sí-mismo o ego, sino una totalidad indivisa en objetos de experiencia exterior e interior. Los fenómenos resultantes de esta unidad son psicofísicamente indiferentes. Se los podría analizar como cualidades de color, unidades de forma, unidades de movimientos o cambios en la posición de sus órganos corporales. Pero mediante un razonamiento igualmente válido, podrían ser interpretados como «expresiones» del pensamiento del Otro que no pueden ser divididos en partes de carácter expresivo, sino que muestran la estructura de una unidad (p. ej., una unidad fisonómica).

Tal es, en líneas generales, la teoría de Scheler acerca de la comprensión del Otro, que él denomina «*Wahrnehmungstheorie des fremden Ich*» (teoría perceptual del alterego).³² Su interrelación con la antropología de Scheler y su concepto de Persona es obvia: en la medida en que el hombre permanece atrapado en sus sentimientos corporales, no puede hallar una vía de acceso a la vida del Otro. Nadie puede captar los sentimientos corporales del Otro; solo como Persona alcanza los flujos de pensamiento de las otras Personas. Pero la Persona no es el Yo. La Persona y sus actos nunca pueden ser convertidos en objetos. Lo que puede siempre ser convertido en objeto es el Yo. Y como no es posible ninguna reflexión intencional sobre la Persona y sus actos, los actos de otra Persona solo pueden ser captados co-efectuándolos, pre-efectuándolos y re-efectuándolos.

Pero esta referencia a las otras teorías de Scheler revela ya cierta incongruencia, no explicada totalmente por el hecho de que Scheler elaborara en parte estas teorías en un período posterior de su evolución filosófica, sin revisar en sus escritos publicados su teoría perceptual del alterego. En las observaciones siguientes se procura explicar las razones de este hecho.

IV. Observaciones críticas

A. *La intersubjetividad como problema trascendental*

Una de las más profundas ideas de Scheler es la distinción entre los diferentes niveles en que debe ser abordado el problema del alterego. Por desdicha, parece que al construir su propia teoría olvida atenerse a la distinción por él mismo descubierta. A las teorías de la inferencia y la empatía objeto ante todo que no solo pretenden ser válidas para el nivel de la psicología empírica, sino también explicar nuestra creencia en la existencia de alteregos y ofrecer, por ende, una solución de los trascendentales problemas de constitución que esto implica. Según esta bien fundada crítica, esas teorías no logran, por lo menos, este último objetivo. Por ello es que Scheler esboza su propia teoría

³² *Sympathie*, pág. 253.

perceptual. Pero, ¿cuál es su contribución en cuanto a solucionar el problema trascendental? La hipótesis de que existe una corriente de experiencia, indiferente con respecto a la distinción entre mío y tuyo, que contiene tanto nuestras experiencias como las de otras mentes. Por consiguiente, la esfera del «Nosotros» es dada previamente a la esfera del Yo: la esfera del sí-mismo surge, relativamente tarde, del trasfondo de una conciencia omnímoda. Sin embargo, sustenta esta teoría no mediante análisis efectuados dentro de la esfera trascendental, sino refiriéndose a hechos empíricos tomados de la psicología de los niños y los primitivos.

Como hipótesis metafísica, la teoría de Scheler no es mejor ni peor que otras hipótesis metafísicas sobre este punto. Dicho sea de paso, la idea de una conciencia suprapersonal tiene muchos antecedentes en la metafísica. Pensadores muy heterogéneos han elaborado una premisa básica similar; entre ellos Hegel, Bergson, los fundadores de la «investigación extrasensorial» y ciertos sociólogos alemanes que intentan combinar a Marx con Kant.³³ Pero es difícil comprender por qué la premisa de Scheler tiene que ser más útil para la solución del problema del alterego que, por ejemplo, la monadología de Leibniz. Para el problema de la fenomenología trascendental, como ciencia basada en el análisis preciso del ámbito trascendental,³⁴ la hipótesis de Scheler no ofrece la solución deseada.

Por cierto, hay que admitir con franqueza que el problema del alterego es el punto crítico de toda filosofía trascendental. Husserl,³⁵ por ejemplo, ve con claridad el peligro de caer en el solipsismo como consecuencia de la reducción trascendental. Se esfuerza valerosamente por «iluminar este rincón oscuro, que solo temen los niños en filosofía, porque el fantasma del solipsismo lo frecuenta»,* y ofrece una solución del problema del alterego en su quinta Meditación Cartesiana,³⁶ aunque, por desgracia, sin lograr la eliminación de las dificultades existentes. Habiendo efectuado la reducción trascendental y analizado los problemas de constitución de la conciencia construida mediante las actividades de la subjetividad trascendental, destaca dentro del ámbito trascendental lo que llama «mi esfera peculiar» eliminando todas las actividades constitutivas que se relacionan de modo inmediato o mediato con la subjetividad de Otros. Lo hace abstrayéndose de todos los «sentidos» referentes a Otros y, por consiguiente, quitando a la naturaleza circundante su carácter de intersubjetividad. Entonces la naturaleza deja de ser común a todos nosotros, y lo que queda es estrictamente mi mundo privado en el sentido más extremo. Pero dentro de esta esfera peculiar mía surgen ciertos objetos que, por «síntesis pasiva» llamada «apareamiento» (*accouplement*) o «acomplamiento», son interpretados como análogos a mi propio cuerpo y, por ende, percibidos como los cuerpos de otras personas.³⁷ Además,

33 Por ejemplo, Max Adler, *Kant und Marx*.

34 Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

35 Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*,^{2*} Halle, 1929, pág. 210.

* Véase «La fenomenología y las ciencias sociales», pág. 130. (N. de M. Natanson.)

36 *Méditations Cartésiennes*,^{2*} v, esp. secs. 44-45.

37 Según Husserl, este «apareamiento» no es en ningún sentido una *inferencia*

interpreto de igual manera los movimientos corporales del Otro como gestos, y su conducta concordante como expresión de su vida psíquica. De este modo, el Otro es constituido dentro de mi mónada como un ego que no es «yo mismo» sino un segundo ego, un alterego.

Se presentan aquí varias dificultades. Ante todo, es difícil comprender cómo puede efectuarse la abstracción de todos los significados referentes a Otro de la manera radical que se requiere para aislar mi propia esfera peculiar, ya que precisamente la no referencia al Otro constituye la línea demarcatoria de la esfera de lo que es peculiar a mi propio ego trascendental concreto. Luego, *algún* sentido relacionado con Otros debe necesariamente subsistir en el criterio mismo de la no referencia a Otro. En segundo lugar, los procesos de síntesis pasiva que Husserl llama «apareamiento» y a veces empatía parecen contener algunas de las falacias criticadas por Scheler de modo tan notable. En tercer lugar, de la concepción general de la reducción trascendental surge una dificultad especial. Esta reducción no deja nada más que el flujo unificado de mi conciencia. Este flujo es, por así decir, cerrado; solo está abierto para mi experiencia interior y mi mirada reflexiva: es una mónada sin ventanas. Por otro lado, este flujo de conciencia se refiere intencionalmente a mi mundo de la vida, que, como «apariencia», ha sido mantenido intacto con todo su contenido dentro de la reducción trascendental, aunque he suspendido la creencia en su existencia real. En la actitud natural, yo sé que este mundo de la vida no es mi mundo privado sino, desde el comienzo, un mundo intersubjetivo común a todos nosotros. Así, tengo también conocimiento de Otros y su vida interior, y este conocimiento no puede ser dado por perdido al efectuar la reducción fenomenológica. El hecho de que Husserl se sienta inducido a aplicar, dentro de la esfera reducida, el recurso de abstraer el significado de «Otros», no refuta esta afirmación, sino que la prueba. Por supuesto, todo el conocimiento adquirido dentro del mundo de la vida debe ser reformulado, después de la reducción en términos de la esfera trascendental, antes de que se pueda plantear la cuestión de cómo podría ser constituido tal conocimiento por las actividades de mi subjetividad trascendental. La reformulación del concepto de Otro en términos de la esfera trascendental revela que los Otros son también mónadas sin ventanas. Cada mónada es capaz de efectuar la reducción trascendental y de mantener intacta, como yo, toda la vida intencional de su flujo de conciencia, que está dirigido al mismo mundo común de la vida (aunque colocado entre paréntesis). Por consiguiente, también los Otros tendrían su subjetividad trascendental. Existiría, en consecuencia, un cosmos de mónadas, y a esto llega, en verdad, la quinta Meditación Cartesiana de Husserl. Pero se debe preguntar con la mayor seriedad si el ego trascendental no es esencialmente, en el concepto de Husserl,

por analogía, sino una forma de síntesis pasiva por la cual, como en el proceso de asociación, una experiencia actual se refiere a otra que no alcanza presencia actual, sino que está meramente «apresentada». Así ambos datos, el presentado y el apreatado que este indica, se constituyen como un par en una unidad de semejanza. Es probable que los manuscritos inéditos de Husserl contengan descripciones más extensas del proceso así caracterizado. [Véase «Símbolo, realidad y sociedad», pág. 265 y sigs. (N. de M. Natanson.)]

lo que los gramáticos latinos denominan un «*tantum singular*», es decir, un término que no puede ser puesto en plural. Más aún; no está en modo alguno establecido si la existencia de Otros es un problema de la esfera trascendental, o sea, si el problema de la intersubjetividad existe entre egos trascendentales (Husserl) o Personas (Scheler); o si en cambio la intersubjetividad y, por lo tanto, la socialidad no pertenecen exclusivamente a la esfera mundana de nuestro mundo de la vida.

B. La intersubjetividad como problema mundano

En vista de tan abrumadoras dificultades, dejaremos de lado en las reflexiones siguientes los problemas trascendentales, para volvernos hacia la esfera mundana de nuestro mundo de la vida. El primer interrogante que se nos presenta es si dentro de esta esfera se confirma la proposición de Scheler, según la cual la esfera del «Nosotros» es dada a cada uno de nosotros antes de la esfera del Yo. Si mantenemos la actitud natural de hombres entre otros hombres, la existencia de Otros no es para nosotros más cuestionable que la existencia de un mundo externo. Simplemente nacemos en un mundo de Otros, y mientras nos atengamos a la actitud natural no dudaremos de la existencia de semejantes inteligentes. Solo cuando solipsistas o conductistas radicales exigen que se pruebe este hecho, descubrimos que la existencia de semejantes inteligentes es un «dato vago», no verificable (Russell).³⁸ Pero en su actitud natural, ni siquiera esos pensadores dudan de este «dato vago». De lo contrario, no podrían reunirse con Otros en congresos donde es recíprocamente probado que la inteligencia del Otro es un hecho discutible. Mientras los seres humanos no sean confeccionados en retortas como homúnculos, sino que nazcan de madres y sean criados por ellas, la esfera del «Nosotros» será ingenuamente presupuesta. Hasta allí podemos concordar con Scheler en que la esfera del «Nosotros» es previa a la del Yo.

Hay, sin embargo, una seria objeción: como es obvio, solo con referencia a «mí», el individuo que actúa y piensa, reciben los Otros el significado específico que designo con el pronombre «nosotros»; y solo con referencia a «nosotros», cuyo centro soy yo, están otros en la situación de «vosotros»; y con referencia a vosotros, que a su vez se refieren a mí, surgen terceros como «ellos».³⁹ Es claro que, al actuar y pensar en la vida cotidiana, yo no soy consciente de que todos esos objetos de mis actos y pensamientos a los que llamo Otros, «nosotros», «vosotros» y «ellos» son relativos a mi sí-mismo, y de que solamente mi existencia como un sí-mismo dentro de este

38 Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*,** Londres, 1922, lectura III, pág. 72 y sigs.; véase también R. Carnap, *Scheinprobleme der Philosophie*, Berlín, 1928.

39 Esto podría ser considerado como un complemento de la conocida ubicación del ego por Koffka. Según este, el ego es lo que está entre la derecha y la izquierda, entre antes y después, entre el pasado y el futuro. Pero esta ubicación también podría ser presentada en términos sociales.

mundo hace posible esta relación y esta relatividad. Sigo viviendo, simplemente, entre otros seres humanos a quienes agrupo en las relaciones de *nosotros* y *vosotros*, así como vivo entre objetos del mundo externo, a los que agrupo en las relaciones de izquierda y derecha. En esta actitud ingenua, no soy consciente de mí mismo. Como dice Husserl, vivo en mis actos y pensamientos, y al hacerlo estoy exclusivamente dirigido hacia los objetos de mis actos y pensamientos. Luego, mi corriente de pensamiento parece ser un flujo anónimo. La fórmula propuesto por James⁴⁰ no es «yo pienso», sino «ello piensa», y Dewey⁴¹ llega a rechazar la expresión «corriente de pensamiento» y prefiere hablar de un «curso actual de cosas experimentadas». Todo esto es válido si vivo ingenuamente en mis actos dirigidos hacia sus objetos. Pero, como dice Dewey de tan significativa manera, puedo siempre «detenerme y pensar».⁴² Sin abandonar la actitud natural —vale decir, sin llevar a cabo la reducción trascendental—, puedo siempre pasar, en un acto de reflexión, de los objetos de mis actos y pensamientos a mi actuar y pensar. Al hacerlo, convierto mis actos y pensamientos previos en objetos de otro pensamiento reflexivo, por cuyo intermedio los capto. Entonces emerge mi «sí-mismo», hasta entonces oculto por los objetos de mis actos y pensamientos, que no se limita a entrar en el campo de mi conciencia para aparecer en su horizonte o en su centro, sino que él solo constituye este campo de conciencia. Por consiguiente, todos los actos efectuados, pensamientos y sentimientos se revelan como originados en *mi* actuar previo, *mi* pensar y *mi* sentir. Todo el flujo de conciencia es en su totalidad el flujo de mi vida personal, y mi sí-mismo está presente en cualquiera de mis experiencias.⁴³

Al esbozar su teoría perceptual del alterego, Scheler no distingue entre la actitud ingenua de vivir en los actos y pensamientos cuyos objetos son los otros y la actitud de reflexión sobre esos actos y pensamientos. Es probable que su supuesto de que la reflexión intencional sobre los

40 *Principles of Psychology*, op. cit., vol. 1, pág. 224.

41 Por ejemplo, en su artículo «The Vanishing Subject in the Psychology of James», *Journal of Philosophy*, vol. 37, pág. 22.

42 *How We Think*, Boston, 1910, y *Human Nature and Conduct*, Nueva York, 1922.

43 Refiriéndose a una teoría de Jean-Paul Sartre, A. Gurwitsch abordó este problema en un artículo titulado «A Non-Egological Conception of Consciousness», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 1, 1941, págs. 325-38. El principal argumento de Sartre-Gurwitsch contra la teoría egológica sustentada en el presente artículo es el siguiente: mientras no adoptamos la actitud reflexiva, el ego no aparece. Reflexión significa aquí la captación de un acto A por un acto B con el fin de convertir al primero en objeto del segundo. Pero a su vez el acto B no es captado y convertido en su objeto por un tercer acto. El acto mismo de captación es experimentado con una actitud no reflexiva, exactamente como en el caso de un acto relacionado con algún objeto distinto de un hecho mental perteneciente al mismo flujo de conciencia. Sin duda, mediante un acto de reflexión el acto captado puede adquirir una estructura personal y una relación que no tenía antes de ser captado. Pero el acto de captación se refiere al ego solamente como un objeto. Es el ego del acto captado, no del acto captante. Por otra parte, el acto captado ha sido experimentado antes de ser captado, y aunque la reflexión implica una modificación de los actos captados por ella, esto sólo significa que se aclara y se hace explícita toda la estructura y los componentes del acto, pero ninguno de ellos es suscitado

actos es imposible le impida embarcarse en tales análisis.⁴⁴ Pero si introducimos la distinción entre las dos actitudes caracterizadas, pueden plantearse las siguientes objeciones a la teoría de Scheler:

1. La afirmación de que vivimos en la vida de Otros más que en nuestra propia vida individual es verdadera solo para la actitud ingenua, en la cual dirigimos nuestros actos y pensamientos hacia otras personas como objeto de ellos.

2. No existe una experiencia «dada» a mí que no indique a cuál flujo individual de conciencia pertenece. Tan pronto como adopto la actitud reflexiva—, este flujo es en su totalidad el flujo de *mis* experiencias.

3. El hecho de que algunas de mis experiencias se refieran al pensamiento de otras personas no puede destruir su carácter de pertenecer a mi esfera individual y solo a ella. Al pensar los pensamientos de otros, los pienso como «pensamientos de otras personas pensados por mí». Al sufrir con otras personas, soy dirigido desde el comienzo al «sufrimiento de otra persona reproducido por mí». Que yo pueda dudar si el origen de uno de mis pensamientos está dentro de mi flujo de pensamiento o del de otro, no hace ahora menos mío ese

mediante la reflexión. La reflexión es descubrimiento, no creación. Siendo así, ¿cómo puede la reflexión dar origen a un nuevo objeto, el ego, que no aparecía antes de ser captado el acto A? La respuesta que se ofrece es que el ego aparece a través del acto captado, no en él. Es la unidad sintética de ciertos objetos psíquicos, tales como disposiciones, acciones, y ciertas cualidades, tales como virtudes, defectos, talentos, etc. Estos objetos psíquicos tienen su respaldo en el ego, que nunca puede ser captado directamente, sino solo en una reflexión, como surgido detrás de las disposiciones, en el horizonte. El ego no existe *en* los actos de conciencia ni *detrás* de esos actos. Está presente *a* la conciencia y *ante* la conciencia: es el correlato noemático de los actos reflexivos. Por consiguiente, se desprende de esto que ninguna prueba del ego es apodíctica; siempre está abierta a la duda.

No es posible examinar aquí a fondo el argumento de Sartre-Gurwitsch, que a mi parecer no es nada concluyente. Si admiten que el acto de captación B se refiere al ego (si bien al ego del acto captado como objeto, y no al ego del acto de captación), entonces este ego es captado por el acto B como realizando el acto A (o, más precisamente, como habiendo realizado el acto A, ya que la reflexión solo puede referirse al pasado). Si un tercer acto C capta el acto B, y a través de este el acto A, el ego al que se refiere el acto C es captado como habiendo realizado el acto B tanto como el acto A, y es captado como el mismo ego pese a todas las modificaciones que sufre en el flujo de las experiencias, y por ellas, en el tiempo interior. Además, no está claro por qué el ego nunca puede ser captado directamente en la reflexión, sino solo aparecer en el horizonte, detrás de las disposiciones. El mismo término «horizonte» se refiere ya a una conciencia egológica, y solamente con respecto a esta adquieren significado los términos «marco», «horizonte», «disposición», «acto» y otros que emplean Sartre y Gurwitsch. Lo mismo vale para los ejemplos que Gurwitsch cita para aclarar su tesis. Si afirma que no hay ningún momento egológico involucrado cuando veo a mi amigo en dificultades y lo ayudo, y lo que me está dado es simplemente «mi-amigo-que-necesita-ayuda», se debe establecer que cada elemento separado de la antedicha expresión, «mi», «amigo», «necesita» y «ayuda», alude ya al ego, único para el cual puede existir cada uno de ellos.

44 Scheler hace esta suposición de manera bastante incidental y sin ofrecer pruebas más concluyentes, al examinar la teoría de la Persona, en *Ethik*, pág. 388 y 49. Este enunciado supone, claro está, el abandono de un principio básico de la fenomenología: el de que todo tipo de experiencia puede ser captado mediante un acto reflexivo. Véase Husserl, *Ideen*, p. ej., secs. 45 y 78.



pensamiento; el pensamiento del Otro, junto con mi duda, es ahora un contenido de mi experiencia.

4. Los resultados de los estudios modernos sobre psicología de los niños y los primitivos, tendientes a demostrar que estos solo adquieren lentamente conciencia de que son individuos, no pueden ser discutidos, ni lo serán.⁴⁵ Pero estos resultados demuestran que la técnica de la reflexión es adquirida muy tarde por el niño y el hombre primitivo, y que ellos viven *en* sus actos, dirigidos hacia su objeto; pueden convertirse también en objetos de sus propios actos.

La actitud de Scheler ante el problema de la autoconciencia es muy contradictoria. Por una parte, admite que toda experiencia corresponde a un sí-mismo y que este es individual, presente en cualquiera de sus experiencias.⁴⁶ Además, admite la posibilidad de que el hombre pueda captar su propio sí-mismo por percepción interior. Por supuesto, es prerrogativa de la Persona aprehender este sí-mismo que es siempre un objeto, y nunca el sujeto de tal actividad perceptiva.⁴⁷ Pero un hombre es también una Persona y tiene la facultad de ser un sí-mismo, mientras que el animal tiene conciencia, pero no autoconciencia. Oye y ve sin saber *que* lo hace.⁴⁸ Por otra parte, Scheler niega que sea posible ninguna reflexión intencional hacia los actos, ya que la Persona y sus actos nunca pueden ser convertidos en objetos.⁴⁹

Las razones de esta extraña concepción son las siguientes: a) La incoherencia de la noción de Persona. El origen de la idea de Persona sostenida por Scheler debe ser buscado en su filosofía de la religión y la ética. Solo con posterioridad la idea de la Persona no convertible en objeto, de la deidad y el sujeto libre de los actos éticos fue introducida al servicio de una teoría semifenomenológica de la cognición, y fundada con el concepto de la subjetividad trascendental. b) La distinción artificial entre meras «funciones» pertenecientes al sí-mismo y los «actos» pertenecientes a la Persona, y c) La necesidad de mantener el concepto de una conciencia supraindividual con el fin de edificar varias de sus teorías en el ámbito de la sociología y la filosofía de la historia.⁵⁰

Pero existe otra razón que puede haber llevado al filósofo a negar la posibilidad de captar los actos mediante la reflexión. Quizás el problema siguiente haya estado en la raíz de ese concepto, aunque en ninguna parte se refiera a él.

45 Véase el resumen de las razones de la falta de conciencia de sí mismo en el niño pequeño en Gordon W. Allport, *op. cit.*, pág. 16 y sigs.

46 Véase *supra*, págs. 160-61, y *Sympathie*, pág. 284 y sig.

47 Véase *supra*, pág. 154 y sig., y *Ethik*, pág. 404.

48 Véase *supra*, págs. 153-54, y *Die Stellung des Menschen* . . . , *op. cit.*, pág. 51.

49 Véase *supra*, pág. 145 y sig., y *Ethik*, págs. 388 y 401.

50 Especialmente en su «Probleme einer Soziologie des Wissens», en *Die Wissensformen* . . . , *op. cit.* Véase Howard Becker y Helmut O. Dahlke, «Max Scheler's Sociology of Knowledge», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. II, 1942.

V. La tesis general del alterego y su estructura temporal

Acabamos de caracterizar las dos diferentes actitudes: una es la de vivir en nuestros actos, estando dirigidos hacia los objetos de ellos; la otra, la actitud reflexiva, por la cual nos dirigimos hacia nuestros actos, captándolos por medio de otros actos. Debemos ahora observar la estructura temporal de ambas actitudes. Al adoptar la primera, vivimos en nuestro presente y somos dirigidos hacia el futuro inmediato, que prevemos mediante nuestras expectativas. Estas expectativas —a las que Husserl llama «protenciones»⁵¹ como contrapartida de las retenciones— pertenecen, por supuesto, a nuestro actuar presente. Son elementos de nuestro presente, aunque se refieren al futuro inmediato. Atraen de manera constante, por así decirlo, el futuro hacia el presente. Este presente, por supuesto, no es un mero punto matemático sobre la línea del tiempo. Por el contrario; para emplear un término acuñado por James,⁵² es un presente especioso, y el gran G. H. Mead ha dedicado uno de sus mejores libros⁵³ a estudiar su estructura. Vivir en nuestros actos significa vivir en nuestro presente especioso, que también podemos denominar nuestro presente vívido. Pero, como ya se dijo, viviendo así no somos conscientes de nuestro ego ni del flujo de nuestro pensamiento. No podemos alcanzar el ámbito de nuestro sí-mismo sin cumplir un acto de vuelco reflexivo. Pero lo que captamos mediante el acto *reflexivo* nunca es el presente de nuestro flujo de pensamiento ni su presente especioso; es siempre su pasado. Hace un momento, la experiencia captada pertenecía a mi presente, pero al captarla sé que ya no es presente. Y aunque continúe, solo un pensamiento posterior me permite ser consciente de que mi actitud, reflexiva hacia sus fases iniciales ha sido simultánea con su continuación. Por lo tanto el presente total, y también el presente vívido de nuestro sí-mismo, es inaccesible a la actitud reflexiva. Solo podemos dirigirnos al flujo de nuestro pensamiento como si se hubiera detenido con la última experiencia captada. En otras palabras, la autoconciencia no puede ser experimentada sino *modo praeterito*, en tiempo pasado.

Volvamos ahora a la actitud ingenua de la vida cotidiana en la cual vivimos en nuestros actos dirigidos hacia sus objetos. Entre esos objetos que experimentamos en el presente vívido figuran la conducta y los pensamientos de otras personas. Al escuchar a un conferenciante, por ejemplo, parecemos participar de modo inmediato en el desarrollo de su flujo de pensamiento. Sin embargo —cuestión evidentemente decisiva—, nuestra actitud, al hacer esto, es muy diferente de la que adoptamos al dirigirnos a nuestro propio flujo de pensamiento mediante la reflexión. Recibimos el pensamiento del Otro en su presencia vívida y no *modo praeterito*; es decir, lo captamos como un «ahora» y no como un «hace un instante». El hablar del Otro y nuestro escuchar son experimentados como una simultaneidad vívida.⁵⁴ Ahora él comienza una nueva frase, une una pala-

51 Por ejemplo, *Ideen*, pág. 77 y sig.

52 *Principles of Psychology*, op. cit., vol. I, pág. 609.

53 *The Philosophy of the Present*, Chicago, 1932.

54 Empleamos el término «simultaneidad» exactamente en el mismo sentido que

bra con otra; no sabemos cómo terminará la frase, y antes de terminar no estamos seguros de su significado. La frase siguiente se une a la primera, un párrafo sigue al otro; ahora ha expresado un pensamiento y pasa a otro, y la totalidad es una conferencia entre otras, etc. Hasta dónde queramos seguir el desarrollo de su pensamiento depende de las circunstancias. Pero mientras lo hacemos, participamos en el presente inmediato del pensamiento del Otro.

El hecho de que yo pueda captar el flujo de pensamiento del Otro —lo cual significa la subjetividad del alterego en su presente vívido—,⁵⁵ mientras que sólo puedo captar mi propio yo mediante una reflexión acerca de su pasado, conduce a una definición del alterego: este es el flujo subjetivo de pensamiento que puede ser experimentado en su presente vívido. No necesitamos, para examinarlo, detener ficticiamente el flujo de pensamiento del Otro, ni transformar sus «ahora» en «hace un instante». Es simultáneo con nuestro propio flujo de conciencia, compartimos el mismo presente vívido; en pocas palabras: envejecemos juntos. El alterego, por lo tanto, es el flujo de conciencia cuyas actividades puedo captar en su presente por medio de mis propias actividades simultáneas.

Propongo denominar a esta experiencia del flujo de conciencia del Otro en la simultaneidad vívida, la *tesis general de la existencia del alterego*, la cual establece que esta corriente de pensamiento que no es mía presenta la misma estructura fundamental que mi propia conciencia. Esto significa que el Otro es como yo, capaz de actuar y pensar; que su flujo de pensamiento muestra la misma conexión en su totalidad que el mío; que, análogamente a mi propia vida consciente, la suya muestra la misma estructura temporal, junto con las experiencias específicas de retenciones, reflexiones, protenciones y anticipaciones vinculadas con ellas, y sus fenómenos de memoria y atención, de núcleo y horizonte del pensamiento, con todas las modificaciones consiguientes. Significa, además, que el Otro, como yo, puede vivir en sus actos y pensamientos, dirigidos hacia sus objetos, o bien volverse hacia su propio actuar y pensar; que sólo puede experimentar su propio sí-mismo *modo praeterito*, pero puede contemplar mi flujo de conciencia en un presente vívido; que, por lo tanto, tiene la genuina experiencia de envejecer conmigo, como yo sé que envejezco con él.

Potencialmente, cada uno de nosotros puede remontarse a su vida consciente pasada hasta donde alcanza el recuerdo, mientras que nuestro conocimiento del Otro está limitado a ese período de su vida y sus manifestaciones observado por nosotros. En este sentido, cada uno de nosotros sabe más de sí mismo que del Otro. Pero, en cierto sentido específico, es verdad lo contrario. En la medida en

Bergson en su libro *Durée et simultanéité, A propos de la théorie d'Einstein*, París, 1923, pág. 66: «Llamo simultáneos a dos flujos que para mi conciencia son uno o dos indistintamente, según esta los perciba, como un solo flujo, si decide prestarles un acto indiviso de atención, o, en cambio, los distinga en toda su extensión, si prefiere dividir su atención, pero sin escindirlos en dos». 55 No es necesario referirse a un ejemplo de interrelación social vinculado con el medio del lenguaje. Quien haya jugado al tenis, ejecutado música de cámara o hecho el amor, ha captado al otro en su presente vívido inmediato.

que cada uno de nosotros puede experimentar los pensamientos y actos del Otro en el presente vívido, mientras que ninguno puede captar sus propios pensamientos y actos salvo como pasado y por medio de la reflexión, yo sé más del Otro y él sabe más de mí que lo que cualquiera de nosotros sabe de su propio flujo de conciencia. Este presente, común para ambos, es la esfera pura del «Nosotros». Y si aceptamos esta definición, podemos convenir con Scheler cuando afirma que la esfera del «Nosotros» está dada de antemano a la esfera del sí-mismo, aunque Scheler nunca pensó en la teoría que acabamos de esbozar. Sin un acto de reflexión, participamos en la simultaneidad vívida del «Nosotros», mientras que el Yo no aparece hasta después del vuelco reflexivo. Y nuestra teoría también converge (en otro nivel, sin duda) con el enunciado de Scheler, según el cual los actos no son objetivables y los actos del Otro sólo pueden ser experimentados mediante una co-efectuación. No podemos captar nuestro propio actuar en su presente actual; podemos captar solamente aquellos de nuestros actos que son pasados, pero experimentamos los actos del Otro en su efectuación vívida.

Todo lo que hemos descripto como la «tesis general del alterego» es una descripción de nuestras experiencias en la esfera mundana. Es un elemento de «psicología fenomenológica», como la llama Husserl en antítesis a la «fenomenología trascendental». ⁵⁶ Pero los resultados de un análisis de la esfera mundana, si son exactos, no pueden ser impugnados por ningún supuesto básico (metafísico u ontológico) que se pueda postular con el fin de explicar nuestra creencia en la existencia de Otros. Esté o no el origen del «Nosotros» en la esfera trascendental, nuestra experiencia inmediata y genuina del alterego dentro de la esfera mundana no puede ser negada. Pero sea como fuere, la tesis general del alterego, tal como la hemos esbozado antes, es un marco de referencia suficiente para la fundamentación de la psicología empírica y las ciencias sociales, pues todo nuestro conocimiento del mundo social, aun de sus fenómenos más anónimos y remotos y de los más diversos tipos de comunidades sociales, se basa en la posibilidad de experimentar un alterego en vívida presencia. ⁵⁷

VI. La percepción del alterego

Pero, ¿esta experiencia del alterego es una percepción? Y en caso afirmativo, ¿es una percepción interior, como afirma Scheler? Al parecer, se trata más bien de una cuestión terminológica, como ya ha señalado Husserl. ⁵⁸ Si no entendemos el término percepción en el significado restringido de «percepción adecuada» —vale decir, una experiencia originaria y que brinda evidencia—, sino solo como la creencia más o menos bien fundada de percibir una cosa como

⁵⁶ Edmund Husserl, «Phenomenology», *Encyclopaedia Britannica*, 14ª edición.

⁵⁷ Esto ha sido esbozado en mi libro *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena, 1932; 2ª ed., 1960.

⁵⁸ *Logische Untersuchungen*, vol. II, pág. 34 y sig.

presente, entonces podemos llamar percepción a nuestra experiencia del pensamiento del Otro. Si escucho a alguien, lo percibo como tal; además, lo percibo hablando, probando, dudando, deseando, etc., y dentro de los mismos límites puedo decir también que percibo su cólera, su dolor, etc., Pero, ¿es una percepción interior? Si aceptamos la definición de Husserl, de acuerdo con la cual la percepción interior se produce si los objetos de la percepción pertenecen al mismo flujo de experiencia que las percepciones mismas, entonces, por supuesto, todas nuestras percepciones de los pensamientos del Otro son exteriores, o percepciones trascendentes. Son creencias en la existencia de sus objetos, ni más ni menos fundadas que nuestra creencia de que existen todos los otros objetos del mundo externo. Pero si aceptamos la definición de Scheler según la cual la experiencia interior se refiere a todos los objetos de la vida psíquica o mental, entonces nuestras experiencias del pensamiento de otras personas bien pueden ser calificadas de percepciones interiores. Al parecer debemos distinguir, como Scheler, entre nuestra experiencia de la *existencia* de Otros —o sea, la tesis general del alterego— y nuestro conocimiento de los *pensamientos* específicos de los Otros o acerca de ellos. Lo primero, según nuestra teoría, es realmente una experiencia interior en el sentido radical que le da Husserl, ya que nuestro sí-mismo participa igualmente en la simultaneidad vívida del «Nosotros», que por lo tanto pertenece a nuestro flujo de conciencia. Por lo menos en esta medida, el «Nosotros» se vincula con el sí-mismo siempre y desde el comienzo. Pero nuestra experiencia de los *pensamientos* de otras personas es trascendente, y por ende nuestra creencia de que esos pensamientos existen es básicamente dudosa. Esto no significa, claro está, que nuestro conocimiento de la existencia del Otro, o incluso de sus pensamientos, se refiera de modo inmediato a la existencia psicofísica del Otro y, en particular, a la percepción de su cuerpo. Scheler tiene razón, por cierto, cuando insiste en subrayar que la mera existencia de un marco de referencia con respecto al Otro, de un sistema de signos o símbolos interpretables, por ejemplo, es suficiente para creer en la existencia de otras personas. Debemos agregar que también toda producción y toda herramienta, toda obra de arte y todo objeto manufacturado se refieren a su creador. Son una congelación de actividades humanas, y al reproducir los actos que llevaron a su existencia, siempre podemos tener acceso al flujo de pensamiento de otras personas sin referirnos necesariamente a los cuerpos de otras personas. Comprendemos una sinfonía sin pensar en la mano del músico que la compuso. Sin embargo, la función del cuerpo es de suma importancia para conocer el pensamiento del Otro.

VII. El problema de las perspectivas relacionadas con la intersubjetividad

Scheler describió diversos rasgos de esta función. El cuerpo del Otro es para él, ante todo, un campo de expresión. Pero en el mundo no

hay nada que no pueda tener, en determinadas condiciones, algún valor expresivo o, más correctamente, a lo cual no podamos atribuir tal valor. Cualquier naturaleza muerta o paisaje de un gran pintor lo ejemplifica. En efecto; ser un «campo de expresión» no es una cualidad que sea inherente a las cosas. El mundo nos es dado como un objeto de posible interpretación, que podemos interpretar atribuyéndole nuestros propios sentimientos extravertidos. Por ende, la expresión es nuestros propios sentimientos proyectados en un objeto del mundo externo.⁵⁹

Sin embargo, la principal función del cuerpo en cuanto al problema de comprender el alterego es, según Scheler, la que cumple como gran selector y analista de los contenidos de nuestras experiencias interiores y exteriores. Sabemos por otros escritos de Scheler que esta idea converge con algunas conocidas teorías de Bergson y James, y que contiene en resumen la teoría pragmática del conocimiento, posteriormente elaborada por él.⁶⁰ En el marco de este examen, no era posible emprender una exposición y una crítica de esta interesante teoría. Pero hay otra función del cuerpo que parece tener suma importancia para la interpretación del mundo común de la vida y el problema del alterego. Fue descrita por Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*⁶¹ y, dado que conduce a un nuevo agrupamiento de los problemas vinculados con el alterego, podemos referirnos a ella aquí, como conclusión. Mi propio cuerpo es para mí el centro de orientación en el orden espacio-temporal del mundo. Solo él me es dado como el centro del Aquí, mientras que el cuerpo del Otro me es dado como un Allí. Este Allí es modificable por mis propios movimientos kinestésicos. La razón por la cual mi propio cuerpo puede ser interpretado como cualquier sólido móvil en el espacio, reside en mi facultad de transformar cualquier Allí en un Aquí, si cambio de posición; por ejemplo, caminando de un lado a otro. Esto implica que puedo percibir desde Allí las mismas cosas que desde Aquí, pero desde un ángulo que se vincula con mi estar Allí. El Otro, por lo tanto, no puede ser idéntico a mi sí-mismo, ya que su cuerpo es para él el centro de su Aquí absoluto, mientras que su Aquí es siempre para mí un Allí. Le atribuyo las mismas perspectivas que yo tendría si no estuviera Aquí, sino Allí, y viceversa. Los objetos del mundo externo percibidos por ambos son los mismos, pero a mí se me aparecen en la perspectiva «vista desde Aquí», y a él en la perspectiva «vista desde Allí», es decir, tal como se me aparecerían a mí si, mediante mis movimientos kinestésicos, transformara mi Allí actual en un nuevo Aquí.

Según parece, también Leibniz tuvo esto en cuenta al decir que cada mónada refleja todo el universo, pero desde una perspectiva diferente. Y, en verdad, el principio de las perspectivas que Husserl elaboró para el problema del espacio debe ser aplicado a todo el campo estructural de nuestras experiencias interconexas. Lo que fue

59 Este, por supuesto, no es más que un significado del muy ambiguo término «expresión». Véase George W. Allport, *op. cit.*, pág. 464 y sigs.

60 «Erkenntnis und Arbeit», en *Die Wissensformen...*, *op. cit.*

61 *Op. cit.*, sec. 53 y sig.

señalado para las perspectivas del Aquí y el Allí debe ser resuelto (aunque sin referencia inmediata al cuerpo) en un posterior desarrollo de la tesis general del alterego, mediante análisis de las perspectivas vinculadas con el tiempo del Ahora y el Entonces, las perspectivas sociales del Nosotros y Ellos y las perspectivas personales de la familiaridad y la ajenidad. La teoría scheleriana del alterego es sólo un primer paso en este enorme campo abierto a la psicología fenomenológica. Y únicamente una cuidadosa investigación de todas las implicaciones que encierra la tesis general del alterego nos acercará a la solución del enigma de cómo puede el hombre comprender a su semejante. Sin embargo, toda la psicología empírica y todas las ciencias sociales presuponen tal solución.

8. La teoría sartreana del «alterego»¹

Aun aquellos estudiosos de la obra filosófica de Sartre² que, como el autor de este trabajo, consideran insostenible su posición básica, deben reconocer sus esfuerzos dirigidos a hallar un nuevo enfoque del problema de la intersubjetividad. Sartre investiga cuidadosamente en sutiles análisis y en los más variados aspectos los problemas de la existencia del Otro y sus múltiples manifestaciones.³ El siguiente estudio tiene como fin discutir algunos de esos análisis, tarea que emprendemos convencidos de que las indagaciones de Sartre sobre el tema representan la parte más valiosa de su pensamiento, y de que pueden ser examinadas con relativa independencia del problema fundamental del existencialismo.

I. La crítica sartreana de los enfoques realista e idealista del problema de la intersubjetividad⁴

Sartre rechaza tanto el intento realista como el idealista de probar, como una certeza, mediante un proceso de cognición, la existencia humana del Otro. El realista postura el mundo externo como real y, dentro de él, el cuerpo del Otro como dado. Sin embargo, nunca logrará probar que este cuerpo dado es más que un cuerpo, que es el cuerpo de un semejante, a menos que haya presupuesto silenciosamente la existencia de la mente del Otro como una certeza y, así, haya buscado refugio en la tesis idealista. Poco importa que adopte la posición del conductista radical, afirmando la existencia del Otro como cierta (aunque admita que nuestro conocimiento de él es una mera probabilidad), o sea que nuestro conocimiento de la mente del Otro se revela mediante un proceso de razonamiento por analo-

1 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, París, 1943.

2 Se encontrará una exposición resumida del sistema de Sartre en Herbert Marcuse, «Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le Néant*», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. VIII, 1948, págs. 309-26. El mejor examen crítico de la posición filosófica de Sartre es el de Jean Wahl, «Essai sur le Néant d'un problème», *Deucalion*, París, n° 1, 1946, págs. 40-72, y el de Alphonse de Waelhens, en los siguientes artículos: «Heidegger et Sartre», *Deucalion*, n° 1, pgs. 15-40; «Zijn en Niet-zijn. Over de filosofie van Jean-Paul Sartre», *Tijdschrift voor Philosophie*, 71, 1945, págs. 35-116; «J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*», *Erasmus*, Amsterdam, vol. 1, págs. 522-39.

3 Principalmente en la tercera parte de *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, págs. 275-507.

4 *Ibid.*, págs. 275-88.

gía, por empatía o por simpatía. Todavía es posible que el Otro no sea más que su cuerpo, y en todo caso la existencia humana del Otro sigue siendo meramente conjetural.

Para el idealista, el Otro no es más que mi presentación, un fenómeno que se refiere a otros fenómenos. Sin embargo, el grupo de fenómenos que se relacionan con la existencia del Otro se distingue desde el comienzo por aparecer en formas organizadas tales como gestos, acciones, expresiones y conductas. Estas formas organizadas se refieren necesariamente a una unidad organizadora colocada más allá de mi experiencia y fundamentalmente inaccesible para mí. La tesis básica del idealismo es que la organización de todas las impresiones del sujeto en un sistema es una condición de toda experiencia posible. ¿Cómo es compatible esta tesis con el supuesto de que el Otro, como unidad sintética de *sus* experiencias, organiza mis experiencias de él? ¿Debemos suponer quizás una relación causal entre la ira de Pablo y la rojez de su rostro tal como yo la experimento? Esto no es posible. La noción de causalidad, al menos en el sistema de Kant, se refiere necesariamente a una relación entre fenómenos que pertenecen a una y la misma conciencia individual. En efecto; la causalidad kantiana no es sino la unificación de los momentos de mi tiempo interior en la forma de la irreversibilidad. ¿Cómo se puede presuponer que la causalidad unifica el tiempo de mi conciencia con el de otra? ¿Qué relación temporal debe establecerse entre la decisión del Otro de expresarse (un suceso que pertenece a su conciencia) y la expresión misma (que es un fenómeno perteneciente a mi experiencia)? Ni por simultaneidad ni por sucesión puede un instante de mi tiempo interior ser concebido como vinculado con un instante del tiempo interior de la conciencia del Otro, a menos que se suponga una misteriosa armonía preestablecida. Y aunque se adopte tal supuesto, los dos flujos permanecen inconexos, puesto que para cualquiera de las conciencias la síntesis unificadora de momentos en un flujo se origina en un acto del sujeto.

Pero el idealista puede aducir que la noción de «el Otro» no tiene ninguna función constitutiva, que es solo un concepto regulador, una hipótesis *a priori* destinada a justificar la aparente unidad de nuestras experiencias relacionadas con él. Esta posición tampoco es defendible. En primer término, la percepción misma del Otro como un mero objeto aún se referiría a un sistema coherente de presentaciones que no es mío, puesto que no se origina dentro de mi campo de conciencia. Además, hay un conjunto de fenómenos que solo tienen lugar debido a la existencia del Otro, es decir, en razón de un sistema de significaciones y experiencias que difiere radicalmente del mío. En verdad, no es el Otro quien constituye mi experiencia de él como objeto concreto y conocible; es más bien un cierto tipo de mis experiencias lo que me induce a constituir al Otro como otro sujeto. A través de mis experiencias del Otro contemplo constantemente sus sentimientos y voliciones, sus pensamientos y su carácter. El Otro no es solamente aquel a quien veo, sino también aquel que me ve. Lo contemplo a él y a su conjunto de experiencias, dentro de las cuales ocupo mi lugar como un objeto entre otros. Al tratar de establecer la naturaleza concreta del sistema de las experiencias del Otro y mi

lugar en él, debo necesariamente trascender el campo de mis propias experiencias y destruir la unidad de mi conciencia. Por consiguiente, la noción de «el Otro» nunca puede ser interpretada como una idea meramente reguladora.

El Otro, un objeto de mi pensamiento, es postulado por este mismo pensamiento como un sujeto. Este es el dilema del idealismo, cuya solución puede ser intentada abandonando totalmente la noción de Otro, demostrando que es innecesaria para la constitución de mi experiencia, o bien postulando una comunicación real y extraempírica entre mi conciencia y la del Otro. El primer intento conduce al solipsismo; el segundo a la interpretación existencialista de Sartre.

Un tercer intento, basado en la premisa de una pluralidad de sistemas de experiencias no interrelacionados y totalmente exteriores entre sí, comparte con la posición realista una presuposición oculta. Dicha presuposición tiene su raíz en el hecho de que, empíricamente, el Otro se me aparece en la ocasión de mi percepción de su cuerpo, y que este se halla espacialmente separado de mi propio cuerpo. El realista, que trata de captar al Otro por medio de su cuerpo, se cree separado de él de la misma manera que los objetos del mundo externo están separados entre sí. El idealista, aunque reduce mi cuerpo y el del Otro a meros sistemas de presentaciones, presupone sin embargo una distancia espacial entre los dos flujos de conciencia, uno de los cuales es exterior al otro. Así, solo un tercer observador, externo a mí y al Otro, podría discernir la verdad de la coexistencia del Otro y yo. Como es evidente, este supuesto conduciría a un regreso infinito, que solo podría superar una noción teológica de Dios y la Creación del mundo como la que ofrece Leibniz.

II. La crítica sartreana de Husserl, Hegel y Heidegger

Husserl, Hegel y Heidegger han tratado de resolver este problema sin recurrir al solipsismo o al supuesto de un Dios personal. Ninguno de ellos lo ha conseguido.⁵

A. Husserl *

El principal argumento de Husserl, según lo interpreta Sartre, consiste en la tesis de que la referencia al Otro es una condición necesaria de la existencia del mundo. El universo, tal como se revela a la conciencia, es intermonádico desde el principio. Según Sartre, si observo en soledad o en compañía de otros esta mesa o ese árbol, el Otro está siempre presente en la forma de una capa de significaciones constitu-

⁵ *Ibid.*, págs. 288-91; Sartre alude a *Formale und transzendente Logik*,* (Halle, 1929) y las *Méditations Cartésiennes* ** de Husserl; se hallará una exposición de la teoría del alterego de Husserl en la sección V de este trabajo.

* *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 261 y sigs. (N. de M. Natanson.)



tivas, que pertenecen al objeto considerado como tal. Y puesto que mi ego psicofísico también forma parte de este mundo, el mismo mundo que debe ser puesto entre paréntesis para efectuar la reducción fenomenológica, el significado general de «el Otro» parece ser un requisito necesario de la constitución de mi ego empírico. De tal modo, si dudara de la existencia de mi amigo Pedro (o de los egos empíricos de Otros en general), tendría que dudar también de la existencia de mi propio ego empírico, que no tiene ninguna posición privilegiada con respecto a los egos empíricos de mis semejantes. No es mi ego empírico, sino mi subjetividad trascendental (que es en todo diferente del primero), lo que tiene tal posición privilegiada. Recíprocamente, el significado general de «el Otro» no alude al semejante empírico dado a mi experiencia, sino a la subjetividad trascendental a la que este se refiere. Pero, entonces, el problema que se debe investigar no es el del paralelismo entre egos empíricos (que nunca ha sido seriamente puesto en duda por nadie), sino el de la interrelación existente entre sujetos trascendentales situados más allá de mi experiencia. Si el fenomenólogo contesta que la subjetividad trascendental se refiere desde el comienzo a otros sujetos como condición para la *constitución* de la totalidad noemática, es fácil responder que se refiere a ellos simplemente como *significado*, y no como seres de existencia real más allá del mundo. Tal referencia tendría un carácter meramente hipotético y la función de un concepto unificador; este concepto, por necesidad, sería válido solo para el mundo y dentro de él, mientras que el «Otro» (como subjetividad trascendental) queda fuera del mundo. Husserl, dice Sartre, nunca puede llegar a la comprensión de los significados posibles del ser extramundano del Otro. Ha establecido el conocimiento como medida del Ser definiendo a este como la indicación de una serie infinita de operaciones por efectuar. Esta posición es exactamente opuesta a la de Sartre. Pero aunque se admita que el conocimiento es la medida del Ser, el ser del Otro debe ser definido por el conocimiento que él tiene de sí mismo, y no por el que yo tengo de él. El Otro, que se conoce a sí mismo, escapa totalmente a mi conocimiento a menos de que yo haga la suposición imposible de que el Otro es idéntico a mí. Según Sartre, Husserl ha comprendido esta dificultad al definir al Otro, tal como se revela a nuestra experiencia concreta, como una *ausencia*. Sin embargo, no podemos tener —al menos dentro del marco de la filosofía de Husserl— una intuición cabal de una ausencia. Así, el Otro no es sino el objeto de intencionalidades vacías, el noema vacío que corresponde a mis intencionalidades dirigidas hacia él tal como se me aparece concretamente en mi experiencia; y esta experiencia es unificada y constituida con ayuda de un concepto trascendental. Sartre resume su crítica diciendo que Husserl no ha logrado superar el dilema básico de la posición idealista. Responde al solipsista que la existencia del Otro es cierta en la misma medida en que lo es la existencia del mundo (incluyendo mi existencia psicofísica dentro de él). Pero el solipsista no dice otra cosa: lo uno es tan cierto como lo otro, pero no más. Y, agregaría el solipsista, la existencia de ambos dependerá de mi experiencia.

B. Hegel⁶

Así, el intento husserliano de superar el argumento solipsista resulta ser un fracaso, y Sartre opina que hasta como construcción es inferior a la teoría elaborada por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*. Para Hegel (a diferencia de Husserl), la noción del Otro no solo es indispensable para la constitución del mundo y mi ego empírico, sino también para la existencia misma de mi conciencia como autoconciencia. Como autoconciencia, el ego se capta como sí mismo. Pero la ecuación resultante, «yo soy yo», debe ser explicitada; el yo debe postularse como un objeto para alcanzar la siguiente etapa de desarrollo, la de la conciencia del sí-mismo general, que se reconoce en la autoconciencia y en la del ego. El concepto del Otro es, entonces, el mediador; el Otro aparece al mismo tiempo como mi sí-mismo, puesto que la autoconciencia es idéntica a sí misma al *excluir* al Otro. Tal exclusión adopta una doble forma: por el hecho de ser yo mismo, excluyo al Otro; por el hecho de ser él mismo, el Otro, a quien yo excluyo, me excluye. Hegel, a diferencia de Husserl, evita establecer una relación unívoca entre el *ego cogito* y el Otro, quien debe ser constituido mediante tales cogitaciones. Supone desde el comienzo una relación recíproca, que define como la «aprehensión del sí-mismo de uno en el sí-mismo del Otro». La existencia del Otro es la condición para la aprehensión del sí-mismo por sí mismo, y esto, a su vez, la condición de cualquier *cogito*.

Este es, en verdad, un intento ingenioso de superar el argumento solipsista: mi autoconciencia depende de la realidad del Otro, y la autoconciencia del Otro depende de mi propia realidad. Empero, para Sartre es insatisfactorio. Se aferra a la posición idealista básica al tratar de resolver los problemas ontológicos subyacentes en términos de cognición. Pero la conciencia caracterizada por la proposición «yo soy yo» es por definición una noción totalmente vacía y no debe ser identificada con la conciencia concreta que yo tengo del mundo, de mí mismo y del Otro.

Hegel es víctima de su *optimismo epistemológico*, que consiste en presuponer que se puede establecer un acuerdo entre mi conciencia y la del Otro, entre mi reconocimiento por el Otro y el reconocimiento del Otro por mí. Pero lo que yo soy para el Otro, lo que él es para mí, lo que yo soy para mí mismo y lo que él es para sí mismo no son conmensurables. Yo experimento mi sí-mismo y él experimenta el suyo como sujeto, pero ambos experimentamos el yo del Otro como un objeto. ¿Cómo podría reconocerme a mí mismo en el Otro si este es ante todo un objeto para mí? ¿Cómo puedo captar al Otro como él es realmente para sí, es decir, como sujeto? Sartre denomina a esta situación la separación ontológica del uno y el Otro.

Además, Hegel es víctima de su *optimismo ontológico*, que consiste en suponer que la relación entre las conciencias puede ser estudiada como tal, sin tomar como punto de partida y sistema de referencia una conciencia particular concreta. En verdad, Hegel no investiga la

6 *Ibid.*, págs. 291-300.

relación de su propia conciencia concreta con la del Otro; no se ocupa de la relación entre ego y alterego; se limita a estudiar las relaciones vigentes entre las conciencias de Otros, todos los cuales son para él, Hegel, meros objetos. A partir de tal posición, es posible a lo sumo describir el «escándalo de la pluralidad de conciencias», pero no superarlo; no hay ninguna esperanza de refutar con su ayuda el argumento solipsista.

C. Heidegger⁷

Heidegger intenta resolver esta dificultad estableciendo entre el yo y el Otro una relación de ser. Según él, la realidad humana es «ser-en-el-mundo» y como tal, desde el comienzo, «ser-con» (*Mitsein*), o sea «ser-con-Otros». Este «ser-con» es una estructura esencial de mi propio ser, y por lo tanto el Otro no es una existencia particular que yo encuentre dentro del mundo, sino el término «ex-céntrico» que contribuye a mi propia existencia. Mi ser no es un «ser-para» sino un «ser-con» el Otro. En la situación común de la vida cotidiana, en el estado de inautenticidad (*Uneigentlichkeit*), realizo mi ser con Otros, no como una relación de conocimiento mutuo, sino como una existencia opaca, en la forma del anonimato, y al Otro como «cualquiera» (*Man*). En el estado inauténtico no soy un sí-mismo, pues ni yo ni el Otro estamos determinados; como términos intercambiables, yo y él compartimos la vida social cotidiana como «cualquiera». Solo siguiendo el «llamado de la conciencia», determinándome para mi propia muerte como la posibilidad de mi existencia más íntima, alcanzo mi yo individual, mi estado auténtico. Al hacerme auténtico, transformo también al Otro, hasta aquí anónimo, en un estado de autenticidad.

Sin embargo, plantea Sartre, ¿el concepto heideggeriano de estar con los otros resuelve en verdad el problema? ¿Acaso no es precisamente esta coexistencia y su tipo lo que se debe investigar? ¿Puede el concepto de un anonimato indiferenciado explicar el establecimiento de una relación entre dos seres *concretos*, mi concreto «ser-con» Pedro o Ana? Si, como piensa Heidegger, la relación ontológica entre yo y el Otro tiene un carácter apriorístico, ¿este *a priori* no es válido solamente dentro de los límites de mi experiencia, y mi estar concreto con el Otro no trasciende mi experiencia?

Concebido como una estructura de mi ser, el «ser-con» me aísla de igual manera que el argumento solipsista. Ideado para superar la falacia idealista, aún preserva la realidad humana concreta como un elemento constitutivo del yo.

⁷ *Ibid.*, págs. 301-07; véase Martin Heidegger, *Sein und Zeit*,* Halle, 1929, esp. págs. 114-30, 231-300; también Alphonse de Waelhens, *op. cit.*

III. La teoría de Sartre acerca de la existencia del Otro

Después de haber criticado las teorías de Husserl, Hegel y Heidegger, Sartre formula los criterios siguientes para una teoría válida de la existencia del Otro.⁸ 1) Tal teoría no necesita *probar* la existencia del Otro, cuya afirmación se basa en una comprensión «pre-ontológica». 2) El *cogito* cartesiano es el único punto de partida posible para hallar (no razones para mi creencia en la existencia del Otro, sino) al Otro mismo como «el que no es yo». 3) El Otro no debe ser captado como un objeto de nuestras cogitaciones, sino en su existencia «para nosotros» en cuanto afecta a nuestro ser concreto real. 4) El Otro debe ser concebido como siendo «no yo», pero esta negación no es una negación espacial externa, sino una negación interna, definida por Sartre como una conexión sintética y activa entre dos términos, cualquiera de los cuales se constituye negando al otro. Sartre espera que su propia teoría de la existencia del Otro llene estos requisitos.

En la realidad de la vida cotidiana, estoy rodeado de objetos, algunos de los cuales, afirmo, son mis semejantes. Con el fin de aclarar el significado de tal afirmación, Sartre⁹ analiza la entrada de otro hombre en mi campo perceptivo. Antes de que apareciera el Otro, los objetos de mi campo perceptivo parecían estar agrupados alrededor de mí como centro, a ciertas distancias objetivas mensurables; tenían propiedades vinculadas con mi subjetividad, aunque yo las creía objetivas. Con la aparición de un semejante, esta aparente unidad de mi universo se rompe. Los objetos ya no están definidos exclusivamente por distancias mensurables desde mi posición, sino también desde la suya; sus propiedades, para ser objetivas, deben persistir tanto desde su punto de vista como desde el mío; en resumen, percibo los objetos como no solo percibidos por mí, sino también como percibidos por él, el Otro. Sin duda, el Otro sigue siendo, en este nivel, un objeto entre otros; pero se distingue de todos los demás objetos por el hecho de que es el objeto que percibe lo que yo percibo y que, al menos como posibilidad, me percibe como un objeto. Y aquí se alcanza el punto crítico: ¿cómo puedo ser el objeto de un objeto, yo, que nunca puedo ser un objeto para mí mismo? ¿Puede mi objetividad originarse en la objetividad del mundo, puesto que yo soy precisamente aquel por cuya existencia existe un mundo objetivo? En mi posibilidad misma de ser un objeto para el Otro, este se revela como un sujeto. Mi ver un objeto como «siendo probablemente un hombre» se refiere a la probabilidad de que yo sea visto por él, y esta relación es considerada por Sartre un hecho irreductible. El Otro es el que me mira.

Si otro me mira, se produce un cambio básico en mi manera de ser. Me vuelvo «autoconsciente» (*self-conscious*) en ambos sentidos de esta expresión, es decir, advierto que soy para otro un objeto, colocado en una situación no definida por mí, y me avergüenzo o enorgullezco de este hecho. Ya no soy yo mismo sino con referencia al Otro, que con solo mirarme pasa a ser el límite de mi libertad. Antes, el

8 *L'Être et le Néant*, op. cit., págs. 307-10.

9 *Ibid.*, pág. 310 y sigs.

mundo estaba abierto a mis posibilidades; ahora es él, el Otro, quien me define y define mi situación dentro del mundo desde su punto de vista, con lo cual transforma mi relación con los objetos en factores de *sus* posibilidades. El mundo y mi existencia dentro de él ya no es el «mundo para mí»; se ha convertido en el «mundo para el Otro». Mis posibilidades se convierten en probabilidades fuera de mi control. Ya no soy el dueño de la situación, o al menos la situación adquiere una dimensión que se me escapa. Me he convertido en un utensilio con el cual y sobre el cual el Otro puede actuar. Comprendo esta experiencia, no mediante la cognición, sino por un sentimiento de inquietud o incomodidad que, según Sartre, es uno de los rasgos principales de la condición humana.

El hecho de ser mirado por el Otro¹⁰ me confiere una nueva dimensión del espacio: al convertirme en un objeto para el Otro, descubro que estoy a cierta distancia de él, aunque a una distancia que no es creación mía, sino suya. Y, por otra parte, el hecho de que el Otro me mire revela para mí una nueva experiencia de tiempo: la simultaneidad, que Sartre define (cosa bastante extraña) como la relación temporal existente entre dos seres no vinculados por ninguna otra relación.¹¹ El mismo objeto está copresente conmigo para Pablo, como está copresente con Pablo para mí; y mi presente se convierte en presencia para el Otro, y viceversa.

Toda experiencia concreta de ser mirado me revela, a la manera de un genuino *cogito*, que existo para todos mis semejantes vivos. El «Otro» puede adoptar la estructura de un individuo, un tipo, una colectividad, una audiencia o público anónimo, o (podemos agregar) lo que G. H. Mead llama el «Otro Generalizado».¹² El Mi-objeto resultante puede adoptar diversos roles sociales: en mi relación con personas asiáticas, me descubro como un europeo; en mi relación con jóvenes, como un anciano; en mi relación con trabajadores, como un burgués, etc. De tal modo, mi ser para mí mismo también es desde el comienzo «ser-para-el-Otro».

Pero con esto no está todo dicho. Una vez constituido el Otro como una subjetividad, puedo convertirlo en un objeto nuevamente. Por ejemplo, si mi reacción a la mirada del otro es la vergüenza, el temor o el orgullo, estas reacciones contienen referencias a mí mismo como sujeto que pueden inducirme a constituir al Otro como un objeto. Lo descubro, pues, como estando en el mundo, como colocado en cierta situación que defino como dotada de ciertas propiedades y características; en pocas palabras, como un objeto entre otros objetos, como un utensilio entre todos mis otros utensilios. Además, al definir al otro convertido en objeto por su relación con otros objetos, lo he definido en su totalidad; no lo conozco solo en cuanto a su cuerpo sino en su ser total dentro de cierta situación. El desconocido que tengo a mi lado en el subterráneo es definido por mi conocimiento de que está en Nueva York, de que viaja en tal o cual dirección y de

10 Es muy difícil encontrar un término adecuado para el concepto de Sartre «*le regard d'autrui*».

11 *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 325.

12 *Mind, Self and Society*, Chicago, 1934, págs. 152-63.

que está leyendo determinado diario. Todo esto no lo sé por intermedio de signos (que se referirían a la subjetividad del Otro); el Otro convertido en objeto *es* todas estas relaciones; está determinado por la organización total de *mi* mundo, del cual él es un centro autónomo, pero intramundano. Esto distingue al Otro como objeto del Otro como sujeto. Solo al primero puedo conocer como totalidad coextensa dentro del mundo. El segundo nunca puede ser objeto de ningún tipo de conocimiento, y los objetos del mundo no se refieren a él; él trasciende el mundo y escapa a la aprehensión.

Al convertir en objeto al Otro, yo, el Mí antes convertido en objeto, recupero mi subjetividad y mi sí-mismo. Vuelvo a convertirme en un sí-mismo, el mío; sin embargo, el Otro es solo un objeto para mí en la medida en que yo soy un objeto para él. Por consiguiente, el tipo de la objetivización del Otro depende de mi situación y de la suya, y de las circunstancias fácticas de que yo pueda verlo y él pueda verme. Se refiere, por tanto a la relación entre mi cuerpo y el cuerpo del Otro.

Las extensas investigaciones de Sartre sobre este problema constituyen tal vez la parte más interesante de su sistema y merecerían un estudio separado. Pero el espacio de que disponemos apenas nos permite unas pocas indicaciones.

IV. La teoría del cuerpo en Sartre¹³

Sartre distingue tres «dimensiones ontológicas» de mi propio cuerpo: 1) mi cuerpo en su ser fáctico, en su ser-en-sí-mismo; yo existo como mi cuerpo; 2) mi cuerpo en su ser-para-el-Otro, tal como es utilizado y conocido por el Otro; 3) mi experiencia de mí mismo como ser conocido para el Otro en razón de mi cuerpo. Sería inútil apelar a la fisiología para analizar estas dimensiones. El conocimiento fisiológico nunca se refiere a mi experiencia de mi propio cuerpo, sino siempre y necesariamente a las experiencias de los cuerpos de otras personas.

1. Mi propio cuerpo en su ser fáctico¹⁴ es experimentado por mí ante todo como el portador de mis «cinco sentidos», y por consiguiente como el centro de orientación y referencia de mi campo perceptual. Yo no «veo» este centro; sin embargo, yo *soy* este centro. Luego experimento mi cuerpo como el instrumento de mis acciones, capaz de manejar otros instrumentos. Pero tampoco «manejo» mi mano que usa el martillo; yo *soy* mi mano. Como centro del campo perceptual, mi cuerpo determina mi punto de vista; como centro de mis acciones, determina el punto de partida de mis posibilidades y elecciones futuras. Como ambas cosas, mi cuerpo es experimentado no solo como mi estructura fisiológica, sino como todo lo que determina mi punto

13 *L'Être et le Néant*, op. cit., págs. 356-428; es necesario comparar las declaraciones de Sartre expuestas en esta sección con las teorías de Husserl resumidas en la sección v.

14 *Ibid.*, págs. 368-404.

de vista y punto de partida: mi raza, mi nacionalidad, mi nacimiento, mi pasado. Así, mi cuerpo se refiere a la conciencia; es conciencia, aunque no reflexiva, sino meramente conciencia afectiva, o sea, la pura aprehensión no posicional de una contingencia, la aprehensión pura del sí-mismo como existencia fáctica. Es esta aprehensión de mi cuerpo lo que Sartre —por razones que desde un punto de vista diferente del nuestro son importantes para su doctrina existencialista (y, dicho sea de paso, con suma arbitrariedad)— identifica con el sentimiento de la náusea.

2. Es curioso que Sartre no analice, como ha prometido, el significado de mi cuerpo para el Otro, sino el significado que tiene el cuerpo del Otro para mí,¹⁵ y declare expresamente¹⁶ que ambos problemas son idénticos. Hemos visto que, de acuerdo con Sartre, yo capto al Otro originariamente como un sujeto para el cual yo soy un objeto, y lo convierto en objeto en un segundo paso, recuperando así mi propia subjetividad. Por consiguiente, el Otro existe para mí *primero*, y solo *después* lo capto en su cuerpo. A diferencia de mi propio cuerpo, el suyo tiene el carácter de una estructura secundaria. Como tal, es para mí un instrumento entre todos los otros instrumentos que puedo emplear, un utensilio como todos los demás objetos de mi mundo externo. Mi propio cuerpo es privilegiado entre todos los demás instrumentos porque yo *soy* este instrumento. El cuerpo del Otro es privilegiado entre todos los demás objetos porque funciona como su centro posible de referencia y porque todos esos otros objetos pueden ser utilizados por él como sus instrumentos. Además, el cuerpo del Otro se me revela como la suma total de sus órganos sensoriales, es decir, la contingencia fáctica de la existencia del Otro, su puro ser en-sí-mismo. De una manera vacía, tengo conocimiento del hecho de que el Otro (convertido en objeto) tiene conocimiento del mundo (incluso de mí mismo), pero yo no tengo conocimiento —ni siquiera un conocimiento vacío— de sus actos de conocer, ni de lo que él conoce, ni de cómo lo conoce. La contingencia consiste en el hecho de que el cuerpo del Otro está «aquí», aunque podría estar en otra parte. Sin embargo, su «ser-aquí» se traduce en su «ser-cómo-tal-y-tal», vale decir, como perteneciente a esta raza, esta clase, este ambiente, etc. Así, el cuerpo del Otro me está dado desde el principio como un cuerpo dentro de una situación, y por esta misma razón no puedo separar el cuerpo del Otro de las acciones del Otro. (Solo el cadáver deja de estar dentro de una situación, o sea, dentro de la unidad sintética de vida.) El cuerpo de Pedro no es primero una mano que luego podría extenderse para alcanzar un vaso. Que Pedro tienda la mano para tomar un vaso se produce como una unidad significativa dentro de límites espaciales y temporales definidos por la situación. Espacialmente, el gesto de Pedro sigue siendo significativo para mí aunque el vaso esté oculto a mi vista; temporalmente, aprehendo ese gesto, tal como se me revela en el acto presente, en términos del futuro estado de cosas que ese acto tiende a provocar. Así, el cuerpo de Pedro es la totalidad de sus

15 *Ibid.*, págs. 404-18.

16 «Il revient au même d'étudier la façon dont mon corps apparaît à autrui ou celle dont le corps d'autrui m'apparaît» (pág. 405).

relaciones significantes con el mundo y no distinguidas del ser-para-mí de Pedro.

Sartre cree que esta teoría evita referir el cuerpo del Otro a una «psique misteriosa». Las significaciones así descritas *son* esta psique misma. No se refieren a algo situado «más allá del cuerpo», sino solamente al mundo y a otras significaciones. Los gestos expresivos, en particular, no indican un afecto oculto vivido por ninguna psique. El entrecejo fruncido, los puños cerrados, etc., *no indican* la cólera del Otro; *son* su cólera.¹⁷ El «Objeto psíquico», por lo tanto, está totalmente dado en la percepción de los gestos corporales y su referencia a otros gestos. Esto parece ser la posición conductista, pero los conductistas no han comprendido sus propios argumentos. Creen que solo existe un tipo de percepción y han pasado por alto el hecho de que a cada tipo de realidad corresponde un tipo particular de percepción. El tipo peculiar de las formas expresivas de conducta del Otro es percibirlos como comprensibles; su significado es un elemento de su ser como el color es un elemento del ser del papel. El cuerpo del Otro, en su acción en curso, me está dado inmediatamente como trascendiendo su presente por cada significación particular hacia un fin que pertenece a su futuro.

3. La tercera dimensión¹⁸ de mi experiencia de mi propio cuerpo se origina en la conmoción de encontrar al Otro, que me mira. Mi cuerpo ya no determina exclusivamente mi punto de vista: el Otro tiene una perspectiva de él, y hasta una perspectiva que yo mismo no puedo tener. Mis órganos sensoriales, incapaces de aprehenderse a sí mismos, son ahora experimentados como siendo aprehendidos por el Otro. Mi cuerpo, que hasta ahora era el instrumento que yo *soy* y que no puede ser utilizado por ningún otro instrumento, es ahora experimentado como siendo para el Otro un instrumento entre todos *sus* otros instrumentos. Simultáneamente, mi cuerpo se me escapa, se aliena de mí; mi «cuerpo-para-mí» se convierte en «cuerpo-para-el-Otro». El Otro parece cumplir con respecto a mí una función que yo nunca desempeño: me ve como yo soy. Finalmente, llego a aceptar mirarme con los ojos del Otro. Dejo de experimentar el *ser* mi propio cuerpo y comienzo a tener cognición de él.

El lenguaje me enseña la estructura que mi cuerpo tiene para el Otro, y el armazón conceptual basado en el lenguaje deriva por entero de mi trato social con el Otro. Surge así un sistema de correspondencias verbales que ante todo designan mi cuerpo tal como se aparece al Otro, pero que yo empleo para determinar cómo mi cuerpo se me aparece a mí mismo. Es en este nivel donde tiene lugar la asimilación del cuerpo del Otro a mi propio cuerpo mediante la analogía: mi cuerpo para el Otro es lo que el cuerpo del Otro es para mí.¹⁹ Pero

17 Sartre no alude aquí a la similar teoría perceptual del alterego elaborada por Max Scheler en su *Phänomenologie der Sympathiegefühle*,** (1ª ed., 1913; 2ª ed rev., 1923); véase «La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del "alterego"».

18 *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, págs. 418-28.

19 Esta frase y las siguientes parecen ser muy importantes. Sin embargo, Sartre ha anticipado este resultado de su análisis de la tercera dimensión ontológica al comenzar su análisis de la segunda. Véase *supra*, nota 16.

esto presupone que he encontrado primero al Otro en su subjetividad objetivizadora y luego como objeto, y también que he experimentado mi propio cuerpo como un objeto. La analogía o semejanza nunca pueden constituir originalmente el objeto-cuerpo del Otro y la objetividad de mi propio cuerpo. Por el contrario, estas dos objetividades deben ser presupuestas antes de que pueda intervenir el principio de analogía o semejanza. Primero debo, mediante un acto de pensamiento reflexivo, constituir mi cuerpo como un objeto de mi cognición. La noción conceptual de mi cuerpo, así constituida, lo será siempre y necesariamente sin embargo, en términos de la cognición conceptual que el Otro tiene de mi cuerpo. En otras palabras, la noción que yo tengo de mi propio cuerpo nunca será reconciliable con el ser fáctico de mi cuerpo en su ser en sí-mismo. El concepto constituido de mi cuerpo se refiere de una manera vacía a su alienación perpetua. Pero yo no vivo esa alienación; solo la constituyo, trascendiendo así la existencia fáctica dada hacia un cuasi-objeto que ya no me está dado, sino que tiene un carácter meramente significativo.

V. Sobre la teoría del Otro en Husserl

Una investigación crítica de la contribución de Sartre al problema del alterego, esbozado en líneas muy generales en las anteriores páginas, tendría que comenzar con su análisis, a veces ingenioso, del argumento solipsista en la filosofía moderna. Nos limitamos a su crítica de la teoría de Husserl, cuya importancia parece suficiente como para provocar una seria discusión entre los fenomenólogos.

Sartre tiene razón al afirmar que, en términos de la filosofía de Husserl, el problema del Otro sólo puede ser explicado como una relación entre sujetos trascendentales. Tal explicación no puede ser hallada en los escritos publicados de Husserl. Sin duda, este habla con frecuencia de un universo intermonádico, lo cual evidentemente significa que presupone una pluralidad de egos trascendentales. Sin embargo, uno de los problemas más difíciles de la fenomenología —tal vez insoluble— es reconciliar la noción de *el* ego transcendental como fuente de la constitución del mundo, con la idea de una pluralidad de sujetos trascendentales coexistentes.²⁰ Nuestra fuente principal, la quinta Meditación Cartesiana de Husserl,²¹ no muestra de qué modo el Otro se constituye como una subjetividad transcendental, sino solamente de qué modo él es constituido como una unidad psicofísica mundana. A este respecto quizá sea útil ofrecer una exposición muy condensada de la quinta Meditación de Husserl, para demostrar que los análisis sartreanos de mi cuerpo deben más a las enseñanzas de Husserl y son menos originales de lo que podría suponerse.

20 Véase «La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del "alterego"», pág. 162 y sigs.

21 *Méditations Cartésiennes*, París, 1935, en especial las secs. 44-45 Véase también el excelente esbozo de su contenido en Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge, 1943, págs. 528-36.

El principal argumento de Husserl es el siguiente: Habiendo efectuado la reducción fenomenológica, puedo, en un segundo paso, eliminar de la esfera reducida todos los elementos «ajenos», es decir, todos los «significados» referentes al Otro. Al hacerlo, recupero mi «propio mundo reducido», mi «propia esfera peculiar» (*Eigenheitlichkeit*), que es la esfera de la «Naturaleza tal como yo la experimento» (en contraposición con la Naturaleza intersubjetiva, común a todos nosotros). Dentro de este, mi mundo estrictamente privado, encuentro mi propio cuerpo distinto de todos los otros objetos como portador de mis percepciones de campo, como el órgano de funcionamiento de mis movimientos kinestésicos, como la suma total de mis órganos que domino a la manera de «yo puedo» y «yo actúo». En resumen, me descubro a mí mismo como una unidad psicofísica, que actúa en mi cuerpo y por mi cuerpo dentro del mundo y que es afectada por el mundo a través de mi cuerpo. Este yo —el yo humano y personal, tal como es apercebido dentro de esta esfera de *Eigenheitlichkeit*— es la suma total de las actualidades y potencialidades de mi flujo de experiencias. Sin embargo, esto no significa que todas las experiencias pertenecientes a mi esfera peculiar solo sean modificaciones de mi autoconciencia. Las intencionalidades de mis experiencias dentro de este mundo privado trascienden esta esfera de «*Eigenheitlichkeit*», se refieren a la «naturaleza objetiva», naturaleza no solo para mí, sino para mí y los Otros, y por lo tanto a la coexistencia de Otros. El Otro emerge dentro de la esfera de la *Eigenheitlichkeit* ante todo como un objeto del mundo externo que yo interpreto mediante un acto de apercepción por analogía, que Husserl denomina «apresentación», como siendo similar a mi propio cuerpo y, por consiguiente, como siendo «otro cuerpo humano». Sin embargo, esta apercepción asimiladora no es en modo alguno una inferencia por analogía. La presentación se origina en la síntesis pasiva, llamada «apareamiento» o «acoplamiento»,²² que se caracteriza por el hecho de que lo que es presentado nunca puede adquirir presencia real. El término apresentante del par, mi propio cuerpo y mi propia mente dentro de mi esfera estrictamente privada, me está permanentemente dado en presencia real. El término presentado en esta esfera —el objeto apercebido como otro cuerpo, más aún: como el cuerpo de otra unidad psicofísica; en resumen, tal como es el Otro— me es dado, en cambio, en la forma de una anticipación no intuitiva. No obstante, esa anticipación vacía puede ser llenada por otras presentaciones, todas ellas referidas a mi experiencia de mi propio yo psicofísico. Puedo, entonces, interpretar los movimientos corporales del Otro como gestos, y su concordancia como una expresión de la vida psíquica del Otro. Así, el Otro nunca es experimentado a la manera de algo autodado, sino con referencia permanente a mi yo convertido en objeto dentro de mi esfera primordial. El Otro es fenomenológicamente una «modificación intencional» de «mi» yo, el cual a su vez recibe este carácter de «mi» yo por el contraste en el proceso de «apareamiento» o «acoplamiento» que acabamos de describir. Mientras que mi cuerpo me está dado

22 Véase Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, L. Landgrebe, ed., Praga, 1939, esp. secs. 33-46.

necesariamente como el centro del Aquí, el cuerpo del Otro me está dado como siendo siempre Allí, y por ende como coexistente conmigo. Pero mi presentación indica que su cuerpo es siempre el centro de *su* Aquí absoluto, mientras que su Aquí es siempre para mí un Allí. Este yo coexistente, por lo tanto, no es mi yo (duplicado), sino otro yo, el yo del Otro. Desde la presentación del otro yo, partiendo del cuerpo del Otro, llego por presentaciones adicionales, por empatía (*Einfuehlung*), a la aprehensión de la vida mental y psíquica de orden superior del Otro.*

Hasta ahora hemos expuesto las ideas de Husserl, de quien Sartre, como es fácil advertir, ha tomado mucho para la elaboración de su propia teoría. Sin embargo, Sartre parece tener razón cuando dice que Husserl no ha logrado explicar el problema de la intersubjetividad en términos de una relación entre subjetividades trascendentales. El término presentante del acoplamiento no es mi ego trascendental sino mi propia vida autodada como un yo psicofísico dentro de mi esfera primordial, es decir, como una modificación de mi yo mundano dentro del mundo. Y lo que es presentado por este «apareamiento» es primero el objeto del mundo externo interpretado como el cuerpo de otro ser humano, el cual, como tal, indica la vida mental del Otro; pero del Otro aún como una unidad psicofísica mundana dentro del mundo, como un semejante, por lo tanto, y no como un alterego trascendental. Al parecer, Husserl ha mostrado de manera magistral cómo dentro de la esfera mundana el hombre y el semejante son coposibles y coexistentes, cómo dentro de esta esfera el Otro se hace manifiesto, cómo dentro de ella se producen la conducta concordante, la comunicación, etc. Pero no ha mostrado la posibilidad de un alterego trascendental coexistente, constituido dentro del ego trascendental y por las actividades del mismo. Esto, sin embargo, sería necesario para superar el argumento solipsista en la esfera trascendental.

VI. Observaciones críticas acerca de la teoría de Sartre

Habiendo expresado así nuestro acuerdo con la crítica sartreana de Husserl, debemos ahora investigar si su propia teoría ha superado las dificultades fundamentales implicadas en el problema de la constitución del Otro. Sartre establece con claridad que su teoría no aspira a probar la existencia del Otro, ya que nuestra creencia en ella está arraigada en una comprensión pre-ontológica. Sin embargo, el *cogito* cartesiano es el único punto de partida para captar al Otro como siendo no-yo, aunque un no-yo que no es un objeto, sino un sujeto. Al mirarme, el Otro me convierte en un objeto, limita mi libertad y me transforma en un instrumento de sus posibilidades. Es claro que,

* Véase «La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del "alterego"», pág. 172 y sig., y «La fenomenología y las ciencias sociales», pág. 131 y sig. (N. de M. Natanson.)

en un segundo paso, yo puedo convertir en objeto al Otro-sujeto, recuperando así mi propia subjetividad.

En sus excelentes comentarios sobre el libro de Sartre,²³ el profesor De Waelhens afirma correctamente que esta teoría no es sino un refinamiento de la dialéctica hegeliana de la relación entre el amo y el esclavo, en la cual se entiende que ambos pueden intercambiar sus roles en cualquier instante. Y señala con acierto que, según Sartre, una relación entre el Yo-sujeto y el Otro-sujeto es imposible. O bien yo soy el objeto y el Otro es el sujeto o viceversa.²⁴ Este principio no solo es aplicado consecuentemente a la teoría general ya mencionada de la existencia del Otro y de las tres dimensiones ontológicas de mi propio cuerpo, sino que es también la columna dorsal de los sutiles análisis sartreanos de relaciones humanas concretas²⁵ tales como el amor, la seducción, la indiferencia, el deseo sexual, el odio, etc., en los que Sartre procura demostrar que cada una de estas actitudes puede ser reducida a mi sumisión masoquista a la alienación de mi libertad por el Otro o a mi transformación sádica de la subjetividad del Otro en mi instrumento. La teoría de Sartre acerca del «Nosotros» distingue incluso un Nosotros-sujeto y un Nosotros-objeto.²⁶ No podemos embarcarnos en una presentación detallada de estas teorías ni mostrar hasta qué punto el sujeto-objeto alternativo está arraigado en los conceptos básicos de Sartre acerca de la antítesis entre el ser y la nada, el ser-en-sí-mismo y el ser-para-sí-mismo, la libertad y la alienación.

Sartre ha criticado justificadamente a Hegel por no haber tomado una conciencia concreta particular como punto de partida y sistema de referencia.²⁷ Pero también Sartre es víctima de tal «optimismo». Como punto de partida de su análisis, presupone tácitamente que mi experiencia del Otro y la experiencia que tiene el Otro de mí son simplemente intercambiables. Por ejemplo, en lugar de analizar el significado de mi cuerpo para el Otro, como había prometido hacer, se limita a ofrecer un análisis del significado que tiene el cuerpo del Otro para mí.²⁸ Dice, además, que al convertir en objeto al Otro, este es un objeto para mí simplemente en la medida en que yo soy un objeto para él.²⁹ No negaremos que la demostración de tal intercambiabilidad podría ser el resultado de cualquier análisis de relación intersubjetiva. Pero no se la puede presuponer como su «punto de partida» sin cometer una *petitio principii*.³⁰ Todo el problema de constituir al Otro consiste en responder a la pregunta: ¿cómo es posible tal intercambiabilidad? La crítica de Sartre al argumento solipsista puede aplicarse a su propia teoría. En efecto; aun cuando estemos dis-

23 Véase nota 2.

24 «*Ces deux tentatives [projet d'objectivation d'autrui ou d'assimilation d'autrui] que je suis sont opposées. Chacune d'elles est la mort de l'autre, c'est-à-dire que l'échec de l'une motive l'adoption de l'autre*». *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 430.

25 *Ibid.*, págs. 428-84.

26 *Ibid.*, págs. 484-507.

27 Véase *supra*, pág. 179.

28 *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 405 y nota 16.

29 *Ibid.*, pág. 356.

30 Véase nota 19.

puestos a coincidir con él en cuanto a que nuestra creencia en la *existencia* del Otro no necesita de ninguna prueba, puesto que está arraigada en una comprensión pre-ontológica, tendríamos que mostrar cómo podemos llegar a la comprensión de la *conducta concreta* del Otro *concreto* sin caer nuevamente en el argumento solipsista. Scheler³¹ ha comprendido claramente que aquí hay dos problemas diferentes que es necesario distinguir. Sartre también, pero dejando de lado el problema principal de todas las ciencias sociales y de nuestra existencia en la «realidad humana» del mundo social, vale decir, la comprensión concreta del Otro cuya existencia se presupone. Esto se debe a que su posición básica lo conduce a varias dificultades inextricables.

La primera dificultad que ofrece Sartre se origina en la ambigüedad oculta en los términos antiéticos «sujeto» y «objeto», aparentemente muy precisos. Por una parte, «sujeto» significa para él ser-para-sí-mismo, y «objeto», ser-en-sí-mismo. Como tal, el sujeto es un centro de actividad, el objeto un utensilio; el sujeto proyecta sus posibilidades, el objeto es siempre proyectado. Por otra parte, «sujeto» significa para Sartre el *cogito* cartesiano tal como aparece para sí mismo, y «objeto» el *cogitatum* tal como se aparece para mí, el sujeto. Ahora bien; Sartre sostiene que mi experiencia de ser mirado me determina en cuanto a mi ser-un-objeto, en cuanto a mi ser-para-el-Otro, aunque me equivoque en mi creencia de que un Otro concepto me estaba mirando.³² Sin embargo, dice, yo no soy constituido por este hecho como un objeto para el Otro, el sujeto.³³ Me estoy mirando a mí mismo con los ojos del Otro. Sin embargo, continúa Sartre,³⁴ el Otro-sujeto, el Otro tal como es para sí mismo, nunca puede ser conocido o concebido por mí como tal. Los objetos de este mundo no se refieren a él, el Otro-sujeto, sino al Otro hecho objeto, que es solo un objeto entre otros objetos. En otras palabras, al ser mirado me convierto en un objeto para el Otro-sujeto, cuya subjetividad se me escapa totalmente. Y al convertir en objeto al Otro, nuevamente lo capto como un objeto. Si todo esto es verdad, ¿cómo es compatible con el supuesto de que mi experiencia del Otro y su experiencia de mí son intercambiables? ¿Y cómo es compatible con la tesis de que al ser mirado abandono mi libertad, me convierto en un utensilio para el Otro, ese Otro que en todas las circunstancias se me escapa en su ser para sí mismo? Pero sea cual fuere la respuesta que se dé a estas cuestiones, la teoría de Sartre, como demostraremos luego, diverge de una descripción correcta de la realidad humana.

●tra dificultad consiste en el ambiguo concepto de acción que sustenta Sartre. Para mí, el sujeto, el ser-para-sí-mismo, el mundo es un sistema organizado de posibilidades prácticas, centrado alrededor de mí mismo, es decir, de mi cuerpo. Mediante mi acción capto una de esas posibilidades y me comprometo con el proyecto elegido. Con la

31 Véase «La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del "alterego"», págs. 155-58.

32 *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 335.

33 *Ibid.*, pág. 334.

34 *Ibid.*, pág. 354.

aparición del Otro, esta estructura organizada se desarma, y surge una subestructura de posibilidades prácticas que no ha sido creada ni elegida por mí, sino por él. Las posibilidades de libertad del Otro constituyen los límites de las mías. Pero, ¿cómo puedo discernir el ámbito de las posibilidades prácticas del Otro? Además, ¿estamos hablando del Otro-sujeto o del Otro-objeto? El Otro como sujeto, tal como se aparece a sí mismo, se me escapa totalmente, y por ende también se me escapa el sistema de sus posibilidades. Conozco su subjetividad solo por el hecho de ser mirado, es decir, ser mirado por cualquier Otro, sea cual fuere su sistema concreto de posibilidades y proyectos. Pero el Otro como objeto, nos dice Sartre, es necesariamente concebido como interrelacionado con otros objetos. Sus gestos se refieren a otros gestos, sus significaciones (para mí) a otras relaciones con el mundo externo que son también significantes (para mí). Así, el Otro vuelto objeto carece de libertad de acción dentro de posibilidades abiertas; mejor dicho, sus posibilidades son posibilidades muertas, referentes a otros aspectos objetivos (que yo tengo) del Otro.³⁵ Mi acción, por lo tanto, tiene un sentido muy distinto para mí que la acción del Otro. Con esta última afirmación, como tal, no hay ningún problema. Pero, ¿por qué, desde la posición de Sartre, debemos entonces suponer que el Otro actúa, que tiene posibilidades abiertas, como yo? ¿Por qué suponer que tiene libertad, que para Sartre³⁶ es la primera condición de la acción? ¿Y cómo podemos llegar a una comprensión de lo que significa la acción del Otro para él, el actor? ¿Cómo podemos relacionar nuestra propia conducta con la del Otro y orientarla en su curso con referencia a la segunda? ¿Cómo explicar, en suma, la acción social y la relación social?³⁷

Además, el concepto de situación y libertad de acción que presenta Sartre no describe la realidad humana. En la esfera mundana de la vida diaria, me concibo a mí mismo y al Otro como centros de actividad, cada uno de los cuales vive entre cosas que se han de manipular, instrumentos que se han de utilizar, situaciones que deben ser aceptadas o modificadas. Sin embargo, mis posibilidades, mis instrumentos y mi situación tienen su estructura específica tal como se me aparecen, mientras que sus posibilidades, instrumentos y situación la tienen tal como se le aparecen a él. Cada uno de nosotros «define su situación», como dicen los sociólogos. Para utilizar un objeto como instrumento, tengo que ponerlo a mi alcance; para emprender un proyecto, tengo que reconocerlo como importante. Lo que es significativo para el Otro, lo que está a su alcance, no coincide ciertamente con lo que es significativo para mí y está a mi alcance, aunque solo sea porque yo estoy Aquí y él está Allí.³⁸ Sin embargo, el reconocimiento de que el Otro vive en un escenario no definido por mí no lo transforma en utensilio mío. Permanece dentro de su situación (definida por él) como centro de actividad; yo puedo comprenderlo como no

35 *Ibid.*, pág. 358.

36 *Ibid.*, pág. 508 y sigs.; véase también Herbert Marcuse, *op. cit.*, págs. 319-25. 37 Quien estudie la obra de Max Weber reconocerá en las frases anteriores una paráfrasis de sus famosas definiciones. [Véase «Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales», pág. 71 y sigs. (N. de M. Natanson.)]

38 Véase «Sobre las realidades múltiples», esp. pág. 209 y sig.



siendo yo, sus actividades como no siendo las mías, sus instrumentos como estando más allá de mi alcance y sus proyectos como hallándose fuera de mis posibilidades aceptadas. Todas las ciencias sociales encaran el problema de cómo interpretar las acciones del Otro tal como se me aparecen a mí, mediante la comprensión del significado que el actor, el Otro, les otorga. Se admite que las teorías de la empatía, la simpatía y el razonamiento por analogía son intentos insatisfactorios de resolver este problema por medio de este postulado general: tengo que comprender lo que el Otro entiende por su acción del mismo modo en que yo comprendería mi propia acción análoga, en términos de *mi* sistema de significatividades entonces vigente, si yo estuviera Allí (o sea, en el lugar del Otro, en el más amplio sentido del término), en vez de estar Aquí. (Pero tampoco este Allí será nunca mi actual Aquí.) Este problema, sin embargo, difiere mucho del que plantea la transformación ontológica de mí mismo en un objeto mediante el reconocimiento de la subjetividad del Otro, o del problema consistente en convertir al Otro en objeto con el fin de recuperar mi propia subjetividad.

Ninguno de estos problemas es explicado, ni siquiera abordado, por el supuesto sartreano que atribuye un poder mágico al hecho de que el Otro me mire. Sartre se detiene en analizar la situación de un amante celoso, al cual otro hombre sorprende mientras espía por el ojo de una cerradura.³⁹ Bajo los ojos del Otro, pierde la libertad de sus innobles posibilidades; se convierte en lo que el Otro ve que es. Pero, debemos agregar, esto es así solamente si no lo «sorprenden sin que lo sepa», sino que advierte que lo han sorprendido. La teoría sartreana de la «*regard*» presupone lo que en una oportunidad llamé relación de «sintonía» entre yo y el Otro.* Esto se hace perfectamente claro si consideramos lo que el amante referido experimentaba *antes* de ser descubierto. Observó por el ojo de la cerradura, no una forma móvil similar a un cuerpo humano, sino, desde el comienzo, a otro hombre que se comportaba de tal y cual manera, que se movía en libertad dentro de una situación exclusivamente definida por él, el actor, quien vivía en su acción sin saber que lo hacía bajo la mirada de alguien. El hombre observado por el ojo de la cerradura resulta ser otro sujeto que actúa dentro de la libertad de sus posibilidades.

Pero no necesitamos atenernos a la relación unívoca entre observador y observado para mostrar que el Otro puede ser experimentado como una subjetividad concreta en la libertad de su acción concreta. Si Pedro le habla a Pablo, entonces ni Pedro se aprehende como siendo un objeto para Pablo, ni Pablo como su instrumento convertido en objeto Pedro interpela a Pablo porque prevé que Pablo lo entenderá, lo cual implica que Pablo podrá y querrá co-efectuar, mediante su actividad de escucha e intérprete, cada uno de los pasos que va dando

39 *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 317 y sigs; Herbert Marcuse, op. cit., pág. 317.

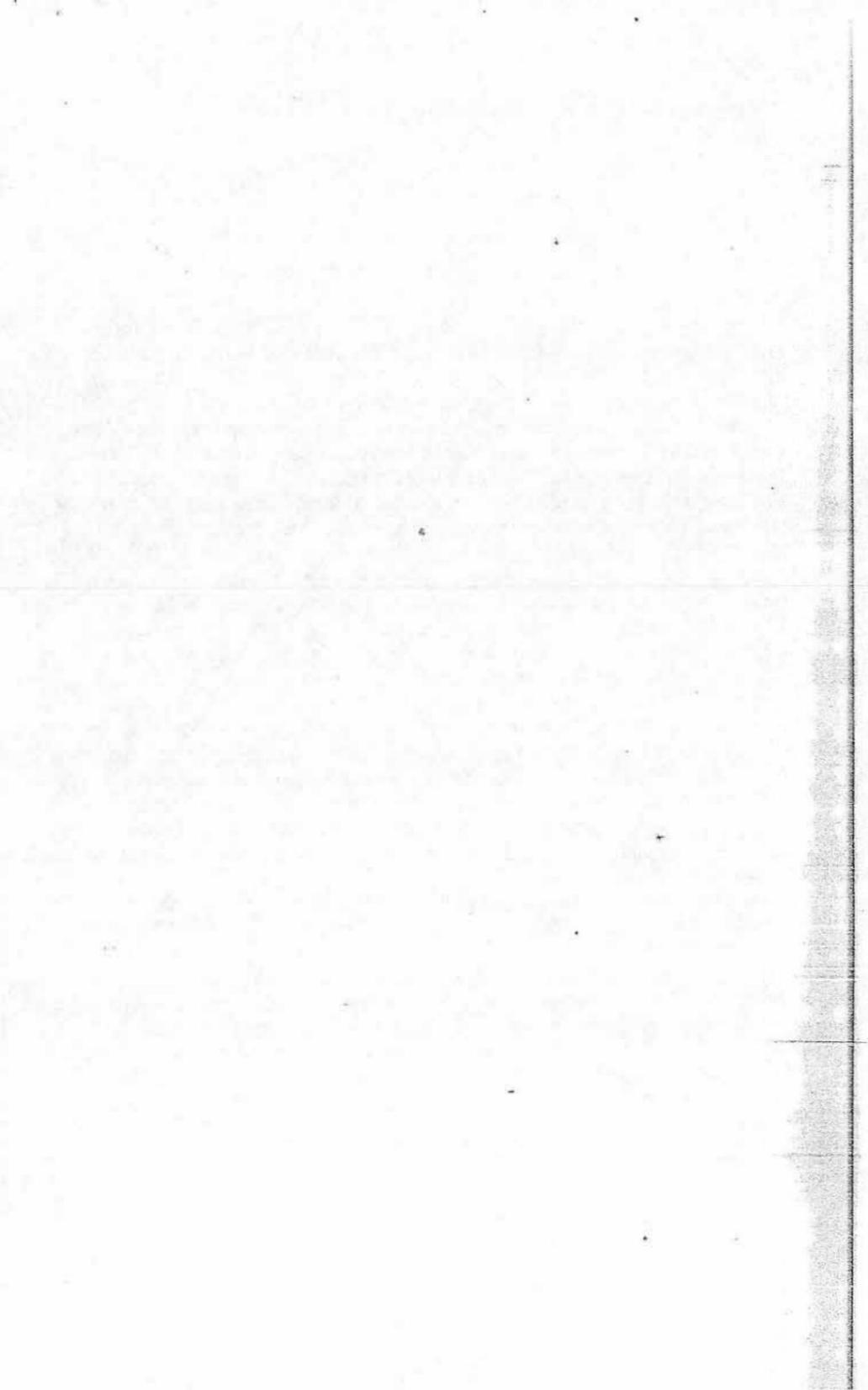
* Alfred Schutz, «Making Music Together: A Study in Social Relationship», *Social Research*, vol. 18, 1951, págs. 76-97. (N. de M. Natanson.) [«La ejecución musical conjunta. Estudio sobre las relaciones sociales», en *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1974, cap. 8.]

Pedro al construir, mientras habla, el significado de su mensaje.⁴⁰ La plática en curso, como tal, es un suceso que tiene lugar en el mundo externo y en el tiempo interior. Pero este proceso se cumple de modo estrictamente simultáneo con el tiempo interior de Pablo, en el cual este efectúa políticamente la interpretación del discurso de Pedro. Esto responde a la pregunta de Sartre⁴¹: ¿Cómo un instante del tiempo interior de Pedro puede ser concebido como conectado por la simultaneidad con el tiempo interior de Pablo? La actividad de Pedro al hablar presupone la actividad de Pablo al escuchar, y viceversa. Ambos se aprehenden uno al otro como una subjetividad co-efectuadora.

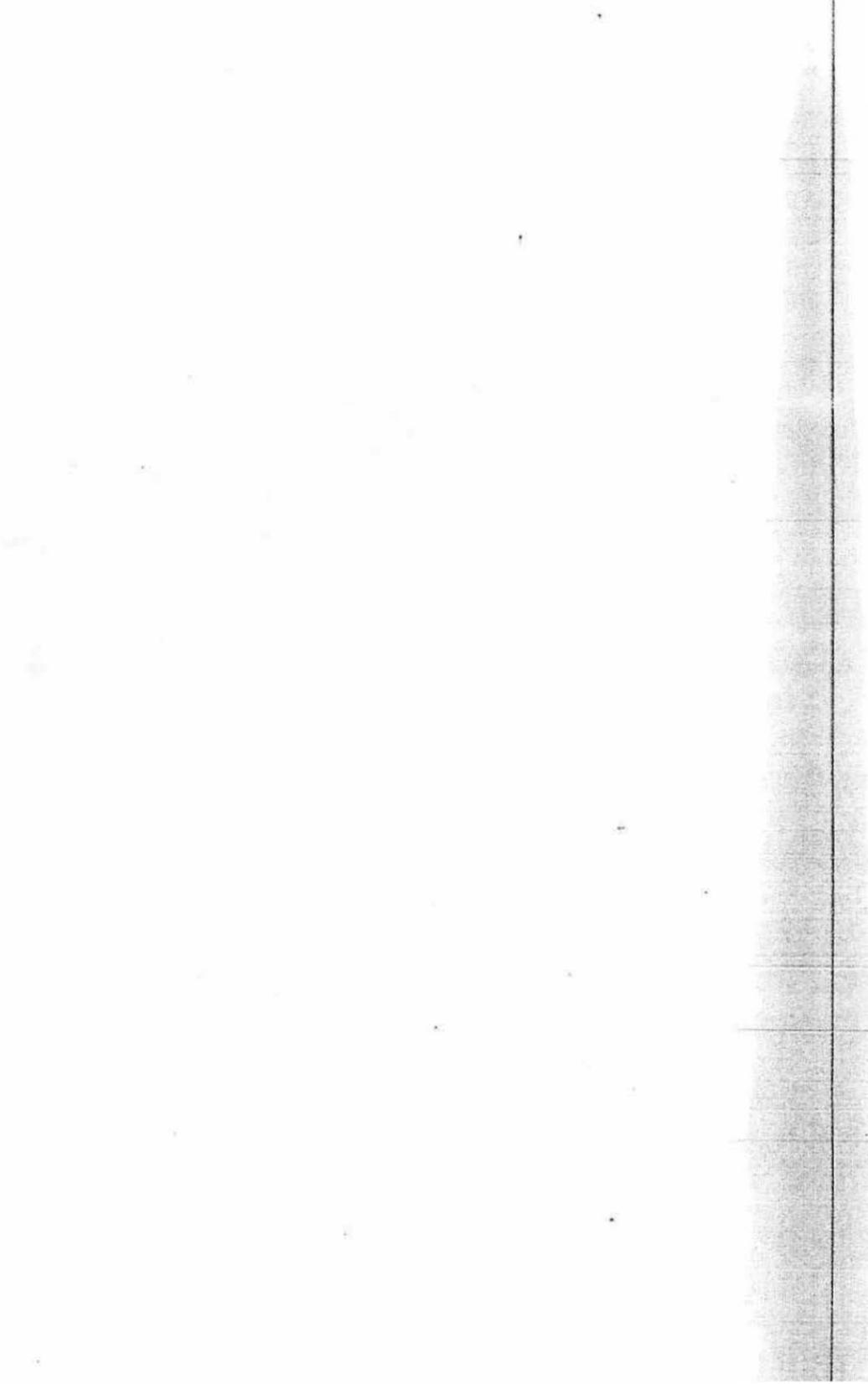
A pesar de sus muchos análisis admirablemente sutiles, la teoría de Sartre no contribuye en nada a la dilucidación de este mecanismo. Su intento de superar el solipsismo epistemológico conduce a una construcción irreal que supone, por así decir, un solipsismo práctico. O bien el Otro me mira y aliena mi libertad, o bien asimilo y aprehendo la libertad del Otro. Así, la interacción mutua en la libertad no tiene cabida en la filosofía de Sartre.

40 «Sobre las realidades múltiples», págs. 206-09.

41 *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 28; véase también *supra*, pág. 175.



Tercera parte. Símbolo, realidad
y sociedad



9. Sobre las realidades múltiples

En un famoso capítulo de sus *Principios de psicología*, William James analiza nuestro sentido de la realidad.¹ Según él, la realidad significa simplemente una relación con nuestra vida emocional y activa. El origen de toda realidad es subjetivo; todo lo que excita y estimula nuestro interés es real. Llamar real a una cosa significa que esta se encuentra en cierta relación con nosotros. «La palabra "real", en resumen, es una orla».² Nuestro impulso primitivo tiende a afirmar inmediatamente la realidad de todo lo concebido, mientras no sea contradicho. Pero existen varios órdenes de realidades, tal vez un número infinito de ellos, cada uno de los cuales tiene su propio estilo especial y separado de existencia. James los llama «subuniversos» y menciona como ejemplos el mundo de los sentidos o de las cosas físicas (como realidad eminente), el mundo de la ciencia, el mundo de las relaciones ideales, el mundo de los «ídolos de la tribu», los diversos mundos sobrenaturales de la mitología y la religión, los diversos mundos de la opinión individual y los mundos de la mera locura y divagación.³ La mente popular concibe todos estos submundos de manera más o menos inconexa, y cuando hace referencia a uno de ellos olvida por el momento sus relaciones con los demás. Sin embargo, todo objeto que pensamos se refiere, en última instancia, a uno de estos submundos. «Mientras se atiende a él, cada mundo es real a su manera; solo que su realidad desaparece al dejar de prestarle atención».⁴

Con estas observaciones, el genio de James tocó una de las cuestiones filosóficas más importantes. Limitando intencionalmente su indagación al aspecto psicológico del problema, se abstuvo de embarcarse en una investigación de las muchas implicaciones que tiene. Aunque fragmentarias, las consideraciones que haremos a continuación apuntan a esbozar un primer enfoque de algunas de tales implicaciones, con el especial propósito de arrojar alguna luz sobre la relación entre la realidad del mundo de la vida cotidiana y el de la contemplación teórica, científica.

1 *Principles of Psychology*,** vol. II, cap. XXI, págs. 283-322.

2 *Ibid.*, pág. 320.

3 *Ibid.*, pág. 291 y sigs.

4 *Ibid.*, pág. 293.

I. La realidad del mundo de la vida cotidiana

1. *La actitud natural de la vida cotidiana y su motivo pragmático*

Comenzaremos por analizar el mundo de la vida cotidiana que el hombre adulto alerta que actúa en él y sobre él entre sus semejantes experimenta, dentro de la actitud natural, como una realidad.

«Mundo de la vida cotidiana» significará el mundo intersubjetivo que existía mucho antes de nuestro nacimiento, experimentado e interpretado por Otros, nuestros predecesores, como un mundo organizado. Ahora está dado a nuestra experiencia e interpretación. Toda interpretación de este mundo se basa en un acervo de experiencias anteriores de él, nuestras propias experiencias y las que nos han transmitido nuestros padres y maestros, que funcionan como un esquema de referencia en la forma de «conocimiento a mano».

A este acervo de experiencia a mano pertenece nuestro conocimiento de que el mundo en que vivimos es un mundo de objetos bien circunscriptos, con cualidades definidas, entre los cuales nos movemos, que nos resisten y sobre los cuales podemos actuar. Para la actitud natural, el mundo no es ni ha sido nunca un mero agregado de manchas coloreadas, ruidos incoherentes, centros de calor y frío. El análisis filosófico o psicológico de la constitución de nuestras experiencias puede luego, retrospectivamente, describir cómo los elementos de este mundo afectan a nuestros sentidos, cómo los percibimos pasivamente de una manera indistinta y confusa, cómo mediante la percepción activa nuestra mente destaca ciertos caracteres del campo perceptual, concibiéndolos como cosas bien delineadas que se destacan sobre un fondo u horizonte más o menos inarticulado. La actitud natural no conoce estos problemas. Para ella, el mundo es, desde el comienzo, no el mundo privado del individuo aislado, sino un mundo intersubjetivo, común a todos nosotros, en el cual tenemos un interés, no teórico, sino eminentemente práctico. El mundo de la vida cotidiana es el escenario y también el objeto de nuestras acciones e interacciones. Para llevar a cabo los propósitos que buscamos en él, entre nuestros semejantes, tenemos que dominarlo y modificarlo. Actuamos y obramos no solo dentro del mundo sino también sobre él. Nuestros movimientos corporales —kinestésicos, motores, operativos— engranan, por así decir, en el mundo, modificando o cambiando sus objetos y sus relaciones mutuas. Por otra parte, estos objetos ofrecen resistencia a nuestros actos, resistencia que debemos superar o a la cual debemos rendirnos. De tal modo, se puede decir correctamente que un motivo pragmático gobierna nuestra actitud natural hacia el mundo de la vida cotidiana. En este sentido, el mundo es algo que debemos modificar por nuestras acciones o que las modifica.

2. Las manifestaciones espontáneas del hombre en el mundo externo y algunas de sus formas

Pero, ¿qué debe entenderse por el término «acción» que acabamos de emplear? ¿Cómo experimenta el hombre que está en la actitud natural sus propias «acciones» dentro del mundo y sobre él? Como es obvio, las «acciones» son manifestaciones de la vida espontánea del hombre. Pero este no experimenta todas dichas manifestaciones como acciones, ni tampoco todas sus acciones como si provocaran cambios en el mundo externo. Lamentablemente, las formas diferentes de todas estas experiencias no son distinguidas con claridad en el pensamiento filosófico actual y, por lo tanto, no existe ninguna terminología de aceptación general.

En vano buscaríamos ayuda en el conductismo moderno y su distinción entre conducta manifiesta y conducta latente, categorías a las cuales se agrega a veces una tercera, la de conducta submanifiesta, con el fin de caracterizar la manifestación de espontaneidad en los actos del lenguaje. No es nuestro objetivo criticar aquí la falacia básica del punto de vista conductista o discutir el carácter insatisfactorio e inconsistente de la tricotomía que acabamos de mencionar. Para nuestros fines basta mostrar que la interpretación conductista de la espontaneidad no puede contribuir en nada a la cuestión que nos ocupa: la de saber cómo son experimentadas las diferentes formas de espontaneidad por la mente en la cual se originan. A lo sumo, el conductismo es un esquema de referencia útil para quien observa la conducta de otras personas. El, y solo él, podría estar interesado en examinar las actividades de los hombres o de los animales de acuerdo con un esquema relacional de referencia como el del estímulo-respuesta, u organismo-ambiente, y solo desde su punto de vista son accesible estas categorías. Nuestro problema, sin embargo, no es lo que le sucede al hombre como unidad psicofisiológica, sino la actitud que adopta hacia esos sucesos; en resumen, el sentido subjetivo que el hombre otorga a ciertas experiencias de su propia vida espontánea. Conductas que para el observador parecen objetivamente las mismas, pueden tener para el sujeto muy distintos sentidos, o no tenerlos en absoluto.

Como ya se ha mostrado,⁵ el sentido no es una cualidad inherente a ciertas experiencias que surgen dentro de nuestro flujo de conciencia, sino el resultado de una interpretación de una experiencia pasada contemplada desde el Ahora con una actitud reflexiva. Mientras vivo *en* mis actos, dirigidos hacia los objetos de dichos actos, estos no tienen ningún sentido. Se vuelven provistos de sentido si los capto como experiencias circunscriptas del pasado; por lo tanto, en la retrospectión. Es decir que solo las experiencias que pueden ser recordadas más allá de su actualidad y que pueden ser cuestionadas en lo que respecta a su constitución son subjetivamente provistas de sentido.

Pero si ha sido aceptada esta caracterización del sentido, ¿hay alguna experiencia de mi vida espontánea que no sea subjetivamente provista

5 Alfred Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*,** Viena, 2ª ed., 1960, págs. 29-43, 72-93.

de sentido? En nuestra opinión, la respuesta es afirmativa. Existen los meros reflejos fisiológicos, como el reflejo rotuliano, la contracción de la pupila, el parpadeo, el rubor, así como ciertas reacciones pasivas provocadas por lo que Leibniz llama la oleada de lo indiscernible y pequeñas percepciones confusas; y además mi porte, mi expresión facial, mi ánimo, las manifestaciones de mi vida espontánea que dan por resultado ciertas características de mi escritura sujetas a la interpretación grafológica, etc. Todas estas formas de espontaneidad involuntaria son experimentadas mientras ocurren, pero sin dejar ningún rastro en la memoria; como experiencias son —empleando una expresión de Leibniz— muy adecuadas para este problema en particular; percibidas, pero no apercibidas. Inestables e inseparables de las experiencias circundantes, no pueden ser delineadas ni recordadas. Pertenecen a la categoría de las *experiencias esencialmente actuales*, o sea que existen solo en la actualidad de ser experimentadas y no pueden ser captadas mediante una actitud reflexiva.⁶

Las experiencias subjetivamente provistas de sentido que emanan de nuestra vida espontánea recibirán el nombre de *comportamiento* (*conduct*). (Evitamos el término «conducta» [*behavior*] porque en el uso actual incluye también manifestaciones espontáneas no provistas de sentido, como los reflejos.) Tal como será utilizado aquí, el término «comportamiento» se refiere a todo tipo de experiencias espontáneas subjetivamente provistas de sentido, sean las de la vida interior o las que se insertan en el mundo externo. Si nos es permitido emplear términos objetivos en una descripción de experiencias subjetivas —y después de la precedente aclaración ya no hay peligro de malentendido—, podemos decir que el comportamiento puede ser manifiesto o latente. El primero será llamado *mero hacer*, y el segundo *mero pensar*. Sin embargo, el término «comportamiento», tal como lo utilizamos aquí, no implica ninguna referencia a la intención. Todo tipo de actividades llamadas automáticas de la vida interior o exterior —por ejemplo, actividades habituales, tradicionales, afectivas— forman parte de esta clase, a la cual Leibniz denominó «clase de la conducta empírica».

El comportamiento ideado de antemano, es decir, basado en un proyecto preconcebido, será llamado *acción*, con independencia de que sea manifiesto o latente. En cuanto a este último, debe distinguirse si se tiene o no la intención de cumplir el proyecto, de llevarlo a cabo, de crear el estado de cosas proyectado. Tal intención transforma el mero pre-meditar en un objetivo y el proyecto en un propósito. Si falta la intención de realización, la acción latente proyectada no pasa de ser una fantasía, un ensueño; si subsiste, podemos hablar de una acción dotada de propósito o de una *efectuación*. Un ejemplo de acción latente que constituye una efectuación es el proceso de pensa-

6 Con respecto a la «actitud reflexiva», véase Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge, 1943, pág. 523 y sigs., y también 378 y sigs.; véase, además, Dorion Cairns, «An Approach to Phenomenology», en Marvin Farber, ed., *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, 1940, pág. 8 y sig. El concepto de «experiencias esencialmente actuales» no se encuentra, sin embargo, en los escritos de Husserl, quien opinaba que, en principio, todo acto puede ser captado en la reflexión.

miento proyectado como el intento de resolver mentalmente un problema científico.

En cuanto a las llamadas acciones manifiestas, o sea acciones que se insertan en el mundo externo mediante movimientos corporales, no es necesario diferenciar entre las que están y las que no están acompañadas de la intención de realizarlas. Toda acción manifiesta es una efectuación, según el significado que le hemos dado. Con el fin de distinguir las efectuaciones del mero pensar (latentes) de aquellas que exigen movimientos corporales (manifiestas), llamaremos a estas últimas *ejecuciones*.

Una ejecución es, por consiguiente, una acción en el mundo externo basada en un proyecto y caracterizada por la intención de producir el estado de cosas proyectado mediante movimientos corporales. Entre todas las formas descriptas de espontaneidad, la ejecución es la más importante para constituir la realidad del mundo de la vida cotidiana.

Como veremos muy pronto, el sí-mismo alerta integra en su ejecutar, y por su intermedio, su presente, pasado y futuro en una dimensión temporal específica; se concreta como totalidad en sus actos ejecutivos, y por medio de ellos se comunica con Otros y organiza las diferentes perspectivas espaciales del mundo de la vida cotidiana. Pero antes de abordar estos problemas debemos explicar qué significa la expresión «sí-mismo alerta» que acabamos de emplear.

3. Las tensiones de la conciencia y la atención a la vida

En la filosofía de Bergson, uno de los puntos centrales es su teoría según la cual nuestra vida consciente muestra un número indefinido de planos diferentes, que van desde el plano de la acción en un extremo al plano del sueño en el otro. Cada uno de estos planos se caracteriza por una tensión específica de la conciencia, donde el plano de la acción muestra la tensión mayor y el del sueño la tensión menor. De acuerdo con Bergson, estos diferentes grados de tensión de nuestra conciencia son funciones de nuestros variados intereses en la vida; la acción representa nuestro máximo interés en cuanto a enfrentar la realidad y satisfacer sus requisitos, y el sueño la falta completa de interés. La *attention à la vie* —la atención a la vida— es, pues, el principio regulador básico de nuestra vida consciente. Define el ámbito de nuestro mundo que es importante para nosotros; articula nuestra corriente de pensamiento en flujo continuo; determina el alcance y la función de nuestra memoria; nos hace vivir —en nuestro lenguaje— nuestras experiencias presentes, dirigidas hacia sus objetos, o volvernos en una actitud reflexiva hacia nuestras experiencias pasadas, en busca de su significado.⁷

⁷ Aunque esta exposición no se atiene estrictamente a la terminología de Bergson, esperamos haber transmitido de modo adecuado lo esencial de su pensamiento. Ofrecemos una selección de algunos pasajes de los escritos de Bergson que son importantes para el problema que nos ocupa: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, París, 1889, págs. 20 y sigs., 94-106; *Matière*

Con la expresión *estado de alerta* queremos indicar un plano de la conciencia de elevadísima tensión, que se origina en una actitud de plena atención a la vida y sus requisitos. Solo el sí-mismo efectuante y, en especial, el ejecutante, está plenamente interesado en la vida y, por ende, alerta. Vive en sus actos y su atención está dirigida exclusivamente a poner en práctica su proyecto, a ejecutar su plan. Esta atención es activa, no pasiva. La atención pasiva es lo opuesto al estado de alerta. En la atención pasiva experimento, por ejemplo, la oleada de pequeñas percepciones indiscernibles que son, como antes dijimos, experiencias esencialmente actuales, y no manifestaciones de espontaneidad provistas de sentido. La espontaneidad provista de sentido puede ser definida, siguiendo a Leibniz, como el esfuerzo tendiente a llegar a percepciones nuevas. En su forma inferior, conduce a la delimitación de ciertas percepciones transformándolas en aperccepción; en su forma superior, conduce a llevar a cabo ejecuciones que se insertan en el mundo externo y lo modifican.

El concepto de *estado de alerta* revela el punto de partida para una interpretación pragmática legítima⁸ de nuestra vida cognoscitiva. El estado de alerta del sí-mismo ejecutante perfila el sector del mundo que tiene significatividad pragmática, y estas significatividades determinan la forma y el contenido de nuestra corriente de pensamiento: la forma, porque regulan la tensión de nuestra memoria y, con ella, el alcance de nuestras experiencias pasadas recordadas y de nuestras experiencias futuras anticipadas; el contenido, pues todas esas experiencias sufren modificaciones específicas de atención por el proyecto preconcebido y su puesta en práctica. Esto nos lleva de modo inmediato a un análisis de la dimensión temporal en que el sí-mismo ejecutante experimenta sus propios actos.

4. Las perspectivas temporales del «ego agens» y su unificación

Comenzamos por establecer una distinción referida a las acciones en general, tanto latentes como manifiestas, entre la acción como proceso

et Mémoire, París, 1897, págs. 189-95, 224-33; «Le rêve» (1901), en *L'Énergie spirituelle*, París, 1919, págs. 108-11; «L'effort intellectuel» (1902), en *ibid.*, págs. 164-71; «Introduction à la métaphysique» (1903), en *La Pensée et le Mouvant*, París, 1934, págs. 233-38; «Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance» (1908), *L'Énergie spirituelle*, págs. 129-37; «La conscience et la vie» (1911) en *ibid.*, págs. 15-18; «La perception du changement (1911), en *La Pensée et le Mouvant*, págs. 171-75; 190-93; «Fantômes de vivant» y «Recherche psychique» (1913), en *L'Énergie spirituelle*, págs. 80-84; «De la position des problèmes» (1922), en *La Pensée et le Mouvant*, pág. 91 y sigs. 8 Con muy pocas excepciones, el pragmatismo vulgar no aborda los problemas de la constitución de la vida consciente implicados en la noción de un *ego agens* o un *homo faber*, de la cual la mayoría de los autores parten como algo dado. Por consiguiente, el pragmatismo sólo es en lo fundamental una descripción de sentido común de la actitud del hombre en el mundo del ejecutar cotidiano, pero no una filosofía que investigue las presuposiciones de tal situación.

en curso, como actuación en movimiento (*actio*), por un lado, y la acción como acto efectuado, como la cosa hecha (*actum*), por otro. Mientras vivo en mi actuación, en movimiento, estoy dirigido hacia el estado de cosas que será creado por esta actuación. Pero entonces no tengo en vista mis experiencias de este proceso de actuación en curso. Para hacerlo, tengo que volverme hacia mi actuación adoptando una actitud reflexiva. Como lo formuló alguna vez Dewey, debo detenerme y pensar. Si adopto esta actitud reflexiva, lo que puedo captar no es, sin embargo, mi actuación en curso. Lo único que puedo captar es mi acto efectuado (mi actuación pasada) o, si mi actuación continúa todavía mientras dirijo la mirada hacia atrás, las fases iniciales efectuadas (mi actuación presente). Mientras vivía en mi actuar en curso, este era un elemento de mi presente vívido; ahora ese presente se ha convertido en pasado, y la experiencia vívida de mi actuar en movimiento ha sido reemplazada por mi recuerdo de haber actuado o la memoria de haber estado actuando. Visto desde el presente actual, en el cual adopto la actitud reflexiva, mi actuación pasada o pretérita perfecta solo es concebible en términos de actos efectuados por mí.

Así, puedo vivir en el proceso en curso de mi actuación, dirigido hacia su objeto, y experimentar mi actuación en el tiempo presente (*modo presenti*), o bien puedo salir, por así decir, del flujo en curso y contemplar con una mirada reflexiva los actos realizados en procesos previos de actuación en tiempo pasado o pretérito perfecto (*modo praeterito*). Como se dijo en un apartado anterior, esto no significa que solo tengan sentido los actos efectuados, pero no las acciones en curso. Debemos tener presente que, por definición, la acción se basa siempre en un proyecto preconcebido, y esta referencia al proyecto precedente es lo que dota de sentido al actuar y el acto.

Pero, ¿cuál es la estructura temporal de una acción proyectada? Cuando proyecto mi acción, ensayo, como dice Dewey, mi acción futura en la imaginación.⁹ Esto significa que anticipo el resultado de mi acción. Contemplo en mi imaginación esta acción anticipada como la cosa que *deberá* hacerse, el acto que *deberá ser* efectuado por mí. Al proyectar, contemplo mi acto en tiempo futuro perfecto, lo pienso *modo futuri exacti*. Pero estas anticipaciones son vacías y pueden resultar o no cumplidas por la acción, una vez efectuada. El acto pasado o pretérito perfecto, en cambio, no muestra ninguna de tales anticipaciones vacías. Lo que en el proyecto era vacío se ha cumplido o no. Nada queda sin establecer, sin decidir. Puedo recordar las anticipaciones abiertas que implica el proyectar el acto, y hasta las protenciones que acompañan mi vivir en el proceso en curso de mi actuación. Pero ahora, en la retrospección, las recuerdo en términos de mis anticipaciones *pasadas*, que se han cumplido o no. Por ende, solo el acto efectuado, nunca la actuación en curso, puede resultar un éxito o un fracaso.

Lo dicho es válido para todo tipo de acciones; pero ahora debemos volvernos a la estructura peculiar de la ejecución como efectuación

⁹ *Human Nature and Conduct*,** Nueva York, 1922, parte 3ª, secc. III, «The Nature of Deliberation».

corporal en el mundo externo. En sus investigaciones, Bergson, y también Husserl, han destacado la importancia de nuestros movimientos corporales para la constitución del mundo externo y su perspectiva temporal. Experimentamos nuestros movimientos corporales simultáneamente en dos planos diferentes: en la medida en que son movimientos en el mundo externo, los contemplamos como sucesos que tienen lugar en el espacio y el tiempo espacial, medible en términos del camino recorrido; en la medida en que son experimentados conjuntamente desde adentro como cambios que se producen, como manifestaciones de nuestra espontaneidad pertenecientes a nuestro flujo de conciencia, comparten nuestro tiempo interior o *durée*. Lo que sucede en el mundo externo pertenece a la misma dimensión temporal en que tienen lugar los sucesos de la naturaleza inanimada; puede ser registrado mediante mecanismos apropiados y medido con nuestros cronómetros. Es el tiempo espacializado, homogéneo, forma universal del tiempo objetivo o cósmico. Por otra parte, es el tiempo interior o *durée*, dentro del cual nuestras experiencias actuales se conectan con el pasado mediante recuerdos y retenciones, y con el futuro mediante protenciones y previsiones. En nuestros movimientos corporales y mediante ellos efectuamos la transición de nuestra *durée* al tiempo espacial o cósmico, y nuestras acciones ejecutivas participan de ambos. En la simultaneidad experimentamos la acción ejecutiva como una serie de sucesos en el tiempo exterior y en el interior, unificando ambas dimensiones en un solo flujo que será denominado el *presente vívido*. Por consiguiente, el presente vívido se origina en una intersección de la *durée* y el tiempo cósmico.

Al vivir en el presente vívido en sus actos ejecutivos en curso, dirigido hacia los objetos y objetivos que se quieren alcanzar, el sí-mismo ejecutante se experimenta como originador de las acciones en curso y, por lo tanto, como un sí-mismo total indiviso. Experimenta sus movimientos corporales desde adentro; vive en las experiencias correlacionadas esencialmente actuales que son inaccesibles al recuerdo y la reflexión; su mundo es un mundo de anticipaciones abiertas. El sí-mismo ejecutante, y solo el sí-mismo ejecutante, experimenta todo esto *modo presenti* y, al experimentarse como el autor de esta ejecución en curso, se realiza como unidad.

Pero si el sí-mismo, en una actitud reflexiva, se vuelve hacia los actos ejecutivos efectuados y los contempla *modo praeterito* esta unidad se rompe. El sí-mismo que efectuó los actos pasados ya no es el sí-mismo total indiviso, sino un sí-mismo parcial, el que efectúa este acto particular que se refiere a un sistema de actos correlacionados, al cual pertenece. Este sí-mismo parcial es simplemente el que adopta un rol o —utilizando, con todas las reservas necesarias, un término bastante equívoco que James y Mead han introducido en la literatura sobre el tema— un *Mí (Me)*.

No podemos entrar aquí en un examen detallado de las difíciles implicaciones de esta cuestión, lo cual exigiría exponer y criticar el intento de abordar estos problemas, bastante incompleto e inconsistente, de que es autor G. H. Mead. Nos limitaremos a señalar la distinción que Mead establece entre la totalidad del sí-mismo actuante, al que denomina el «Yo», y los sí-mismos parciales de los actos efectuados, los

que adoptan roles, a los cuales llama los «Mí». Hasta ahora, la tesis presentada en este artículo coincide con el análisis realizado por Mead. También hay acuerdo con Mead cuando dice que el «Yo» no entra en la experiencia sino después de que ha llevado a cabo el acto, apareciendo así experiencialmente como parte del Mí, o sea que el Mí aparece en nuestra experiencia en la memoria.¹⁰

Para nuestros fines, la mera consideración de que las experiencias interiores de nuestros movimientos corporales, las experiencias esencialmente actuales y las anticipaciones abiertas no son aprehendidas por la actitud reflexiva muestra con suficiente claridad que el sí-mismo pasado nunca puede ser sino un aspecto parcial del sí-mismo total que se concreta en la experiencia de su ejecución en curso.

Debemos agregar algo relacionado con la distinción entre ejecución (manifiesta) y efectuación (no manifiesta). En el caso de una mera efectuación, como el intento de resolver mentalmente un problema matemático, puedo anular todo el proceso de las operaciones mentales y volver a comenzar desde el principio, si mis previsiones no se cumplen en el resultado y este no me satisface. Nada ha cambiado en el mundo externo, no quedará ningún vestigio del proceso anulado. En este sentido, las acciones solo mentales son revocables. La ejecución, en cambio, es irrevocable. Mi obra ha modificado el mundo externo. A lo sumo, puedo restaurar la situación inicial con medidas opuestas a las anteriores, pero no puedo deshacer lo que he hecho. Esta es la razón por la cual, desde el punto de vista legal y moral, soy responsable de mis acciones, pero no de mis pensamientos. También por esto tengo la libertad de elegir entre varias posibilidades solamente en cuanto a la obra mentalmente proyectada, antes de cumplirla en el mundo externo o, al menos, mientras es cumplida en el presente vivido y está, por ende, todavía sujeta a modificaciones. En lo que respecta al pasado, no hay posibilidad de elección. Una vez concretada mi obra, o al menos parte de ella, he elegido de una vez por todas lo que he hecho y debo ahora afrontar las consecuencias. No puedo elegir lo que quisiera haber hecho.

Hasta ahora nuestro análisis se ha referido a la estructura temporal de la acción —y como corolario, de la estructura temporal del sí-mismo— dentro del flujo de conciencia aislado del individuo, como si el hombre alerta en la actitud natural pudiera ser concebido como

10 Véase George H. Mead, *Mind, Self and Society*, * Chicago, 1934, págs. 173-75, 196-98, 203; «The Genesis of the Self», reimpresso en *The Philosophy of the Present*, Chicago, 1932, págs. 176-95, esp. págs. 184 y sigs.; «What Social Objects Must Psychology Presuppose?», *Journal of Philosophy*, vol. VIII, 1910, págs. 174-80; «The Social Self», *Journal of Philosophy*, vol. X, 1913, págs. 374-80. Véase también el excelente libro sobre Mead de Alfred Stafford Clayton, *Emergent Mind and Education*, Nueva York, 1943, págs. 136-41, esp. pág. 137. Sin duda, es un mérito de Mead haber comprendido las relaciones entre acto, sí-mismo, memoria, tiempo y realidad. Por supuesto, la posición que se expone en este artículo no es conciliable con la teoría de Mead sobre el origen social del sí-mismo ni con su conductismo (modificado), que lo lleva a interpretar todos los fenómenos mencionados en términos de estímulo y respuesta. Hay mucha más verdad en el famoso capítulo x de William James, *Principles of Psychology*, en el que no solo puede hallarse la distinción entre el Mí (*Me*) y el yo (*I*), sino también la referencia a los movimientos corporales, la memoria y el sentido del tiempo.

separado de sus semejantes. Esta abstracción ficticia fue hecha, por supuesto, con el solo fin de aclarar la exposición de los problemas involucrados. Debemos pasar ahora a la estructura social del mundo del ejecutar.

5. *La estructura social del mundo de la vida cotidiana*

Como ya dijimos, el mundo de la vida cotidiana en el cual hemos nacido es desde el comienzo un mundo intersubjetivo. Esto implica, por un lado, que este mundo no es mío privado sino común a todos nosotros; y por el otro, que en él existen semejantes con quienes me vinculan muchas relaciones sociales. No solo actúo sobre cosas inanimadas, sino también sobre mis semejantes; ellos me inducen a actuar y yo los induzco a reaccionar. Sin entrar aquí en una discusión detallada de la estructura y constitución de la relación social, podemos mencionar a título de ejemplo una de las muchas formas en que mis actos efectuados pueden motivar al Otro a reaccionar, y viceversa. Emprendo mi interrogatorio del Otro, por ejemplo, con la intención de provocar su respuesta, y esta es motivada por mi pregunta. Este es uno de los muchos tipos de «acciones sociales». Es el tipo en el cual los motivos «para» de mi acción se convierten en los motivos «porque» de la reacción del copartícipe.*

Las acciones sociales suponen comunicación, y toda comunicación se basa necesariamente en actos ejecutivos para comunicarme con Otros, debo llevar a cabo actos manifiestos en el mundo externo que se suponen interpretados por los Otros como signos de lo que quiero transmitir. Los gestos, el lenguaje, la escritura, etc., se basan en movimientos corporales. Hasta aquí la interpretación conductista de la comunicación está justificada. Se equivoca al identificar el vehículo de la comunicación, o sea, el acto ejecutivo, con el significado comunicado.

Examinemos el mecanismo de la comunicación desde el punto de vista del intérprete. Puedo hallar como dado a mi interpretación el resultado ya terminado de los actos de comunicación del Otro, o puedo atender simultáneamente al proceso en curso de sus acciones de comunicación a medida que tienen lugar. Se da el primer caso, por ejemplo, si tengo que interpretar un letrero colocado por el Otro o un instrumento elaborado por él. Rige la segunda relación si escucho hablar a mi copartícipe. (Hay muchas variaciones de estos tipos básicos, como leer una carta del Otro de manera casi simultánea con el proceso de comunicación en curso.) Aquel construye el pensamiento que quiere transmitirme paso a paso, agregando una palabra a otra, una oración a otra y un párrafo al siguiente. Mientras lo hace, mis acciones de interpretación siguen sus acciones de comunicación al mismo ritmo. Ambos, yo y el Otro, experimentamos el proceso en curso de la comunicación en un presente vívido. Articulando su

* Véase «La elección entre diversos proyectos de acción», pág. 87 y sig. (N. de M. Natanson.)

pensamiento en etapas, mientras habla, el comunicador no solo experimenta lo que realmente dice; un complicado mecanismo de retenciones y anticipaciones vincula dentro de ese flujo de conciencia un elemento de su lenguaje con el anterior y con el que le sigue, para llegar a la unidad del pensamiento que desea transmitir. Todas estas experiencias pertenecen a su tiempo interior. Y existen, por otro lado, los sucesos de su hablar, provocados por él en el tiempo espacializado del mundo externo. En pocas palabras, el comunicador experimenta el proceso en curso de la comunicación como una ejecución en su presente vívido.

Y por mi parte yo, el oyente, experimento también mis acciones interpretativas como sucesos de mi presente vívido, aunque esta interpretación no es una ejecución sino solo una efectuación, según nuestras definiciones. Por una parte, experimento los sucesos del hablar del Otro en el tiempo exterior; por la otra, experimento mi interpretación como una serie de retenciones y anticipaciones que se suceden en mi tiempo interior, entrelazadas por mi propósito de comprender el pensamiento del Otro como una unidad.

Observemos ahora que lo que sucede en el mundo externo —el discurso del comunicador— es, mientras tiene lugar, un elemento común a su presente vívido y al mío, que, por lo tanto, son simultáneos. Mi participación simultánea en el proceso en curso de la comunicación del Otro establece, por ende, una nueva dimensión temporal. El y yo, *nosotros*, compartimos mientras dura el proceso un presente vívido común, *nuestro* presente vívido, que le permite y me permite decir: «*Nosotros* experimentamos este suceso juntos». Mediante la relación Nosotros así establecida, ambos —él, que se dirige a mí, y yo, que lo escucho— estamos viviendo en nuestro presente vívido mutuo, dirigidos hacia el pensamiento que debe ser realizado en el proceso de comunicación y por él. *Envejecemos juntos*.

Hasta ahora, nuestro análisis de la comunicación en el presente vívido de la relación Nosotros ha estado limitado a la perspectiva de tiempo en cuestión. Debemos examinar ahora las funciones específicas de los movimientos corporales del Otro como campo expresivo abierto a la interpretación, en su carácter de signos del pensamiento del Otro. Es evidente que la extensión de este campo, aunque la comunicación se produzca en el presente vívido, puede variar sobremanera, y alcanzará el máximo si entre los copartícipes existe no solo comunidad de tiempo, sino también de espacio; vale decir, en el caso de lo que los sociólogos llaman una relación cara a cara.

Para aclarar esto, volvamos a nuestro ejemplo del orador y el oyente, y analicemos los elementos interpretables incluidos en tal situación. Tenemos primero las palabras pronunciadas con el significado que tienen según el diccionario y la gramática en el lenguaje empleado, además de las orlas adicionales que reciben del contexto del lenguaje y las connotaciones que se originan en las circunstancias especiales del orador. Tenemos, además, la inflexión de la voz del orador, su expresión facial, los gestos que hace al hablar, etc. En circunstancias normales, lo único proyectado por el orador es la transmisión del pensamiento mediante palabras adecuadamente elegidas, lo cual, por ende, constituye, según nuestra definición, una «ejecución». Desde



el punto de vista del orador, los otros elementos del campo interpretable no están planificados; por consiguiente no son, a lo sumo, más que mero comportamiento (mero hacer) o incluso meros reflejos, y por ello son, esencialmente, experiencias actuales carentes de sentido subjetivo. Sin embargo, son también elementos integrantes de la interpretación del estado de espíritu del Otro por el oyente. La comunidad de espacio permite al copartícipe aprehender las expresiones corporales del Otro no solo como sucesos del mundo externo, sino como factores del proceso mismo de comunicación, aunque no se originan en actos ejecutivos del comunicador.

No solo cada participante de la relación cara a cara comparte con el otro un presente vívido, sino que cada uno de ellos, con todas las manifestaciones de su vida espontánea, es también un elemento del ambiente del otro; ambos participan en un conjunto de experiencias comunes del mundo externo, en el cual pueden insertarse los actos ejecutivos de cualquiera de ellos. Por último, en la relación cara a cara (y solo en ella) puede el copartícipe ver el sí-mismo de su semejante como una totalidad indivisa en un presente vívido. Esto tiene especial importancia porque, como ya fue señalado, puedo contemplar mi propio sí-mismo solamente *modo praeterito*, y por consiguiente solo puedo captar un aspecto parcial de este mi sí-mismo pasado: a mí mismo como actuante en un rol, como un Mí.

Todas las múltiples relaciones sociales restantes derivan de la experiencia originaria de la totalidad del sí-mismo del Otro en la comunidad de tiempo y espacio. Cualquier análisis teórico de la noción de «ambiente» —es este uno de los términos menos claros que se utilizan en las ciencias sociales del presente— tendría que partir de la relación cara a cara como estructura básica del mundo en que se desarrolla la vida cotidiana.

No podemos entrar aquí en los detalles de la estructura de estas relaciones derivadas. Para el problema que enfrentamos, es importante que en ninguna de ellas el sí-mismo del Otro sea accesible al copartícipe como una unidad. El Otro aparece meramente como sí-mismo parcial, como el origen de estos y aquellos actos, que yo no comparto en un presente vívido. El presente vívido compartido de la relación Nosotros presupone la copresencia de los copartícipes. A cada tipo de relación social derivada le corresponde un tipo particular de perspectiva de tiempo que deriva del presente vívido. Existe un cuasi-presente particular en el que yo interpreto el mero resultado de la comunicación del Otro —la carta escrita, el libro impreso— sin haber participado en el proceso en curso de los actos de comunicación. Existen otras dimensiones temporales en las que estoy vinculado con contemporáneos con quienes nunca me encuentro, o con predecesores o sucesores; el tiempo histórico, en el cual experimento el presente real como el resultado de sucesos pasados; y muchas más. Todas estas perspectivas temporales pueden ser remitidas a un presente vívido: mi presente vívido actual o anterior, o el presente vívido actual o anterior de mis semejantes, con quienes yo, a mi vez, estoy vinculado en un presente vívido originario o derivado. Todo esto sucede en los diferentes modos de potencialidad o cuasi-actualidad; cada tipo tiene sus propias formas de disminución y aumento temporales y su manera

propia de moverse en una jugada directa o en una jugada zigzagueante.

Existen además las diversas formas de superposición e interpenetración de estas distintas perspectivas, su puesta en marcha y su abandono por el pasaje de una a la otra y la transformación de una en otra, y las diferentes maneras de sintetizarlas y combinarlas o aislarlas y desenmarañarlas. Múltiples como son esas diferentes perspectivas de tiempo y sus relaciones mutuas, todas ellas se originan en una intersección de la *durée* y el tiempo cósmico.

En nuestra vida social y por ella, dentro de la actitud natural, esas perspectivas son captadas como integradas en una sola dimensión corporal supuestamente homogénea, que no solo abarca a todas las perspectivas de tiempo individuales de cada uno de nosotros durante su vida alerta, sino también la que es común a todos nosotros, y que denominamos tiempo cívico o *tiempo estándar*. Es también una intersección del tiempo cósmico y el tiempo interior, aunque solo de un aspecto peculiar de este, a saber, aquel en el cual el hombre alerta experimenta sus actos ejecutivos como sucesos de su flujo de conciencia. Puesto que el tiempo estándar participa del tiempo cósmico, es mensurable por medio de nuestros relojes y calendarios. Puesto que coincide con nuestro sentido interior del tiempo, en el cual experimentamos nuestros actos ejecutivos, si estamos alertas, y solo en tal caso, ese tiempo gobierna el sistema de nuestros planes al cual sometemos nuestros proyectos, como los planes de vida, de trabajo y de ocio. Puesto que es común a todos nosotros, el tiempo estándar hace posible una coordinación intersubjetiva de los diferentes sistemas de planes individuales. Así, para la actitud natural, el tiempo cívico o estándar es, en el mismo sentido, la estructura temporal universal del mundo intersubjetivo de la vida cotidiana dentro de la actitud natural, en la cual la Tierra es su estructura espacial universal, que abarca los medios espaciales de cada uno de nosotros.

6. Los estratos de la realidad en el mundo del ejecutar cotidiano

En la actitud natural, al hombre alerta le interesa principalmente el sector del mundo de su vida cotidiana que está a su alcance y que en el espacio y el tiempo se centra a su alrededor. El lugar que ocupa mi cuerpo dentro del mundo, mi Aquí actual, es el punto de partida desde el cual me oriento en el espacio. Es, por así decir, el origen de mi sistema de coordenadas. Agrupo los elementos de mi medio con respecto a mi cuerpo, según las categorías de derecha e izquierda, delante y detrás, arriba y abajo, cerca y lejos, etc. Y de manera similar, mi Ahora actual es el origen de todas las perspectivas temporales por las cuales organizo los sucesos del mundo, tales como las categorías de anterior y posterior, pasado y futuro, simultaneidad y sucesión, etcétera.

Pero dentro de ese esquema básico de orientación, el mundo del eje-

cutar está estructurado en diversos estratos de realidad. El gran mérito de Mead ¹¹ es haber analizado la estructuración de la realidad de la cosa física, al menos, en su relación con la acción humana, y en particular con la manipulación concreta de objetos con las manos. Lo que él llama el «área manipulatoria» es lo que constituye el núcleo de la realidad. Esta área incluye aquellos objetos que son vistos y manejados, a diferencia de los objetos distantes, que no pueden ser experimentados por el contacto, pero están situados en el campo visual. Solo las experiencias de cosas físicas dentro del área manipulatoria permite la prueba básica de toda realidad: la resistencia; solo ellas definen los que Mead llama los «tamaños estándar» de las cosas que aparecen fuera del área manipulatoria en las deformaciones de las perspectivas ópticas.

Esta teoría del predominio del área manipulatoria converge, por cierto, con la tesis sugerida por este artículo: la de que el mundo de nuestras ejecuciones, de los movimientos corporales, de los objetos que se manipulan y las cosas que se manejan, y de los hombres, constituye la realidad específica de la vida cotidiana. Para nuestros fines, sin embargo, no tiene importancia primordial la distinción, fundamental en otros planos, entre objetos experimentados por contacto y objetos distantes. Fácil resultaría demostrar que esta dicotomía se origina en la básica posición conductista de Mead y su utilización acrítica del esquema del estímulo y la respuesta. A nosotros, en cambio, nos interesa la actitud natural del hombre adulto y alerta, en la vida cotidiana. El dispone siempre de un acervo de experiencias anteriores; entre ellas, la noción de distancia como tal y de la posibilidad de superar la distancia por actos ejecutivos, o sea, locomociones. En la actitud natural, la percepción visual del objeto distante implica, por lo tanto, la anticipación de que el objeto distante puede entrar en contacto con nosotros mediante la locomoción; en cuyo caso la perspectiva deformada de los objetos desaparecerá y se reestablecerán sus «tamaños estándar». Esta anticipación, como cualquier otra, puede soportar o no la prueba de la experiencia real. Su refutación por la experiencia significaría que el objeto distante en consideración no pertenece a mi mundo del ejecutar. Un niño puede querer tocar las estrellas. Para el hombre adulto en la actitud natural, ellas son puntos brillantes fuera de su esfera ejecutiva, y esto es verdad aunque utilice su posición como medio para orientarse.

Por consiguiente, sugerimos para nuestros fines denominar *mundo a su alcance* (*world within his reach*) al estrato del mundo del ejecutar que el individuo experimenta como núcleo de su realidad. Este mundo suyo incluye no solo el área manipulatoria de Mead, sino también cosas que están fuera del alcance de su vista y de su oído, y además, no solo el ámbito del mundo abierto a su ejecutar actual, sino también las zonas adyacentes abiertas a su ejecutar potencial. Por supuesto, estos ámbitos no tienen fronteras rígidas; tienen sus halos y sus horizontes abiertos, y estos se hallan sujetos a modificaciones de los inte-

11 *The Philosophy of the Present*, op. cit., pág. 124 y sigs.; *The Philosophy of the Act*, Chicago, 1938, págs. 103-06, 121 y sigs., 151 y sigs., 190-92, 196-97, 282-84.

reses y de las actitudes de atención. Es evidente que todo este sistema del «mundo a mi alcance» sufre cambios por cualquiera de mis locomociones; al desplazar mi cuerpo, cambio el origen de mi sistema de coordenadas, y esto por sí solo modifica todos los guarismos (coordenadas) correspondientes a este sistema.

Podemos decir que el mundo a mi alcance actual pertenece en esencia al tiempo presente. El mundo que está a mi alcance potencial, sin embargo, muestra una estructura temporal más complicada. Es necesario distinguir al menos dos zonas de potencialidad. A la primera, que se refiere al pasado, pertenece lo que estuvo antes a mi alcance actual y lo que, según presupongo, puede ser puesto nuevamente a mi alcance actual (*el mundo al alcance recuperable*). La premisa involucrada se basa en las idealizaciones que gobiernan todo comportamiento en la esfera natural, según las cuales puedo continuar actuando como he actuado hasta ahora y reemprender la misma acción en las mismas condiciones. Al considerar el papel universal de esas idealizaciones para la fundamentación de la lógica y, en particular, de la analítica pura, Husserl las llama las idealizaciones del «y así sucesivamente» y del «puedo volver a hacerlo» siendo esta última el correlato subjetivo de la primera.¹² Demos un ejemplo: mediante un acto de locomoción salió de mi alcance lo que antes era «el mundo a mi alcance». El desplazamiento del origen de mi sistema de coordenadas ha convertido mi mundo anterior en el *hic*, en un mundo situado ahora en el *illic*.¹³ Pero con la idealización del «puedo volver a hacerlo», presupongo que puedo retransformar el actual *illic* en un nuevo *hic*. Según esta idealización el mundo a mi alcance en el pasado tiene la característica de que puede ser puesto nuevamente a mi alcance. Así, por ejemplo, mi área manipulatoria pasada sigue funcionando en mi presente como un área manipulatoria potencial a la manera de *illic* y tiene ahora el carácter de una posibilidad específica de restauración.*

Así como esta primera zona de potencialidad está relacionada con el pasado, así también la segunda se basa en anticipaciones del futuro. Dentro de mi alcance potencial está también el mundo que no está ni ha estado nunca a mi alcance, pero que es asequible por la idealización del «y así sucesivamente» (*el mundo al alcance asequible*). El ejemplo más importante de esta segunda zona de potencialidad es el mundo al alcance de mi semejante contemporáneo. Por ejemplo, su área manipulatoria no coincide con la mía, al menos de manera total,¹⁴ porque para él no es sino un área manipulatoria al modo del *hic*, pero para mí lo es al modo del *illic*. Sin embargo, es mi área manipulatoria posible la que sería mi área manipulatoria actual si yo estuviera

12 *Formale und transzendente Logik*,** Halle, 1929, sec. 74, pág. 167.

13 En la terminología nos atenemos a la empleada por Husserl en sus *Méditations Cartésiennes*,** París 1935, sec. 53 y sigs.

* Véase «La fenomenología y las ciencias sociales», pág. 131 y sig., y «La teoría sartreana del "alterego"», pág. 191 y sig. (N. de M. Natanson.)

14 En la relación cara a cara —y esta es otra peculiaridad de esta relación social fundamental— el mundo a mi alcance y el que está al alcance de mi asociado se intersectan, y hay por lo menos un sector que está a nuestro alcance común.

en su lugar y, en verdad, se convertirá en actual mediante locomociones apropiadas.¹⁵

Lo que hemos afirmado con respecto al área manipulatoria del semejante contemporáneo tiene también validez en general para el mundo que está al alcance de usted, de ellos, de alguien. Esto incluye, no solo al mundo que está dentro del alcance actual del Otro, sino también los mundos que se hallan dentro de su alcance recuperable o asequible, y la totalidad del sistema así extendido a todos los estratos diferentes del mundo social muestra todos los matices que se originan en las perspectivas de la socialidad, como la intimidad y la anonimidad, la ajenidad y la familiaridad, la proximidad y las distancias sociales, etc., que gobiernan mis relaciones con asociados, contemporáneos, predecesores y sucesores. No podemos abordar aquí todos estos problemas. Para nuestros fines, basta con señalar que la totalidad del mundo social es un mundo dentro de mi alcance asequible, que tiene sus posibilidades específicas de ser alcanzado.

Sin embargo, las posibilidades específicas de recuperación y asequebilidad peculiares de la primera y la segunda zona de potencialidad, respectivamente, no son en modo alguno iguales. En cuanto a la primera, debemos considerar que lo que es ahora para mí una mera posibilidad de alcance recuperable fue previamente experimentado por mí como mi alcance actual. Mis anteriores actos ejecutivos efectuados, y hasta las acciones que en el pasado solamente proyecté, pertenecían al mundo entonces a mi alcance. Por otro lado, se relacionan con mi actual estado mental, que es como es porque la realidad ahora pasada fue antes una realidad presente. La reactualización anticipada posible del mundo antes a mi alcance se basa, por lo tanto, en reproducciones y retenciones de mis experiencias de realización pasadas. Por consiguiente, la posibilidad de recuperar el anterior alcance actual es máxima.

La segunda zona de potencialidad se refiere anticipatoriamente a mis futuros estados mentales. No está vinculada con mis experiencias pasadas, salvo en cuanto sus anticipaciones (como todas las anticipaciones) se originan en el acervo actualmente a mano de mis experiencias pasadas y debe ser compatible con él. Estas experiencias me permiten evaluar la probabilidad de llevar a cabo mis planes y de estimar mis poderes. Es evidente que esta segunda zona no es en absoluto homogénea, sino que está subdividida en sectores de diferentes posibilidades de asequebilidad. Estas posibilidades disminuyen en proporción a la creciente distancia espacial, temporal y social del sector respectivo con relación al centro actual de mi mundo del ejecutar. Cuanto mayor es la distancia, tanto más inciertas son mis anticipaciones de la actualidad asequible, hasta llegar a ser totalmente vacías e irrealizables.

15 George H. Mead, en su ensayo «The Objective Reality of Perspectives», reimpresso en *The Philosophy of the Present (op. cit.)* llega a una conclusión similar: «La realidad presente es una posibilidad. Es lo que sería si hubiéramos estado allí, en lugar de estar aquí» (pág. 173).

7. *El mundo del ejecutar como realidad eminente;
la ansiedad fundamental; la «epojé» de la actitud natural*

El mundo del ejecutar en su conjunto sobresale con respecto a los muchos otros subuniversos de la realidad. Es el mundo de las cosas físicas, incluyendo mi cuerpo; es el ámbito de mis locomociones y operaciones corporales; ofrece resistencias que exigen un esfuerzo para superarlas; me plantea tareas, me permite llevar a cabo mis planes y tener éxito o fracasar en mi intento de alcanzar mis propósitos. Mediante mis actos ejecutivos, me inserto en el mundo externo y lo modifico; y estos cambios, aunque provocados por mi ejecutar, pueden ser experimentados y puestos a prueba por mí mismo y por otros, como sucesos de este mundo, con independencia de los actos ejecutivos míos en los que se originan. Comparto este mundo y sus objetos con Otros; tengo fines y medios en común con Otros; actúo con ellos en múltiples actos y relaciones sociales, controlando a los Otros y siendo controlado por ellos. Y el mundo del ejecutar es la realidad dentro de la cual se hacen efectivas la comunicación y el juego de las motivaciones mutuas. Por lo tanto, es posible experimentar, en ambos esquemas de referencia, la causalidad de los motivos y la teleología de los propósitos.

Como ya dijimos, este mundo es para nuestra actitud natural, en primer lugar, no un objeto de nuestro pensamiento, sino un campo de dominación. Tenemos en él un interés eminentemente práctico, causado por la necesidad de satisfacer los requerimientos básicos de nuestra vida. Pero no estamos *igualmente* interesados en todos los estratos del mundo del ejecutar. La función selectiva de nuestro interés organiza el mundo en ambos aspectos —el espacial y el temporal— en estratos de significatividad variable. Del mundo que está a mi alcance actual o potencial, elijo como primordialmente importantes aquellos objetos que son actualmente o serán en el futuro fines o medios posibles para la realización de mis proyectos, o que son o serán peligrosos, o disfrutables, o significativos para mí de cualquier otra manera. Constantemente trato de prever las repercusiones futuras que puedo esperar de esos objetos y de los cambios futuros que provocará mi ejecutar proyectado acerca de ellos.

Aclaremos qué es lo que en este contexto debe entenderse por «significatividades». En la actitud natural, por ejemplo, me interesan sobremanera los resultados de mi acción, y en particular la cuestión de saber si mis anticipaciones resistirán la prueba de la realidad. Como hemos visto, todas las anticipaciones y planes se refieren a experiencias previas ahora disponibles, que me permiten pesar mis probabilidades.

Sin embargo, con esto no todo queda dicho. Una cosa es *lo que* estoy previendo, y otra es *por qué* preveo ciertos sucesos. Una cosa es lo que puede suceder en ciertas condiciones y circunstancias, y otra por qué me interesan esos sucesos y por qué debo esperar apasionadamente el resultado de mis profecías. Solo a la primera parte de esta dicotomía se responde refiriéndose al acervo de experiencia a mano como sedimento de experiencias anteriores. La segunda parte de estas

dicotomías se refiere al sistema de significatividades por el cual se guía en la vida cotidiana el hombre en actitud natural.

No podemos exponer aquí todas las implicaciones del problema de la significatividad, uno de cuyos aspectos acabamos de rozar; en pocas palabras, lo que queremos destacar es que todo el sistema de significatividades que nos gobierna dentro de la actitud natural se funda en la experiencia básica de cada uno de nosotros: sé que moriré y temo morir. Sugerimos llamar a esta experiencia básica la *ansiedad fundamental*, la anticipación primordial de la cual derivan todas las otras. De la ansiedad fundamental surgen los muchos sistemas interrelacionados de esperanzas y temores, deseos y satisfacciones, probabilidades y riesgos que incitan al hombre en actitud natural a tratar de dominar el mundo, a superar obstáculos, a esbozar y cumplir proyectos.

Pero la ansiedad fundamental misma es solo un correlato de nuestra existencia como seres humanos dentro de la realidad eminente (*paramount reality*) de la vida cotidiana; por lo tanto, las esperanzas y temores, así como sus satisfacciones y desengaños correlativos, se basan en el mundo del ejecutar y solo son posibles dentro de él. Son elementos esenciales de su realidad, pero no se refieren a nuestra creencia en ella. Por el contrario, es característico de la actitud natural que considere presupuestos el mundo y sus objetos hasta que se establezca una prueba en contrario. En la medida en que funciona el esquema establecido de referencia, el sistema de las experiencias garantizadas de nosotros y de otras personas, en la medida en que las acciones y operaciones efectuadas bajo su guía rinden los resultados anhelados, confiamos en esas experiencias. No nos interesa comprobar si este mundo realmente existe o si sólo es un sistema coherente de apariencias compatibles unas con otras. No tenemos ninguna razón para dudar de nuestras experiencias garantizadas, que, según creemos, nos ofrecen las cosas como realmente son. Hace falta una motivación especial, tal como la irrupción de una experiencia «ajena» no incorporable al acervo de conocimiento a mano o compatible con él para hacernos revisar nuestras anteriores creencias.

La fenomenología nos ha enseñado el concepto de *epoché* fenomenológica, o sea, la suspensión de nuestra creencia en la realidad del mundo como recurso para superar la actitud natural radicalizando el método cartesiano de la duda filosófica.¹⁶ Puede aventurarse la sugerencia de que el hombre en actitud natural utiliza también una *epoché* específica, por supuesto, muy distinta de la que emplea el fenomenólogo. No suspende la creencia en el mundo externo y sus objetos; por el contrario, suspende la duda en su existencia. Lo que coloca entre paréntesis es la duda de que el mundo y sus objetos puedan ser diferentes de lo que se le aparecen. Proponemos denominar a esta *epoché*, la *epoché de la actitud natural*.¹⁷

16 Véase Marvin Farber, *The Foundation...*, *op. cit.*, pág. 526 y sig.

17 Aunque el punto de vista que aquí se sostiene es diferente en muchos aspectos, quisiera llamar la atención sobre el muy interesante artículo «The Reality-Phenomenon and Reality», en *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (*op. cit.*, págs. 84-105) donde Herbert Spiegelberg intenta un análisis de la dubitabilidad y lo dudoso con respecto a la realidad. Según

II. Las realidades múltiples y su constitución

Al comienzo de este artículo hicimos referencia a la teoría de William James acerca de los múltiples subuniversos, cada uno de los cuales puede ser concebido como una realidad peculiar mientras se atiende a ellos. El mismo James ha señalado que cada uno de esos subuniversos tiene su estilo de existencia especial y separado; que con respecto a cada uno de esos subuniversos «todas las proposiciones, tanto atributivas como existenciales, son creídas por el hecho mismo de ser concebidas, a menos que choquen con otras proposiciones que son creídas al mismo tiempo, afirmándose que sus términos son los mismos que los de esas otras proposiciones»;¹⁸ que toda la distinción entre lo real y lo irreal se basa en dos hechos mentales, «primero, que propendemos a pensar de manera diferente acerca de lo mismo; y segundo, que, cuando lo hemos hecho, podemos elegir a qué modo de pensar adheriremos y cuál descartaremos». Por ello James habla de un «sentido de la realidad» que puede ser investigado en términos de una psicología de la creencia y la incredulidad.

A fin de liberar de su encuadre psicologista esta importante idea, preferimos hablar, no de subuniversos múltiples de la realidad, sino de *ámbitos finitos de sentido*, en cada uno de los cuales podemos colocar el acento de realidad. Hablamos de ámbitos de *sentido* y no de subuniversos, porque lo que constituye la realidad es el sentido de nuestras experiencias, y no la estructura ontológica de los objetos.¹⁹ Por consiguiente, denominamos ámbito finito de sentido a un determinado conjunto de nuestras experiencias si todas ellas muestran un estilo cognoscitivo específico y son —*con respecto a este estilo*—, no solo coherentes en sí mismas, sino también compatibles unas con otras. La restricción subrayada es importante porque las incoherencias e incompatibilidades de *algunas* experiencias, todas las cuales comparten el mismo estilo cognoscitivo, no implican necesariamente retirar el acento de realidad del respectivo ámbito de sentido como totalidad, sino solamente invalidar determinada experiencia o experiencias *dentro* de ese ámbito. Pero, ¿qué debe entenderse por las expresiones «estilo cognoscitivo específico» y «acento de realidad»? Como ejemplo, volvamos a examinar el mundo de la vida cotidiana tal como lo hemos definido y analizado en la sección anterior. Este mundo es, por cierto, un «subuniverso» o un «ámbito finito de sentido» entre muchos otros, aunque se destaca como realidad eminente o suprema, por las razones mencionadas en la sección anterior. Recapitulando las características básicas que constituyen su estilo cognoscitivo específico, comprobamos que son:

Spiegelberg, criterios de realidad son los fenómenos de disposición, persistencia, periferia perceptual, límites en los objetos concretos, independencia, resistencia y acuerdo.

¹⁸ William James, *op. cit.*, vol. II, pág. 290.

¹⁹ Véase Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*,* trad. al inglés por Boyce Gibson, Londres-Nueva York, 1931, sec. 55, pág. 168: «En cierto sentido y con los debidos recaudos en el empleo de las palabras podemos decir que *todas las unidades reales son "unidades de significado"*» (Las bastardillas son de Husserl.)



1. Una tensión específica de la conciencia, o sea, la actitud alerta, que se origina en una plena atención a la vida.
2. Una *epojé* específica, consistente en suspender la duda.
3. Una forma predominante de espontaneidad, la ejecución (espontaneidad provista de sentido, basada en un proyecto y caracterizada por la intención de producir el estado de cosas proyectado mediante movimientos corporales que se insertan en el mundo externo).
4. Una forma específica de experimentar el propio sí-mismo (el sí-mismo ejecutante como sí-mismo total).
5. Una forma específica de socialidad (el mundo intersubjetivo común de la comunicación y la acción social).
6. Una perspectiva temporal específica (el tiempo estándar que se origina en una intersección entre la *durée* y el tiempo cósmico como estructura temporal universal del mundo intersubjetivo).

Estos son, al menos, algunos rasgos del estilo cognoscitivo que corresponde a este ámbito particular de sentido. En la medida en que nuestras experiencias de este mundo —tanto las válidas como las no válidas— comparten este estilo, podemos considerar este ámbito de sentido como real, podemos atribuirle el acento de realidad. Y en cuanto a la realidad eminente de la vida cotidiana, nosotros, en la actitud natural, nos vemos inducidos a hacerlo porque nuestras experiencias prácticas prueban la unidad y congruencia del mundo del ejecutar como válido, y la hipótesis de su realidad como irrefutable. Más aún; esta realidad parece para nosotros la realidad natural, y no estamos dispuestos a abandonar nuestra actitud hacia ella sin haber experimentado una *conmoción* específica que nos obligue a trascender los límites de este ámbito «finito» de sentido y trasladar a otro el acento de realidad.

Claro está que esas experiencias de conmoción me suceden con frecuencia en mi vida cotidiana, a cuya realidad ellas mismas corresponden. Me muestran que el mundo del ejecutar en el tiempo estándar no es el único ámbito finito de sentido, sino solamente uno entre muchos otros accesibles a mi vida intencional.

Hay innumerables tipos de experiencias de conmoción, tantos como ámbitos finitos de sentido diferentes a los que puedo atribuir el acento de realidad. Algunos ejemplos son: la conmoción de quedar dormido, como salto al mundo de los sueños; la transformación interior que sufrimos cuando en el teatro sube el telón, como transición al mundo del escenario; el cambio radical en nuestra actitud cuando permitimos, ante un cuadro, que nuestro campo visual sea limitado por lo que está dentro del marco, como paso al mundo pictórico; nuestra perplejidad, seguida por el alivio de la risa, cuando al oír un chiste, estamos por un breve lapso dispuestos a aceptar el mundo ficticio de la broma como una realidad, a cuyo respecto el mundo de nuestra vida cotidiana adquiere el carácter de una tontería; el movimiento del niño hacia su juguete, como transición al mundo del juego, etc. Pero también las experiencias religiosas, en todas sus variedades —p.ej., Kierkegaard y su experiencia del «instante» como salto a la esfera religiosa—, son ejemplos de tal conmoción, como lo es la decisión del hombre de ciencia de reemplazar toda participación apasionada en

los asuntos que pertenecen a «este mundo» por una desinteresada actitud contemplativa.

Ahora podemos resumir en las tesis siguientes lo que hemos descubierto:

1. Todos estos mundos —el mundo de los sueños, de las imágenes y la fantasía (sobre todo el mundo del arte), el mundo de la experiencia religiosa, el mundo de la contemplación científica, el mundo del juego del niño y el mundo de la locura— son ámbitos finitos de significado. Esto quiere decir que: *a*) todos ellos tienen un estilo cognoscitivo peculiar (aunque no sea el del mundo del ejecutar dentro de la actitud natural); *b*) todas las experiencias, dentro de cada uno de estos mundos, son, en lo que respecta a este estilo cognoscitivo, coherentes en sí mismas y compatibles unas con otras (aunque no compatibles con el significado de la vida cotidiana); *c*) cada uno de esos ámbitos finitos de sentido puede recibir un acento de realidad específico (aunque no el acento de realidad del mundo del ejecutar).

2. La coherencia y la compatibilidad de experiencias con respecto a su estilo cognoscitivo peculiar subsiste solamente *dentro* de los límites del ámbito particular de sentido al cual pertenecen esas experiencias. Lo que es compatible en el ámbito de sentido *P*, en modo alguno lo será también dentro del ámbito de sentido *Q*. Por el contrario, vistas desde *P*, al que se supone real, *Q* y todas las experiencias que a él pertenecen aparecerían como meramente ficticias, incoherentes e incompatibles, y viceversa.

3. Precisamente por esto, estamos autorizados para hablar de ámbitos *finitos* de sentido. Esta finitud implica que no hay posibilidad de referir uno de esos ámbitos a otro introduciendo una fórmula de transformación. La transición de uno a otro sólo puede ser efectuada mediante un «salto», como lo llama Kierkegaard, que se manifiesta en la experiencia subjetiva de una conmoción.*

4. Lo que se acaba de llamar un «salto» o una «conmoción» no es más que una modificación radical en la tensión de nuestra conciencia, basada en una diferente *attention à la vie*.

5. Por ello, al estilo cognoscitivo peculiar de cada uno de estos diferentes ámbitos de sentido corresponde una tensión específica de la conciencia y, por consiguiente, una *epojé* específica, una forma predominante de espontaneidad, una forma específica de experiencia del sí-mismo, una forma específica de socialidad y una perspectiva temporal específica.

6. El mundo del ejecutar cotidiano es el arquetipo de nuestra experiencia de la realidad, y todos los demás ámbitos de sentido pueden ser considerados como sus modificaciones.²⁰

* Para un examen de la transición, por efecto de una conmoción, de la realidad eminente a otros ámbitos finitos de sentido, véase «Símbolo, realidad y sociedad», pág. 305 y sigs. (*N. de M. Natanson.*)

²⁰ Aquí son necesarias algunas palabras de advertencia. El concepto de ámbitos finitos de sentido no supone ninguna connotación estática, como si debiéramos elegir uno de estos ámbitos como hogar donde vivir, de donde partir o al cual retornar. En modo alguno es así. En un solo día, y hasta en una sola hora, nuestra conciencia puede pasar por las más diversas tensiones y adoptar

Sería una tarea interesante elaborar un agrupamiento sistemático de estos ámbitos finitos de sentido según su principio constitutivo; la tensión decreciente de nuestra conciencia basada en un apartarse de nuestra atención respecto de la vida cotidiana. Tal análisis probaría que, cuanto más la mente se aparta de la vida, tanto mayores son los estratos del mundo del ejecutar cotidiano que son puestos en duda; la *epojé* de la actitud natural que suspende la duda en su existencia es reemplazada por otras *epojés* que suspenden la creencia en capas cada vez mayores de la realidad de la vida cotidiana, colocándolas entre paréntesis. En otras palabras, una tipología de los diferentes ámbitos de sentido podría partir de un análisis de esos factores del mundo de la vida cotidiana a los que se ha retirado el acento de realidad porque ya no están en el centro de nuestro interés en la vida. Lo que queda fuera de los paréntesis podría ser definido como los elementos constituyentes del estilo cognoscitivo de experiencias correspondientes al ámbito de sentido así delimitado, que a su vez puede entonces lograr otro acento de realidad o —en el lenguaje del arquetipo de toda realidad, o sea, el mundo de nuestra vida cotidiana— de cuasi-realidad.

Esta última observación revela una dificultad específica que presentan todos los intentos de escribir esas cuasi-realidades. Dicha dificultad consiste en el hecho de que el lenguaje, cualquier lenguaje, pertenece, como comunicación $\kappa\alpha\tau' \epsilon\tilde{\nu}\sigma\chi\acute{\eta}\nu$ al mundo del ejecutar intersubjetivo y, por lo tanto, se resiste obstinadamente a servir como vehículo de significados que trascienden sus propias presuposiciones. Este hecho conduce a las múltiples formas de la comunicación indirecta, algunas de las cuales encontraremos más adelante. La terminología científica, por ejemplo, es un recurso especial para superar, dentro de su limitado campo, la dificultad esbozada.

No podemos embarcarnos aquí en delinear una tipología completa de las diversas realidades, según los principios expuestos. En especial nos interesan las relaciones entre los ámbitos del mundo de la vida cotidiana y los mundos de las ciencias, particularmente de las ciencias sociales y su realidad. Pero no podemos resolver este problema, con todas sus implicaciones, en un solo paso. Por ello, procederemos por etapas y comenzaremos por confrontar el mundo del ejecutar con dos ejemplos típicos de otros ámbitos finitos de sentido: el mundo de las fantasías y el mundo de los sueños. Basándonos en los resultados obtenidos al analizar el estilo cognoscitivo de estos dos ámbitos, investigaremos la estructura del mundo de la contemplación científica.

las más diversas actitudes de atención a la vida. Además, se presenta el problema de los «enclaves», es decir, de regiones que pertenecen a un ámbito de sentido encerrado en otro, problema que, aunque importante, no puede ser tratado en el marco de este artículo, el cual se limita intencionalmente al esbozo de unos pocos principios de análisis. Para dar un ejemplo de este grupo de problemas que dejamos de lado: todo proyectar dentro del mundo del ejecutar es, como hemos visto, un fantaseo, y además supone un tipo de contemplación teórica, aunque no necesariamente la de la actitud científica.

III. Los diversos mundos de las fantasías

Bajo este título examinaremos algunas características generales del estilo cognoscitivo peculiar a un grupo de ámbitos finitos de sentido, ninguno de ellos reductible a los otros y por los demás, sumamente heterogéneos. Este grupo, al que suele conocerse como el mundo de la imaginación o de las fantasías, abarca entre muchos otros los reinos del ensueño, del juego, de la ficción, de los cuentos de hadas, de los mitos y de los chistes. Hasta ahora la filosofía no ha elaborado el problema de la constitución específica de cada uno de esos innumerables ámbitos de nuestra vida imaginativa. Cada uno de ellos se origina en una modificación específica experimentada por la realidad eminente de nuestra vida cotidiana, porque nuestra mente, apartándose en tensiones decrecientes de conciencia del mundo del ejecutar y sus tareas, retira de algunas de sus capas el acento de realidad para reemplazarlo por un contexto de fantasías presuntamente cuasi-reales. Para el problema que nos ocupa, debe bastar con un rápido examen de lo que todos estos mundos tienen en común.

Al vivir en uno de los diversos mundos de las fantasías, ya no tenemos que dominar el mundo externo y superar la resistencia de sus objetos. Quedamos libres del motivo pragmático que gobierna nuestra actitud natural hacia el mundo de la vida cotidiana, así como de la esclavitud del espacio «interobjetivo» y del tiempo estándar intersubjetivo. Ya no nos vemos confinados dentro de los límites de nuestro alcance actual, recuperable o posible. Lo que sucede en el mundo externo ya no nos impone disyuntivas en las cuales debamos optar ni pone límite a nuestros posibles logros.

Sin embargo, en el mundo de las fantasías no hay «logros posibles», si interpretamos esta expresión como sinónima de «efectuables». El sí mismo que imagina no actúa ni efectúa, en el significado de las definiciones previamente dadas. Lo que se imagina puede ser proyectado en la medida en que pueda ser preconcebido e incluido en una jerarquía de planos. Pero este significado del término «proyectar» no es exactamente el mismo con el cual lo empleamos al definir la acción como comportamiento proyectado. Hablando con rigor, es válido lo contrario, vale decir, que la acción proyectada es siempre el acto efectuado que fue imaginado, y que lo fue en el tiempo futuro perfecto. Aquí no nos interesa particularmente investigar si pueden ser calificadas como «acción» todas las formas de nuestra vida imaginativa, o solamente algunas, o ninguna, o si el fantasear pertenece de modo exclusivo a la categoría del mero pensar. Sin embargo, es de suma importancia comprender que el fantasear, como tal, carece siempre de la intención de realizar la fantasía; en otras palabras, carece del fiat intencional. Recurriendo al lenguaje de las *Ideen*²¹ de Husserl, podemos decir que todo fantasear es «neutral», no tiene la positividad específica de la conciencia tética.

No obstante, debemos distinguir de manera tajante entre el fantasear como manifestación de nuestra vida espontánea y las fantasías imagi-

21 *Op. cit.*, págs. 306-12, esp. sec. 111, en particular la distinción entre modificación de neutralidad (en el sentido estricto) y fantasía.

nadas. El actuar puede ser imaginado como un actuar verdadero y hasta como una ejecución, según el significado de nuestras definiciones anteriores; puede ser concebido como referido a un proyecto preconcebido, como poseedor de sus motivos específicos «para» y «porque»,* como originado en la elección y la decisión y como teniendo un lugar dentro de una jerarquía de planes. Además, puede ser imaginado como dotado de una intención de cumplir el proyecto, de llevarlo a cabo, y puede ser fantaseado como inserto en el mundo externo. Todo esto, sin embargo, pertenece a las fantasías elaboradas en el acto de imaginar y por medio de él. Las «efectuaciones» y «actos ejecutivos» son simplemente imaginados como efectuaciones y actos ejecutivos y ellos y las categorías correlacionadas llevan «comillas», para emplear la expresión ideada por Husserl. Sin embargo, el fantasear mismo es necesariamente ineficiente, y en toda circunstancia queda fuera de las jerarquías de los planes y propósitos que son válidos dentro del mundo del ejecutar. El sí-mismo que fantasea no transforma el mundo externo.

Pero, ¿cómo? ¿Acaso Don Quijote no se inserta en el mundo externo cuando ataca a los molinos de viento, creyendo que son gigantes? ¿Lo que él hace no es determinado por motivos válidos dentro del mundo del ejecutar, a saber, su motivo «para» de matar a los gigantes y su motivo «porque» de cumplir su misión de caballero, que supone el deber de combatir a los gigantes malvados allí donde los encuentre? ¿No está todo esto incluido en la jerarquía de los planes de vida de Don Quijote?

La respuesta es que Don Quijote, al actuar de la manera descrita, no traspasa los límites del mundo del ejecutar. Para él, que es un fantaseador enfrentado con realidades (como Eulenspiegel es un realista enfrentado con fantasías), no hay gigantes imaginarios en la realidad de su mundo del ejecutar, sino gigantes reales. Posteriormente, reconocerá que su interpretación del objeto que tenía delante fue invalidada por los sucesos siguientes. Es la misma experiencia que todos tenemos dentro de la actitud natural, cuando descubrimos que el objeto distante al que creíamos un árbol resulta ser un hombre.²² Pero Don Quijote reacciona de otro modo que nosotros en situaciones similares. El no se somete a la «explosión de su experiencia», no advierte su engaño ni admite que los objetos atacados han sido siempre molinos y nunca gigantes. Es cierto que se ve obligado a reconocer la realidad *actual* de los molinos a cuya resistencia sucumbió, pero interpreta este hecho como si no perteneciera al mundo real. Lo explica mediante la teoría de que a último momento, y para humillarlo, su archienemigo, el mago, debe haber transformado los gigantes, hasta entonces reales, en molinos de viento. Y recién ahora, al llegar a esta conclusión, retira Don Quijote definitivamente el acento de realidad del mundo del ejecutar y lo adjudica al mundo de sus fantasías. Vistos desde este último, los molinos de viento no

* Véase «La elección entre diversos proyectos de acción», pág. 87 y sig. (N. de M. Natanson.)

²² Esta situación ha sido minuciosamente analizada por Husserl, en *Ideas*, sec. 103, y en *Erfahrung und Urteil*, E. Landgrebe, ed., Praga, 1959, págs. 99 y sigs., 370 y sigs.

son realidades, sino meras apariencias, meras fantasías. La existencia de magos y gigantes, y la transformación de estos en molinos de viento, por incompatibles que sean con la actitud natural vigente en el mundo del ejecutar común a Don Quijote, Sancho Panza y el barbero, es muy compatible con las otras fantasías de Don Quijote en su ámbito finito de fantasías privadas, donde es tan «real» como cualquier otra cosa. * *Mutatis mutandis*, podrían efectuarse análisis similares de otras cuasi-realidades tales como el mundo mágico de los hombres primitivos o el mundo imaginario de los juegos infantiles, etcétera.

Traduciendo este resultado en términos más generales, comprobamos que lo corrobora el enunciado de William James, según el cual «todo objeto que no es contradicho, es *ipso facto* creído y postulado como realidad absoluta». «Si me limito a soñar con un caballo alado, este no interfiere con ninguna otra cosa y no tiene que ser contradicho. Ese caballo, sus alas y su lugar, son todos igualmente reales. Ese caballo no existe sino como alado, y además está realmente allí, ya que ese lugar sólo existe como el lugar de ese caballo y no pretende ninguna conexión con los otros lugares del mundo. Pero si con este caballo incursiono en el *mundo conocido de otro modo*, y por ejemplo digo: “Esa es mi vieja yegua Maggie, a la que le han crecido un par de alas allí donde se encuentra, en su establo”, toda la cuestión se modifica, pues ahora el caballo y el lugar son identificados con un caballo y un lugar conocidos de otros modos, y *lo que se conoce de ellos es incompatible con lo que se percibe en el primero*. “¡Maggie en su establo, con alas! ¡Imposible!”. Las alas son irreales, y por ende una visión. He soñado una mentira acerca de Maggie en su establo».²³

Husserl,²⁴ quien ha estudiado el problema en cuestión con más profundidad que cualquier otro filósofo, llega a la misma conclusión. Distingue predicaciones de existencia (*Existenzialprädikationen*) y predicaciones de realidad (*Wirklichkeitsprädikationen*). Lo opuesto a las primeras son las predicaciones de no-existencia; lo opuesto a las últimas, las predicaciones de no-realidades, de ficción. Al investigar el «origen» de las predicaciones de realidad, Husserl concluye:

«En la actitud natural, no hay al comienzo (antes de la reflexión) ningún predicado “real” ni categoría alguna de “realidad”. Solo si fantaseamos y pasamos de la actitud de vivir en la fantasía (es decir, la actitud de cuasi-experimentar, en todas sus formas) a las realidades dadas, y si entonces traspasamos el mero fantasear casual y sus fantasías, tomándolos como ejemplos del fantasear posible como tal y de la ficción como tal, obtenemos entonces, por un lado, los conceptos de ficción (respectivamente, fantasear) y, por el otro, los conceptos de “experiencia posible como tal” y “realidad” (...) No

* Véase Alfred Schutz, «Don Quijote y el problema de la realidad», publicado en español en *Dianoia*, vol. 1, 1954, págs. 312-30. (N. de M. Natanson.) [Estudios sobre teoría social, Buenos Aires, Amorrotu editores, 1974, cap. 7.]
23 *Principles of Psychology*, op. cit., vol. II, pág. 289.

24 *Erfahrung und Urteil*, sec. 74a, pág. 359 y sigs.; véase Marvin Farber, op. cit., pág. 525 y sigs. Se debe observar que aquí Husserl emplea el término «experiencia» en el sentido restringido de *Erfahrung*.

podemos decir que quien fantasea y vive en el mundo de las fantasías (el "soñador") postula ficciones *qua* ficciones, sino que ha modificado realidades, "realidades como si" (. . .) Solo quien vive en las experiencias y llega desde allí al mundo de las fantasías puede tener los conceptos de ficción y realidad, siempre que la fantasía contraste con lo experimentado». *

De nuestro análisis del comportamiento de Don Quijote y de la cita anterior de Husserl, podemos deducir otra importante idea. Las compatibilidades de experiencias que pertenecen al mundo del ejecutar cotidiano no subsisten dentro del ámbito de la fantasía; sin embargo, la estructura lógica de la coherencia o, en los términos de Husserl, las predicaciones de existencia y no-existencia, siguen siendo válidas. Puedo imaginar gigantes, magos, caballos alados, centauros y hasta un *perpetuum mobile*; pero no un decaedro regular, a menos que me detenga, como tendría que hacer en plena conciencia, en la ciega yuxtaposición de términos vacíos. Dicho de otro modo: Dentro del reino de la imaginación es posible superar incompatibilidades meramente fácticas, pero no incompatibilidades lógicas.

El corolario de esta última afirmación es que las posibilidades de alcanzar y restaurar situaciones fácticas no existen en el mismo sentido dentro del mundo de las fantasías que dentro del mundo del ejecutar. Lo que es una posibilidad en el último, es en el primero lo que los juristas romanos llaman una *conditio potestativa*, vale decir, una circunstancia controlada por la parte involucrada, la cual decide si la llevará o no a cabo. El individuo que imagina domina sus posibilidades: puede llenar las anticipaciones vacías de su fantasía con cualquier contenido que le plazca; en cuanto a la anticipación de sus sucesos futuros imaginados, tiene libertad de decisión.

Esta observación nos conduce a las perspectivas temporales del mundo de la imaginación, que es de la mayor importancia para su constitución. En sus admirables investigaciones sobre la dimensión del tiempo de las fantasías, Husserl²⁵ ha señalado que estas carecen de toda posición fija en el orden del tiempo objetivo. Por lo tanto, las fantasías no están individualizadas, y la categoría de igualdad no es aplicable a ellas. La «misma» fantasía puede reaparecer dentro de la continuidad ininterrumpida de una sola actividad fantaseadora cuya unidad está garantizada por la continuidad del tiempo interior dentro del cual se produce esta actividad. Pero las fantasías correspondientes a diferentes corrientes de actividades fantaseadoras, o que, en nuestra terminología, pertenecen a diferentes ámbitos finitos de sentido, no pueden ser comparadas en cuanto a su igualdad o semejanza. Preguntar si la bruja de un cuento de hadas es la misma de otro cuento carece de sentido.

Para nuestros fines, no hace falta seguir a Husserl a las profundidades del problema de los análisis constitucionales que esto implica. Con todo, es importante destacar que el sí-mismo fantaseador puede, en sus fantasías, eliminar todas las características del tiempo estándar,

* *Erfahrung und Urteil*, sec. 74a. (N. de M. Natanson.)

²⁵ *Erfahrung und Urteil*, secs. 39-42, págs. 195-214.

excepto su irreversibilidad. Puede imaginar todos los sucesos como contemplados, por así decir, a través de un retardador o un acelerador del tiempo. Su irreversibilidad, sin embargo, elude toda variación por la fantasía, porque se origina dentro de la *durée* que en sí misma es constitutiva de todas las actividades de nuestra mente y, por lo tanto, también de nuestro fantasear y de las fantasías que esta actividad produce. Al imaginar, y aun al soñar, sigo envejeciendo. El que yo pueda remodelar mi pasado mediante un fantaseo presente no es una prueba contra esta afirmación.

En mi fantasía, puedo imaginarme en cualquier rol que desee arrojarme. Pero al hacerlo, no dudo de que el sí-mismo imaginado no es sino una parte de mi personalidad total, un rol posible que puedo adoptar, un *Mí*, que sólo existe por mi gracia. En mis fantasías, puedo incluso variar mi apariencia corporal, pero esta libertad discrecional halla sus barreras en la experiencia primordial de los límites de mi cuerpo. Ellos subsisten, ya sea que me imagine como un enano o como un gigante.

El fantaseo puede tener lugar en soledad o en sociedad; en este último caso se produce en una relación *Nosotros* y en todas sus derivaciones y modificaciones. Un ejemplo de lo primero es la ensoñación; de lo segundo, el juego intersubjetivo mutuamente orientado de los niños o algunos fenómenos estudiados por la psicología de masas. Por otro lado, los otros y también cualquier tipo de relación social, de acciones sociales y de reacciones, pueden convertirse en objetos del fantaseo. La libertad discrecional del sí-mismo fantaseador es aquí muy grande. Hasta es posible que la fantasía incluya en tal medida la cooperación imaginada de un semejante imaginado que las reacciones imaginadas de este último corroboren o anulen mis propias fantasías.

IV. El mundo de los sueños

Si el «estado de alerta» es el nombre con que designamos la mayor tensión de la conciencia, que corresponde a la plena atención a la vida, el dormir puede ser definido como el descanso total, como el alejarse de la vida.²⁶ El yo que duerme no tiene ningún interés pragmático en transformar sus percepciones, en gran medida confusas, en un estado de claridad y nitidez parciales; en otras palabras, en transformarlas en apercepciones.²⁷ Sin embargo, continúa percibiendo, así como sigue recordando y pensando. Existen las percepciones somáticas de su propio cuerpo, su posición, su peso, sus límites; las percepciones de luz, sonido, calor, etc., aunque sin ninguna actividad de mirarlas, escucharlas o atenderlas, única cosa que los pre-

26 Véase la conferencia de Bergson «*Mécanisme du Rêve*», 1901, reimpressa en *L'Energie spirituelle, op. cit.*, págs. 91-116, esp. pág. 111.

27 Dormir es un estado de conciencia exento de apercepciones; esto distingue al mundo de los sueños del mundo de las fantasías. El sí-mismo fantaseador continúa apercebiendo, pero el esquema de interpretación que aplica a lo que percibe difiere de modo radical del que el sí-mismo alerta aplica a las mismas apercepciones del mundo del ejecutar.

ceptos fueran apercibidos. Continúan, además, las pequeñas percepciones que, en el estado de alerta, por la misma orientación pragmática hacia las tareas de la vida, permanecen indiscernibles e inefables, o inconscientes, como prefiere llamarlas el uso moderno. Esas pequeñas percepciones que escapan a la censura de la atención a la vida adquieren gran importancia en el mundo de los sueños. Aunque no se hacen claras y nítidas, sino que permanecen en un estado de confusión, ya no son ocultadas y alteradas por la interferencia de la atención *activa*, pragmáticamente condicionada. Es la atención *pasiva*, vale decir, el total de los efectos producidos por las pequeñas percepciones sobre el centro íntimo de la personalidad, lo único que determina el interés del que sueña y los temas que se convertirán en temas de sus sueños. La inapreciable conquista de Freud y su escuela es haber aclarado esta referencia de la vida del sueño al inconsciente, aunque su concepto mismo de inconsciente (y también su teoría según la cual el aparato mental se compone «topográficamente» de un ello, un yo y un superyó) es una concepción errónea del carácter básico de la intencionalidad del flujo del pensamiento.²⁸

El sí-mismo que sueña no ejecuta ni actúa. Este enunciado sería una mera trivialidad, si no hubiéramos formulado otro similar con respecto al sí-mismo que fantasea. Por lo tanto, debemos mostrar brevemente las principales modificaciones que el «colocar entre paréntesis el mundo de la actuación» sufre en los ámbitos de las fantasías, por un lado, y en el ámbito de los sueños, por el otro. Sugiero que los mundos de la fantasía se caracterizan por lo que hemos llamado libertad discrecional, mientras que el mundo de los sueños carece de tal libertad. El sí-mismo fantaseador puede llenar «arbitrariamente» sus protenciones y anticipaciones vacías con cualquier contenido; en términos estrictos, es en ese proceso donde el sí-mismo fantaseador carga el acento de realidad. Puede, si lo prefiere, interpretar sus «posibilidades» como dentro de su alcance. El que sueña, en cambio, no tiene libertad de decisión, no tiene ningún poder arbitrario para dominar sus posibilidades, no tiene la facultad de llenar anticipaciones vacías. La pesadilla, por ejemplo, muestra claramente la ineluctabilidad del suceso en el mundo del sueño y la impotencia del que sueña para influir en él.

Todo esto, sin embargo, no significa que la vida de los sueños se limite exclusivamente a la conciencia pasiva. Por el contrario, la mayoría de las actividades de la mente que Husserl denomina actividades de intencionalidad (y que, por supuesto, no deben ser confundidas con las acciones intencionales) subsisten, pero sin estar dirigidas hacia objetos del mundo externo del ejecutar, y sin ser conducidas por la atención activa. Pero entre esas actividades no hay ninguna que sea de apercepción y de volición. La vida de los sueños carece de propósito y de objeto.

Pero, ¿cómo puede mantenerse tal afirmación, si Freud y sus seguidos

28 Pero el mismo Freud, a diferencia de muchos de sus partidarios, ha admitido que esta «topografía mental» está en todo aspecto sujeta a revisión y, como toda la superestructura teórica del psicoanálisis, es aún incompleta y debe ser sometida a constantes modificaciones (véase Freud, «Psychoanalysis», en la *Encyclopaedia Britannica*, 14ª ed., vol. 18, pág. 673).

res nos han demostrado el papel predominante de las voliciones y los instintos en el mundo de los sueños? No creo que haya aquí ninguna contradicción. Las voliciones reales, los proyectos reales, los propósitos reales, etc., no existen en la vida de los sueños. Las voliciones, proyectos y propósitos que pueden encontrarse en los sueños no se originan en el acto mismo de soñar. Son recuerdos, retenciones y reproducciones de experiencias volitivas originadas en el mundo de la vigilia. Ahora reaparecen, aunque modificadas y reinterpretadas según el esquema de referencia predominante en el tipo particular de sueño. Podemos considerar toda la técnica psicoanalítica de interpretación de los sueños como un intento de referir los contenidos del sueño a las experiencias originarias del mundo de la vigilia, en el cual y por el cual se constituyen.

En términos generales, el mundo del ejecutar, o al menos fragmentos de él, son conservados en el mundo de los sueños como recuerdos y retenciones. En este sentido, podemos decir que la *attention à la vie* del que sueña está dirigida hacia el pasado de su sí-mismo. Es una atención en tiempo pasado. Los contenidos de la vida onírica consisten principalmente en experiencias pasadas o en tiempo pasado perfecto que son reinterpretadas transformando experiencias anteriormente confusas en experiencias nítidas, dilucidando los horizontes que implican, considerando sus previsiones en términos del pasado y su reproducción en términos del futuro. Por consiguiente, las experiencias sedimentadas del mundo de la vigilia son, por así decirlo, desmenuzadas y reconstruidas de otra manera; el sí-mismo ya no tiene ningún interés pragmático en mantener unido su acervo de experiencias como un esquema de referencia consistente y coherentemente unificado. Pero los postulados mismos de la consistencia, la coherencia y la unidad de experiencia se originan en motivos pragmáticos, en la medida en que presuponen apercepciones claras y nítidas. Ellos, y aun ciertos axiomas lógicos, como el de identidad, no son válidos en la esfera de los sueños, por esa misma razón. El que sueña se asombra frecuentemente de ver ahora como compatible lo que él recuerda como incompatible en el mundo de su vida de vigilia, y viceversa. Freud y el psicoanálisis han estudiado exhaustivamente todo esto, y nuestra intención actual se limita a traducir a nuestro lenguaje algunos de sus resultados, importantes para el tema que nos ocupa, y a situarlos dentro de nuestra teoría.

Puedo soñar como ejecutando o actuando, y este sueño puede estar acompañado frecuentemente del conocimiento de que, «en realidad», no estoy ejecutando o actuando. Luego, mi ejecutar soñado tiene sus cuasi-proyectos, cuasi-planes y jerarquías, todos los cuales se originan en experiencias previas sedimentadas que he tenido en el mundo de la vida cotidiana. Sucede a menudo que el Mí soñado efectúa su labor sin ninguna intención de llevarla a cabo, sin ningún fiat voluntario, y que este Mí alcanza resultados con esfuerzos desproporcionadamente grandes o pequeños.

La perspectiva temporal del mundo de los sueños tiene una estructura muy complicada. El antes y el después, el presente, el pasado y el futuro parecen mezclados; hay sucesos futuros concebidos en términos del pasado, sucesos pasados y de pasado perfecto que se

científica, y otra abordar la ciencia dentro del mundo del ejecutar. Nuestro tema es la primera, pero uno de nuestros principales problemas será descubrir cómo es posible que el mundo de la vida de todos nosotros pueda ser convertido en objeto de contemplación teórica y que el resultado de esta contemplación pueda ser utilizado dentro del mundo del ejecutar.

Todas las cogitaciones teóricas son «acciones» y hasta «efectuaciones», según el significado de las definiciones dadas. Son acciones porque emanan de nuestra vida espontánea conducida de acuerdo con un proyecto, y son efectuaciones porque aparece la intención de cumplir el proyecto para lograr el resultado proyectado. Así, la teorización científica tiene sus propios motivos «para» y «porque»; es una teorización planificada, y planificada dentro de una jerarquía de planes establecidos por la decisión de realizar y proseguir actividades científicas. (Este «carácter de acción» de la teorización bastaría por sí solo para distinguirla del sueño.) Además, es un pensamiento dirigido hacia un propósito (y esto solo bastaría para distinguirla del mero fantaseo), propósito que consiste en la intención de obtener la solución del problema en que se trabaja. Sin embargo, las cogitaciones teóricas no son ejecuciones, es decir, no se insertan en el mundo externo. Sin duda, se basan en actos ejecutivos (tales como medir, manejar instrumentos, experimentar, etc.); pueden ser comunicadas solo mediante actos ejecutivos (tales como escribir un artículo, dar una conferencia); etc. Todas estas actividades efectuadas dentro del mundo del ejecutar y pertenecientes a él son condiciones o consecuencias de la teorización, pero no pertenecen a la actitud teórica misma, de la cual pueden ser separadas fácilmente. De igual modo, debemos distinguir entre el hombre de ciencia como ser humano que actúa y vive su vida cotidiana entre sus congéneres y el pensador teórico a quien, repetimos, no interesa dominar el mundo, sino obtener conocimiento observándolo.

Esta actitud del «observador desinteresado» se basa en una peculiar *attention à la vie* como requisito previo de toda teorización. Consiste en el abandono del sistema de significatividades que rige en la esfera práctica de la actitud natural. Todo el universo de la vida, el que Husserl llama *Lebenswelt*, es dado de antemano tanto al hombre en el mundo del ejecutar como al pensador teórico;³⁰ pero, para el primero, son significativos otros sectores y otros elementos de este mundo que para el segundo. Ya habíamos demostrado antes³¹ que, para el hombre situado en la actitud natural, el sistema de significatividades que lo gobierna se origina en lo que llamamos la experiencia básica de la ansiedad fundamental. El pensador teórico, una vez dado el «salto» a la actitud desinteresada, está libre de la ansiedad fundamental y de todas las esperanzas y temores que surgen de ella.³² El

30 Véase Husserl, «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie», *Philosophia*, Belgrado, 1936, vol. 1, págs. 124-29.

31 Véase *supra*, pág. 213.

32 Esto no significa que la ansiedad fundamental no sea el principal motivo que induce a los seres humanos a comenzar a filosofar. Por el contrario, la filosofía es uno de los intentos —tal vez el principal— de superar la ansiedad fundamental. Un ser inmortal —por ejemplo, un ángel en el sistema de Santo

también tiene anticipaciones que se refieren, por un lado, a su acervo de experiencias sedimentadas y, por el otro, a su sistema especial de significatividades, que será examinado más adelante. Sin embargo, a diferencia del hombre de la vida cotidiana, no está febrilmente interesado en saber si sus anticipaciones, en caso de cumplirse, resultarán útiles para la solución de sus problemas prácticos, sino simplemente si resistirán o no la prueba de la verificación por las experiencias siguientes. Esto supone —en el significado bien entendido de la definición anterior— cierto apartamiento del interés por la vida y un alejamiento de lo que llamamos el pleno estado de alerta.³³

Puesto que el pensamiento teórico no se inserta en el mundo externo, es revocable, según el significado de este término tal como lo hemos definido.³⁴ Eso quiere decir que está sujeto a revisión permanente; puede ser deshecho, «tachado», «anulado», modificado, etc., sin provocar ningún cambio en el mundo externo. En el proceso del pensar teórico, puedo volver atrás una y otra vez a mis premisas, revocar mis conclusiones, aniquilar mis juicios, ampliar o restringir el alcance del problema en examen, etcétera.

Esta última observación tiene como corolario la peculiaridad del pensamiento teórico de ser, en cierto sentido, independiente de ese sector del mundo que está al alcance del pensador. Este enunciado no se refiere, desde luego, a la disponibilidad de ciertos *datos* con los que el pensar teórico puede vincularse, tales como los objetos ultramicroscópicos y la estructura del interior de la Tierra. Como datos, están fuera de nuestro alcance, y en el último caso probablemente lo estarán siempre. Pero esto no impide la edificación de teorías científicas concernientes a ambos conjuntos de datos. La biología y la geología han elaborado métodos para abordarlos; para ambas ciencias, son realidades, aunque realidades que están fuera de nuestro alcance, realidades *ex hypothesi*.³⁵ Pero no es esta la cuestión a que aludimos con nuestro enunciado. Como ya hemos visto,³⁶ el concepto de «mundo a nuestro alcance» depende de nuestro cuerpo, que es concebido como el origen del sistema de coordenadas por medio del cual orde-

Tomás de Aquino— no necesitaría convertirse en filósofo. Pero habiendo dado el salto al ámbito de la contemplación teórica, el ser humano ejerce una *epojé* peculiar a partir de la ansiedad fundamental y la coloca entre paréntesis junto con todas sus implicaciones.

33 Espero que este enunciado no sea entendido erróneamente en el sentido de contener alguna connotación peyorativa. El término «estado de alerta», tal como se lo utiliza aquí, no supone ninguna evaluación. En modo alguno es opinión del autor que la vida como tal tenga una dignidad superior a la del pensamiento teórico, punto de vista que sostienen algunos de los llamados «filósofos de la vida» y que se halla en boga sobre todo en Alemania.

34 Véase *supra*, pág. 205.

35 Pero con el fin de dominar estas realidades hipotéticas o de influir sobre ellas debemos ponerlas a nuestro alcance. Para dar un ejemplo: el mero supuesto de que la parálisis infantil es provocada por un diminuto virus invisible que atraviesa los poros de los filtros de loza, puede estar justificado o no. Pero en la medida en que este virus se halla fuera de nuestro alcance —y más precisamente, fuera de nuestra esfera manipulatoria— no podemos tomar medidas eficientes para combatirlo, como no sea un «antivirus» no menos invisible y fuera de nuestro alcance.

36 Véase *supra*, pág. 209 y sig.

suponen abiertos y modificables y, por ende, como si tuvieran un extraño carácter de futuro; las sucesiones se transforman en simultaneidades y viceversa, etc. En apariencia, pero solo en apariencia, los sucesos del sueño están separados y son independientes de la corriente de la *durée* interior. Sin embargo, están únicamente separados del ordenamiento del tiempo estándar. No tienen posición en el orden del tiempo objetivo. Se desarrollan dentro de la subjetividad de la *durée* interior aunque fragmentos del tiempo estándar, que fue experimentado por el sí-mismo pasado y ha quedado desmenuzado, son incorporados al mundo de los sueños. La irreversibilidad de la *durée* subsiste asimismo en la vida onírica. Solo la mente despierta que recuerda su sueño tiene a veces la ilusión de una posible reversibilidad.

Esta última observación revela una seria dificultad para todo análisis de los fenómenos del sueño y también de la fantasía. Tan pronto como pienso en ellos, ya no estoy soñando o fantaseando. Estoy despierto y empleo, al hablar y pensar, los implementos del mundo del ejecutar, es decir, conceptos que están sujetos a los principios de coherencia y compatibilidad. ¿Estamos seguros de que la persona despierta puede realmente relatar sus sueños, cuando ya no sueña? Probablemente constituya una diferencia importante el que recuerde su sueño en una retención vívida o que deba reproducirlo. Sea como fuere, tropezamos con la gran dificultad dialéctica de que para el que sueña no existe ninguna posibilidad de comunicación directa que no trascienda la esfera a la cual se refiere. Por ello, podemos abordar el ámbito de los sueños y la fantasía solamente mediante la «comunicación indirecta», para utilizar una expresión de Kierkegaard, quien ha analizado de manera insuperable los fenómenos que ella plantea. El poeta y el artista están mucho más cerca de una interpretación adecuada del mundo de los sueños y las fantasías que el hombre de ciencia y el filósofo, porque sus mismas categorías de comunicación se refieren al ámbito de la fantasía. Ellos pueden, si no superar, al menos hacer transparente el conflicto dialéctico subyacente.

Dentro de los límites modestos de nuestro propósito, no tenemos ninguna razón para eludir la dificultad esbozada. Nuestro problema consiste en dar una explicación del estilo cognoscitivo específico peculiar a los ámbitos de fantasías y sueños, y explicarlos como derivaciones del estilo cognoscitivo de la experiencia del mundo de la vida cotidiana. Por lo tanto, nos consideramos autorizados a aplicar categorías derivadas de este mundo a los fenómenos de la fantasía y el sueño. Sin embargo, la dificultad dialéctica implicada debe ser entendida en toda su importancia, pues la encontraremos nuevamente en el análisis del mundo de la contemplación científica. Entonces tendremos que estudiar el recurso específico que ha elaborado la ciencia para superarla: el método científico.

Para concluir estas fugaces observaciones sobre el ámbito de los sueños, digamos que el soñar, a diferencia del fantasear, es una actividad esencialmente solitaria. No podemos soñar juntos, y el alterego sigue siendo siempre un mero objeto de mis sueños, incapaz de compartirlos. Ni siquiera el alterego con el cual sueño aparece en un presente vívido común, sino en una vacía y ficticia relación cuasi-

Nosotros. El otro con el cual se sueña está siempre tipificado, y esto es válido aunque yo lo sueñe en una relación muy estrecha con mí mismo íntimo. Es un alterego sólo por mi gracia. Así, la mónada, a pesar de reflejar el universo, carece en verdad de ventanas mientras sueña.

V. El mundo de la teoría científica

Al limitar el siguiente análisis al mundo como objeto de contemplación *científica*, dejamos de lado intencionalmente, para los fines presentes, las múltiples formas de actitudes contemplativas que con frecuencia adoptamos en nuestras actividades ejecutivas y que, a diferencia de las actitudes prácticas del ejecutar, también podrían ser llamadas actitudes teóricas. Si en una crisis decisiva de nuestra vida nos «sentamos» y consideramos una y otra vez nuestros problemas; si esbozamos, rechazamos y volvemos a esbozar proyectos y planes antes de resolver; si meditamos como padres en cuestiones pedagógicas o como políticos en la opinión pública, en todas estas situaciones, nos entregamos a la contemplación teórica, en el sentido más amplio de la expresión. Pero todo este pensar contemplativo se realiza con propósitos y fines prácticos, y por esa misma razón constituye un «enclave»²⁹ de contemplación teórica dentro del mundo del ejecutar, más que un ámbito finito de sentido.

Otro tipo de contemplación que intencionalmente dejamos de lado en esta sección es la meditación pura, como la meditación religiosa, que no se basa en un proyecto que debe ser llevado a cabo por la aplicación de reglas operativas. Nos referiremos de modo exclusivo a la teoría científica.

La teorización científica —y en los párrafos siguientes los términos teoría, teorizar, etc., serán utilizados únicamente en este sentido restringido— no sirve a ningún propósito práctico. No aspira a dominar el mundo, sino a observarlo y posiblemente a comprenderlo.

Aquí deseo adelantarme a una posible objeción. ¿No es el fin último de la ciencia el dominio del mundo? ¿No están destinadas las ciencias naturales a dominar las fuerzas del universo, las ciencias sociales a ejercer el control social y la ciencia médica a luchar contra las enfermedades? ¿Y acaso no es la única razón de que el hombre se interese por la ciencia su deseo de elaborar las herramientas necesarias para mejorar su vida cotidiana y ayudar a la humanidad en su búsqueda de la felicidad? Todo esto, sin duda, es tan verdadero como trivial, pero no tiene nada que ver con el problema que nos ocupa. Por supuesto, el deseo de mejorar el mundo es uno de los más fuertes motivos que impulsan al hombre hacia la ciencia, y la aplicación de la teoría científica lleva, por supuesto, a la invención de recursos técnicos para el dominio del mundo. Pero ni estos motivos ni el uso de sus resultados para propósitos «terrenales» es un elemento del proceso mismo de la teorización científica. Una cosa es la teorización

29 Véase *supra*, nota 20.

namos el mundo. Al volver a la esfera del pensar teórico, sin embargo, el ser humano «pone entre paréntesis» su existencia física y, de este modo, también su cuerpo y el sistema de orientación del cual su cuerpo es centro y origen. Por consiguiente, a diferencia del hombre de la vida cotidiana, el hombre de ciencia no busca soluciones que se ajusten a sus problemas personales y privados pragmáticos, que surgen de su existencia psicofísica dentro de este sector peculiar del mundo que llamamos su ambiente. El pensador teórico está interesado en problemas y soluciones válidos por sí mismos para todos, en cualquier lugar y en cualquier momento, cuando y donde se den ciertas condiciones, que presupone como punto de partida. El «salto» al ámbito del pensamiento teórico supone la resolución del individuo de suspender su punto de vista subjetivo. Y este hecho muestra por sí solo que no es el sí-mismo indiviso el que «actúa» en el ámbito del pensamiento científico, sino un sí-mismo parcial, alguien que asume un rol, un «Mí», o sea, el teórico. Este sí-mismo parcial carece de todas las experiencias «esencialmente actuales» y todas las experiencias vinculadas con su propio cuerpo, sus movimientos y sus límites.

Podemos ahora resumir algunos de los caracteres de la *epojé* peculiar de la actitud científica. En esta *epojé*, están «entre paréntesis» (suspendidos): 1) la subjetividad del pensador como un hombre entre sus semejantes, incluyendo su existencia corporal como ser humano psicofísico dentro del mundo;³⁷ 2) el sistema de orientación por el cual el mundo de la vida cotidiana es agrupado en zonas que están dentro del alcance actual, recuperable, posible, etc., y 3) la ansiedad fundamental y el sistema de significatividades pragmáticas que en ella se originan. Pero dentro de esta esfera modificada, el mundo de la vida de todos nosotros sigue subsistiendo como realidad, es decir, como la realidad de la contemplación teórica, aunque no como un interés práctico. Con el paso del sistema de significatividades del campo práctico al campo teórico, todos los términos que se refieren a la acción y la efectuada dentro del mundo del ejecutar, tales como «plan», «motivo», «proyectos», etc., cambian de significado y se colocan «entre comillas».

Debemos ahora caracterizar brevemente el sistema de significatividades vigente en el ámbito de la contemplación científica. Este sistema se origina en un acto voluntario del hombre de ciencia por el cual elige el objeto de su indagación ulterior; en otras palabras, por la *enunciación del problema a mano*. Con ello, la solución prevista de manera más o menos vacía de este problema se convierte en el objetivo supremo de la actividad científica. Por otro lado, mediante la mera enunciación del problema, los sectores o elementos del mundo que realmente están o potencialmente pueden llegar a estar relacionados con él como significativos, como referidos al asunto que se

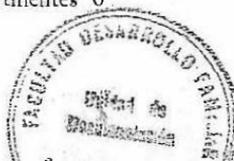
37 Es innecesario decir que esta forma de *epojé* no debe ser confundida con la que conduce a la reducción fenomenológica, por la cual se coloca entre paréntesis no solo la subjetividad del pensador sino también el mundo entero. El pensamiento teórico debe ser caracterizado como perteneciente a la «actitud natural», expresión que *aquí* (pero no en el texto) es utilizada en contraposición a «reducción fenomenológica». Con respecto a la ambigüedad del término «natural», véase Marvin Farber, *op. cit.*, pág. 552.

tiene entre manos, son definidos de manera inmediata. En adelante, esta delimitación del campo significativo guiará el proceso de indagación. Determina, ante todo, el llamado «nivel» de la investigación. De hecho, el término «nivel» no es más que otra expresión de la línea demarcatoria entre todo lo que corresponde y lo que no corresponde al problema en consideración, siendo lo primero los temas que deberán ser investigados, dilucidados y aclarados; y lo segundo, los otros elementos del conocimiento del hombre de ciencia que, por carecer de significatividad respecto del problema, aquel decide aceptar como dados, sin discusión, como meros «datos». En otras palabras, la línea demarcatoria es el *locus* de los puntos que realmente interesan al científico y en los cuales ha decidido detenerse para investigar y analizar con más detalle. En segundo lugar, la enunciación del problema revela de inmediato sus horizontes abiertos, el horizonte exterior de los problemas afines que deberán ser enunciados posteriormente, tanto como el horizonte interior de todas las implicaciones ocultas en el problema mismo y que, para resolverlo, habrá que hacer visibles y dilucidar.

Todo esto, sin embargo, no significa que la decisión del hombre de ciencia al enunciar el problema sea arbitraria, ni que para elegir y resolver sus problemas tenga la misma libertad de decisión que el yo fantaseador para colmar sus anticipaciones. No es así, ni mucho menos. Por supuesto, el pensador teórico puede elegir a su arbitrio, determinado únicamente por una inclinación arraigada en su personalidad íntima, el terreno científico en el que desea intervenir y quizá también el nivel (en general) en el cual desea efectuar sus investigaciones. Pero tan pronto como se ha decidido a este respecto, el hombre de ciencia entra en un mundo preconstituido de contemplación científica que le transmite la tradición histórica de su ciencia. En adelante, participará de un universo del discurso que abarca los resultados obtenidos por otros, problemas enunciados por otros, soluciones sugeridas por otros y métodos elaborados por otros. El universo teórico de esa ciencia en especial es en sí mismo un ámbito finito de sentido, que tiene su peculiar estilo cognoscitivo con peculiares implicaciones de los problemas y horizontes que deben ser dilucidados. El principio regulador de la constitución de tal ámbito de sentido, llamado una rama especial de la ciencia, puede ser formulado del siguiente modo: todo problema que surge dentro del campo científico debe participar del estilo universal de este campo y ser compatible con los problemas preconstituidos y su solución aceptándolos o refutándolos.³⁸ Así, la libertad de que goza el científico para enunciar a su arbitrio el problema es, de hecho, muy pequeña.³⁹ Pero una vez enunciado el problema, ya no queda ningún margen se-

38 Acerca de este último problema, véase Felix Kaufmann, *Methodology of the Social Sciences*, Nueva York, 1944, cap. iv.

39 Dejemos aquí de lado —por exceder el propósito del presente estudio— las muchas interdependencias entre todos los sistemas posibles de preguntas y respuestas (el problema aristotélico de una aporética universal) y también el problema especial de los conceptos «claves», o sea, conceptos cuya introducción divide el campo antes homogéneo de investigación en partes pertinentes o no al tema en examen.



mejante. Un inconveniente de nuestra presentación del pensar teórico es que representa en términos estáticos lo que es un proceso en curso. Porque es, en efecto, un proceso, que avanza de acuerdo con las reglas estrictas del procedimiento científico. No está dentro de nuestro propósito actual describir la epistemología y la metodología implícitas.* Mencionemos solo algunas de estas reglas: Tenemos el postulado de coherencia y compatibilidad de todas las proposiciones, no solo dentro del campo de esa rama especial de la ciencia, sino también con todas las otras proposiciones científicas y hasta con las experiencias de la actitud natural de la vida cotidiana, en la medida en que son conservadas, aunque modificadas, dentro del ámbito finito de la contemplación teórica; además, el postulado según el cual todo pensamiento científico debe derivar, directa o indirectamente, de la observación sometida a prueba, o sea, de experiencias inmediatas originarias de hechos del mundo; el postulado de la mayor claridad y nitidez posible de todos los términos y nociones utilizados, lo cual requiere en especial aclarar el pensamiento precientífico confuso mediante la dilucidación de sus implicaciones ocultas; y muchos postulados más. La lógica de la ciencia y la metodología de las ramas especiales de la ciencia han establecido las reglas que garantizan el procedimiento operativo de la realización científica y la puesta a prueba de sus resultados. La totalidad de estas reglas ofrece las condiciones en que las proposiciones científicas y, en particular, el sistema de esas proposiciones que constituyen la respectiva rama especial de la ciencia, pueden ser consideradas como garantizadas; o, en nuestro lenguaje, las condiciones en que se puede adjudicar un acento de realidad al correspondiente ámbito finito de sentido.

Esto nos conduce a una distinción importante. Así como hemos tenido que distinguir entre el mundo del fantasear y el mundo de las fantasías imaginadas,⁴⁰ debemos ahora distinguir entre las cogitaciones teóricas y los *cogitata* intencionales de tal teorización. Por su intencionalidad, los últimos se refieren al mundo objetivo, el universo dentro del cual vivimos todos como seres humanos psicofísicos, dentro del cual trabajamos y pensamos, el mundo intersubjetivo de la vida que está dado de antemano para todos nosotros como realidad eminente, de la cual derivan todas las demás formas de realidad. «Con la actitud teórica, los objetos pasan a ser objetos teóricos, objetos de una posición actual de *ser*, en la cual el ego los capta como existentes. Esto permite una visión vasta y sistemática de *todos* los objetos como sustratos posible de la actitud teórica».⁴¹

Pero a diferencia del mundo de las fantasías, que carece siempre de toda posición fija en el orden del tiempo objetivo,⁴² los objetos intencionales de la contemplación teórica, en la medida en que no son «objetos ideales de orden superior», tienen su lugar bien definido dentro del orden del tiempo objetivo (cósmico), y en la medida en

* Véase «El sentido común y la interpretación científica de la acción humana», pág. 67 y sig. (N. de M. Natanson.)

40 Véase *supra*, pág. 219.

41 Marvin Farber, *op. cit.*, pág. 525.

42 Véase *supra*, pág. 222.

que son «objetos ideales de orden superior»⁴³ se basan en objetos que tienen tal lugar en el tiempo objetivo.⁴⁴ Esta afirmación, sin embargo, abarca únicamente la estructura temporal de los *objetos* del pensamiento teórico, y no se refiere a la perspectiva temporal peculiar del *proceso* mismo de teorización contemplativa. También el pensador teórico vive dentro de su *durée* interior; también envejece, puesto que su acervo de experiencias cambia de modo permanente por medio del surgimiento y la sedimentación de nuevas experiencias. El sí-mismo teorizador tiene, por lo tanto, su forma específica de pasado, es decir, la historia de sus experiencias previas y sus sedimentaciones, y su forma específica de futuro, o sea los horizontes abiertos del problema a mano (el «proyecto» de la teorización en curso) que se refieren a otros problemas a enunciar con posterioridad y a los métodos mediante los cuales aquellos pueden ser resueltos. Pero la perspectiva temporal de que carece el sí-mismo teorizador es el presente vívido constituido dentro de la actitud natural por los movimientos corporales como intersección de la *durée* interior y el tiempo objetivo (cósmico). Por ende, no puede compartir un presente vívido con Otros en una pura relación Nosotros, y hasta permanece fuera de las diferentes perspectivas temporales de la socialidad, que se originan en el presente vívido de la relación Nosotros. Por esa misma razón, no comparte la estructura del tiempo estándar, que, como hemos visto, no es sino la forma intersubjetiva de todas las perspectivas temporales individuales —incluso el presente vívido de la relación Nosotros, así como todas sus derivaciones—. En la medida en que la actividad científica prosigue en el tiempo estándar (en horas de trabajo, según horarios establecidos, etc.), consiste en actos ejecutivos dentro del mundo de la vida cotidiana que se refieren a la ciencia, pero no en actos de teorización pura.

Aunque el sí-mismo teorizador no conoce la dimensión temporal del presente vívido, tiene sin embargo un presente especioso particular,⁴⁵ dentro del cual vive y actúa. Este presente especioso está definido en todo momento por la amplitud de los proyectos concebidos. Su «antes» abarca los problemas previamente enunciados como tareas proyectadas cuya solución está en curso; su «después» consiste en el resultado previsto de las actividades teorizadoras en curso destinadas a brindar la solución del problema a mano.

Como ya hemos visto, el pensador teórico pone su existencia física y, por ende, su cuerpo entre paréntesis. No tiene ambiente físico porque no hay ninguna sección del mundo señalada como dentro de su alcance inmediato. Dijimos además que el «actor», dentro del ámbito del pensamiento teórico, no es nunca el «Yo» del investigador como la totalidad indivisa de su personalidad, sino solo un sí-mismo parcial, un Mí. Ahora vemos que la dimensión del presente vívido y su deri-

43 Véanse Marvin Farber, *op. cit.*, págs. 457, 460, y Edmund Husserl, VI. *Logische Untersuchungen*,** secs 47-48.

44 Véase Marvin Farber, *op. cit.*, pág. 491.

45 No podemos analizar aquí los problemas especiales que plantea el concepto de «presente especioso». Para nuestro propósito basta una referencia a la utilización del término por parte de William James (*Principles of Psychology*, *op. cit.*, vol. I, págs. 608 y sigs., 641 y sigs.).

vacación son inaccesibles al sí-mismo teorizador. Este por consiguiente, nunca puede captar, ni siquiera como potencialidad, el sí-mismo del Otro como unidad indivisa. Todas estas afirmaciones pueden ser resumidas en una sola: el sí-mismo teorizador es solitario; no tiene ambiente social; está fuera de las relaciones sociales.

Y se plantea ahora, con respecto a la relación entre la socialidad y el pensamiento teórico, un problema dialéctico similar al que encontramos al analizar el mundo de los sueños.⁴⁶

Pero en este caso, dicho problema adopta un doble aspecto: 1) ¿Cómo puede el sí-mismo teorizador solitario hallar acceso al mundo del ejecutar y convertirlo en objeto de su contemplación teórica? 2) ¿Cómo puede el pensamiento teórico ser comunicado y la teorización misma ser llevada a cabo en la intersubjetividad?

Con respecto a 1. En la medida en que la teorización se refiere a objetos que solamente existen en el tiempo objetivo —como en el caso de las ciencias de la naturaleza, y sobre todo las que permiten un tratamiento matemático—, el problema dialéctico en cuestión no se hace plenamente visible.⁴⁷ Pero todo el mundo del ejecutar intersubjetivo en el tiempo estándar (incluyendo el sí-mismo ejecutante del pensador como ser humano, sus semejantes y sus actos ejecutivos) e incluso el problema de cómo puede ser experimentada en la actitud natural la existencia de semejantes y su pensamiento, es un tema de contemplación teórica. Es el principal objeto de estudio de las llamadas ciencias sociales. Ahora bien: ¿cómo puede el pensador solitario, con su actitud teórica de desinterés y su lejanía de todas las relaciones sociales, encontrar un enfoque del mundo de la vida cotidiana en el cual los hombres practican actos ejecutivos entre sus semejantes dentro de la actitud natural, la misma actitud natural que el teórico se ve obligado a abandonar? ¿Cómo es posible esto, dado que todos los actos ejecutivos se efectúan dentro del tiempo estándar, el presente vívido de la relación Nosotros o formas derivadas de ella, es decir, dentro de la misma dimensión temporal que, como hemos visto, la contemplación teórica no comparte? Además, solo en la relación Nosotros, en la cual existe una comunidad de espacio y de tiempo (un ambiente social común, en el más pleno sentido), puede el hombre que está en la actitud natural experimentar el sí-mismo del Otro en su totalidad indivisa, mientras que fuera del presente vívido de la relación Nosotros, el Otro aparece meramente como un MÍ, como alguien que cumple un rol, pero no como una unidad. ¿Cómo puede entonces el pensamiento teórico captar al hombre en su plena humanidad y las relaciones sociales en las que se encuentra con Otro? Sin embargo, la posibilidad de todo esto constituye una premisa no aclarada de todas las ciencias sociales teóricas. Además, el científico social teórico debe referirse a su acervo de experiencias previas de la existencia de Otros, de su actuar y ejecutar, y al significado que ellos

46 Véase *supra*, pág. 225 y sig.

47 Aparece, sin embargo, tan pronto como el observador científico se incluye en el campo de observación, como en el famoso principio de indeterminación de Heisenberg. Cuando esto sucede, estallan las llamadas crisis en los fundamentos de la ciencia en cuestión, que son solo un aspecto de la situación dialéctica general esbozada en el texto.

otorgan a sus actos y ejecuciones. Ha adquirido estas experiencias previas mientras vivía como ser humano con Otros en el mundo cotidiano de la actitud natural, la misma actitud que tuvo que colocar entre paréntesis con el fin de saltar al ámbito de la contemplación teórica. Debemos enfrentar la dificultad implicada aquí con toda seriedad. Solo así comprenderemos que el pensador teórico, mientras permanece en la actitud teórica, no puede experimentar originariamente y captar de manera inmediata el mundo de la vida cotidiana dentro del cual yo y usted, Pedro y Pablo, cualquiera y todos tenemos percepciones confusas e inefables, actuamos, trabajamos, planeamos, lamentamos, esperamos, nacemos, crecemos y moriremos; en una palabra, vivir su vida como sí-mismos indivisos en su plena humanidad. Este mundo elude la captación inmediata del científico social teórico, quien debe construir un mecanismo artificial, comparable a la «comunicación indirecta» ya mencionada, para visualizar el mundo intersubjetivo de la vida, o, mejor dicho, no este mundo mismo, sino solamente un símil de él, un símil en el cual reaparece el mundo humano, pero despojado de su vida, y en el cual reaparece el hombre, pero despojado de su indivisa humanidad. Este recurso artificial, llamado el método de las ciencias sociales, supera la dificultad dialéctica esbozada sustituyendo el mundo intersubjetivo de la vida por un modelo de este mundo. Tal modelo, sin embargo, no está poblado de seres humanos con toda su humanidad, sino de títeres, de *tipos*; que son contruidos como si pudieran llevar a cabo acciones y reacciones. Por supuesto, estas acciones y reacciones son solo ficticias, ya que no se originan en una conciencia viva como manifestaciones de su espontaneidad; son asignadas a los títeres únicamente por gracia del científico. Pero si, según ciertas reglas operativas definidas (cuya descripción es tarea de una metodología de las ciencias sociales),⁴⁸ esos tipos son contruidos de tal modo que sus actos ejecutivos y efectuaciones ficticias no solo sean coherentes en sí mismas, sino también compatibles con todas las experiencias previas del mundo de la vida cotidiana que el observador adquirió en la actitud natural, antes de saltar al ámbito teórico, entonces y solo entonces, este modelo del mundo social se convierte en un objeto teórico, un objeto al que le es propia una efectiva posición de existencia. Recibe un acento de realidad, aunque no el de la actitud natural.

Con respecto a 2. Hay, sin embargo, otro aspecto del problema dialéctico involucrado que no se limita a la cuestión de cómo puede hacerse de la socialidad el objeto del teorizar, sino que se refiere en general a la socialidad del teorizar mismo. El teorizar —empleando todavía este término en el significado restringido de teorización científica, y excluyendo por lo tanto la meditación pura— sólo es posible, en primer lugar, dentro de un universo del discurso que esté dado de antemano al científico como resultado de los actos de teorización de otras personas. En segundo lugar, se basa en el supuesto de que

48 Véase Alfred Schutz, «The Problem of Rationality in the Social World», *Economica*, vol. 10, mayo de 1943, págs. 131-49, esp. pág. 143 y sigs. [«El problema de la racionalidad en el mundo social», en *Estudios sobre teoría social*, op. cit., cap. 3]; y *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, op. cit., esp. págs. 247-86.

también otras personas pueden hacer del mismo tema de estudio, que yo abordo en la contemplación teórica, el objeto de su pensamiento teórico, y que mis propios resultados serán verificados o refutados por los suyos, como los de ellos por los míos.⁴⁹ Sin embargo, esta mutua corroboración y refutación, aprobación y crítica, presupone la comunicación, y esta solo es posible fuera de la esfera teórica pura, en el mundo del ejecutar. Por lo tanto, para comunicar mi pensamiento teórico a mis semejantes, debo dejar de lado la actitud teórica pura, volver al mundo de la vida cotidiana y su actitud natural, ese mundo que, como hemos visto, no es directamente accesible por la teorización. Esta parece ser una situación sumamente paradójica, similar a la que encontramos en nuestro análisis de la vida onírica, donde vimos que sólo quien ya no sueña puede comunicar sus experiencias como soñador.

Esta no es más que una forma del antiguo problema que se replantea en todo tipo de meditación pura; es el problema de la comunicación indirecta. Para seguirlo desde el comienzo del pensamiento filosófico hasta nuestra época, sería necesario escribir una historia completa de las ideas. Por ello, tomamos solo como ejemplo la forma particular que este problema ha tenido en la más reciente etapa de la teoría fenomenológica. Lo encontramos en las dos primeras de las tres paradojas que acosan al fenomenólogo, y que el Dr. Fink ha elaborado en un ensayo hoy famoso y totalmente suscripto por Husserl como representación de sus propias ideas.⁵⁰ Siguiendo la excelente exposición del profesor Farber,⁵¹ podemos resumir el argumento de Fink-Husserl de la siguiente manera: después de haber efectuado la reducción fenomenológica, el fenomenólogo se encuentra frente a la dificultad de comunicar su conocimiento al «dogmático» que permanece en la actitud natural. ¿No presupone esto una base común entre ellos? Esta es la primera forma de la paradoja. El problema se resuelve mostrando que el fenomenólogo no abandona la actitud trascendental para volver a la natural, sino que se coloca «en» la actitud natural como una situación trascendental llevada hasta el fin por él. La segunda paradoja —llamada «paradoja de la proposición fenomenológica», y que nos interesa en especial— está basada en la primera, y se relaciona con los conceptos y el lenguaje mundanos del mundo, que son los únicos a disposición del fenomenólogo que quiere comunicarse. Esta es la razón por la cual todos los informes fenomenológicos son inadecuados, por causa del intento de dar una expresión mundana a un significado no mundano, y esta dificultad no puede ser resuelta mediante la invención de un lenguaje artificial. Farber ha criticado agudamente este argumento, mostrando que no hay ningún «conflicto interno» entre el significado mundano de las palabras y el significado trascendente indicado.⁵²

49 Véase Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, págs. 172-73, 200-01, 205-15, y esp. 209 y 212.

50 Eugen Fink, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», con un prólogo de Edmund Husserl, *Kunt-Studien*, Berlín, 1933, págs. 319-83.

51 *Op. cit.*, cap. XVII B, esp. pág. 558 y sigs.

52 *Op. cit.*, págs. 559-60. La tercera paradoja, denominada «paradoja lógica

Como hemos explicado, este no es un problema fenomenológico específico, sino mucho más general. Es más complicado en la esfera de la fenomenología trascendental. Aquí tenemos el concepto de una pluralidad de egos trascendentales, una comunidad de mónadas, que solo pueden comunicarse de manera directa e inmediata por medio de gestos corporales mundanos en el sentido más amplio, que incluye el lenguaje. Sin embargo, constituye una cuestión seria determinar si la intersubjetividad es un problema de la esfera trascendental o si la socialidad no pertenece en cambio a la esfera mundana de nuestro mundo de la vida.⁵³

Pero la «paradoja de la comunicación» —la fenomenológica tanto como la mundana, a la cual se refieren de modo exclusivo los análisis anteriores— existe solamente en tanto consideremos lo que llamamos los ámbitos finitos de sentido como entidades ontológicas estáticas, que existen objetivamente fuera de la corriente de la conciencia individual dentro de la cual se originan. Entonces, por supuesto, los términos y nociones válidos dentro de un ámbito, no solo exigirían una modificación completa dentro de los otros, sino que en ellos pasarían a carecer totalmente de significado, tal como las monedas de un país que dejan de tener curso legal cuando cruzamos la frontera. (Aunque aun entonces, para mantener la analogía, podemos cambiar esas monedas por las del nuevo país.) Los ámbitos finitos de sentido no son estados separados de la vida mental, en el sentido de que pasar de uno a otro exigiría una transmigración del alma y una completa extinción de la memoria y la conciencia por la muerte, como supone la doctrina de la metempsícosis. Son solamente nombres para diferentes tensiones de una y la misma conciencia, y se trata de la misma vida, la vida mundana, indivisa del nacimiento a la muerte, a la que se atiende en diferentes modificaciones. Como hemos dicho antes, mi mente puede pasar durante un solo día o incluso una hora por toda la gama de tensiones de la conciencia, viviendo ahora en actos ejecutivos, pasando luego por una ensoñación, sumergiéndose luego en el mundo pictórico de un pintor, para luego entregarse a la contemplación teórica. Todas estas experiencias diferentes son experiencias dentro de mi tiempo interior; pertenecen a mi flujo de conciencia; pueden ser recordadas y reproducidas. Y es por esto por lo que pueden ser comunicadas a mis semejantes en el lenguaje ordinario, en actos ejecutivos. Con frecuencia hemos dicho que los actos ejecutivos pueden ser los «contenidos» de fantasías, sueños o la contemplación teórica. ¿Por qué las experiencias que se originan en los ámbitos finitos de las fantasías, los sueños o la teorización científica no podrían convertirse en los contenidos de actos ejecutivos comunicativos? Si los niños juegan juntos en su mundo de ficción, si analizamos una obra de arte con otra persona, si participamos con Otros en el mismo ritual, todavía nos hallamos en el mundo del ejecutar, vinculados por

de las determinaciones trascendentales» y que es la más importante de las tres (aunque no para los problemas que estamos examinando), se refiere a la cuestión de si la lógica está a la altura necesaria para resolver los problemas que surgen en la determinación de relaciones trascendentales básicas.

⁵³ Véase «La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del "alterego"», esp. págs. 162-65.

I. La teoría del lenguaje de Goldstein

El libro del profesor Goldstein está concebido primordialmente como un manual destinado a fines clínicos: ayudar en el examen de pacientes, discernir las razones de los trastornos y establecer las medidas terapéuticas adecuadas, consistentes sobre todo en un reaprendizaje sistemático. Pero no cabe sorprenderse de que el autor de *The Organism* (Nueva York, 1939) aborde el problema clínico particular dentro de un amplio y bien fundamentado marco psicológico y filosófico. Ha visto con claridad que el procedimiento de los textos usuales, que ofrecen cuadros clínicos artificiales de los trastornos del lenguaje, no pueden resolver el problema. Partiendo de su punto de vista organicista, según el cual la conducta patológica es una conducta de funciones de partes del organismo aisladas de la totalidad, coloca los síntomas individuales —es decir, las modificaciones individuales de una pauta individual de conducta— en el centro de su interés. La cuestión básica —en nuestra opinión, básica no solo para esta investigación concreta, sino para todas las ciencias de la conducta humana— es esta: ¿son los síntomas, es decir, las modificaciones de la conducta, la expresión directa de un trastorno funcional definido, o intervienen otros factores que por lo menos contribuyen a producir los síntomas? Goldstein demuestra que el mismo síntoma puede ser provocado de maneras totalmente diferentes: algunas desviaciones de la conducta pueden estar directamente relacionadas con el defecto subyacente, mientras que otras son la expresión de mecanismos protectores que utiliza el organismo contra el calamitoso efecto del trastorno. Además, una efectuación de hecho correcta puede ser lograda de una manera totalmente incorrecta (es decir, anormal) y es posible que no podamos ver esto en el resultado. El deterioro no significa simplemente un trastorno de la capacidad mental en general, sino que implica una alteración cualitativa, un cambio de personalidad. Consiste sobre todo en el deterioro de lo que Goldstein denomina «actitud abstracta».

Esta expresión y su opuesta, la actitud concreta, son de fundamental importancia en la teoría del autor. En la actitud concreta, nos entregamos pasivamente y nos atamos a la experiencia inmediata de objeto o situaciones únicos. Nuestro pensar y actuar están determinados por las exigencias inmediatas que plantea el aspecto particular del objeto o situación ante el cual debemos reaccionar, según se nos imponen. Pero la actitud abstracta, también llamada actitud categorial o conceptual, supone elegir un punto de vista desde el cual juzgamos la situación, tomando iniciativas, efectuando una elección, recordando simultáneamente varios aspectos de una situación, captando lo esencial, concibiendo lo meramente posible, pensando simbólicamente en general, separando el ego del mundo externo (pág. 6). Goldstein opina que en la conducta normal siempre es posible distinguir estas dos actitudes. Durante toda actividad domina la actitud concreta pero es necesaria la abstracción para iniciar una actividad y, si el curso de la acción sufre interferencias o perturbaciones, la abstracción también es necesaria para corregirlas y continuar adecuadamente.

la actividad en cuestión. Hay varios niveles de conducta abstracta, de las cuales el más elevado es el acto consciente y volitivo de dirigir cualquier efectuación y explicar estas actividades a sí mismo o a otros; la acción no acompañada por la plena conciencia de lo que se está haciendo supone un grado menos abstracto de conducta conceptual. También la conducta concreta presenta graduaciones: la manera más concreta de encarar situaciones y cosas consiste en la captación de una sola propiedad de la situación, tal como reaccionar solamente ante un color, o solamente ante la forma de un objeto, o solamente ante su uso práctico. Las actividades aprendidas normalmente se desarrollan de manera automática, pero los casos patológicos muestran con claridad la dependencia de tal automatismo con respecto a la llamada actitud abstracta (pág. 7 y sigs.).

Dada la importancia de la distinción entre actitud concreta y actitud abstracta, examinaremos más adelante su legitimidad. Pero sin duda estos conceptos son suficientes y útiles en el nivel de la investigación del profesor Goldstein, y lo conducen, como se verá, a distinguir también entre el lenguaje perteneciente a la actitud abstracta y el lenguaje concreto.

Refiriéndose principalmente a los problemas de la afasia, el profesor Goldstein se ocupa, más que del lenguaje, de lo que los lingüistas modernos —siguiendo a Ferdinand de Saussure— llaman el «habla». Rechaza el concepto atomista según el cual el lenguaje se basa en imágenes de palabras, motoras y sensoriales, que se conectan de diversas maneras entre sí con otras imágenes correspondientes a objetos, pensamientos y sentimientos. Según esta teoría, el habla y la comprensión son la reproducción de esas imágenes, y el lenguaje no es más que una herramienta convencional derivada de movimientos expresivos. Los trastornos del habla eran explicados por la lesión de centros circunscriptos del cerebro, lo cual involucra el supuesto de distintos «centros de conceptualización», «centros de conceptos de palabras» y otros similares. Este supuesto fue expresado en los «mapas cerebrales» y en la hipótesis de que estamos autorizados a inferir directamente, de una correlación entre un defecto localizado y un defecto en la efectuación, una relación entre la zona en cuestión y una efectuación definida correspondiente al defecto. Pero solo pueden ser localizados los defectos, no las efectuaciones. Toda localización de efectuaciones es una cuestión de interpretación teórica. En verdad, existe una diferencia entre la periferia de la corteza y sus partes centrales, y estas últimas son relativamente independientes de la primera, al menos desde el punto de vista anatómico. Sin embargo, este hecho sólo permite concluir que las distintas partes contribuyen de manera diferente a la función del cerebro, no que las distintas partes de la corteza se relacionan con diferentes funciones. Además, la teoría «clásica» de las localizaciones se basa principalmente en el material obtenido de autopsias. En estas circunstancias, es muy difícil evaluar el grado de deterioro, y sobre todo decidir si el tejido conservado todavía funcionaba lo suficiente como para permitir o no determinada efectuación. En ciertas condiciones, el organismo puede reaccionar al defecto funcional de tal manera que los síntomas que obedecen al defecto localizado permanezcan ocultos.

actos ejecutivos de comunicación con el Otro. Sin embargo, ambos participantes han saltado juntos del ámbito finito de sentido llamado «mundo de la vida cotidiana» al ámbito del juego, del arte, de los símbolos religiosos, etc. Lo que antes parecía ser una realidad mientras se la atendía puede ahora ser medido por otra vara y resultar ser no-real o cuasi-real; pero esto es así sólo en la forma específica de una no-realidad presente, cuya realidad puede ser restaurada.

Así, la paradoja de la comunicación solo surge si presuponemos que la socialidad y la comunicación pueden ser concretadas dentro de otro ámbito finito de sentido, que no es el mundo de la vida cotidiana que constituye la realidad eminente; pero si no formulamos tal supuesto sin garantías, entonces la ciencia queda incluida nuevamente en el mundo de la vida. Y, recíprocamente, el milagro del συμπλοσοφείν devuelve la plena humanidad del pensador al campo teórico.

10. El lenguaje, los trastornos del lenguaje y la textura de la conciencia

Siempre constituye un acontecimiento notable en la evolución del pensamiento científico el que ciertas ideas esenciales desarrolladas en un campo sean corroboradas por los resultados de la investigación en otra disciplina, sobre todo si las investigaciones son llevadas a cabo de modo independiente, para fines diferentes, en niveles diferentes y mediante métodos en un todo diferentes. En tal caso, las comprobaciones efectuadas en un dominio del conocimiento serán una interpretación de los logros alcanzados en el otro. Y si los análisis de ciertos destacados filósofos modernos con respecto a la textura de la mente humana, en particular sobre el origen de la abstracción y la tipificación, convergen con el resultado de los estudios neurológicos y psicopatológicos en el campo de los trastornos del lenguaje provocados por lesiones en el cerebro, la situación presenta enorme interés para el especialista en ciencias sociales. Este puede esperar justificadamente que tal confirmación mutua arroje luz sobre algunos de sus problemas más importantes: los de la relación entre los seres humanos y su ambiente, por un lado, y la función del lenguaje, por el otro.

Cualquier estudioso contemporáneo de los problemas del lenguaje desde el punto de vista filosófico, psicológico o aun lingüístico conoce de un modo u otro la obra cumplida por el profesor Kurt Goldstein, que se relaciona con el estudio del lenguaje defectuoso observado en vinculación con lesiones de la corteza cerebral. También conocerá la influencia de las conclusiones de Goldstein sobre la filosofía de Ernst Cassirer y ciertos existencialistas franceses. Las páginas siguientes están inspiradas por el reciente libro del profesor Goldstein,¹ quien ofrece en él un vasto resumen de sus múltiples y descollantes contribuciones en este campo. Tres propósitos nos guían: presentar una parte del contenido teórico del libro del profesor Goldstein² y sobre todo analizar sus conceptos de actitudes concretas y categoriales; demostrar la convergencia de sus conclusiones con ciertas ideas básicas de varios filósofos modernos; y finalmente, esbozar algunas conclusiones relacionadas con el origen de los tipos y la función del lenguaje.

1 Kurt Goldstein, *Language and Language Disturbances. Aphasic Symptom Complexes and their Significance for Medicine and Theory of Language*, Nueva York, 1948.

2 Las secciones clínicas —especialmente los cuidadosos informes sobre casos particulares que llenan la mitad del libro— no pueden ser tratados en este artículo, aunque contienen abundante información para todo el que se interese por el lenguaje y el habla.

Head, Jackson, Pierre Marie y el mismo Goldstein han demostrado que la teoría de las localizaciones de las llamadas imágenes es insostenible (resultado que, como se demostrará, corrobora un supuesto básico del concepto bergsonian de mente). Ellos dieron al término «localización» un nuevo significado. Cada efectuación (según las conclusiones de Goldstein) obedece a la función del organismo total en el cual el cerebro desempeña un papel particular. En cada efectuación, toda la corteza está en actividad, pero la excitación se distribuye de tal manera que a cada efectuación corresponde una excitación de estructura diferente, en la corteza, que a su vez corresponde a la «figura», mientras que el proceso en el resto del sistema nervioso corresponde al «fondo», ambos términos tomados con el significado que les da la psicología de la gúestalt. Por ejemplo, la afasia amnésica —que la antigua teoría explicaba como una disociación entre las imágenes del objeto y las imágenes de la palabra, y por ende como un defecto de la memoria— resultó ser consecuencia de un cambio de la personalidad total: un deterioro de la llamada actitud categorial o abstracta. Jackson ya había subrayado que el habla no consiste en una sucesión inconexa de palabras, sino en lo que él llamaba «proposiciones», y que el valor de la palabra sólo puede ser juzgado por su uso en una relación especial. Goldstein amplía esta idea. Según él, el lenguaje es un medio de que dispone el individuo para entenderse con el mundo externo y manifestarse, sobre todo para entenderse con sus semejantes. Nuestra manera de hablar solo se hace comprensible si tomamos en cuenta la relación especial de la persona que habla con el ambiente en la situación dada.

El profesor Goldstein distingue con gran cuidado entre el «habla interior» y las ejecuciones exteriores del habla. El habla interior no debe ser confundida con el concepto de «forma interior del habla» elaborado por Wilhelm von Humboldt, es decir, la manera especial mediante la cual las personas que hablan el mismo lenguaje contemplan el mundo y expresan esta perspectiva en una organización específica de las formas lingüísticas. El habla interior es definida por el profesor Goldstein como la totalidad de procesos y experiencias que se producen cuando vamos a expresar nuestros pensamientos en el lenguaje externo y cuando percibimos sonidos como lenguaje. El habla interior está en estrecha relación con lo que Goldstein llama los procesos mentales no lingüísticos, tales como la formación de imágenes significativas, conceptos fijos, pensamientos, series de pensamientos en forma de conclusiones, etc. Por esta razón, el habla interior encuentra expresión en la organización de la «forma interior del habla», en la selección de categorías de palabras definidas por un lenguaje especial, en su estructura sintáctica y gramatical; varía de acuerdo con la situación en la que se encuentra, con la personalidad del que escucha y con nuestra expectativa de que comprenda la situación presente y los medios de comunicación de la misma manera que nosotros. Al mismo tiempo, el habla interior se relaciona con los aspectos instrumentales del habla; pero debe tenerse en cuenta que ambos no están necesariamente desarrollados en igual medida.

Esta concepción tiene particular importancia para la teoría de Goldstein acerca del desarrollo del lenguaje en la infancia. Según él, aun

los primeros sonidos se vinculan estrechamente con la íntima relación que existe entre el niño y el ambiente. Son desde el comienzo fenómenos *sociales*, si bien de un tipo muy primitivo. No hay una separación entre el niño y el mundo circundante; sus actividades (incluso el habla) están inmersas en una totalidad unitaria que lo abarca a él y el ambiente. «En la medida en que el niño adquiere conciencia de su habla, puede tenerla a través de una experiencia de fenómenos motores y sensoriales que corresponden a un estado de satisfacción en su tendencia a entenderse con el ambiente». Esta teoría, estrechamente relacionada con ciertas concepciones de Scheler (a las que el profesor Goldstein no se refiere) no concuerda con la interpretación que ofrece Piaget del «lenguaje egocéntrico» del niño (pág. 95). Piaget opina que este primer lenguaje no está determinado por una relación entre el niño y el ambiente, que durante esa etapa el niño piensa y habla para sí mismo. Este tipo de lenguaje es más o menos incomprensible para el adulto. Solo cuando el niño se acerca a la edad escolar y sus contactos sociales aumentan cada vez más, disminuye el egocentrismo y el lenguaje del niño se socializa y se vuelve, por ende, comprensible.

El profesor Goldstein —que adhiere a la crítica formulada por Vigotsky a la teoría de Piaget y basa sus conclusiones en el esquema orgánico general, según el cual sería muy improbable que en una etapa tan importante de la vida el lenguaje del niño no tenga ninguna función especial en su desarrollo— halla otra explicación para el cambio del lenguaje en la edad escolar, cambio que admiten tanto él como Vigotsky. El lenguaje del niño corresponde al modo primitivo en que puede comprender la situación total, y su lenguaje inferior se vincula de cerca con los agentes instrumentales externos. En esta etapa, el lenguaje sirve al propósito de la orientación mental, de la comprensión consciente, de la superación de dificultades y obstáculos. Sin embargo, se produce en la ilusión de ser comprendido. Si el niño no puede experimentar que su habla es comprendida, esta disminuye, y viceversa. El lenguaje pasa a ser, de manera creciente, un fenómeno de la vida interior, y con la creciente individualización (vale decir, la distinción entre el ego y el mundo) se separa cada vez más de los agentes instrumentales externos. No es, sino más tarde que el habla interior del niño se transforma en el habla interior del adulto, que está determinada por su percepción totalmente diferente de la situación y de los cambios que acontecen en ella. Las observaciones de casos patológicos muestran que el habla de pacientes tiene más el carácter de una comunicación con Otros que el de un habla para sí mismo. Ha perdido su adecuación a la situación total y está más determinada por los agentes instrumentales que el lenguaje normal. En el habla interior normal, los conceptos de letras, palabras y frases son totalidades más o menos fijas, pautas de las que somos conscientes en el marco de una actitud de habla interior y que utilizamos como totalidades al iniciar la actividad de hablar. Por ejemplo, la palabra es experimentada normalmente, no como compuesta de partes, sino como una totalidad simultánea, como un fenómeno de una estructura característica en la cual los sonidos siguen una sucesión definida. En la patología, se pierde el carácter de simultaneidad, la

palabra se disuelve en partes diferentes, en letras y sílabas; o también, una parte experimentada antes como fondo puede adquirir el carácter de figura y, con ello, una importancia anormal. Así, por ejemplo, cuando el paciente evidencia una parafasia (deformación de palabras, o sustitución de una palabra correcta por otra) en el habla espontánea, repetición o búsqueda de palabras o nombres, tiene que reaccionar de una manera definida dirigida por una actitud definida y un impulso voluntario. Sin embargo, y en concomitancia con tales procesos de reacción, tienen lugar en el fondo otros de un carácter más voluntario, que son representados por palabras en las «orlas». En su angustia, el paciente busca sustitutos, y entonces los procesos de las orlas se hacen más activos: las efectuaciones de acuerdo con estas orlas surgen de manera pasiva y son modificadas apenas levemente por la deficiencia que afecta en particular a la efectuación dirigida. Esto explica el asombroso hecho de que los pacientes suelen pronunciar las palabras «erróneas» con menos parafasia que las «correctas».

De acuerdo con su distinción general entre actitudes concretas y abstractas, Goldstein distingue entre lenguaje concreto y lenguaje abstracto. El primero consiste en automatismos del habla, en los agentes instrumentales de la misma (tales como sonidos, palabras, series de palabras, oraciones), en la comprensión del lenguaje en situaciones familiares y, por último, en expresiones emocionales. El lenguaje abstracto corresponde a la actitud abstracta: es volitivo, proposicional y racional. El habla voluntaria, el habla conversacional, la pronunciación de palabras aisladas o series de ellas, la repetición, el nombrar objetos, la lectura; todo ello depende en diferentes grados de la actitud abstracta. El lenguaje cotidiano es una combinación de ambos tipos de lenguaje. En una conversación, pueden aparecer primero automatismos; la posterior aparición de palabras puede estar determinada por la actitud abstracta. El individuo emplea la forma de lenguaje que mejor le permite hacer frente a la situación dada en el intento de realizarse, y en particular de expresar lo que desea expresar en el momento.

En casos de deterioro del lenguaje abstracto, es posible que el paciente pueda pronunciar palabras, pero no utilizarlas como símbolos. Nombrar un objeto en el verdadero sentido —es decir, tener la experiencia de una palabra que «significa» ese objeto— y considerar el objeto nombrado como representante de una categoría es un logro del lenguaje abstracto; en cambio, seudonombrar o solamente asociar un complejo de sonidos con un objeto individual concreto corresponde al lenguaje concreto. Un paciente a quien se le muestra un cuchillo junto con un lápiz puede llamar a aquel «afilalápices»; cuando se le muestra el cuchillo junto con una manzana, puede llamarlo «pelamanzanas», y así sucesivamente; pero el sujeto es incapaz de hallar la palabra «cuchillo» como el símbolo de la categoría de todos esos objetos. El profesor Goldstein concluye que, en cuanto al lenguaje, disponer de sonidos con un significado abstracto como símbolos de ideas equivale a encarar el mundo en general con la actitud abstracta. De especial interés es el hecho de que las llamadas «partículas» —es decir, las preposiciones, artículos, pronombres, conjunciones,

etc.—, que aparecen con frecuencia en el habla fluida, ofrecen particulares dificultades para la búsqueda voluntaria de palabras. En este caso no se trata de una falla motora primaria, sino del efecto de una actitud ausente.

Hasta ahora solo hemos examinado la producción del habla, pero también existen trastornos en el aspecto receptivo del lenguaje. Sus investigaciones sobre estos tipos de perturbaciones condujeron al profesor Goldstein a efectuar un excelente análisis del complicado procedimiento por medio del cual se llega a comprender el significado de una palabra.

Normalmente, la percepción y la comprensión del habla no existen por separado. No obstante, en los casos patológicos el paciente puede percibir los sonidos del habla como meros ruidos o diferenciarlos de otros ruidos sin reconocerlos como habla; aun reconociendo los sonidos como lenguaje, el paciente puede no captar las palabras; o aunque capte las palabras, puede no entenderlas o no darse cuenta de que una palabra presentada en un momento es la misma que apareció poco tiempo después; puede comprender una palabra sólo en ciertas condiciones, por ejemplo, si ve el objeto al cual la palabra corresponde o si esta le es mostrada entre otras palabras o si corresponde a la situación en la que el paciente está y en la cual ha comprendido otras palabras determinadas.

No podemos examinar con mayor detalle toda la riqueza que ofrece el libro del profesor Goldstein y su importancia para las más variadas investigaciones. Su análisis de las alteraciones de la «inteligencia» en pacientes afásicos ha dado grandes frutos en lo referente a la relación entre conceptos y palabras, entre el orden de la formación del pensamiento y la estructura sintáctica del lenguaje. En estas investigaciones, Goldstein siempre subraya la actitud del orador respecto de la situación y del oyente, y en especial su premisa de que no es necesario expresar en el lenguaje una serie de cosas porque es previsible que el oyente, sobre la base de su conocimiento de esos elementos pertenecientes a la situación común, complete correctamente en su mente las ideas no expresadas.

Debemos también renunciar a todo examen del análisis que Goldstein lleva a cabo sobre los procesos de la lectura, la escritura, el cálculo, las ejecuciones musicales, la relación entre el gesto y el lenguaje sonoro y la relación especialmente interesante que existe entre el pensamiento y el habla en los individuos políglotos. En lugar de elaborar estos temas, nos proponemos mostrar de qué modo las conclusiones del profesor Goldstein son corroboradas por lo que piensan al respecto ciertos filósofos, como Bergson, Cassirer, Merleau-Ponty, Gurwitsch y Husserl. Tal estudio servirá también para examinar los conceptos básicos de Goldstein sobre las actitudes concretas y abstractas.

II. Interpretaciones filosóficas de los trastornos del lenguaje

Henri Bergson

Cuando Bergson publicó su libro *Matière et mémoire* (París, 1897), eligió como principal tema de estudio la relación entre la «materia», a la que definía como la suma total de las imágenes que me rodean, y la «percepción de la materia», definida como esas mismas imágenes referidas a la acción posible de cierta imagen privilegiada, mi cuerpo. Explicar esta relación resulta difícil tanto para el idealismo como para el realismo. ¿Cómo es posible que las mismas imágenes puedan referirse simultáneamente a dos sistemas diferentes: primero, el sistema en el cual toda imagen cambia en sí misma, y ello precisamente de acuerdo con las acciones reales que otras imágenes ejercen sobre ella; segundo, el sistema en el cual todas las demás imágenes varían respecto de una sola imagen privilegiada (mi cuerpo), y lo hacen de distinta manera según el modo en que reflejan la acción de la imagen privilegiada? El realista parte de un universo dado que no tiene centro, y puede explicar las percepciones (y la conciencia en general) simplemente como un epifenómeno de sucesos que tienen lugar dentro del cerebro, que a su vez forma parte de la materia. El idealista parte del hecho de que existen percepciones agrupadas alrededor de la imagen privilegiada de mi propio cuerpo y que cambian con las modificaciones que se producen dentro del cuerpo. Su dificultad consiste en explicar el orden natural, para cuyo propósito debe inventar alguna hipótesis arbitraria, tal como la armonía preestablecida o el paralelismo psicofísico. Tanto el realismo como el idealismo parten del supuesto erróneo de que es el cerebro (y el sistema nervioso central en general) lo que «fabrica» percepciones. Pero, de acuerdo con Bergson, las funciones del cerebro consisten solamente en ser un receptáculo de estímulos, en dar lugar a efectuaciones motrices y en colocar a disposición de los estímulos que a él llegan el mayor número posible de herramientas motrices. Es erróneo imaginar el organismo como un tipo de estado dentro de un estado, como un instrumento cuya finalidad es ante todo fabricar percepciones y luego crear actividades motrices. En verdad, mi sistema nervioso se interpone simplemente como una especie de mecanismo conductor entre aquellos objetos que afectan a mi cuerpo y aquellos sobre los cuales yo puedo ejercer influencia, y el problema principal consiste en explicar cómo nuestra conciencia hace una selección del universo de los estímulos y las respuestas posibles.

Es bien conocido el intento de Bergson de resolver este problema. Nuestra vida psíquica muestra grados diversos de tensión que dependen de nuestra atención a la realidad o, como prefiere llamarla el mencionado filósofo, nuestra atención a la vida. Lo que suele considerarse como un trastorno de la vida psíquica o una enfermedad de la personalidad puede ser explicado como un aflojamiento del vínculo entre la vida psicológica con sus actividades motrices concomitantes.

El sistema nervioso central es el órgano específico de la atención a la vida, pero el cerebro no determina el pensamiento. El mecanismo cerebral del pensamiento tiene una mera función de pantomima: imita a la vida del pensamiento, pero no la crea.

Los párrafos anteriores solo en apariencia constituyen una digresión respecto de nuestro tema principal. Al parecer, el vínculo entre la teoría de Bergson y el problema abordado por Goldstein es doble. Por un lado, Bergson basó en parte su análisis en el estudio de los trastornos del lenguaje y comprobó que sus supuestos eran verificados por las investigaciones efectuadas por Pierre Marie y su escuela (el artículo básico de Pierre Marie fue publicado en 1906), que son también fundamentales para las investigaciones de Goldstein. Por otro lado, parece que los conceptos bergsonianos sobre los diversos grados de tensión de la conciencia podrían contribuir a clarificar las teorías de Goldstein sobre las actitudes concretas y abstractas, una teoría de particular interés para todas las ciencias sociales.

Examinando la teoría clásica de las localizaciones, que predominaba cuando Bergson inició su labor, a fines del siglo pasado, este llega a la conclusión de que la única función mental que podría estar localizada en el cerebro es la de la memoria, más precisamente la memoria de palabras. Alude a lo comprobado por Broca: que en el caso de ciertas lesiones cerebrales específicas desaparece la memoria de las palabras. En general, este hecho es interpretado en el sentido de que las impresiones del mundo externo —en nuestro caso, los «fonogramas»— subsisten en ciertas partes del cerebro como los surcos de una grabación fonográfica. Si estos elementos anatómicos son destruidos, desaparecen los fonogramas. Pero si esta teoría fuera correcta, ¿cómo explicar entonces el hecho de que una misma palabra, articulada por distintas personas o aun por la misma persona de diversas maneras, o empleada en contextos diferentes, sea comprendida como la misma palabra? Partiendo de esta premisa, ¿cómo es posible que en ciertos casos las personas afásicas, sometidas a tensión emocional, no puedan encontrar determinadas palabras que en otras circunstancias expresan? ¿No debemos suponer, en cambio, que el cerebro tiene la función de recordar, y no la de conservar recuerdos? En casos de parafasia, el paciente circunscribe la palabra que no puede encontrar; no tiene la fuerza necesaria para «dar con ella». Pero, ¿prueba esto que la haya olvidado? ¿No es mejor la explicación basada en el supuesto de que se ha debilitado la capacidad del paciente para adaptarse a la situación (o para entenderse con su ambiente, como preferiría expresarlo Goldstein), capacidad que es tarea del mecanismo cerebral asegurar? Se debilita específicamente la facultad de activar el recuerdo proyectando de antemano los movimientos que normalmente traducen la palabra recordada a la acción del habla. Esto explica el hecho de que el paciente afásico recuerde verbos mejor que adjetivos, adjetivos mejor que sustantivos, y sustantivos mejor que «palabras pequeñas». También explica que pacientes que no pueden hablar espontáneamente puedan repetir palabras pronunciadas por otros; además, explica que haya sordera a las palabras pese a una correcta percepción sonora y a una memoria de sonidos intacta, así como el hecho de que los pacientes que sufren de afasia motriz sean

capaces de leer en silencio y hasta de expresarse mediante la escritura. Bergson esperaba que nuevos avances en el estudio de la afasia confirmarían su teoría; en mi opinión, las investigaciones efectuadas por Goldstein han colmado en gran medida esa esperanza.

Es cierto que Bergson, al hablar de imágenes, utiliza todavía el lenguaje tradicional de la psicología sensorialista. Pero atribuye a esta terminología un sentido totalmente nuevo, interpretándola de tal modo que aclara la diferencia entre actitudes concretas y actitudes abstractas. El motivo pragmático básico de nuestro pensar es nuestra acción posible o real en el mundo externo; la mente y el cuerpo se comunican por medio de la experiencia del tiempo, y el sistema nervioso central regula nuestra atención a la vida y con ello las tensiones de nuestra conciencia. Siendo así, las actitudes abstractas y las concretas, en el sentido en que las interpreta Goldstein, pueden ser concebidas como dos formas diferentes de nuestra actitud ante la vida, dos grados diferentes de tensión de nuestra conciencia, y esto explicaría de manera perfectamente satisfactoria la pérdida de la actitud abstracta en el caso de lesión cerebral, si en realidad el cerebro fuera el órgano específico de nuestra *attention à la vie*. Este supuesto, sin embargo, se vincula íntimamente con la posición metafísica básica de la interpretación bergsoniana de la *durée* y el espacio, la materia y la mente, el pensamiento y la acción.

Ernst Cassirer

En el tercer volumen de su *Philosophie der symbolischen Formen* (Berlín, 1929), este filósofo ha extraído otra interesantísima conclusión del estudio del problema de la afasia y enfermedades similares. Allí examina, bajo el título de «Patología de la conciencia simbólica», las investigaciones realizadas por Jackson, Head, Pierre Marie, Gelb, Goldstein y otros. Cassirer acepta la tesis fundamental de Wilhelm von Humboldt, según la cual el hombre en su pensamiento conceptual, utiliza como medio no solo el lenguaje sino también su experiencia general del mundo, y su manera de organizar sus percepciones está determinada, o al menos codeterminada, por su lenguaje. El mundo de las «percepciones» no es una mera suma total de datos sensoriales; está organizado en tres aspectos. Hay, primero, fenómenos de un carácter fundamental, llamados cosas y cualidades; segundo el orden de estos fenómenos en la coexistencia espacial, y tercero, su orden sucesivo en el tiempo. Para establecer este orden, la mente humana tiene que interrumpir de algún modo el flujo continuo de los fenómenos experimentados y establecer «nodos» (*ausgezeichnete Punkte*) a cuyo alrededor los remolinos del flujo se funden en entidades dinámicas y funcionales. Así, la experiencia aislada es siempre una experiencia «dirigida»; dirigida precisamente hacia esos centros preorganizados y que participa de su forma total y de su movimiento total. Como expresión de esas experiencias, el lenguaje también presenta una estructuración en tres niveles. El primero es el de la expresión mímica, imitación de la percepción sensorial por el

sonido, tan característica del lenguaje del niño y el hombre primitivo. El segundo nivel es el de la expresión analógica, donde la relación entre el sonido y el contenido designado no es de índole material, sino que presenta una analogía de estructura formal. Solamente el tercer nivel corresponde a la expresión simbólica propiamente dicha.

En los descubrimientos obtenidos en el ámbito de la patología del lenguaje, Cassirer halla confirmación de este supuesto relativo a la estructura general del mundo de la percepción. Las alteraciones afásicas deben ser explicadas como deterioros de la formulación y la expresión simbólicas, y así las caracterizó Henry Head, mientras que Jackson las interpretó como la pérdida del poder de «formar proposiciones». Pero si es verdad que la estructura de nuestra percepción depende del lenguaje, es previsible entonces que las alteraciones afásicas nunca sean fenómenos aislados, sino que estén acompañados por un cambio en la actitud básica del paciente ante el mundo.

Las conclusiones de Goldstein parecen corroborar esta tesis. La afasia, la agnosia y la apraxia no solo se vinculan estrechamente entre sí; además, en cada uno de estos trastornos se puede observar el deterioro de la llamada actitud categorial. El paciente no concibe la situación concreta como representativa de un caso particular de una «especie», sino que vive *en* sus impresiones instantáneas sin sentir sus funciones significativas. Pero toda percepción normal incluye necesariamente un elemento simbólico; este solo hecho hace posible el sistema simbólico del lenguaje. La palabra se limita a hacer explícito el contenido representativo involucrado en la percepción misma. Sobre la base de esta teoría, cualquier experiencia meramente individual y particular —y según presuponen el sensorialismo y el escepticismo, toda experiencia es de esta índole— es un fenómeno patológico; aparece cuando la percepción deja de afirmarse en el respaldo del lenguaje. Como ha observado Goldstein, algunos pacientes se vuelven incapaces de comprender analogías y metáforas, otros pierden la noción del tiempo y el espacio, otros no pueden captar el significado de los números ni repetir oraciones cuyo sentido contradice la situación concreta. Cassirer interpreta todos estos trastornos como un deterioro de la conducta simbólica. Desde este punto de vista, la conducta simbólica y la actitud abstracta son la misma cosa. Cassirer concuerda con Gelb y Goldstein en cuanto a que la actitud concreta está más cerca de la vida y sus requisitos prácticos. Todo tipo de conocimiento del mundo (y también todo intento de actuar sobre él de acuerdo con proyectos preconcebidos) exige establecer entre el sí-mismo y el mundo cierta distancia, de la cual el animal no es consciente porque simplemente vive dentro de su mundo, sin contraponerse representativamente a él.

Maurice Merleau-Ponty

Este autor critica la teoría de Cassirer en su notable libro *Phénoménologie de la perception* (París, 1945), donde también examina a fondo la obra de Goldstein. Según Merleau-Ponty (pág. 142 y sigs.),

es imposible reducir la distinción entre las actitudes concreta y abstracta a la distinción entre fenómenos fisiológicos y fenómenos psicológicos, entre cuerpo y mente. Todo intento de elaborar una explicación fisiológica tendrá como inevitable resultado una fisiología mecanicista universal, y todo intento de elaborar una explicación psicológica resultará en una psicología intelectualista universal. La distinción puede ser mantenida únicamente si el cuerpo tiene varias maneras de ser un cuerpo, y la conciencia varias maneras de ser conciencia. Es cierto que la función simbólica puede ser hallada en todos nuestros movimientos corporales, pero la falacia de la psicología intelectualista consiste en separar mediante una abstracción artificial esta función del sustrato subyacente en el cual se materializa y suponer una presencia originaria del mundo sin distancia. Adoptar como punto de partida esta premisa equivale a reducir a mera apariencia todo lo que nos separa del mundo verdadero: el error, la enfermedad, etc. Tratar de analizar la conciencia por separado del ser significa pasar por alto la variedad empírica de la conciencia —por ejemplo, la conciencia enferma, la conciencia del hombre primitivo, del niño, de nuestro semejante— y reducir todo a la pura esencia de la conciencia como tal.

Un análisis de algunos de los casos estudiados por Goldstein muestra que las dificultades que halla el paciente no se originan en su incapacidad de concebir el hecho concreto como una aplicación especial de un principio general o de incluirlo en categorías; por el contrario, el paciente no puede vincular los dos sin una inclusión explícita. Según Merleau-Ponty, el pensamiento de la mente normal no consiste en incluir experiencias en categorías. La categoría impone a los términos que agrupa una significación que es exterior a ellos. Esta síntesis se origina en el presente vívido, es decir, en la evidencia pre-predicativa del mundo único al cual se refieren todas nuestras experiencias. Este mundo primordial está estructurado por un sistema de significaciones, o sea, de correspondencias, relaciones y participaciones que el sujeto concreto difunde a su alrededor, viviendo en ellas y a través de ellas y utilizándolas, no por un procedimiento conceptual explícito, sino simplemente por su estar en el mundo. A partir de allí las estructuraciones superiores de nuestra vida consciente son construidas por la reactivación de nuestras experiencias sedimentadas y su amalgama con el pensamiento vívido actual. Pero mientras que la mente normal efectúa todo esto de modo espontáneo, ordenando su campo perceptual y su estructura significativa en el proceso vívido de familiarizarse y comunicarse con el objeto, el paciente afásico o apráxico no puede hacer lo mismo. Para él, el mundo no tiene fisonomía; como el hombre de ciencia, debe comenzar a partir de una hipótesis que será verificada por experiencias posteriores. Por esto es incapaz de hallar, como el hombre normal, sus percepciones impregnadas de significación lingüística. Las palabras pronunciadas por un semejante son, para el hombre normal, la envoltura transparente de un sentido en el cual él podría vivir; para el paciente afásico, en cambio, son signos que debe descifrar por fragmentos, uno tras otro; son una mera ocasión para una interpretación metódica, y no un motivo para captar el pensamiento de su semejante. La vida nor-

mal de la conciencia conecta con el presente vívido, por medio de un «arco intencional», nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro ambiente humano, nuestra situación física, ideológica y moral. Este arco intencional unifica nuestros sentidos entre sí, nuestros sentidos con nuestra inteligencia, nuestra sensibilidad con nuestro mecanismo motor. Nos hace conscientes del hecho de que todas esas relaciones nos colocan en una situación particular. Es la unidad creada por este arco intencional la que se rompe en los casos patológicos. De esto concluye Merleau-Ponty que solamente un análisis existencial puede superar el dilema creado por las teorías clásicas del empirismo y el intelectualismo. Pero un mayor desarrollo de esta teoría, aunque interesante, no tiene ninguna relación con el tema que nos ocupa.

Como hemos visto, la diferencia entre la actitud concreta y la abstracta es interpretada por Bergson como un grado diferente de la tensión de la conciencia, de atención a la vida; por Cassirer, como la diferencia entre la conciencia perceptual y la conciencia simbólica; y por Merleau-Ponty, como la diferencia entre la evidencia espontánea pre-predicativa del mundo primordial único y su ruptura en un ámbito de un campo perceptual y un ámbito de estructura significativa. Volviendo a la experiencia pre-predicativa del mundo primordial, Merleau-Ponty basa sus enfoques en ciertos análisis debidos a Edmund Husserl. Ahora debemos indicar la conexión de los conceptos sostenidos por el profesor Goldstein con algunos de los resultados del análisis fenomenológico.

Aron Gurwitsch.

El profesor Gurwitsch ha dedicado a Goldstein un excelente estudio, titulado «Gelb-Goldstein's Concept of "Concrete" and "Categorical" Attitude and the Phenomenology of Ideation» («El concepto de actitud "concreta" y actitud "categorial" de Gelb-Goldstein y la fenomenología de la ideación»),³ en el cual —limitándose en forma deliberada al estudio de la amnesia en el nombre de los colores efectuado por Goldstein— analiza minuciosa y lúcidamente los conceptos husserlianos de homogeneidad categorial y homogeneidad cualitativa, y muestra de modo convincente que las comprobaciones de Gelb y Goldstein acerca de la conducta de pacientes que sufren alteraciones afásicas —en particular con respecto a los nombres de los colores— convergen hacia el reconocimiento de la ideación como un acto *sui generis* de índole específica propia. Ambos se refieren a una operación de la conciencia que Gurwitsch llama tematización y define como el «desentrañar y descubrir factores que antes de la mencionada operación están presentes en la conciencia de una manera más bien implícita» (págs. 187-88). La percepción experimentada en la actitud concreta aparece en sí misma como integrable dentro de una perspectiva más amplia, y esta perspectiva aludida es la posibilidad de la actitud categorial, que así es, en cierto modo, preanunciada y anti-

3 *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. x, 1949, págs. 172-96.

cipada en la percepción misma que se experimenta en la actitud concreta. Al adoptar la actitud categorial, la persona normal impone al campo perceptual una forma organizativa que este campo no posee por sí mismo y que está determinada por la posición ventajosa que adopta el sujeto. En la percepción de la persona normal existe cierta disposición a recibir formas de organización impuestas desde afuera, cierta ambigüedad y plasticidad. Pero las cosas que percibe el paciente afásico son para él meros datos y hechos actuales de un carácter bastante rígido. Sin duda, también la persona normal percibe datos y hechos actuales, pero además de su actualidad estos datos y hechos son concebidos como *ejemplos o ejemplares potenciales* de un contexto más amplio, como potencialmente referidos a un orden no perceptual y a posibilidades que trascienden la experiencia actual; en resumen, como *variedades de un invariante*. Lo que se llama ideación es el desentrañamiento, el descubrimiento, la captación explícita; en una palabra, la tematización del *eidós invariante*. Husserl analizó la estructura fenomenológica de dicha ideación en sus famosas investigaciones sobre la reducción eidética y el proceso de «libre variación», que Gurwitsch presenta en un excelente y claro resumen. Gurwitsch llega a interpretar que los pacientes con lesiones cerebrales a que se refiere Goldstein son incapaces de ejecutar ninguna operación de ideación porque, abrumados por la actualidad de la experiencia fáctica, no pueden concebir posibilidades, es decir, no pueden efectuar operaciones, procesos y transformaciones imaginativos.

El análisis presentado por Gurwitsch no solo es claro y revelador; también es una importante contribución, tanto al concepto goldsteiniano de las actitudes concreta y categorial como a la teoría husserliana de la ideación. Se puede discutir, sin embargo, si el origen de la diferencia entre las dos actitudes —que Goldstein denomina (tal vez erróneamente) actitud concreta y actitud categorial— debe ser buscado en el nivel altamente complejo de la ideación o en la esfera pre-predicativa. Además, se debe investigar si en verdad existen dos actitudes y, en caso afirmativo, qué puede significar en tal contexto el término «actitud». Aceptemos que, como dice Gurwitsch, los pacientes de Goldstein no puedan concebir posibilidades porque los abruma la actualidad de las experiencias fácticas. ¿Cómo llegan esas experiencias actuales a abrumarlos? Y aunque la explicación que ofrece Gurwitsch sobre la distinción entre actitudes concretas y categoriales sea aplicable a la conducta de ciertos pacientes descriptos en los primeros trabajos de Goldstein, ¿puede ser aplicada de igual modo al problema del lenguaje concreto y el lenguaje abstracto?

En las observaciones siguientes, se procurará demostrar que las comprobaciones de Goldstein coinciden con otro resultado del análisis fenomenológico de Husserl, al cual también parece referirse Merleau-Ponty: su descripción del mundo primordial pre-predicativo. Quizá sea aconsejable comenzar presentando, de manera muy resumida e inevitablemente imprecisa, las opiniones de Husserl al respecto, tal como son expuestas sobre todo en su libro *Erfahrung und Urteil* (Experiencia y juicio).

El principal problema que Husserl encara en el libro citado es la descripción fenomenológica de nuestra experiencia del mundo en el cual vivimos y que nos es dado de antemano en la forma de una creencia pasiva en su existencia. Para penetrar hasta la evidencia de nuestra primera experiencia de este mundo de la vida (el *Lebenswelt*) primordial y pre-dado, debemos volver al campo perceptual que se nos ofrece en todo momento, el cual está estructurado en múltiples aspectos y posee su núcleo temático y sus horizontes interior y exterior, pero que no es experimentado como el sustrato explícito de juicios lógicos ni está todavía dividido en sujetos y predicados lógicos. Por consiguiente, para revelar este campo primordial de nuestra experiencia, debemos eliminar todo tipo de idealización y generalización involucradas en nuestras actividades lógicas. Por supuesto, este intento tiene sus límites; por ejemplo, el hecho mismo de que aun los sustratos de nuestra experiencia primordial solo pueden ser mencionados por sus nombres, y de que todo nombre supone un tipo de idealización y se refiere también a una comunidad lingüística. Es claro que hasta los sustratos de mi experiencia primordial tienen sentido no solamente para mí, sino también para mis semejantes, con quienes estoy interrelacionado por la comunidad de espacio y de tiempo. No obstante, debemos conducir nuestras primeras investigaciones *como si* mis experiencias de mi mundo primordial fueran exclusivamente mi experiencia privada.

Examinemos primero un campo de percepción sensorial tal como nos es dado en cualquier momento de un presente inmanente. Por ejemplo, el campo visual como tal es homogéneo, pero dentro de él se «destacan» ciertos datos. Estos, por un juego de síntesis pasiva (de asociación) se refieren a otros datos que no están actualmente presentes, pero que lo han estado antes, en cuanto son similares o contrastan con ellos. «Se destacan» como tales dentro del campo homogéneo, «me impresionan» como así destacados, y esto significa que ejercen una tendencia afectiva sobre el ego, se imponen a mi atención, me *interesan*. Según Husserl, la atención pasiva y el interés pasivo no son sino la orientación del ego hacia el objeto intencional. Por ser pasivo, este interés no es un acto particular voluntario; al contrario, todo acto voluntario, todo propósito y toda intención, se basa en esta orientación del ego hacia el objeto de su interés. Pero decir que el ego se dirige hacia el objeto interesante no es sino una manera resumida de expresar el complejo proceso que esto requiere. El objeto interesante despierta expectativas, tanto actuales como potenciales. El interés despertado exige ser satisfecho, y esto significa que, procediendo de una fase perceptual a otra, las expectativas vacías tendrán que ser colmadas; actuará para ello, dentro de la esfera pre-predicativa, un proceso que en un nivel superior corresponde al proceso de hacer explícitas las implicaciones ocultas por medio de una serie de juicios. Estas expectativas y sus cumplimientos se refieren, a su vez, a experiencias perceptuales anteriores, conservadas o recordadas. Ningún objeto es percibido como un objeto aislado, sino, desde el comienzo, como «un objeto dentro de su horizonte»,

un horizonte de familiaridad y trato directo previo típicos. (Hasta la experiencia nueva se refiere a este horizonte de trato directo previo, contra el cual resalta como experiencia nueva.) Pero ese horizonte fluye de modo continuo: con cada nuevo paso, lo que ha sido previsto de una manera típica se hace más precisamente determinado. Así, el acervo de material pre-experimentado pasa a ser un patrimonio corriente; está siempre a mano, listo para despertar otras asociaciones actuales. Todo interés conduce a apropiarse del objeto interesante, a conservarlo. Sin embargo, esta apropiación no tiene lugar mediante actos de juicio lógico, sino de acuerdo con cierta *tipicidad* del objeto apropiado, en razón de la cual este es experimentado como en relación (de intersección, de superposición y ocultamiento, de semejanza y diferencia, etc.) con otros objetos del mismo tipo familiar, y en razón de la cual todas las previsiones vinculadas con esta experiencia típica llegan a tener también un carácter típico. Con muchas modificaciones que no podemos enumerar aquí, rigen los mismos principios con respecto a las relaciones que experimentamos entre varios objetos.

Esta es, en líneas muy generales, la función del interés para la constitución de objetos y relaciones típicos en la esfera pre-predicativa. El conocimiento categorial, el acto del juicio predicativo, pertenece a un nivel superior, el de la actividad espontánea del ego. Este nivel se caracteriza por el hecho de que el interés particular correspondiente a él no está dirigido hacia la percepción (como en la esfera pre-predicativa) sino hacia el conocimiento. Este es una forma de actividad espontánea que tiene el propósito no de producir objetos (que sería el objetivo de todas las actividades externas que se insertan en el mundo), sino de llegar a conocer cada vez mejor un objeto previamente dado. Mientras que el primer nivel se caracteriza por la experiencia receptiva, el segundo se caracteriza por la espontaneidad predicativa. Toda forma de pensamiento predicativo implica generalidad. En el nivel pre-predicativo, todo objeto está dado a la receptividad pasiva como un objeto de un tipo relativamente conocido de antemano. Ahora el sustrato que debe hacerse explícito se convierte, por la actividad espontánea de nuestro pensar conceptual, en un sujeto, y sus implicaciones se transforman en sus predicados. Lo que antes era captado sólo pasivamente en el horizonte abierto pasa a ser ahora el punto (el «tema») que es determinable según la idealización del «etcétera». Por esta expresión se debe entender que todo juicio tiene la forma: «*S es p, etcétera*» (o sea, «*S es, entre otras cosas, p*»), «*S es q, etcétera*». La predicación, en resumen, consiste en la tematización del horizonte de la determinabilidad indeterminada.*

Pero este mecanismo se limita a describir el juicio relativo a sustratos individuales. El estado de cosas juzgado, todavía no ha sido introducido dentro del marco de los conceptos generales; esta efectuación exige la transición a un tercer nivel. Es el nivel de la separación abstractiva que conduce a las generalizaciones conceptuales. Sin duda,

* Véase «El sentido común y la interpretación científica de la acción humana», pág. 38 y sigs. (N. de M. Natanson.)

en cierto sentido, la generalización comienza ya en el primer nivel, el de la receptividad, puesto que todo objeto de tal receptividad es desde el comienzo un objeto de un tipo relativamente conocido de antemano. Y en el segundo nivel hay también una forma general contenida en toda forma de juicio predicativo. Determinar que el sujeto S es de tal o cual índole —p. ej., predicar que estos objetos perceptuales concretos son rojos— alude a un concepto general (en este caso, «la rojez en general»), aunque esta referencia misma no se ha hecho temática. En el segundo nivel, el de la mera predicación referente y determinante, la referencia a lo general está contenida solo de manera implícita. El pensamiento conceptual propiamente dicho, el tercer nivel, se distingue del segundo por la tematización de la relación con lo general: este es *un* objeto rojo (entre muchos otros objetos rojos, una de las posibles actualizaciones de la «rojez» como tal, del *eidos*, «rojo»). Pero la «rojez» universal es un resultado de una producción espontánea peculiar. En el segundo nivel, tenemos una serie de juicios predicativos de cada sustrato y cada carácter individual: S' es p' , S'' es p'' , etc. La generalidad, la unidad de la especie, es captada únicamente en juicios, mediante los cuales predicamos el mismo p (sin tilde) de todos los sujetos S' , S'' , etc. Estas objetividades nuevas, espontáneamente producidas, pueden formar parte de los juicios como núcleos generales. S' es rojo, S'' es rojo, S''' es rojo, se transforma entonces en la proposición: la rojez (ahora sustrato principal, que se ha convertido en el nuevo sujeto lógico de la nueva forma sintética) es inherente a S' , S'' y S''' . Existen grados de generalidades: empíricas y de un nivel superior de abstracción. Las primeras, las empíricas, son las que nos interesan en conexión con nuestra investigación actual.

En el artículo mencionado, el profesor Gurwitsch ha explicado el proceso ideacional de libre variación y reducción eidética que tiene lugar en el tercer nivel. Pero Husserl parece considerar simplemente el método eidético como un caso particular del problema de la generalización: Este método apunta a la constitución de lo que él llama «conceptos puros de generalidad» que son *a priori* en el sentido de que son independientes de las contingencias del objeto fáctico que sirve como punto de partida del proceso de generalización, y también de las contingencias del horizonte empírico que este objeto lleva consigo. Sin embargo, los «conceptos generales empíricos» no se forman por el método eidético, sino que son guiados por los tipos pasivamente constituidos en el primer nivel pre-predicativo. Como es obvio, estos conceptos generales empíricos forman el núcleo central de la distinción que Goldstein establece entre actitud concreta y actitud categorial; por lo tanto, es indispensable explicar con mayor detalle el proceso por el cual, según Husserl, los tipos pasivamente pre-constituidos conducen a la formación de esos conceptos.

Como ya fue explicado, el mundo fáctico de nuestra experiencia es experimentado desde el comienzo como típico. Los objetos son experimentados como árboles, animales, etc., y más específicamente como robles, abetos o arces, o como víboras de cascabel, gorriones o perros. Esta mesa que ahora estoy percibiendo es caracterizada como algo reconocido, como algo conocido con anterioridad y, sin embargo,

nuevo. Lo que es recién experimentado es ya conocido en el sentido de que recuerda cosas similares o iguales percibidas anteriormente. Pero lo que ha sido captado una vez en su tipicidad lleva consigo un horizonte de experiencia posible con referencias correspondientes a la familiaridad, vale decir, una serie de características típicas no experimentadas todavía realmente, pero que se prevé que serán experimentadas potencialmente. Si vemos un perro, es decir, si reconozco que un objeto es un animal y más precisamente un perro, prevemos de parte de este perro cierta conducta, una manera típica (no individual) de comer, correr, jugar, saltar, etc. En este momento no vemos sus dientes, pero habiendo experimentado antes el aspecto típico de los dientes de un perro, podemos prever que los dientes del perro que tenemos delante presentarán las mismas características típicas, aunque con modificaciones individuales. En otras palabras, lo que ha sido experimentado en la percepción efectiva de un objeto es transferido aperceptivamente a cualquier otro objeto similar, percibido simplemente en cuanto a su tipo. La experiencia efectiva confirmará o no nuestra anticipación de la conformidad típica de esos otros objetos. Si la confirma, se ampliará el contenido del tipo anticipado, a la vez que el tipo se subdividirá en subtipos. Por otra parte, el objeto real y concreto demostrará poseer características propias, que sin embargo tienen una forma de tipicidad. Ahora bien —y esto parece tener especial importancia—: *podemos* tomar el objeto típicamente apercebido como un ejemplo de un tipo general y dejarnos conducir al concepto general del tipo, pero de ningún modo *necesitamos* pensar temáticamente el perro concreto como un ejemplar del concepto general de «perro». «En general», este perro que está aquí es un perro como cualquier otro y mostrará todas las características que el tipo «perro» posee, según nuestra experiencia anterior; sin embargo, este tipo conocido lleva consigo un horizonte de características típicas aun desconocidas, pertenecientes no solo a este o aquel perro individual, sino a los perros en general. Toda idea empírica de lo general tiene el carácter de un concepto abierto, que debe ser rectificado o corroborado por la experiencia posterior.

Esto es válido tanto para las apercepciones precientíficas naturales de la vida cotidiana como para los conceptos de las ciencias empíricas. Estos se distinguen de aquellas por utilizar tipos determinados por un número limitado de características bien definidas. Es muy probable que esos conceptos científicos lleven consigo un horizonte abierto de contenido típico que esté codeterminado por estas características y que, aunque todavía no descubierto, pueda ser revelado por la investigación ulterior. Husserl llama a los tipos de esta clase, «tipos esenciales» (*wesentliche Typen*). Sin embargo, los conceptos empíricos no científicos como los que son empleados en la vida cotidiana no están limitados en cuanto al número de sus características. Con frecuencia, su formación está guiada por una tipificación que separa y distingue los objetos de acuerdo con características que estos tienen *solo aparentemente* en común con otros objetos; por ejemplo, concebir la ballena como un pez por su forma corporal y por el hecho de que vive en el agua. Esta clase de tipos es denominada por Husserl tipos no esenciales (*ausserwesentliche Typen*). Estos llevan consigo

un horizonte abierto infinito de material típico, y toda expectativa de que puedan ser útiles para un mayor avance en la búsqueda de tal material será finalmente frustrada. Esto en cuanto a Husserl.

III. Significatividad y tipificación

Si buscamos una convergencia entre los hallazgos de Goldstein y los resultados del análisis fenomenológico, no necesitamos dirigirnos, como lo hizo Gurwitsch, al nivel sumamente complicado de la ideación, sino a la constitución de tipos generales empíricos en la esfera pre-predicativa. La concepción elaborada por Merleau-Ponty parece corroborar esta afirmación. Y entre los tipos generales empíricos, no necesitamos emplear, para la explicación de la conducta patológica, los tipos esenciales de las ciencias empíricas, sino los tipos precientíficos no esenciales tan característicos de nuestro pensamiento en la vida cotidiana. La tesis que deseamos proponer es que la selección de estos tipos no esenciales por la persona que tiene una lesión cerebral se efectúa de acuerdo con un principio diferente del que utiliza la persona normal. Pero, ¿cuáles son los principios que gobiernan tal selección? ¿Qué hace que entre todos los objetos que están dentro de mi campo perceptual en un momento dado, se me aparezca como típico este objeto particular, y entre las muchas características de este objeto, *esta* característica particular? Como hemos visto, Husserl responde que es nuestro interés pasivo lo que nos hace dirigirnos hacia el objeto, el objeto interesante que despierta expectativas de un tipo particular. Esto es sin duda correcto, pero el término «interés» no es más que el nombre de una serie de complejos problemas, a la que por conveniencia llamaré problema de la *significatividad*. Dirigimos nuestro interés hacia aquellas experiencias que por una u otra razón nos parecen significativas para la suma total de nuestra situación tal como la experimentamos en cualquier presente dado. Por supuesto, tal presente es especioso, abarca partes de mi pasado y de mi futuro, y mi situación incluye —como lo ha observado correctamente Merleau-Ponty— no solo mi ambiente físico, sino también mi ambiente humano, mi posición ideológica y moral. El sistema de significatividades determina no solamente lo que pertenece a la situación con la cual, en el lenguaje de Goldstein, el individuo debe llegar a entenderse, sino también lo que debe convertirse en un sustrato de la tipificación generalizadora, los elementos que deben ser elegidos como característicamente típicos y la medida en la que nos sumergimos en el horizonte abierto de tipicidad, no descubierto aún. Si esta interpretación es correcta, podemos decir entonces que los pacientes a que se refiere Goldstein utilizan un sistema de significatividades diferente del que emplea la persona normal. En tal caso, no debemos llamar actitud concreta a una, y actitud abstracta a la otra. No debemos hablar de dos actitudes, porque esto no involucra ninguna actitud, salvo en el sentido metafórico. Tenemos simplemente, en ambos casos, sistemas diferentes de significatividades, que gobiernan el pro-

ceso de tipificación y generalización. ¿Cómo podemos caracterizar estas diferencias? Creemos que a este respecto la teoría de Bergson nos brinda una valiosa ayuda.

La persona normal está totalmente alerta, lo cual quiere decir que está plenamente atenta a la vida. Su sistema de significatividades está determinado por la tarea práctica que tiene ante ella. Introduce, por así decir, en su presente especioso las posibilidades abiertas de sus expectativas típicas de sucesos y acontecimientos típicos, que, aunque ocultos en el horizonte abierto, se materializarán, según cree, conforme a su previsión. Y esta creencia, a su vez, se basa en su conocimiento previo de acontecimientos y sucesos típicos del pasado que han demostrado ser significativos de una manera similar en situaciones similares. El sistema de significatividades de la persona que sufre una lesión cerebral es en todo diferente. Su *attention à la vie* ha disminuido, la tensión de su conciencia está aflojada, su presente especioso se estrecha cada vez más sobre el instante actual, y solo aquello que está dentro de su alcance actual determina las características de los tipos que puede utilizar para reconocer objetos concretos y categorizar lo nuevo. Este pequeño mundo constituye entonces el ambiente con el cual el paciente «debe llegar a entenderse», en términos, por supuesto, de su propia definición. El que su mundo se estreche tanto se debe a que el contexto del presente y el pasado se ha debilitado, y las posibles anticipaciones del futuro se limitan al suceso inminente. Analizando nuestro sentido del tiempo interior con respecto a nuestra conciencia del pasado, Husserl ha distinguido entre la retención de las experiencias que acabamos de tener, sobre las cuales aún poseemos dominio, y la reproducción de sucesos más remotos; y de modo correspondiente con respecto al futuro, entre protenciones y anticipaciones. Podemos emplear esta terminología para decir que, en casos extremos, el presente especioso de los pacientes de Goldstein sólo incluye experiencias actuales, retenciones y protenciones, pero no reproducciones y anticipaciones. En otras palabras, la alteración de su sistema de significatividades parece referirse a una alteración de su sentido del tiempo interior. Esto podría confirmar una de las hipótesis fundamentales de la filosofía de Bergson: que el cerebro y el sistema nervioso central son los órganos que regulan nuestra atención a la vida.

Pero hay otro punto de vista, desde el cual adquiere cierto peso la tesis mencionada, que remite la distinción entre la actitud concreta y la actitud categorial a una diferencia en los sistemas subyacentes de significatividades. No olvidemos que el estudio efectuado por el profesor Goldstein se refiere a los trastornos del lenguaje. En cambio, el lenguaje utilizado en la vida cotidiana es principalmente un lenguaje de cosas y sucesos nombrados. Ahora bien, todo nombre incluye una tipificación y es, en el sentido husserliano, una generalización empírica no esencial. Podemos interpretar el lenguaje humano precientífico como un depósito de tipos y características preconstituidos, cada uno de los cuales lleva consigo un horizonte abierto de contenidos típicos no explorados. Al nombrar un objeto experimentado, estamos relacionándolo por su tipicidad con cosas preexperimentadas de similar estructura típica, y aceptamos su horizonte abierto referente a experiencias futuras del mismo tipo, que pueden por ende recibir el mismo

nombre. Encontrar una cosa o suceso de suficiente significatividad como para adjudicarle un nombre distinto es, de nuevo, el resultado del sistema vigente de significatividades. He aquí un animal, y este animal es un perro, pero un perro de una clase particular que yo no conozco. Si este objeto me interesa de manera suficiente, no me conformo con subsumirlo bajo el nombre de «perro». Las características que tiene en común con todos los otros perros son precisamente las que no son significativas para mí, mientras que lo son aquellas que conducen a establecer un nuevo subtipo. Pregunto: ¿qué clase de perro es este?, y mi curiosidad queda satisfecha si se me dice que es un perdiguero irlandés. Al mismo tiempo, habiendo reconocido al animal como un perro, lo normal es que no sea significativo para mí continuar la generalización: un perro es un mamífero, un animal, un ser vivo, un objeto del mundo externo, etc. Es siempre el sistema de significatividades el que elige del vocabulario de mi lengua habitual (y también de su estructura sintáctica) el término significativo, que es la generalización típica preexperimentada que me interesa (o interesa a mi interlocutor) en la situación presente.

La situación del paciente afásico parece no exigir que la generalización tipificadora sea continuada más allá de lo que está dado inmediatamente y es, por ende, significativo para él. No encuentra ningún incentivo para dar al «afilalápices» y al «pelamanzanas» el nombre común de cuchillo, así como la persona normal no halla ningún incentivo —salvo en circunstancias particulares— para llamar al perdiguero irlandés un objeto del mundo externo. Por otra parte, es posible que el paciente no logre encontrar ciertos nombres porque estos han perdido para él toda tipicidad: no llevan consigo horizontes abiertos; su horizonte está cerrado, se ha restringido a la experiencia individual concreta en el pasado al cual estaba adherida y que ahora ha perdido su significatividad. Los nombres ya no son tipos esenciales: todos se han convertido en tipos no esenciales, vale decir, en tipos sin horizontes infinitos. Esta explicación parece corresponder no solo a la teoría bergsoniana, sino también a la explicación elaborada por Cassirer acerca de las alteraciones afásicas como un deterioro de la conducta simbólica. Y esta hipótesis resulta coincidente con varias conclusiones de Goldstein: su teoría del lenguaje concreto y el lenguaje abstracto, su caracterización del «habla interior», su interpretación del lenguaje del niño, de la parafasia, del nombrar y el seudonombrar. Las observaciones anteriores, a pesar de su extensión, son apenas fragmentarias. Sin embargo, habrán cumplido su propósito si logran indicar el valor que tiene la obra del profesor Goldstein para la clarificación de ciertos problemas fundamentales de la filosofía. En cuanto al especialista en ciencias sociales, las comprobaciones de Goldstein y los problemas filosóficos que abarcan son para él de vital importancia. Todas las ciencias sociales deben abordar, de una manera todavía no aclarada, conceptos tales como los de situación y aptitudes, tipificación y sistemas de significatividades, símbolos y comunicación, producción y comprensión del habla. En particular, la teoría de Husserl de la tipificación en la esfera pre-predicativa parece ofrecer un útil punto de partida para profundizar en la investigación de esas cuestiones.

11. Símbolo, realidad y sociedad

«¿No son de Dios las interpretaciones?».* Génesis, XL, 8.

I. Observaciones preliminares

1. Algunos puntos en discusión sobre signos y símbolos

La discusión actual sobre el problema de la referencia simbólica presenta varios caracteres desconcertantes.

a. Primero, existe un conjunto de términos, tales como «marca», «indicación», «signo», «símbolo», etc., que, pese a los esfuerzos de las mentes más lúcidas, parecen resistir todo intento de establecer una definición precisa. La distinción habitual entre signos naturales y símbolos convencionales permite incluir bajo tales términos fenómenos tan diferentes como el halo que rodea a la luna e indica lluvia, el sonido de un timbre, una luz de tránsito, los caracteres empleados en la notación musical, los gestos de aprobación, etc. El término «símbolo» es empleado para designar fenómenos no menos heterogéneos: los nombres o las expresiones lingüísticas son considerados como símbolos, pero también se dice del león que es el símbolo del coraje, del círculo que es un símbolo de eternidad, de la cruz que es un símbolo cristiano de salvación, de la bandera que es un símbolo de la nación, de la letra «O» que es un símbolo del oxígeno, de *Moby Dick* o de *El proceso* de Kafka que son un símbolo de la condición humana, etc. Más aún; según algunos autores, también pueden ser designados mediante el término «símbolo» la formación de una teoría científica, la danza de la lluvia de los zunis, la función de la reina en la Comunidad Británica, etcétera.

b. En segundo lugar, si bien parece haber cierto acuerdo en cuanto a que el hombre es— como dice Cassirer— un «*animal symbolicum*», no lo hay con respecto al punto en que comienza en el pensamiento humano el proceso que se denomina simbolización. Algunos autores— como A. N. Whitehead en su libro *Symbolism*¹ y en *Process and Reality*²— ven el origen de la referencia simbólica en la percepción,

* En inglés, «*Do not the interpretations belong to God?*». La edición de la Biblia de las Sociedades Bíblicas Unidas da esta versión: «Entonces José les dijo: ¿No son de Dios las declaraciones?». En la Biblia de Jerusalén (Desclée de Brouwer, 1967) se lee: «José les dijo: ¿No son de Dios los sentidos ocultos?». (N. del E.)

1 Alfred North Whitehead, *Symbolism, its Meaning and Effect*, ** Nueva York, 1927, cap. I.

2 Alfred North Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, ** Nueva York, 1929, parte II, cap. VIII.

o sea, en la integración de los perceptos en el modo de inmediatez de presentación con los perceptos en el modo de eficiencia causal dentro de nuestra percepción de sentido común. En su tratado *Signs, Language and Behavior*,³ Charles Morris define un signo (utilizando esta palabra en una acepción más general) como algo que dirige la conducta respecto de algo que no es en el momento un estímulo. El suceso u objeto particular, tal como un sonido o una marca, que funciona como signo, es llamado el signo-vehículo; el organismo para el cual algo es un signo, el intérprete; cualquier cosa que permita completar la sucesión de respuestas a las que el intérprete está pre-dispuesto en virtud de un signo, su *denotatum*, y las condiciones en las que el signo denota, su *significatum*. Si el signo es producido por su intérprete y actúa como sustituido de algún otro signo del cual es sinónimo, recibe el nombre de símbolo; en caso contrario, de señal.

Para C. J. Ducasse⁴ una relación de signo no es independiente de la mente, sino que tiene un carácter esencialmente psicológico. La interpretación es un tipo de suceso mental que consiste en que la conciencia de algo nos hace tomar conciencia de alguna otra cosa. Los *interpretanda* son signos o símbolos. Un signo propiamente dicho engendra una opinión o nos conduce a afirmar una proposición, mientras que un símbolo sólo conduce la mente a pensar en alguna otra cosa sin una proposición.

John Wild⁵ critica las teorías de Morris y de Ducasse por interpretar las relaciones de signos como causas y no como objetos de conocimiento. Ambos han pasado por alto el hecho de que un signo natural (p. ej., «el humo es un signo de fuego») está *realmente* conectado con aquello de lo que es signo, con independencia de su efecto sobre nosotros; por otro lado, existen ciertos signos naturales, como los conceptos y las imágenes de la fantasía, que son signos formales, es decir, que toda su naturaleza consiste en significar, en especificar la facultad noética por medio de algo diferente de ellos mismos. Los signos formales son *nada más que* signos, mientras que es característico de los otros signos naturales, llamados signos instrumentales, que no se agote todo su ser en su función signante. (El humo, es, por cierto, algo más que un signo de fuego.) Los signos arbitrarios, en contraste con los naturales, no están «realmente» vinculados con lo que significan. Según la definición general que ofrece Wild sobre la naturaleza de la relación de signo, un signo es todo aquello capaz de manifestar algo diferente de sí mismo como objeto a la facultad cognoscitiva.

Ernst Cassirer⁶ distingue los signos (o señales), que son operadores e integran el mundo físico del ser, de los símbolos, que son designa-

3 Charles W. Morris, *Signs, Language and Behavior*, Nueva York, 1946, pág. 345 y sigs.

4 C. J. Ducasse, en dos artículos, «Symbols, Signs and Signals», *Journal of Symbolic Logic*, vol. 4, 1939, y «Some Comments on C. W. Morris' "Foundations of the Theory of Signs"», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. III, 1942, pág. 43 y sigs.

5 John Wild, «Introduction to the Phenomenology of Signs», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. VIII, 1947, pág. 217 y sigs. Véase también la réplica de Ducasse en el mismo volumen.

6 Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, New Haven, 1944, págs. 32-35.

dores e integran el mundo humano del significado. Los primeros, aun cuando se los entienda y utilice como señales, poseen sin embargo una especie de ser físico o sustancial, mientras que los símbolos solo tienen valor funcional. Los signos o señales se relacionan con la cosa, a la cual se refieren de una manera fija y única, mientras que el símbolo humano no es rígido e inflexible, sino móvil. Para Susanne K. Langer⁷ —que en gran medida sigue las teorías de Cassirer— un signo indica la existencia —pasada, presente o futura— de una cosa, suceso o condición. Los signos son representantes de sus objetos, pregonándolos ante los sujetos, por lo cual la relación signante es triádica: sujeto, signo y objeto. Los símbolos, en cambio, son vehículos para la *concepción* de objetos; es la concepción y no las cosas lo que los símbolos «significan» directamente. Por esta razón, toda función simbólica exige cuatro términos: el sujeto, el símbolo, la concepción y el objeto, entendiéndose que no es el acto de concebir sino lo concebido aquello que entra en el esquema significativo. Al igual que Cassirer, Langer considera el nombre como el tipo más simple de símbolos de la cosa nombrada, y llama a esta relación compleja la denotación del símbolo, mientras que la relación más directa del símbolo con las concepciones asociadas que transmite es llamada su connotación. En su libro *Feeling and Form*,⁸ Langer parece haber ampliado su definición de «símbolo», designando ahora como tal todo recurso que nos permite efectuar una abstracción.⁹

Aunque se limita a presentar unos pocos ejemplos de los enfoques propuestos, este resumen de algunas teorías acerca del problema de la referencia signante o simbólica es bastante desconcertante y sugiere de modo marcado que las dificultades para hallar un enfoque unificado no son simplemente terminológicas. Esta sospecha se confirma con un breve examen de dos conjuntos adicionales de problemas controvertidos.

c. Como hemos visto, la mayoría de los autores abordan la relación (real o psicológica) entre el signo y el *signatum* o entre el símbolo y el significado. Sin embargo, está en discusión si la relación entre los dos miembros del par es o no reversible. Según Whitehead, el mero hecho de que haya un elemento común en ambos términos dentro de los cuales se establece la referencia simbólica no establece por sí mismo cuál será el símbolo y qué lo significado. No hay componentes de la experiencia que sean solo símbolos o solo significados. La referencia simbólica es válida entre dos componentes de una experiencia compleja, cada uno de ellos susceptible de reconocimiento directo. La referencia simbólica más usual es la del componente menos primitivo como símbolo al más primitivo como significado.¹⁰ Según Langer, si no fuera por el sujeto o el interpretador, signo y objeto serían intercambiables. Así, el trueno podría ser un signo de que ha habido un rayo tanto como este podría significar que habrá un trueno. Ambos, en sí mismos, están simplemente correlacionados. Solo cuando uno

⁷ Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key*,** Cambridge, 1942, publicado también como Penguin Book, Nueva York, 1942, caps. 2-4.

⁸ Susanne K. Langer, *Feeling and Form*,** Nueva York, 1953.

⁹ *Ibid.*, pág. xi.

¹⁰ Alfred North Whitehead, *Symbolism...*, *op. cit.*, pág. 10.

es perceptible y el otro (más difícil o imposible de percibir) es *interesante*, se nos presenta realmente un caso de *significación perteneciente a un término*.¹¹ Según Wild, tomamos como signo al miembro de un par que es mejor conocido por nosotros que su *signatum* y, por lo tanto, como signo, diferente de él. La huella del animal es más cognoscible que el animal. Sin embargo, el signo puede realmente significar el *signatum* cuando ni uno ni otro son realmente conocidos. Los signos son descubiertos, no fabricados.¹²

Sin embargo, y a pesar de los autores que defienden la tesis de la intercambiabilidad de los signos con su *signatum* (al menos en lo que respecta a los signos «naturales»), el pensamiento de sentido común se niega a admitir que el fuego pueda ser un signo del humo, el dolor el signo del gemido y el objeto físico el signo del concepto. El dilema adquiere especial complejidad tan pronto como se toma en consideración el lenguaje. El problema fue enunciado claramente por Aristóteles al comienzo de *De Interpretatione* (16a, 4 y sigs.):

«Las palabras habladas son los símbolos [Aristóteles emplea aquí el término “*symbola*”] de experiencias mentales, y las palabras escritas son los símbolos de las palabras habladas. Así como los hombres no tienen todos la misma escritura, tampoco tienen los mismos sonidos al hablar, pero las experiencias mentales (“*pathemata tes psyches*”) que estos simbolizan directamente [aquí Aristóteles no utiliza como antes el término “*symbolon*”, sino “*semeion*”, o sea, signo] son las mismas para todos, como también lo son esas cosas de las cuales nuestras experiencias son las imágenes (*homoiomata*)».

Tenemos aquí una relación bastante complicada: suceso físico (sonido o trazos sobre el papel) que denota la cosa nombrada y connota la concepción aludida. Estas relaciones son sin duda irreversibles, y lo mismo es válido para todas las referencias simbólicas de orden superior.

d. Otra cuestión controvertida es la del carácter intersubjetivo de los signos, en el sentido más amplio. Para los fines de nuestro examen, dejaremos de lado la tesis conductista, tan ingeniosamente defendida por George H. Mead, Charles Morris y otros. Por lo tanto, no nos ocuparemos de las funciones como señales de ciertos signos ni del problema —muy interesante, por otra parte— del llamado lenguaje animal. Aceptamos el enunciado de Aristóteles, según el cual «un nombre es un sonido significativo por convención (*kata symtheken*)» (*De Interpretatione*, 16a, 19). Aristóteles explica que esta limitación es necesaria porque nada es por naturaleza un nombre; lo es solamente cuando se convierte en un símbolo (16a, 26 y sig.). Y agrega que los sonidos inarticulados, como los que emiten las bestias, son significantes, pero ninguno de ellos constituye un nombre (*onoma*). Según Aristóteles, por consiguiente, el lenguaje y los signos artificiales en general son asunto de convención. Pero el concepto de convención presupone la existencia de la sociedad y también la posibilidad

11 Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key* (op. cit., Penguin), pág. 47.

12 John Wild, op. cit., págs. 227-30.

de alguna comunicación con ayuda de la cual puede establecerse la «convención».

Ahora nuestro interrogante se hace más general: ¿ese enunciado es válido también para otros signos aparte de los lingüísticos? ¿O para todos los signos que no sean los naturales? ¿O tal vez también para estos? O, con mayor generalidad aún: si, como muchos opinan, toda relación de signo o de símbolo supone al menos tres términos, uno de los cuales es el sujeto del intérprete, ¿se supone tácitamente que este intérprete ya ha establecido comunicación con su semejante de modo que la relación de signo o de símbolo es desde el comienzo una relación pública? ¿O las relaciones de signo o símbolo son posibles dentro de la vida privada psicológica o espiritual del individuo solitario? Si es así, ¿en qué medida pueden ser compartidas? ¿También mi fantasía, mis sueños y el sistema simbólico que ellos involucran son posibles de socialización? ¿La creación artística, la experiencia religiosa y el filosofar presuponen la intersubjetividad? Por otro lado, si hay símbolos privados y públicos, ¿un ambiente sociocultural particular influye sobre la estructura de uno u otro tipo o de ambos, y en qué medida? ¿No es posible que lo que constituye un signo o un símbolo para un individuo o un grupo no tenga, para otro, ningún significado signante o simbólico? Además, la intersubjetividad como tal, la sociedad y la comunidad como tales, ¿pueden ser experimentadas de otro modo que por el uso de un símbolo? Entonces, ¿es el símbolo el que crea la sociedad y la comunidad, o es el símbolo una creación de la sociedad impuesta al individuo? ¿O esta interrelación entre la sociedad y el sistema de símbolos es un proceso de tal especie que los símbolos, o al menos algunos de ellos, se originan en la sociedad y, una vez establecidos, influyen a su vez sobre la estructura misma de la sociedad?

2. *Plan de la investigación*

De este conjunto de problemas nos ocuparemos ahora, aunque por supuesto sería fútil esperar algo más que lograr un catálogo muy incompleto de cuestiones sin resolver. Pero ni siquiera esta modesta labor puede llevarse a cabo sin una preparación previa, que nos proponemos efectuar en tres etapas.

La primera se referirá a la cuestión de cómo, en el lenguaje común y en la discusión filosófica, tantas ideas heterogéneas llegan a agruparse alrededor de un conjunto de términos (signo, símbolo, marca, indicación, etc.) que aspiran a denotar la referencia signante o simbólica. Si encontramos una sinonimia de tal amplitud, debemos, por supuesto, determinar del modo más claro e inequívoco posible el significado de cada término empleado en la discusión. Casi todos los autores que abordaron esta cuestión lo han intentado, pero, como lo indican nuestras observaciones introductorias, sin llegar a ningún acuerdo. Esto, sin embargo, plantea una segunda tarea: buscar el fundamento de tal estado de cosas, vale decir, las características básicas

comunes a las diversas conceptualizaciones; y si se puede lograr esto, demostrar (esbozando una especie de tipología de sus interpretaciones posibles) que muchas ideas controvertidas y defendidas por diversos autores resultan de la aplicación de esquemas diferentes de interpretación al mismo fenómeno básico, que es, creemos, el fenómeno de la presentación estudiado por Husserl. Vincularemos sus enseñanzas con la teoría de Bergson acerca de los órdenes múltiples, confiando en que esta discusión nos ayude a establecer ciertos principios que rigen en todo tipo de relaciones de signo y símbolo y pueden ser útiles para la discusión de problemas más concretos.

En la segunda etapa, abordaremos la investigación de los motivos que conducen a un hombre a utilizar y elaborar relaciones signantes y simbólicas con el fin de obtener conocimiento del mundo en que vive, de sus semejantes y de sí mismo. Aquí tendremos que examinar, de modo muy somero, ciertos problemas básicos de antropología filosófica: el lugar del hombre en un cosmos que trasciende su existencia, pero dentro del cual debe orientarse. Según nos proponemos demostrar, los signos y los símbolos se cuentan entre los medios por los cuales el hombre trata de entenderse con sus múltiples experiencias de lo trascendente. Tendremos que describir cómo el mundo perceptible realmente dado al individuo en cualquier momento de su existencia biográfica lleva consigo horizontes abiertos de espacio y tiempo que trascienden al Aquí y Ahora actuales; y tendremos que mostrar cómo el medio comunicativo común se origina en la comprensión de los semejantes, cómo la sociedad trasciende en un sentido adicional las experiencias actuales del individuo.

Sugerimos que a cada una de estas trascendencias particulares corresponde una forma específica de relaciones de presentación, llamadas marcas, indicaciones y signos. Todas tienen en común el hecho de que son experimentadas dentro de la realidad de la vida cotidiana. Pero esta no es la única realidad en la cual vive el hombre; existen otras trascendencias, más allá de las mencionadas hasta ahora. En una tercera etapa; y partiendo de una teoría propuesta por William James, examinaremos brevemente las realidades múltiples, o «subuniversos», como el mundo de la religión, del arte y de la ciencia, que solo pueden ser experimentados en una forma particular de presentación para la cual reservamos el término *simbolo*. Estudiaremos la función de la relación simbólica en algunos de estos diversos niveles de realidad y como medio para vincular un nivel con otro. Pues hallaremos que el mundo de la vida cotidiana, el mundo del sentido común, ocupa una posición eminente entre los diversos ámbitos de la realidad, ya que solo dentro de él es posible la comunicación con nuestros semejantes; pero el mundo del sentido común es desde el comienzo un mundo sociocultural, y las numerosas cuestiones relacionadas con la intersubjetividad de las relaciones simbólicas se originan en él, están determinadas por él y hallan su solución dentro de él.

II. La presentación como forma general de las relaciones signantes y simbólicas

1. El concepto husserliano de presentación

Si tratamos de encontrar el común denominador de las diversas teorías sobre las relaciones signantes y simbólicas estudiadas en la sección anterior, podemos decir que el objeto, hecho o suceso llamado signo o símbolo se refiere a algo diferente de sí mismo. El humo es un objeto físico dado a nuestra percepción sensorial. Puede ser visto, oído y analizado químicamente. Pero si tomamos el humo, no como un mero objeto físico, sino como una indicación del fuego, entonces lo consideramos como manifestando algo diferente de sí mismo. Si llamamos al humo el signo y al fuego indicado el *signatum*, como hacen algunos autores, podemos decir que ambos forman un par.

En el último período de su vida, Husserl¹³ estudió el fenómeno general de apareamiento o acoplamiento, que según él constituye una característica general de nuestra conciencia. Es una forma de síntesis pasiva que suele ser denominada asociación. Encarar una exposición de la interpretación fenomenológica de la asociación está fuera de los alcances de este examen. Nos limitaremos a estudiar esta forma particular de apareamiento o acoplamiento que Husserl llama «presentación» o «apercepción analógica». El caso más primitivo de asociación por acoplamiento o apareamiento se caracteriza por el hecho de que dos o más datos están intuitivamente dados en la unidad de la conciencia, que por esta misma razón integra dos fenómenos distintos en una unidad, independientemente de que se atiende o no a ellos. Tomemos como ejemplo nuestra percepción de un objeto del mundo externo. Podemos decir que, en la apercepción inmediata, la cosa es percibida como tal o cual objeto, modificado en sus dimensiones y en su contorno por la perspectiva, etc. Está aquí, en copresencia con nosotros; y mediante actos de intuición inmediata, intuimos el objeto como un «sí-mismo». Sin embargo, hablando en términos estrictos, si apercebimos un objeto del mundo externo, entonces lo que realmente vemos en nuestra percepción visual es simplemente el lado frontal del objeto. Pero esta percepción del lado visible del objeto supone una apercepción por analogía del reverso oculto, apercepción que es sin duda una anticipación más o menos vacía de lo que podríamos percibir si diéramos vuelta el objeto o camináramos alrededor de él. Esta anticipación se basa en nuestras experiencias pasadas de objetos normales de esa especie. Por la apercepción del lado frontal, creemos que este objeto es un cubo de madera de color rojo, y esperamos que el reverso no visto será de la misma forma, color y material.

13 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Husserliana I), La Haya, 1950 (trad. al francés, *Méditations Cartésiennes*, París, 1931), esp. quinta meditación, secs. 49-55; véase también *Ideen II* (Husserliana IV), La Haya, 1952, esp. secs. 44-47, 50 (con suplemento de la pág. 410), 51, esp. pág. 198. Véase también Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge, 1943, pág. 529 y sigs., esp. pág. 532.

Pero es muy posible que nuestra anticipación no se cumpla. Puede suceder que el reverso no visto sea deforme, de hierro y azul. Sin embargo, el lado oculto tendrá alguna forma, algún color y estará hecho de algún material. De todos modos, podemos decir que el lado frontal, que es apercibido inmediatamente o que nos está dado en una presentación, presenta el reverso no visto de una manera analógica, lo cual, sin embargo, no significa que lo apresente mediante una inferencia por analogía. El término apresentante, el que está presente en la apercepción inmediata, es acoplado o apareado al término apresentado.

Pero esto no es sino un ejemplo destinado a hacer comprensible el problema de la apresentación. En sus *Investigaciones lógicas* (vol. VI, secs. 14 y sigs. y 26)¹⁴ y en el primer volumen de sus *Ideen* (sec. 43),¹⁵ Husserl ha mostrado que todas las relaciones signantes son casos especiales de esta forma de apercepción analógica o apresentación, que se basa en el fenómeno general de apareamiento o acoplamiento. Sin duda, en estos primeros escritos la terminología de Husserl era un poco diferente. No obstante, afirma con suma claridad que, si percibimos un objeto del mundo externo como un sí-mismo, no se construye ninguna captación en un nivel superior, es decir, ninguna referencia apresentacional, sobre la base de este acto de intuición mediante el cual se capta. Por otro lado, en el caso de una relación signante, tenemos el objeto apresentante como percibido en el campo intuitivo, pero no estamos dirigidos hacia él, sino —por medio de una aprehensión secundaria o un «*fundiertes Auffassen*»— hacia alguna otra cosa que es indicada o, en la terminología posterior de Husserl, apresentada por el primer objeto. Así, por apresentación, experimentamos intuitivamente algo como indicando o pintando, en calidad de signo, alguna otra cosa.

La experiencia por apresentación tiene su estilo particular de confirmación: cada apresentación lleva consigo sus horizontes apresentados particulares, que se refieren a ulteriores experiencias de completamiento y confirmación, a sistemas de indicaciones bien ordenadas, incluyendo nuevas síntesis potencialmente confirmables y nuevas anticipaciones no intuitivas.

Pero esto no es todo. Hasta ahora hemos supuesto tácitamente que la apresentación exige la copresencia del miembro apresentante con el miembro apresentado del par. Este, sin embargo, no es sino un caso especial de una situación más general. En su estudio *Erfahrung und Urteil* (secs. 34-43),¹⁶ Husserl ha mostrado que una síntesis pasiva de apareamiento también es posible entre una percepción actual y un recuerdo, entre una percepción y una fantasía (*fictum*), y por ende entre experiencias actuales y potenciales, entre la captación de hechos y de posibilidades. El resultado de la síntesis pasiva de asociación aquí implicado es que la aprehensión de un elemento pre-

14 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, 2ª ed., 1920, vol. II, parte II; véase Marvin Farber, *op. cit.*, págs. 410-15 y 430 y sigs.

15 Edmund Husserl, *Ideen*, vol. I, trad. al inglés de Boyce Gibson, Nueva York, 1931, pág. 135 y sigs.

16 Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, L. Landgrebe, ed., Praga, 1939, págs. 174-223.



sente de un par previamente constituido «despierta» o «llama» al elemento presentado, sin que interese si es una percepción, un recuerdo, una fantasía o un *fictum*. Todo esto acontece, en principio, en la pura pasividad, sin ninguna interferencia activa de la mente. Para dar un ejemplo: el percepto presente «despierta» recuerdos sumergidos que entonces «comienzan a surgir», querámoslo o no. Y más aún; según Husserl, todo recordar activo se produce sobre la base de un despertar asociativo que ha tenido lugar previamente. En general, por el funcionamiento de la síntesis pasiva se constituye una unidad de intuición, no solo entre percepciones y recuerdos, sino también entre percepciones y fantasías.

Hasta aquí hemos examinado las ideas de Husserl, cuya teoría de la presentación abarca, en nuestra opinión, todos los casos de referencias signantes y simbólicas estudiados por los diversos autores a quienes nos hemos referido. En todos estos casos, un objeto, hecho o suceso no es experimentado como un «sí-mismo», sino como representación de otro objeto que no está dado inmediatamente al sujeto que sufre la experiencia. El miembro apresentante «despierta», «llama» o «evoca» al miembro apresentado. Este puede ser un suceso, hecho u objeto físico, que, sin embargo, no es perceptible por el sujeto de manera inmediata, o bien algo espiritual o inmaterial; puede ser real en el sentido de la realidad del sentido común o bien una fantasía; puede ser simultáneo con el miembro apresentante o bien precederlo o seguirlo, y puede incluso ser intemporal. Estas relaciones de presentación pueden surgir en diversos niveles: un objeto apresentado puede a su vez apresentar otro objeto, así como hay signos de signos y símbolos de símbolos, etc. Además, la experiencia apresentante inmediata en modo alguno necesita consistir en la percepción del objeto físico: puede ser un recuerdo, una fantasía, un sueño, etcétera.

2. Los diversos órdenes involucrados en la situación apresentacional

Pero debemos dar un paso más adelante. Hasta ahora hemos dirigido nuestra atención solamente al par formado por el objeto apresentante y el objeto apresentado, como si ninguno de ellos estuviera vinculado con otros objetos. Sin embargo, ni en la captación inmediata ni en la analógica existe un objeto aislado del cual pueda yo tener una experiencia aislada. Cada objeto es un objeto dentro de un campo; cada experiencia lleva consigo su horizonte; ambos pertenecen a un orden de un estilo particular. El objeto físico, por ejemplo, está vinculado con todos los demás objetos de la naturaleza, presentes, pasados y futuros, por relaciones espaciales, temporales y causales cuya suma total constituye el orden de la naturaleza física. Un objeto matemático, tal como un triángulo equilátero, remite a todos los axiomas y teoremas que definen a este objeto matemático, así como a todos los teoremas, etc., que se basan en los conceptos de triangularidad y

equilateralidad, de polígono regular o de figura geométrica en general. Lo mismo es válido para todo tipo de objeto y de nuestras experiencias de él. Hay incluso un orden de nuestras fantasías y un orden intrínseco de nuestros sueños que los separa de todos los otros ámbitos, y los constituye como un ámbito finito de sentido.

Tendremos que volver más adelante a este problema (sección VI). Por ahora, debemos tener en cuenta que en la relación de acoplamiento cualquier miembro del par es sólo un objeto dentro del orden que incluye a otros objetos pertenecientes al mismo ámbito. Si el objeto apresentante es una cosa física de la naturaleza, entonces se halla vinculado con todos los otros objetos, sucesos y acontecimientos físicos del ámbito de la naturaleza. De manera similar, existe también una interrelación entre los objetos apresentados y otros objetos pertenecientes al mismo orden que el apresentado.

Esto, por consiguiente, nos lleva a concluir que cualquier referencia apresentacional involucra una relación entre órdenes diversos. Esto es obvio si el objeto apresentante es una cosa física (p. ej., una bandera), mientras que el objeto apresentado pertenece a otro ámbito (la república que representa). Pero una breve reflexión permitirá advertir que también intervienen diversos órdenes si tanto el objeto apresentante como el apresentado pertenecen al mismo ámbito; por ejemplo, si ambos son cosas físicas del mundo externo. El humo y el fuego son cosas físicas, perceptibles por nuestros sentidos. Pero al ser apareado con el fuego no visto, es decir, en su referencia apresentacional, la cosa física «humo» no es interpretada como este o aquel objeto percibido en el campo intuitivo hacia el cual estamos dirigidos, sino como un portador, vehículo o medio de una captación secundaria que está dirigida hacia alguna otra cosa, o sea, el fuego indicado por el humo. Comprobamos así que en esta relación simple intervienen varios órdenes. Pero ni siquiera esto basta. En las formas superiores de referencias apresentacionales, puedo saber que un objeto se refiere apresentacionalmente a otro, pero sin conocer la índole de esta referencia-presentacional, vale decir, el contexto establecido por ella, o (aunque conozca el contexto) sin poder establecer la síntesis de aparear los objetos apresentantes con el objeto particular apresentado. Por ejemplo, encuentro en el catálogo de un librero algunos artículos marcados con «*». Yo sé que el signo «*» suele ser utilizado como referencia de una nota al pie. Pero como no hay ninguna nota al pie, me veo desconcertado en cuanto al significado de este signo. O puedo reconocer ciertos trazos de tinta sobre un papel como ideogramas chinos o como taquigrafía Gregg, sin ser capaz de leerlos. Las referencias apresentacionales de un orden superior también presuponen, por lo tanto, un conocimiento del orden dentro del cual se produce el apareamiento mismo.

En general, podemos afirmar que en toda situación apresentacional intervienen los cuatro órdenes siguientes:

a. El orden de objetos al que pertenece el objeto apercebido de modo inmediato si es experimentado como un sí-mismo con independencia de toda referencia apresentacional. Llamamos a este orden el «*esque-ma aperceptual*».

- b. El orden de objetos al cual pertenece el objeto inmediatamente apercibido si es considerado, no como un sí-mismo, sino como un miembro de un par presentacional, es de ir, con referencia a algo que no es él mismo. Llamamos a este orden el «*esquema presentacional*».
- c. El orden de objetos al cual pertenece el miembro presentado del par que es apercibido de modo meramente analógico. Llamamos a este orden el «*esquema referencial*».
- d. El orden al cual pertenece la referencia presentacional particular misma, es decir, el tipo particular de apareamiento o contexto por el cual el miembro presentante está vinculado con el presentado o, con mayor generalidad, la relación entre el esquema presentacional y el referencial. Llamamos a este orden el «*esquema contextual o interpretativo*».

Ahora bien, al describir una relación presentacional podemos tomar cualquiera de estos órdenes como base, punto de partida o sistema de referencia, o bien podemos —empleando la expresión de Husserl—, «vivir en» cualquiera de estos órdenes. Por supuesto, en cualquier momento podemos sustituir un sistema de referencias por otro, y en la actitud natural de la vida cotidiana lo hacemos en realidad continuamente. Pero mientras atendemos a uno de estos esquemas como orden básico, los otros parecen estar caracterizados por la arbitrariedad, la contingencia o hasta por una falta o ausencia de orden.

3. *La teoría bergsoniana de los órdenes concurrentes*

Bergson estudió el problema de la ausencia de orden en una famosa sección de su libro *La evolución creadora*, titulada «Les deux ordres et le désordre» (Los dos órdenes y el desorden).¹⁷ No nos interesa aquí la naturaleza particular de los dos órdenes establecidos en el sistema filosófico de Bergson, a saber: el orden espontáneo de la vida frente al orden automático del intelecto. En cambio, nos interesa mucho su interpretación de la relación entre varios órdenes coexistentes. Partiendo del examen de la noción de desorden, Bergson llega a la conclusión de que lo que llamamos «desorden» no es sino la falta o ausencia de un tipo particular de orden que esperábamos ver y con respecto al cual todo otro orden parece un ordenamiento contingente. Esto puede ser ejemplificado por el uso que hacemos en la vida cotidiana de la noción de desorden. ¿Qué queremos significar cuando, al entrar en una habitación, decimos «está en desorden»? La posición de cada objeto puede ser explicada por los movimientos automáticos de las personas que ocupaban esta habitación o por las causas eficientes, sean cuales fueren, que colocaron en su lugar cada elemento del mobiliaje o la vestimenta, etc. Todo esto se produce en estricto acuerdo con el orden de la causalidad física. Pero si esperábamos encontrar una habitación pulcra, este tipo de orden simplemente no nos interesa. Lo que esperábamos hallar es el ordena-

17 Henri Bergson, *Evolution Créatrice*, París, cap. III, págs. 238-44 y 252-58.

miento humano de la distribución adecuada, aunque arbitraria, de los objetos en la habitación. Por otro lado, cuando imaginamos el caos, pensamos en un estado del mundo de la naturaleza física que no está sujeto a las leyes de la física, sino que en él los sucesos se producen y se extinguen de una manera arbitraria. En este caso, aplicamos al mundo de la naturaleza los principios del orden humano (y este es arbitrario), y reemplazamos «*l'ordre automatique*» por «*l'ordre voulu*». Por lo tanto, dice Bergson, la ausencia de orden, en el sentido de ausencia de *cualquier tipo de orden*, es una expresión sin sentido, y se refiere solamente al hecho de que falta una especie *particular* esperada de orden. Esto implica, sin embargo, que rige otro tipo de orden, irreducible al anterior. Pero un orden es necesariamente contingente con respecto al otro. Y Bergson llega a la conclusión de que el orden geométrico no es sino la supresión del orden espontáneo, supresión exigida por ciertas necesidades de nuestra vida práctica.

4. *Aplicación de la teoría de Bergson a algunas opiniones controvertidas respecto de los signos y símbolos*

Apliquemos las comprobaciones de Bergson a la cuestión que nos ocupa, referente a los diversos esquemas de órdenes involucrados en la referencia presentacional. Dijimos que la relación presentacional puede ser interpretada tomando como sistema de referencia el esquema aperceptual, el presentacional, el referencial o el contextual. Al hacerlo, el sistema de referencia elegido se convierte en el prototipo del orden. Contemplados desde él, todos los demás esquemas parecen presentar el carácter de lo arbitrario y la mera contingencia. Esto es importante en varios aspectos, si se aplica a las formas presentacionales particulares a las que se refieren en general los términos «signos» y «símbolos». Explica también ciertas controvertidas teorías propuestas para la solución de los problemas que esto implica.

Casi todos los autores que difieren en otros puntos comparten la opinión de que todas las relaciones de signo o de símbolo tienen al menos un carácter triádico, que no solo incluye al signo o símbolo y al objeto que representa, sino también a la mente del intérprete (o su pensamiento) para quien existe la relación signante o simbólica. Ahora bien; es obvio que no solo el filósofo, que se trata de describir la relación signo-símbolo, sino también el intérprete, que vive en ella, tiene cierta libertad, aunque limitada, para elegir uno de los esquemas como sistema básico de referencia encaminado a interpretar la relación signante o simbólica. Esto adquiere particular importancia si se toma en cuenta la idea de Bergson de la relatividad de los sistemas de órdenes. Conduce a la conclusión de que lo que es signo o símbolo para un individuo (o, como veremos más adelante, para un grupo social), podría carecer de toda significación para otro.

Señalamos, además, que según opinan varios autores, la relación entre signo y *signatum* es en gran medida reversible. De la interpretación

que ofrece Bergson acerca de la relatividad de los diversos órdenes, se desprende que la cuestión referente a cuál de los miembros de un par es considerado como signo y cuál como *signatum* depende, en primer término, de la decisión de si se toma como sistema de referencia el esquema apresentacional o el referencial, y, en segundo lugar, del esquema contextual particular por medio del cual el esquema apresentacional se relaciona con los otros.

La teoría de Bergson parece explicar también la distinción habitual entre signos naturales y signos arbitrarios (o convencionales). Esta distinción significa que ha sido elegido un esquema particular como sistema de referencia, como prototipo de la relación apresentacional. La llamada «relación real» subyacente en los signos naturales consiste en el hecho de que tanto el signo como el *signatum* son sucesos pertenecientes al mundo físico de la naturaleza. Por consiguiente, el mismo esquema aperceptual es en realidad aplicable al signo y potencialmente al *signatum*. O para decirlo con otras palabras, esos autores que ven, con razón, que es necesario establecer una relación triádica que incluya al intérprete, sostienen que en el caso de los signos naturales el esquema apresentacional coincide con el referencial, mientras que el esquema interpretativo simplemente es presupuesto. Pero en el caso de los signos arbitrarios, el esquema interpretativo debe ser tomado como sistema básico de referencia.

Por último, aquellos autores que sostienen que todas las conceptualizaciones son ya, como tales, símbolos o signos, y los que creen que, además, las imágenes de la fantasía deben ser consideradas como signos, toman como básico el esquema referencial e interpretan los elementos apareados pertenecientes al esquema aperceptual en términos del contexto.

Las observaciones anteriores, tal vez demasiado sumarias, intentan demostrar que la confusión prevaleciente en el estudio del grupo de fenómenos designados por términos tales como signos y símbolos no es de origen exclusivamente terminológico. Surge, al menos en parte, de la posibilidad, de elegir el esquema aperceptual o el apresentacional, el referencial o hasta el interpretativo como orden básico a partir del cual deben ser explicados los otros. Pero el intérprete, después de tomar la decisión de considerar a uno de esos esquemas como el arquetipo de los otros, contempla a estos otros como ordenamientos meramente contingentes y arbitrarios, o como carentes de todo orden. Esta es una de las razones por las cuales se sostiene que los signos y las relaciones simbólicas son en esencia ambiguos.

5. Los principios que gobiernan los cambios estructurales de las relaciones apresentacionales

Otra razón de la esencial ambigüedad de las relaciones apresentacionales es el hecho de que las formas superiores de referencias apresentacionales están especialmente sujetas a un cambio de estructura interna. Sin entrar en todas las implicaciones que esto supone, que-

remos mencionar tres principios por los cuales se gobierna este cambio estructural interno.

a. *El principio de la irrelevancia relativa del vehículo*

Este principio significa que un objeto presentado *X*, inicialmente apareado con un objeto apresentante *A*, podría entrar en un nuevo apareamiento con un objeto *B*, que en adelante presentará a *X*. El nuevo vehículo *B*, si es captado (recordado, fantaseado) en copresencia, «despertará» o «evocará» en la mente del sujeto experimentante el mismo objeto presentado *X* que anteriormente estaba apareado con el vehículo original *A*. Este principio explica varios fenómenos que de otro modo son desconcertantes:

a. El significado de un artículo científico es independiente de que esté impreso en tal o cual estilo tipográfico, escrito a máquina o manuscrito, o leído en voz alta a un auditorio. Para el patriota, el significado de su himno nacional permanece inmutable, sea cantado en cualquier clave particular o ejecutado en cualquier instrumento.

b. La posibilidad de sustituir un vehículo por otro es un requisito, pero solo uno, para traducir el mismo contenido apresentacional —al menos en cierta medida— de un sistema de signos a otro (Londres, *London*; dos, *deux*, *due*, *zwei*, etc.).¹⁸

c. Si se produce el apareamiento del objeto presentado *X* con el nuevo vehículo *B*, son posibles dos casos:

i. O bien el vehículo apresentante original *A* es conservado y continúa junto al nuevo (*B*) en sus funciones apresentacionales, en cuyo caso tanto el primer vehículo (*A*) como el nuevo (*B*) serán «*sinónimos*» en el sentido más amplio del término, no solamente el lingüístico, y de este modo ambos evocarán al mismo objeto presentado *X* (barco-buque; salto-brinco; pero también 10 y diez; MDCCCLIV y 1854, *Fe* y hierro, etc.).

ii. O bien el objeto presentado *X* puede separarse del objeto originalmente apresentante (*A*) con el que formaba un par, en cuyo caso la referencia apresentacional puede oscurecerse o ser totalmente olvidada. Si esto sucede, el primer vehículo cesa de «despertar» el objeto presentado: aunque pueda ser conservado de una manera más o menos ritualista, pierde su significación. Por ejemplo, muchos capítulos del Corán comienzan con una serie de letras inconexas del alfabeto árabe cuya significación ya no se comprende.

b. *El principio de la variabilidad del significado apresentacional*

Aquí se da la misma situación que en *i*, pero el significado apresentacional cambia con la sustitución de *A* por *B* aunque el objeto apre-

¹⁸ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., vol. 1, sec. 12; Marvin Farber, op. cit., pág. 229.

sentado X siga siendo el mismo. Husserl¹⁹ ha indicado (y Ogden y Richards²⁰ llegaron a la misma conclusión) que diversos nombres propios pueden tener significados diferentes, pero nombrar al mismo objeto. El comandante en jefe de los ejércitos aliados en el Día D de 1944, el autor del libro *Cruzada en Europa* y el trigésimo cuarto presidente de Estados Unidos son todas designaciones adecuadas para Dwight D. Eisenhower, pero cada referencia presentacional es diferente. Las expresiones «un triángulo equilátero» y un «triángulo equiangular» denotan la misma figura geométrica, pero tienen significados presentacionales diferentes. La misma situación se da en relaciones tales como $A > B$ y $B < A$, y aunque en términos de geografía y transporte, de postes indicadores y señales, el camino que une París con Chartres es idéntico ya sea que lo recorramos en una dirección o en la contraria, Péguy,²¹ para quien Chartres es el símbolo del catolicismo francés, niega que el camino que conduce a Chartres puede ser idéntico al que aleja de ella.

c. *El principio de la transferencia figurativa*

Este es opuesto al principio de la irrelevancia relativa del vehículo: un objeto representante A , inicialmente apareado con el objeto presentado X , entra en un nuevo apareamiento con un objeto presentado Y , eventualmente también con un tercer objeto Z , etc. También aquí son posibles dos casos:

- a. La referencia presentacional original ($A-X$) es conservada y sigue coexistiendo con la nueva ($A-Y$). Un solo objeto representante (A) puede entonces presentar a dos o más objetos (X, Y, \dots). Este es el origen de cualquier forma de *tropos*, en el sentido más amplio, y no solamente el lingüístico, y del uso figurativo del objeto inicialmente presentado. Este caso es de gran importancia: por un lado, lleva al uso equívoco del término representante A ; por otro, posibilita la construcción de niveles superiores de relaciones presentacionales.
- b. La referencia presentacional original ($A-X$) es oscurecida o totalmente olvidada, y solo se conserva la nueva ($A-Y$): es el fenómeno del «cambio de significado», bien conocido por todos los que estudian signos o símbolos de cualquier especie. Por ejemplo, el círculo, pero también la serpiente enroscada en círculo, se convierten en símbolo de la eternidad porque, como esta, no tienen comienzo ni fin.

Los tres principios que acabamos de examinar resultarán útiles si son aplicados a cuestiones más concretas. Con el fin de preparar su estudio, pasamos ahora a la segunda etapa, la investigación de los motivos que llevan al hombre al uso y desarrollo de relaciones simbólicas.

19 Edmund Husserl, *ibid.*, «el vencedor de Jena» y «el que fue derrotado en Waterloo».

20 C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, *. Londres, 1946, pág. 92; «el rey de Inglaterra» y «el propietario del palacio de Buckingham».

21 Charles Péguy, *Note conjointe sur la philosophie Bergsonienne et la philosophie Cartésienne*, París, 1935, pág. 312 y sigs.

III. El mundo a mi alcance y sus dimensiones, marcas e indicaciones

1. *El mundo a mi alcance actual y potencial y la esfera manipulatoria*

Comenzamos nuestro análisis describiendo la situación en que me hallo dentro del mundo en cualquier momento de mi vida cotidiana, dejando intencionalmente de lado en este nivel la existencia de mis semejantes y de la sociedad. A través de mi actitud natural, presupongo este mundo como mi realidad. Debo comprenderlo en la medida necesaria para entenderme con él, actuar dentro de él y sobre él, y llevar a cabo los proyectos que tengo a mano. En este sentido, el mundo está dado a mi experiencia y a mi interpretación. Esta interpretación se basa en un acervo de mis experiencias previas que, en forma de «conocimiento inmediato», funciona como esquema de referencia. A este conocimiento inmediato pertenece también mi conocimiento de que el mundo en que vivo no es una mera suma de manchas coloreadas, ruidos incoherentes, centros de calor y frío, sino un mundo de objetos bien delimitados, con cualidades definidas, objetos entre los cuales me muevo, que me resisten y sobre los cuales puedo actuar. Desde el comienzo, estos objetos son experimentados en su tipicidad:²² como montañas y piedras, árboles y animales y, más específicamente, como pájaros, peces y serpientes.

Este mundo, tal como es experimentado en mi actitud natural, constituye el escenario y también el objeto de mis acciones. Para llevar a cabo mis propósitos, debo dominarlo y modificarlo. Mis movimientos corporales —kinestésicos, locomotores y operativos— se insertan, por así decir, en el mundo, modificando o cambiando sus objetos y sus relaciones mutuas. Por otro lado, estos objetos ofrecen resistencia a mis actos, resistencia que debo superar o a la cual debo ceder. En este sentido, sería correcto afirmar que un motivo pragmático gobierna mi actitud natural en la vida cotidiana.

En esta actitud, experimento el mundo como organizado en el espacio y el tiempo a mi alrededor, conmigo como centro. El lugar que mi cuerpo ocupa en cierto momento dentro de este mundo, mi Aquí actual, es el punto de partida desde el cual me oriento en el espacio. Es, por así decir, el origen de un sistema de coordenadas que determina ciertas dimensiones de orientación en el campo circundante y las distancias y perspectivas de los objetos que hay en él: ellos están encima o debajo, delante o detrás, a la derecha o a la izquierda, cerca o lejos. Y de manera similar, mi Ahora actual es el origen de todas las perspectivas de tiempo en las cuales organizo los sucesos dentro del mundo, tales como las categorías de antes y después, pa-

22 Véase Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, secs. 18-22; véase también «El sentido común y la interpretación científica de la acción humana», esp. pág. 38 y sig., y «El lenguaje, los trastornos del lenguaje y la textura de la conciencia», esp. págs. 252-57.

sado y futuro, simultaneidad y sucesión, más pronto o más tarde, etcétera.

Este sector del mundo de los objetos percibidos y perceptibles en cuyo centro estoy, recibirá el nombre de *mundo a mi alcance actual*, que de tal modo incluye los objetos que están al alcance de mi vista y de mi oído. Dentro de este campo a mi alcance, hay una región de cosas que puedo manipular. (Esperamos que esta somera caracterización baste para los fines presentes. El problema implicado es más complejo, sobre todo en un momento en que, mediante el uso de cohetes de largo alcance, la zona manipulatoria puede ser extendida más allá del mundo a mi alcance. La ampliación de la esfera manipulatoria es tal vez una de las características descollantes del estado actual de la civilización occidental.)

La zona manipulatoria²³ es la región abierta a mi interferencia inmediata y que puedo modificar, ya sea directamente, mediante movimientos de mi cuerpo, ya sea con la ayuda de extensiones artificiales de mi cuerpo, es decir, mediante herramientas e instrumentos, en el sentido más amplio de los términos. La zona manipulatoria es esa parte del mundo externo sobre la cual puedo realmente actuar. En cierto sentido, se podría decir que la parte del mundo a mi alcance que no pertenece a la zona manipulatoria la trasciende: constituye la zona de mis manipulaciones potenciales o, como preferimos llamarla, de mis actos ejecutivos potenciales.²⁴ Por supuesto, estos ámbitos no tienen fronteras rígidas; a cada uno de ellos corresponden halos y horizontes abiertos específicos, y también hay «enclaves» dentro de «territorio extranjero». Es asimismo evidente que todo ese sistema del «mundo a mi alcance actual», incluyendo el área manipulatoria, sufre cambios por cualquiera de mis locomociones; al desplazar mi cuerpo, cambio el origen de mi sistema de coordenadas de O a O' , y esto por sí solo cambia todos los guarismos (coordenadas) correspondientes a este sistema.

2. Marcas

Experimento el mundo a mi alcance actual como un elemento o fase de mi situación biográfica única; esto supone trascender el Aquí y Ahora a los cuales pertenece. A mi situación biográfica única pertenecen, entre muchas otras cosas, mis recuerdos del mundo que antes se hallaba a mi alcance, pero que ya no lo está, puesto que me he movido de Allí hasta Aquí, y mis previsiones de un mundo futuro a mi alcance y que, para ponerlo a mi alcance, debo trasladarme de Aquí a otro Allí. Yo sé o supongo que, pasando por alto obstáculos técnicos u otras limitaciones, como la esencial irrecuperabilidad del

23 El gran mérito de George H. Mead es haber mostrado que el «área manipulatoria» constituye el núcleo de la realidad. Véase *Philosophy of the Present*, Chicago, 1932, pág. 124 y sigs., y *The Philosophy of the Act*, Chicago, 1928, págs. 103-06, 121 y sigs., 151 y sig., 190-92, 196-97, 282-84.

24 En lo referente al concepto de «ejecución», véase «Sobre las realidades múltiples», esp. pág. 212 y sig.

pasado, puedo traer nuevamente mi mundo recordado a mi alcance actual, si vuelvo allí de donde vine (*el mundo a mi alcance recuperable*); también espero hallarlo sustancialmente el mismo (aunque, tal vez, cambiado), tal como lo experimenté cuando estaba a mi alcance, y sé o supongo también que lo que está ahora a mi alcance actual estará fuera de él cuando yo me mueva, pero será en principio recuperable, si luego vuelvo.

El último caso es para mí de un gran interés práctico. Espero que lo que está ahora a mi alcance actual estará fuera de él, pero más tarde volverá nuevamente a estar a mi alcance, y sobre todo, preveo que lo que está ahora en mi zona manipulatoria reingresará luego a ella y exigirá mi interferencia o interferirá conmigo. Por lo tanto, tengo que estar seguro de que me orientaré en él y me entenderé con el mismo, como puedo hacerlo ahora que está bajo mi control. Esto presupone que seré capaz de reconocer aquellos elementos que ahora considero significativos en el mundo a mi alcance actual, sobre todo dentro de la zona manipulatoria, y que (supongo por una idealización general, que Husserl denomina la idealización del «puedo volver a hacerlo»²⁵) será significativo también cuando yo regrese. Así, me veo *motivado* a señalar y *marcar* ciertos objetos. Espero que, cuando yo regrese, esas marcas serán útiles como «recordatorios subjetivos» o «recursos mnemotécnicos» (términos de Wild).²⁶ No interesa que tales recursos mnemotécnicos consistan en romper la rama de un árbol o elegir una determinada señal para marcar el sendero hacia la laguna. Un señalador que indica la página del libro donde suspendí la lectura, ciertos pasajes subrayados o trazos de lápiz en el margen, son también marcas o recordatorios subjetivos. Solo importa que en adelante todas esas marcas, que son en sí mismas objetos del mundo externo, no serán intuidas como meros «sí-mismos» en el esquema aperceptual puro; han entrado para mí, el intérprete, en una referencia apresentacional. La rama de árbol quebrada es más que eso; ha pasado a ser una marca que indica la situación de una laguna o, si se prefiere, una señal para que yo doble a la izquierda. En su función apresentacional, que se origina en el esquema interpretativo que yo le otorgo, la rama quebrada es ahora apareada con su significado referencial: «Camino hacia la laguna».

Esta marca que funciona como un recordatorio subjetivo es una de las más simples formas de la relación apresentacional; está separada de todo contexto intersubjetivo. Hay que señalar el carácter intrínsecamente arbitrario de mi selección de ciertos objetos como «marcas». La marca «no tiene nada que ver» con lo que debe recordarme; esto y aquella están en un contexto interpretativo simplemente por que yo lo establecí. Según el principio de la irrelevancia relativa del vehículo, puedo reemplazar la rama quebrada por un cúmulo de piedras; según el principio de la transferencia figurativa, puedo dedicar este cúmulo de piedras a una náyade, etcétera.

Wild²⁷ ve una diferencia característica entre las marcas o recursos

25 Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle, 1929, sec. 74, pág. 167.

26 John Wild, *op. cit.*, pág. 224.

27 *Ibid.*

mnemotécnicos y los signos en el hecho de que un signo puede ser mal concebido o interpretado, mientras que no podemos ser «mal recordados» por un recordatorio. No estoy de acuerdo con esta afirmación. Al releer un libro que leí cuando era estudiante, encontré varias marcas en el margen cuyo significado ya no comprendo. Más aún; no sé muy bien por qué atribuí especial interés al pasaje marcado. ¿Por qué puse un botón en mi bolsillo esta mañana? Traté de recordar algo, pero ya no sé qué era.

3. *Indicaciones*

Hablamos antes del acervo de conocimiento a mano como un elemento de mi situación biográfica. Ese acervo de conocimiento ya no es en absoluto homogéneo. William James²⁸ distinguía entre «conocimiento acerca de» y «conocimiento por trato directo». Además, hay zonas de creencias ciegas e ignorancia. La estructuración de mi acervo de conocimiento a mano está determinada por el hecho de que no estoy *igualmente* interesado en todos los estratos del mundo a mi alcance. La función selectiva del interés organiza el mundo para mí en estratos de mayor o menor significatividad. Del mundo a mi alcance actual o potencial son seleccionados, como de importancia primordial, aquellos hechos, objetos y sucesos que realmente son o serán fines o medios posibles, obstáculos o condiciones posibles para la realización de mis proyectos, o que son o serán peligrosos, disfrutables o significativos para mí en cualquier otra forma.

Conozco ciertos hechos, objetos y sucesos como interrelacionados de una manera más o menos típica, pero mi conocimiento del tipo particular de relación puede ser bastante vago y hasta carecer de transparencia. Si sé que el suceso *B* suele aparecer en forma simultánea con el suceso *A*, precederlo o seguirlo, entonces tomo esto como una manifestación de una relación típica y plausible existente entre *A* y *B*, aunque no sé nada de la naturaleza de esta relación. Hasta nuevo aviso, me limito a esperar o presuponer que toda recurrencia futura de un suceso del tipo *A* estará vinculada típicamente de la misma manera con una recurrencia precedente, concomitante o siguiente, de un suceso de tipo *B*. Puedo entonces tomar *A*, no como un objeto, hecho o suceso en sí mismo, sino como representante de alguna otra cosa, es decir, referido a la aparición pasada, presente o futura de *B*. También aquí tenemos una forma de apareamiento por presentación que la mayoría de los autores incluyen bajo el concepto de signo. Nosotros preferimos reservar el término «signo» para otros fines, y llamar *indicación* a la relación apresentational que examinamos.

Husserl²⁹ ha caracterizado así esta relación de indicación («Anzei-

28 William James, *Principles of Psychology*,** Nueva York, 1890, vol. I, pág. 221.

29 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen I*, vol. II/1, secs. 1-4, esp. pág. 27; Marvin Farber, *op. cit.*, pág. 222.

chen): un objeto, hecho o suceso (*A*) actualmente perceptible por mí puede ser experimentado como relacionado con otro hecho o suceso pasado, presente o futuro (*B*), actualmente no perceptible por mí, de tal modo que mi convicción de la existencia del primero (*A*) es experimentada por mí como un motivo *opaco* para mi convicción, mi supuesto o mi creencia en la existencia pasada, presente o futura del segundo (*B*). Esta motivación constituye para mí un apareamiento entre el elemento indicador (*A*) y el elemento indicado (*B*). El miembro indicador del par no solo es un «testimonio» del indicado, no solo lo señala, sino que sugiere el supuesto de que el otro miembro existe, ha existido o existirá. Tampoco aquí el miembro indicador es percibido como un «sí-mismo», es decir, meramente en el esquema aperceptual, sino como «despertando» o «evocando» presentacionalmente al miembro indicado. Sin embargo, es importante que la naturaleza particular de la conexión motivacional permanezca opaca. Si existe una comprensión clara y suficiente de la índole de la conexión entre los dos elementos, no tenemos que abordar la relación referencial de indicación, sino la relación inferencial de *prueba*. La aclaración contenida en este último enunciado elimina, por lo tanto, la posibilidad de llamar a la huella de un tigre (reconocida como tal) una indicación o «signo» de su presencia en la localidad. Pero el halo alrededor de la luna indica lluvia inminente, el humo indica el fuego, una cierta formación de la superficie indica petróleo en el subsuelo, cierta pigmentación de la cara indica la enfermedad de Addison, la posición de una aguja en el tablero de mi automóvil indica falta de combustible, etcétera.

La relación de indicación, tal como la hemos descrito, abarca la mayoría de los fenómenos generalmente incluidos en la categoría de «signos naturales». El conocimiento de las indicaciones es de fundamental importancia desde el punto de vista práctico, porque ayuda al individuo a trascender el mundo a su alcance actual relacionando elementos de él con elementos que están fuera de él. La relación de indicación es a su vez una categoría presentacional que no presupone inevitablemente la intersubjetividad.

IV. El mundo intersubjetivo y sus relaciones presentacionales: los signos

1. *El mundo de la vida cotidiana es desde el comienzo un mundo intersubjetivo*

Las marcas y las indicaciones son, como hemos visto, formas de relaciones presentacionales que pueden ser explicadas por el motivo pragmático que gobierna al individuo en su esfuerzo por entenderse con el mundo a su alcance. Estas formas de referencias presentacionales no presuponen necesariamente la existencia de semejantes y la posibilidad de comunicarse con ellos, aunque también pueden funcionar



y funcionan, dentro del contexto intersubjetivo. Hasta ahora hemos analizado el mundo a mi alcance y sus dimensiones absteniéndonos de toda referencia a la intersubjetividad, como si yo, en la actitud natural, me encontrara solo dentro del mundo de la vida cotidiana.

Pero el mundo de mi vida cotidiana no es en modo alguno mi mundo privado, sino desde el comienzo un mundo intersubjetivo, compartido con mis semejantes, experimentado e interpretado por Otros; en síntesis, es un mundo común a todos nosotros. La situación biográfica única en la cual me encuentro dentro del mundo en cualquier momento de mi existencia sólo es en muy pequeña medida producto de mi propia creación. Me encuentro siempre dentro de un mundo históricamente dado que, como mundo de la naturaleza y como mundo sociocultural, existió antes de mi nacimiento y continuará existiendo después de mi muerte. Esto significa que este mundo no es sólo mi ambiente sino también el de mis semejantes; además, estos semejantes son elementos de mi propia situación, como yo lo soy de la de ellos. Al actuar sobre los Otros y al recibir las acciones de ellos, conozco esta relación mutua, y este conocimiento también implica que ellos, los Otros, experimentan el mundo común de una manera sustancialmente similar a la mía. También ellos se encuentran en una situación biográfica única dentro de un mundo que está estructurado, como el mío, en términos de alcance actual y potencial, agrupados alrededor de su Aquí y Ahora actuales en el centro de las mismas dimensiones y direcciones de espacio y tiempo, un mundo históricamente dado de la naturaleza, la sociedad y la cultura.

Por supuesto, excedería del propósito de este estudio entrar en un análisis fenomenológico detallado de la constitución de la intersubjetividad. Y en tanto aquí estamos interesados solamente en un análisis de la experiencia de sentido común del mundo de la vida cotidiana, bastaría declarar que el hombre presupone la existencia corporal de sus semejantes, su vida consciente, la posibilidad de intercomunicación y el carácter histórico dado de la organización social y la cultura, así como presupone el mundo de la naturaleza en el cual ha nacido.

Pero al tener que estudiar las relaciones presentacionales que intervienen en diversos aspectos de la intersubjetividad, y especialmente en la comunicación, no podemos dejar de señalar algunas implicaciones del tema y aclarar la noción del mundo social presupuesto. Sin embargo, esto solo puede ser hecho paso a paso, de modo que comenzaremos con algunas breves observaciones sobre el fundamento de la relación entre el Yo y el Otro —o, como la llaman los sociólogos modernos,³⁰ entre ego y álter— sin tomar en cuenta, en esta sección, que el mundo en el cual he nacido ya contenía organizaciones sociales y políticas de la más diversa índole y que tanto yo como los Otros somos miembros de tales organizaciones, en las cuales tenemos un rol, un status y una función particulares. Por lo tanto, es nuestra intención considerar primero las referencias presentacionales por cuyo intermedio obtenemos conocimiento de la mente de otro, luego

30 Por ejemplo, Talcott Parsons y Edward A. Shils en su monografía «Values, Motives and Systems of Actions», en Talcott Parsons y Edward A. Shils, eds., *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, 1951, pág. 55 y sigs.

la estructuración del mundo del sentido común como un mundo compartido con un semejante y sus trascendencias intrínsecas, antes de pasar al estudio de la comprensión, la manifestación y la comunicación de las relaciones apresentationales en las que se fundan: los signos.

2. *Nuestro conocimiento de la otra mente se basa, en sí mismo, en referencias apresentationales*

El examen del viejo problema de nuestro conocimiento de otras mentes no está dentro del marco de este trabajo. Tampoco podemos resumir las polémicas opiniones al respecto que han sido propuestas por destacados pensadores de diversas escuelas filosóficas. Sin embargo, conductistas y existencialistas, positivistas lógicos y fenomenólogos parecen concordar —si dejamos de lado el fenómeno de la telepatía— en que el conocimiento de la mente del otro sólo es posible por la mediación de sucesos que tienen lugar en otro cuerpo o son producidos por él. En la terminología husserliana, este es un caso destacado de referencia apresentational. Según Husserl,³¹ el Otro me está dado desde el comienzo como un objeto material con su posición en el espacio y como sujeto con su vida psicológica. Su cuerpo, como todos los otros objetos materiales, está dado a mi percepción original o, como dice Husserl, en presencia originaria. Pero su vida psicológica no me está dada en presencia originaria, sino solo en copresencia; no está presentada, sino apresentada. Por la mera percepción visual continua del cuerpo del Otro y sus movimientos, se constituye un sistema de apresentaciones, de indicaciones bien ordenadas de su vida psicológica y sus experiencias, y aquí está el origen, dice Husserl, de las diversas formas de los sistemas de signos, o expresiones, y finalmente del lenguaje. El objeto físico «el cuerpo del Otro», los sucesos que se producen en este cuerpo y sus movimientos corporales son aprehendidos como expresión del «yo espiritual» del Otro hacia cuyo contexto de sentido motivacional estoy dirigido. La llamada «empatía» hacia la otra persona no es sino esta forma de aprehensión apresentational que capta dicho sentido.

De acuerdo con Husserl, también puede regir esta situación con respecto a lo que suele llamarse objetos culturales. Un libro es un objeto exterior, una cosa material. Lo veo tal como se me aparece, aquí, sobre mi escritorio, a mi derecha, etc.; pero al leerlo, no estoy dirigido hacia él como un objeto exterior, sino hacia el sentido de lo que está escrito en él: yo «vivo en su sentido» al comprenderlo. Lo mismo es válido respecto de una herramienta, una casa, un teatro, un templo, una máquina, etc. El significado espiritual de todos estos objetos es percibido apresentationalmente como fundado en el objeto que apa-

31 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, v, sec. 50 y sigs., *Ideen II*, secs. 43-40; véase también Alfred Schutz, «Discussion of Edmund Husserl's *Ideas* vol. II», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XIII, 1953, págs. 394-413, esp. 404 y sigs.

rece en realidad y que no es aprehendido como tal, sino como expresando su sentido. Y si escuchamos a alguien, no experimentamos el sentido de lo que dice como algo conectado con las palabras de una manera externa. Tomamos las palabras aprehensivamente como expresando su sentido, y vivimos en su sentido comprendiendo lo que el otro quiere decir y el pensamiento que expresa.³² Sin duda, cada uno tiene sus propias experiencias dadas en presencia originaria. Pero por medio de sucesos del mundo externo, que tienen lugar en el cuerpo del Otro o son producidos por él, en especial por expresiones lingüísticas en el más amplio sentido, puedo comprender al Otro por presentación; por entendimiento y consentimiento mutuo *se establece así un ambiente comunicativo común*, dentro del cual los sujetos se motivan recíprocamente en sus actividades mentales.

Este análisis de Husserl está modelado de acuerdo con una relación intersubjetiva específica: la que los sociólogos llaman «relación cara a cara».³³ En tal relación, ambos participantes comparten el tiempo y el espacio y se perciben uno al otro. Además, se supone que la comprensión presentacional mutua de sucesos en la mente del Otro conduce inmediatamente a la comunicación. Todos estos supuestos, sin embargo, exigen cierta elaboración.

Comenzaremos por caracterizar las idealizaciones tácitamente presueltas en las que se basa el establecimiento de un «ambiente comunicativo común» en la relación cara a cara.

3. Tesis general de la reciprocidad de perspectivas³⁴

a. La idealización de la intercambiabilidad de puntos de vista

El sector del mundo a mi alcance actual está centrado alrededor de mi Aquí, y el centro del mundo al alcance actual de mi semejante alrededor del suyo, que es, visto desde mi Aquí, un Allí. Ambos sectores pueden intersectarse parcialmente, y algunos de los objetos, hechos y sucesos del mundo externo pueden estar a mi alcance actual y al de mi semejante, y hasta dentro de su zona manipulatoria y la mía. Sin embargo, tal objeto, hecho o suceso tendrá una apariencia diferente en cuanto a dirección, distancia, perspectiva, sombreado, etc., visto desde el centro de mis coordenadas, llamadas Aquí, y desde las suyas, llamadas Allí. Ahora bien; un axioma básico de toda interpretación del mundo común y sus objetos es que estos diversos sistemas coexistentes de coordenadas pueden ser transformados unos en otros; doy por sentado —y presupongo que mi semejante hace lo

32 Edmund Husserl, «*Vom Ursprung der Geometrie*», E. Fink, ed., *Revue Internationale de Philosophie*, 1939, pág. 210.

33 Charles Cooley acuñó el término en *Social Organization* (Nueva York, 1909, caps. III-V), aunque lo empleó en un sentido diferente. Solo designamos con él un aspecto puramente formal de la relación social.

34 Este apartado 3 sigue de cerca la exposición presentada en «El sentido común y la interpretación científica de la acción humana», pág. 41 y sig.

mismo— que yo y él tendríamos típicamente las mismas experiencias del mundo común si cambiáramos nuestros lugares, de tal modo que mi Aquí se transformara en el suyo, y su Aquí —que para mí es ahora un Allí— en el mío.

b. *La idealización de la congruencia de los sistemas de significatividades*

Cada uno de nosotros, como dijimos antes, se encuentra en una situación biográficamente determinada única, y por esta misma razón es inevitable que difieran mi propósito y el de mi semejante, así como los sistemas de *significatividades* que se originan en ellos. Pero, con carácter de otro axioma básico, doy por sentado hasta que se pruebe lo contrario —y presupongo que mi semejante hace lo mismo— que las diferencias originadas en nuestros sistemas privados de *significatividades* pueden ser dejadas de lado para el propósito inmediato y que yo, y él, *nosotros*, interpretamos los objetos, hechos y sucesos actual o potencialmente comunes de una manera «empíricamente idéntica», es decir, suficiente para todos los fines prácticos.

Esta tesis general de la reciprocidad de perspectivas, que supone las idealizaciones por las cuales —para emplear la terminología de Whitehead— las construcciones tipificadoras de objetos de pensamiento superan los objetos de pensamiento de mi experiencia privada y la de mi semejante,³⁵ es la presuposición para un mundo de objetos comunes y, por ende, para la comunicación. Demos un ejemplo: ambos vemos el «mismo» pájaro volando a pesar de la diferencia de nuestra posición espacial, sexo, edad y el hecho de que usted quiere cazarlo y yo solamente admirarlo.

4. *La trascendencia del mundo del Otro*

Hasta ahora nos hemos referido solamente a la relación cara a cara en la cual un sector del mundo está tanto a mi alcance actual como al alcance actual de mi semejante. Para ser preciso, el mundo que está a mi alcance actual intersecta al que está a su alcance, pero necesariamente hay zonas que están a mi alcance actual y no al suyo, y *viceversa*. Si me sitúo frente a otro, por ejemplo, veo cosas que él no ve, y él ve cosas que yo no veo. Lo mismo vale para nuestras zonas manipulatorias. Esta piedra colocada entre nosotros está dentro de mi zona manipulatoria, pero no dentro de la de él.

En este sentido, el mundo de otro trasciende al mío. Pero un corolario de la idealización de la intercambiabilidad de puntos de vista (véase antes, 3, a) es que el mundo al alcance actual de otro está también dentro de mi alcance posible (potencial) y viceversa. Dentro

³⁵ Alfred North Whitehead, *The Organization of Thought*, Londres, 1917, reimpresso parcialmente en *The Aims of Education*, Nueva York, Mentor Books, 1949 (cf. pág. 119 de esta edición).



de ciertos límites (cuya determinación nos alejaría demasiado del tema), aun el mundo que está dentro del alcance recuperable de otro y el que está a su alcance previsto se halla también dentro de mi alcance potencial (una potencialidad de segundo grado, por así decir) y viceversa. Sin embargo, el mundo de otro trasciende el mío también en otro sentido. Para comprender la forma particular de esa trascendencia, debemos considerar primero la función predominante de la relación cara a cara para la constitución del mundo social. Solo en ella está el cuerpo de otro a mi alcance actual, y el mío a su alcance; solo en ella nos experimentamos mutuamente en nuestra unicidad individual. Mientras dura la relación cara a cara, estamos mutuamente involucrados en la situación biográfica del otro: envejecemos juntos. Tenemos, en verdad, un medio común y experiencias comunes de los sucesos que se producen en él: yo y usted, *nosotros*, vemos el pájaro volando. Y este suceso del vuelo del pájaro como acontecimiento del tiempo exterior (público) es simultáneo con nuestra percepción de él, que es un suceso de nuestro tiempo interior (privado). Los dos flujos de tiempo interior, el de él y el mío, son sincrónicos con el suceso del tiempo exterior (el vuelo del pájaro) y, por consiguiente, son sincrónicos entre sí. Esto revestirá especial importancia para nuestro estudio de sucesos del mundo externo que sirven como vehículo de comunicación, o sea, los gestos signantes y el lenguaje. Sin embargo, la existencia de otro trasciende la mía, así como la mía trasciende la suya. Solo tenemos en común una pequeña sección de nuestras biografías. Además, ambos entramos en la relación con solo una parte de nuestra personalidad (Simmel) o, como dicen algunos sociólogos modernos, asumiendo un rol social particular. Y por último, como el sistema de significatividades del Otro se funda en su situación biográfica única, no puede ser congruente con el mío: no puede ser llevado a mi alcance, aunque puedo comprenderlo. Interviene, además, un tercer tipo de trascendencia, pero que sobrepasa no solo mi mundo, sino también el mundo del Otro: la misma relación Nosotros, aunque se origina en la mutua implicación biográfica, trasciende la existencia de ambos asociados en el dominio de la vida cotidiana. Pertenece a un ámbito finito de sentido que no es el de la realidad de la vida cotidiana, el cual sólo puede ser captado por simbolización. Esta afirmación anuncia un conjunto de problemas que todavía no estamos preparados para abordar. Pero debemos señalar que la relación cara a cara que hasta aquí hemos caracterizado no es más que una dimensión del mundo social, si bien la más importante. Si comparamos el mundo social con el mundo a mi alcance actual, también podemos encontrar en él dimensiones comparables con las diversas formas del mundo a mi alcance potencial. Hay un mundo de mis contemporáneos, con quienes no participo biográficamente en una relación cara a cara, pero con quienes comparto un sector del tiempo que me permite actuar sobre ellos y a ellos actuar sobre mí, dentro de un ambiente comunicativo de motivación mutua. (En las sociedades primitivas, en las que se supone que las almas de los muertos participan de la vida social del grupo, los muertos son considerados contemporáneos.) Hay un mundo de mis predecesores, sobre los cuales no puedo actuar, pero cuyas acciones pa-

sadas y cuyo resultado están abiertos a mi interpretación y pueden influir en mis propias acciones; y hay un mundo de mis sucesores, de quienes no es posible ninguna experiencia, pero hacia quienes puedo orientar mis acciones en anticipaciones más o menos vacías. Es característico de todas las dimensiones del mundo social distintas de la relación cara a cara el que yo no pueda captar a mis semejantes como individuos únicos, sino sólo experimentar su conducta típica, su pauta típica de motivos y actitudes en una creciente anonimidad.

Aunque no podemos entrar aquí en un examen detallado de las diversas dimensiones del mundo social, es indispensable recordar los problemas subyacentes para analizar de manera correcta ciertas cuestiones vinculadas con la comunicación y la aperecepción presentacional de la sociedad.

5. *Comprensión, manifestación, signos y comunicación*

Es cierto que, como sostuvo Husserl, toda comprensión del pensamiento del Otro —siempre dejando de lado la telepatía— exige como vehículo portador o medio la aprehensión de un objeto, hecho o suceso del mundo externo, el cual, sin embargo, no es aprehendido como un sí-mismo en el mero esquema apereceptual, sino presentacionalmente como expresando cogitaciones de un semejante. El término «cogitación» es empleado aquí en el más amplio sentido cartesiano, que denota sentimientos, voliciones, emociones, etc. Para los fines de este trabajo, proponemos utilizar el término «signo» para designar objetos, hechos o sucesos del mundo externo cuya aprehensión presenta a un intérprete cogitaciones de un semejante. Esta definición exige algunas explicaciones.

a. *Comprensión*

Los objetos, hechos y sucesos que son interpretados como signos deben referirse directa o indirectamente a la existencia corporal de otro. En el caso más simple, el de una relación cara a cara, el cuerpo de otro, los sucesos que tienen lugar en este cuerpo (ruborizarse, sonreír, etc.), incluyendo movimientos corporales (encogerse, hacer señas, etc.), las actividades efectuadas por él (hablar, caminar, manipular cosas, etc.), pueden ser aprehendidos por el intérprete como signos. Cuando no hay una relación cara a cara, sino distancia en el espacio o el tiempo, debemos tener en cuenta:

i. Que la aprehensión no presupone necesariamente percepción actual, sino que el miembro representante del par presentacional puede ser también un recuerdo o hasta una fantasía; yo recuerdo (o puedo imaginar) la expresión facial de mi amigo cuando se enteró (o se enteré) de alguna noticia triste. Puedo incluso imaginar un centauro triste.

ii. Que el resultado o producto de la actividad de otro se refiere a la acción de la cual derivó y, por ende, puede funcionar como un signo de sus cogitaciones.

iii. Que aquí puede aplicarse el principio de la irrelevancia relativa del vehículo. (La conferencia impresa remite a la charla del conferenciante.)

b. Manifestación

Interpretar un objeto, hecho o suceso del mundo externo como el signo de la cogitación de un semejante no presupone necesariamente:

i. Que el Otro se haya propuesto manifestar su cogitación mediante ese signo, y menos aún que lo haya hecho con una intención comunicativa. Una expresión facial involuntaria, una mirada furtiva, el rubor, el temblor, el porte del Otro; en resumen, todo suceso fisiológico, puede ser interpretado como un signo de la cogitación de un semejante. Cierta vacilación en la voz del Otro puede convencerme de que miente, aunque intente ocultarlo. El autor de una carta quiere transmitir el contenido de un mensaje, pero el grafólogo descarta el contenido y toma como tal la escritura, es decir, toma como signos el resultado estático de los gestos no intencionales realizados por el autor.

ii. Si el signo estaba destinado a funcionar en un contexto comunicativo, este no estaba necesariamente dirigido al intérprete.

iii. Además, no se presupone necesariamente que los dos copartícipes en una relación comunicativa de signos se conozcan entre sí (ej.: quienquiera que haya colocado este cartel, deseaba indicar a cualquier transeúnte la dirección).

c. Tipos de signos

En su excelente libro *Der Aufbau der Sprache* (La construcción del lenguaje),³⁶ Bruno Snell elaboró una teoría de tres formas básicas de movimientos corporales que, según él, tienen como consecuencia diferentes tipos de sonidos, palabras, elementos morfológicos, la estructura sintáctica de las lenguas occidentales, estilos literarios y hasta tipos de filosofía. Distingue entre movimientos dotados de propósito, expresivos y miméticos (*Zweck-, Ausdrucks-, und Nachahmungsbewegungen*). La primera categoría, la de los movimientos dotados de propósito, puede consistir en gestos tales como mover la cabeza, señalar, hacer ademanes, pero también hablar; la segunda, la de los movimientos expresivos, corresponde a exteriorizaciones de experiencias interiores, carentes en lo fundamental de intención dotada de propósito; la diferenciación espaciotemporal de los movimientos, según que sean altos o bajos, amplios o estrechos, rápidos o lentos, da a ciertos gestos su significado expresivo; la tercera cate-

³⁶ Bruno Snell, *Der Aufbau der Sprache*, Hamburgo, 1952, caps. I-II.

goría, la de los gestos miméticos, imita o representa a otro ser con quien el actor se identifica. Ejemplos de esto son la danza del animal y la danza de la fertilidad, bien conocidas por los antropólogos.³⁷ Snell señala también que el puro gesto dotado de propósito revela características expresivas, por ejemplo, en el tono y la velocidad de la voz al hablar, y que los tres tipos de gestos pueden ser usados con propósitos comunicativos (p. ej., gestos expresivos del actor en el escenario, gestos miméticos del mimo, etc.). De acuerdo con Snell, los gestos dotados de propósito indican lo que desea quien los ejecuta, los gestos expresivos indican lo que siente, y los miméticos, lo que es o pretende ser.

Los gestos expresivos y miméticos (o, en nuestra terminología, los signos) son de particular importancia como cimientos de formas presentacionales superiores, o sea, símbolos. La comunicación como tal se basa ante todo en los signos dirigidos a un propósito, ya que quien efectúa la comunicación tiene al menos la intención de hacerse comprender por aquel a quien se dirige, si no inducirlo a reaccionar apropiadamente. Pero, para hacer posible la comunicación es necesario cumplir con algunos requisitos.

d. La comunicación propiamente dicha

i. El signo usado en la comunicación es siempre un signo dirigido a un intérprete particular o anónimo. Se origina dentro de la esfera manipulativa actual del comunicador, y el intérprete lo capta como un objeto, hecho o suceso del mundo a su alcance. Pero las condiciones antes mencionadas (en a, i y iii) se aplican a esta situación. Por consiguiente, no es necesario que el mundo al alcance del intérprete intersecte espacialmente la esfera manipulativa del comunicador (teléfono, televisión), ni que la producción del signo se produzca simultáneamente con su interpretación (papiros egipcios, monumentos, etc.); ni que el mismo objeto o suceso físico utilizado por el comunicador como portador de esta sea aprehendido por el intérprete (principio de la irrelevancia relativa del vehículo). En casos más complicados de comunicación, que no podemos estudiar aquí, puede insertarse en el proceso de comunicación cualquier número de seres humanos o recursos mecánicos entre el comunicador original y el intérprete. El punto de mayor importancia para lo que sigue es la idea de que la comunicación exige, en todas las circunstancias, tanto sucesos del mundo externo provocados por el comunicador como sucesos del mundo externo aprehensibles por el intérprete. En otras palabras, *la comunicación solo puede tener lugar dentro de la realidad del mundo externo*, y esta es una de las principales razones por las cuales este mundo, como veremos muy pronto, tiene el carácter de *realidad eminente*. Hasta las voces que el esquizofrénico cree oír adoptan la forma alucinada de *voces* y remiten, por lo tanto, a sucesos del mundo externo.

³⁷ Se encontrará un examen muy interesante en Curt Sachs, *World History of the Dance*, ** Nueva York, 1952, cap. 2, págs. 49-138.

ii. El signo empleado en la comunicación es siempre interpretado previamente por el comunicador en términos de la interpretación que, según supone, hará de aquel el destinatario. Para ser comprendido, el comunicador debe prever, antes de producir el signo, el esquema aperceptual, presentacional y referencial en el cual lo incluirá el intérprete. En consecuencia, el comunicador tiene que ensayar, por así decirlo, la interpretación prevista, y establecer entre sus cogitaciones y el signo comunicativo un contexto tal que el intérprete, guiado por el esquema presentacional que aplicará a este último, halle en el primero un elemento del esquema referencial correspondiente. Este contexto, como hemos visto (sección II, 2, d), es el esquema interpretativo mismo. Dicho de otro modo, la comunicación presupone que el esquema interpretativo que el comunicador relaciona y que el intérprete relacionará con el signo comunicativo en cuestión coincidirán *sustancialmente*.

iii. La restricción subrayada es importante. Hablando en términos estrictos, es imposible una total identidad de ambos esquemas interpretativos, el del comunicador y el del intérprete, al menos en el mundo de sentido común de la vida cotidiana. El esquema interpretativo está estrechamente determinado por la situación biográfica y el sistema de significatividades que allí se origina. Aunque no haya otras diferencias entre las situaciones biográficas del comunicador y del intérprete, al menos el Aquí de cualquiera de ellos es un Allí para el Otro. Este solo hecho plantea límites insuperables para una comunicación totalmente eficaz, en el sentido ideal. Pero, por supuesto, la comunicación puede tener y tiene, en efecto, gran eficacia para muchos fines buenos y útiles, y puede alcanzar un nivel óptimo en lenguajes altamente formalizados y estandarizados, tal como en la terminología técnica. Estas consideraciones, que parecen de índole muy teórica, tienen importantes consecuencias prácticas: una comunicación eficaz solo es posible entre personas, grupos sociales, naciones, etc., que comparten un sistema de significatividades sustancialmente similar. Cuanto mayores son las diferencias entre su sistema de significatividades, tanto menores son las probabilidades de éxito de la comunicación. La disparidad completa de los sistemas de significatividades hace totalmente imposible establecer un universo del discurso.

iv. Por consiguiente, todo proceso de comunicación, para ser eficaz, debe suponer un conjunto de abstracciones o estandarizaciones comunes. Mencionamos antes (3, b) la idealización de las incongruencias de los sistemas de significatividades que conduce a la superación de los objetos de pensamiento de la experiencia privada por construcciones tipificadoras de los objetos públicos de pensamiento. La tipificación es, en verdad, la forma de abstracción que conduce a la conceptualización más o menos estandarizada —pero también bastante vaga— del pensar de sentido común, y a la necesaria ambigüedad de los términos del lenguaje corriente. Esto se debe a que nuestra experiencia, aun en lo que Husserl llama la esfera pre-predicativa, se organiza desde el comienzo en ciertos tipos. El niño pequeño que aprende la lengua de su madre es capaz, a una edad muy temprana, de reconocer un animal como un perro, un pájaro o un

pez, un elemento de su ambiente como una piedra, un árbol o una montaña; un elemento del mobiliario como una silla o una mesa, etc. Pero estos son —como revela una ojeada al diccionario— los términos más difíciles de definir en el lenguaje común. La mayoría de los signos comunicativos son signos lingüísticos, de modo que la tipificación exigida para una estandarización suficiente es provista por el vocabulario y la estructura sintáctica del lenguaje habitual correspondiente a la lengua materna. Más adelante volveremos a este problema.

e. *La presentación lingüística, pictórica, expresiva y mimética*

La estructura del lenguaje como conjunto de signos combinables según reglas sintácticas, su función como vehículo del pensamiento discursivo (proposicional) y su poder, no solo de nombrar cosas, sino también de expresar relaciones entre ellas; no solo de construir proposiciones, sino también de formular relaciones entre las proposiciones; todo esto ha sido descrito tan minuciosamente y extensamente en la literatura reciente sobre el tema que, para nuestros fines, no es necesario que nos detengamos en ello.

Aquí nos limitaremos a señalar que es propio de la esencia del lenguaje el hecho de que la comunicación lingüística normalmente supone un proceso temporal: un discurso es construido a partir de oraciones, una oración, por la articulación paso a paso de elementos sucesivos (politéticamente, como dice Husserl³⁸), mientras que el significado de la oración o el discurso puede ser proyectado por el orador y captado por el oyente en un solo impulso (monotéticamente). De tal modo, la corriente de cogitaciones articulantes del orador es simultánea con el suceso externo de producir los sonidos del habla, y de percibirla simultáneamente con las cogitaciones de comprensión del oyente. El habla es, por consiguiente, uno de los procesos temporales intersubjetivos —otros son tocar música juntos, danzar juntos, hacer el amor juntos— por los cuales los dos flujos del tiempo interior, el del orador y el del oyente, se hacen sincrónicos entre sí y ambos con un suceso del tiempo exterior. La lectura de una comunicación escrita establece, en el mismo sentido, una casi simultaneidad entre los sucesos que se producen dentro del tiempo interior del escritor y el del lector.

Sin embargo, las presentaciones visuales, como ha señalado correctamente Susanne Langer,³⁹ son estructuralmente diferentes en virtud de su carácter no discursivo. No están compuestas de elementos que tengan significados independientes, esto es, no tienen un vocabulario. No pueden ser definidas en términos de otros signos, como los signos discursivos. Su función primaria es la de conceptualizar el flujo de las sensaciones. Para Susanne Langer, la relación presentacional de una presentación pictórica se basa en el hecho de que

38 Edmund Husserl, *Ideen I*, secs. 118-19.

39 Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key*, op. cit., pág. 55 y sigs., 77 y sigs.

la proporción de partes, su posición y su dimensión relativa corresponden a nuestra concepción del objeto pintado. Esta es la razón por la cual reconocemos la misma casa en una fotografía, una pintura, un esbozo a lápiz, el plano de un arquitecto y el diagrama de un constructor. Para Husserl,⁴⁰ la característica del cuadro (en contraposición con todos los otros signos) consiste en el hecho de que este se relaciona con la cosa pintada por semejanza, mientras que en su mayoría los demás signos (dejando de lado, p. ej., la onomatopeya) no tienen ningún contenido en común con lo significado. (Esta es la razón por la cual muchos autores destacan la «arbitrariedad» de los signos lingüísticos.) Sin embargo, la relación presentacional rige también en las presentaciones pictóricas, aunque a veces en un modo más bien complicado de niveles interconectados. Contemplemos, por ejemplo, el grabado de Durero «El Caballero, la Muerte y el Diablo». Distinguiamos primero —en el esquema aperceptual, diríamos— el grabado como tal, esto que está en la carpeta; en segundo término, todavía en el esquema aperceptual, las líneas negras sobre el papel como figuras incoloras; tercero, esas figuras son *apresentadas* como «realidades dibujadas», tales como aparecen en el cuadro, «el Caballero de carne y hueso» a quien, como dice Husserl, conocemos en su cuasi-ser, que es una «modificación de neutralidad» del ser.⁴¹ Aquí se detiene Husserl, pero podemos y debemos continuar más allá el proceso de presentación. Estas tres figuras, el Caballero, la Muerte y el Diablo, presentadas en la modificación de neutralidad de su cuasi-ser, presentan, a su vez, en una presentación de segundo grado, por así decir, un contexto pleno de sentido, y es especialmente este sentido el que Durero quiso transmitir al espectador: el Caballero entre la Muerte y el Diablo nos enseña algo acerca de la condición del hombre entre dos fuerzas sobrenaturales. Esta es la presentación *simbólica*, a la cual nos referiremos en la próxima sección.

Hasta ahora, la comunicación por gestos expresivos y miméticos no ha recibido la atención que merece por parte de los estudiosos de la semántica. Ejemplo de los primeros son los gestos de saludo, de respeto, de aplauso, de desaprobación, de rendición, de prestación de honores, etc. Los segundos combinan caracteres de la presentación pictórica, o sea, la semejanza con el objeto pintado, y de la estructura temporal del lenguaje. Se puede incluso elaborar una especie de vocabulario mimético, como por ejemplo en el uso altamente estandarizado del abanico por el bailarín *kabuki* japonés.

6. *El mundo al alcance y el mundo de la vida cotidiana*

La tesis principal que se sostiene en este trabajo es que las referencias presentacionales son medios de entenderse con experiencias

40 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* VI, vol. II/2; *Ideen I*, sec. 111; véase también Marvin Farber, *op. cit.*, págs. 410-14.

41 Edmund Husserl, *Ideen I*, sec. 111.

trascendentales de diversos tipos. En un apartado anterior de esta sección caracterizamos brevemente el carácter trascendente de mis experiencias del Otro y su mundo. Nuestro análisis de las diversas formas de signos y comunicación ha mostrado que las referencias presentacionales caracterizadas por esos términos tienen también la función de superar una experiencia trascendente: la del Otro y su mundo. Mediante el uso de signos, el sistema de comunicación me permite conocer, en cierta medida, las cogitaciones de otro y, en condiciones particulares, hasta llevar el flujo de mi tiempo interior en perfecta simultaneidad con el suyo. Pero, como hemos visto, la comunicación totalmente eficaz es, no obstante, inalcanzable. Subsiste una zona inaccesible de la vida privada del Otro que trasciende mi experiencia posible.

Sin embargo, la praxis de sentido común de la vida cotidiana resuelve este problema en tal medida que, para casi todos los fines buenos y útiles, podemos establecer comunicación con nuestros semejantes y entendernos con ellos. Ya hemos mencionado brevemente que esto sólo es posible si el proceso comunicativo se basa en un conjunto de tipificaciones, abstracciones y estandarizaciones, y aludimos al papel fundamental que juega el lenguaje habitual de la lengua materna en cuanto a establecer esta base. En una sección posterior (VII) de este trabajo diremos algo más sobre este tema. Pero aquí deseamos aclarar algunas características básicas, simplemente presupuestas por el pensamiento de sentido común de la vida cotidiana, y sobre las cuales se basa la posibilidad de comunicación. Son en cierto sentido una ampliación de la tesis general de la reciprocidad de perspectivas analizada en el apartado 3 de esta sección.

Tal vez sea necesario definir la expresión «presupuestas» que utilizamos antes. Significa aceptar hasta nuevo aviso nuestro conocimiento de ciertos estados de cosas como indiscutiblemente plausibles. Por supuesto, en cualquier momento puede ser puesto en tela de juicio lo que hasta entonces parecía indiscutible. El pensamiento de sentido común simplemente presupone, hasta que aparezcan pruebas en sentido contrario, no solo el mundo de los objetos físicos, sino también el mundo sociocultural en el cual hemos nacido y en el que crecemos. Este mundo de la vida cotidiana es, en verdad, la matriz indiscutida, pero siempre discutible, dentro de la cual comienzan y terminan todas nuestras indagaciones. Dewey⁴² comprendió esto con toda claridad cuando describió el proceso de indagación como la tarea de transformar, de manera controlada o dirigida, las situaciones indeterminadas que se encuentran dentro de esta matriz o que surgen en ella, confiriéndoles «asertividad garantizada» (*warranted assertibility*).

Volviendo a nuestro problema particular, presupongo, hasta que aparezcan pruebas de lo contrario, no solo la existencia corporal de mi semejante, sino también el hecho de que su vida consciente posee en sustancia la misma estructura que la mía y, además, que en cierta medida puedo percibir analógicamente, mediante referencias apre-

42 John Dewey, *Logic, the Theory of Inquiry*,** Nueva York, 1938, parte I, esp. págs. 19-20 y cap. III, *passim*.

sentacionales, las cogitaciones de mi semejante (p. ej., los motivos de sus acciones), como él puede percibir las mías. Por otro lado, presupongo que ciertos objetos, hechos y sucesos que están dentro de nuestro ambiente social común tienen para él las mismas significaciones apresentationales que para mí, significaciones que transforman las meras cosas del mundo externo en los llamados objetos culturales.

Hasta que se ofrezcan pruebas de lo contrario, presupongo que los diversos esquemas aperceptuales, apresentationales, referenciales y contextuales aceptados y aprobados como típicamente significativos por mi ambiente social son también significativos para mi situación biográfica única y la de mi semejante en el mundo de la vida cotidiana. Esto indica:

a. *Con respecto al esquema aperceptual*, que normalmente nuestra apercepción de objetos, hechos o sucesos del mundo externo está guiada por el sistema de significatividades típicas vigentes en nuestro ambiente social, y que debe surgir un motivo particular en la situación biográfica personal de cada uno de nosotros para despertar nuestro interés por la unicidad y la atipicidad de un objeto, hecho o suceso particular, o por sus aspectos particulares.

b. *Con respecto al esquema apresentational*, que ambos, mi semejante y yo, suponemos el modo típico de nuestro ambiente sociocultural por el cual los objetos, hechos o sucesos inmediatamente percibidos del mundo externo son aprehendidos no como «sí-mismos», sino apresentationalmente, es decir, como representando alguna otra cosa, o sea, como «despertando», «invocando» o «evocando» referencias apresentationales.

c. *Con respecto al esquema interpretativo*, que en el caso de la comunicación el Otro (como comunicador o destinatario de la comunicación) aplicará el mismo esquema apresentational que yo a las referencias apresentationales que intervienen en la comunicación. Por ejemplo, si la comunicación se produce por medio del lenguaje habitual y común, presupongo que Otros que se expresen en este idioma quieren indicar, con la expresión lingüística que emplean, sustancialmente lo mismo que yo entiendo que quieren indicar, y viceversa.

Si la expresión «mundo de la vida cotidiana» o «realidad de la vida cotidiana» no designa simplemente el mundo de la naturaleza tal como es experimentado por mí, sino también el mundo sociocultural en el cual vivo, entonces se hace claro que este mundo no coincide con el mundo de los objetos, hechos y sucesos externos. Incluye, sin duda, los objetos, hechos y sucesos externos que están a mi alcance actual y los que están en las diversas zonas de mi alcance potencial (incluyendo aquellos que están al alcance actual o potencial de mi semejante). Pero incluye, además, todas las funciones apresentationales de los objetos, hechos o sucesos que transforman las cosas en objetos culturales, los cuerpos humanos en semejantes, sus movimientos corporales en acciones o gestos significativos, las ondas sonoras en lenguaje, etc. El mundo de la vida cotidiana queda así impregnado de referencias apresentationales que son simplemente presupuestas y entre

las cuales yo llevo a cabo mis actividades prácticas —mis actividades ejecutivas, como las hemos llamado antes—⁴³ en términos del pensamiento de sentido común. Pero todas estas referencias presentacionales pertenecen todavía al ámbito finito de sentido llamado la realidad de la vida cotidiana. Sin embargo, nada debe cambiar en nuestra tesis de que todas las referencias presentacionales son medios de abordar experiencias de trascendencias. Hemos tratado de mostrarlo con respecto a las referencias presentacionales estudiadas hasta ahora, a saber: las marcas, las indicaciones y los signos. Todas las trascendencias que ellas ayudaban a abordar pertenecen a lo que ahora hemos caracterizado como la realidad de la vida cotidiana. Como trascendencias —de mi actual Aquí y Ahora, del Otro, del mundo del Otro, etc.— eran aún inmanentes en el mundo del sentido común de mi vida cotidiana, co-constituyendo la situación en la cual me encuentro colocado en este mundo.

Pero hay experiencias que trascienden el ámbito finito de sentido del mundo de la vida cotidiana y se refieren a otros ámbitos finitos de sentido, a otras realidades o, para usar el término acuñado por William James,⁴⁴ a otros subuniversos, tales como el mundo de la teoría científica, de las artes, de la religión, de la política, pero también de las fantasías y los sueños. Y hay además un grupo de referencias presentacionales, llamadas símbolos, con cuya ayuda el hombre trata de aprehender esos fenómenos trascendentes de una manera análoga a nuestro mundo perceptible.

Pasemos ahora al estudio de estos símbolos y del problema de las realidades múltiples.

V. La trascendencia de la naturaleza y la sociedad: los símbolos

1. *La experiencia de esta trascendencia*

En mi vida cotidiana, me encuentro en un mundo que no es de mi propia creación. Conozco este hecho, y este conocimiento mismo pertenece a mi situación biográfica. En primer término, está mi conocimiento de que la naturaleza trasciende la realidad de mi vida cotidiana, tanto en el tiempo como en el espacio. En el tiempo, el mundo de la naturaleza existió antes de mi nacimiento y continuará existiendo después de mi muerte. Existió antes de que el hombre apareciera sobre la Tierra y probablemente sobrevivirá a la humanidad. En el espacio, el mundo a mi alcance actual lleva consigo los horizontes abiertos infinitos de mi mundo al alcance potencial, pero a mis experiencias de estos horizontes corresponde la convicción de que

43 Véase *supra*, nota 24.

44 William James, *op. cit.*, vol. II, cap. 21; véase también la sec. VI de este trabajo.

cada mundo al alcance potencial, una vez transformado en alcance actual, estará otra vez rodeado de nuevos horizontes, y así sucesivamente. En el mundo a mi alcance hay, además, ciertos objetos, tales como los cuerpos celestes, que no puedo traer a mi zona manipuladora, y hay sucesos dentro de mi zona manipuladora, tales como las mareas, que no puedo someter a mi control.

Sé también que el mundo social trasciende de modo similar la realidad de mi vida cotidiana. Nací en un mundo social preorganizado que me sobrevivirá, un mundo compartido desde el comienzo con semejantes que están organizados en grupos, un mundo que tiene sus particulares horizontes abiertos en el tiempo, el espacio y también en lo que los sociólogos llaman distancia social. En el tiempo, existe una cadena infinita de generaciones que se entrelazan; mi clan se relaciona con otros clanes, mi tribu con otras tribus, y son enemigos o amigos, hablan el mismo lenguaje o un lenguaje diferente, pero están siempre organizados en su forma social particular y viven su modo de vida particular. Mi ambiente social actual alude siempre a un horizonte de ambientes sociales potenciales, y podemos hablar de un infinito trascendente del mundo social, así como hablamos de un infinito trascendente del mundo natural.

Experimento ambas trascendencias, la de la naturaleza y la de la sociedad, como impuestas a mí en un doble sentido: por un lado, me encuentro en todo momento de mi existencia dentro de la naturaleza y dentro de la sociedad; ambas son, de modo permanente, elementos co-constitutivos de mi situación biográfica y, por lo tanto, son experimentadas como perteneciendo ineludiblemente a ella. Por otro lado, constituyen el único marco dentro del cual tengo la libertad de mis potencialidades, y esto significa que ellas prescriben el alcance de todas las posibilidades para definir mi situación. En este sentido, no son elementos de mi situación, sino determinaciones de ellas. En el primer sentido, no solo puedo presuponerlas sino que debo hacerlo. En el segundo sentido, debo entenderme con ellas. Pero en cualquier sentido, debo comprender el mundo social y el mundo natural a pesar de sus trascendencias, en términos de un orden de cosas y sucesos.

Desde el comienzo, sé también que todo ser humano experimenta las mismas trascendencias impuestas de la naturaleza y la sociedad, aunque las experimente en perspectivas y contornos individuales. Pero el orden de la naturaleza y de la sociedad es común a toda la humanidad; brinda a cada uno el escenario del ciclo de su vida individual, del nacimiento, el envejecimiento, la muerte, la salud y la enfermedad, las esperanzas y los temores. Cada uno de nosotros participa en el ritmo recurrente de la naturaleza; para cada uno de nosotros, los movimientos del sol, la luna y las estrellas, el cambio del día a la noche, y el ciclo de las estaciones son elementos de nuestra situación. Cada uno de nosotros es miembro del grupo en el cual ha nacido o al que se ha incorporado y que continúa existiendo aunque algunos de sus miembros mueran e ingresen otros nuevos. En todas partes habrá sistemas de parentesco, grupos de edad y grupos de sexo, diferenciaciones según las ocupaciones y una organización del poder y el mando que conduce a las categorías de status y prestigio sociales. Pero en el

pensamiento de sentido común de la vida cotidiana, simplemente sabemos que la naturaleza y la sociedad representan algún tipo de orden; sin embargo, la esencia de este orden, como tal, es inconocible para nosotros. Se revela solamente en imágenes, por aprehensión analógica. Pero las imágenes, una vez constituidas, son presupuestas, al igual que las trascendencias a las cuales se refieren.

¿Cómo es posible esto? «El mayor milagro es que los milagros genuinos se conviertan para nosotros en un suceso cotidiano», dice el Nathan de Lessing. Esto se debe a que encontramos, en nuestro mismo ambiente sociocultural, sistemas socialmente aprobados que ofrecen respuestas a nuestra indagación de las trascendencias inconocibles. Se elaboran recursos destinados a aprehender los inquietantes fenómenos que trascienden el mundo de la vida cotidiana de una manera análoga a los fenómenos familiares que en él tienen lugar. Esto se logra mediante la creación de preferencias apresentationales de un orden superior, que llamaremos *símbolos*, en contraposición con los términos «marcas», «indicaciones» y «signos» usados hasta ahora.

2. La simbolización

a. Definición

En primera aproximación, un símbolo puede ser definido como una referencia apresentational de un orden superior en la cual el miembro apresentational del par es un objeto, hecho o suceso dentro de la realidad de nuestra vida cotidiana, mientras que el otro miembro apresentational del par alude a una idea que trasciende nuestra experiencia de la vida cotidiana.⁴⁵

Esta definición corresponde sustancialmente a la noción de símbolo elaborada por Karl Jaspers en el tercer volumen de su *Philosophie*,⁴⁶ del cual ofrecemos la cita siguiente en traducción libre y omitiendo ciertas referencias a la posición filosófica particular de Jaspers:

«Hablamos del significado en el sentido de signo e imagen, de símil, alegoría y metáfora. La principal diferencia entre el significado dentro del mundo y del significado metafísico consiste en el criterio para establecer si en la relación entre la imagen y lo que ella representa, esto último puede ser aprehendido como una objetividad, o si la imagen es una imagen de algo que no es accesible de ninguna otra manera; es decir, si lo que se expresa en la imagen puede también ser enunciado o demostrado de una manera directa, o si solo existe para nosotros en la medida en que existe en la imagen. Únicamente en este último caso podemos hablar de símbolo (...). El símbolo no puede ser interpretado salvo mediante otros símbolos. Por lo tanto,

45 Esta definición será reformulada en la sec. vi, 3.

46 Karl Jaspers, *Philosophie*, Berlín, 1932, vol. 3; «*Metaphysik*», cap. 1, pág. 16.

la comprensión de un símbolo no consiste en captar su significación de una manera racional, sino en experimentarlo existencialmente en la intención simbólica como esa referencia única a algo trascendente que desaparece en el punto límite».

b. Génesis de la presentación simbólica

Debemos estudiar ahora el problema de la constitución del apareamiento presentacional que puede funcionar como símbolo. ¿Cómo es posible que un objeto, suceso o hecho de la realidad de nuestra vida cotidiana sea acoplado a una idea que trasciende nuestra experiencia de nuestra vida cotidiana? Este problema puede ser abordado en dos niveles diferentes. En primer lugar, hay conjuntos de referencias presentacionales que son universales y pueden ser utilizadas para la simbolización porque están entaizadas en la condición humana. El estudio de estos conjuntos de referencias presentacionales es un problema de antropología filosófica. En segundo lugar, podrían ser investigadas las formas particulares de sistemas simbólicos elaborados por las diversas culturas en períodos diferentes. Este problema corresponde a la antropología cultural y a la historia de las ideas. Aquí tenemos que limitarnos a fugaces observaciones que describen algunos elementos del primer grupo, ejemplificándolas con elementos pertenecientes al segundo.

En cuanto al segundo, preferimos, por razones que enseguida expon-dremos, no tomar nuestros ejemplos del mundo de nuestra actual cultura occidental. Esta ha elaborado varios sistemas de símbolos, tales como la ciencia, el arte, la religión, la política y la filosofía, algunos de los cuales serán caracterizados en la sección siguiente. Pero debemos tener en cuenta que la coexistencia de varios sistemas simbólicos cuyo mutuo vínculo, si existe, es débil, es la característica especial de nuestra propia situación histórica y el resultado de nuestro intento de elaborar una interpretación del cosmos en términos de los métodos positivos de las ciencias naturales. Tomamos el mundo tal como lo definen las ciencias naturales y matemáticas, como arquetipo de un orden ideal de referencias simbólicas, y nos inclinamos a explicar todos los demás sistemas simbólicos como derivaciones de este, o al menos como subordinados a él. En su libro *Science and the modern world*,⁴⁷ Whitehead ha sostenido con razón que las comprobaciones de Galileo y las leyes newtonianas del movimiento establecieron el concepto fundamental de «sistema idealmente aislado» que es esencial para la teoría científica, a tal punto que la ciencia sería imposible sin él. Dice Whitehead:

«El sistema aislado no es un sistema solipsista, fuera del cual no habría nada. Está aislado dentro del universo. Esto significa que hay verdades concernientes a este sistema que solo exigen ser referidas

47 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, * Nueva York, 1925; ahora también en Pelican-Mentor Book, Nueva York, 1949 (cf. pág. 47 de esta última edición).

a las demás cosas por medio de un esquema uniforme y sistemático de relaciones».

Por otro lado, muchas investigaciones modernas efectuadas por antropólogos, sociólogos, mitólogos, filólogos, expertos en ciencias políticas e historiadores⁴⁸ han mostrado que en otras culturas, y aun en anteriores períodos de nuestra propia cultura, el hombre experimentaba la naturaleza, la sociedad y a sí mismo como igualmente participantes en el orden del cosmos e igualmente determinados por este. Como ejemplificación de este punto de vista, y en contraste con el expresado en la cita de Whitehead, nos referiremos al siguiente pasaje de *An Essay on Man*,⁴⁹ de Ernst Cassirer, que ilumina la relación entre los hombres, la sociedad y la naturaleza en la experiencia mítica y muestra por qué todo elemento de uno de estos órdenes puede convertirse en un símbolo que se refiere representacionalmente al elemento correspondiente en los otros órdenes:

«Para el sentimiento mítico y religioso, la naturaleza es una gran sociedad, *la sociedad de la vida*. El hombre no goza de un rango descolante en esa sociedad (. . .) La vida posee la misma dignidad religiosa en sus formas más humildes y en las más elevadas. Los hombres y los animales, los animales y las plantas están todos en el mismo nivel (. . .) Y si pasamos del espacio al tiempo, encontramos el mismo principio —el de la solidaridad y la unidad indivisa de la vida— que se afirma no solo en el orden de la simultaneidad, sino también en el de la sucesión. Las generaciones humanas forman una cadena única e ininterrumpida. Las primeras etapas de la vida son conservadas mediante la reencarnación (. . .) Aun el totemismo expresa esta profunda convicción de una comunidad de todos los seres vivos, una comunidad que debe ser conservada y reforzada por el esfuerzo constante del hombre, por la ejecución estricta de los ritos mágicos y las observancias religiosas».

Y Cassirer suscribe la afirmación de Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*):

«El vínculo indisoluble que une a los hombres con su dios es el mismo vínculo consanguíneo que en la sociedad primitiva constituye el lazo de unión entre un hombre y otro, y el principio sagrado de la obligación moral».

Un ejemplo de la total integración de la interrelación simbólica que Cassirer denomina la sociedad de la vida puede ser hallado en el pensamiento chino clásico. Según el sinólogo francés Marcel Granet,⁵⁰ hay en la literatura clásica china una unidad de estructura entre el

48 Remitimos a los escritos de Emile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Marcel Granet, Bronislaw Malinowski, Ernst Cassirer, Bruno Snell, Alois Dempf, Arnold Toynbee y Eric Voegelin.

49 Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, págs. 83-86.

50 Marcel Granet, *Etudes Sociologiques sur la Chine*, París, 1953, pág. 268; véase también Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*, París, 1934, *passim*.

microcosmos —el hombre— y el macrocosmos —el universo—, y la estructura del universo se explica por la estructura de la sociedad. Todas estas estructuras están dominadas por dos principios fundamentales: primero, la posición de lo masculino y lo femenino, lo positivo y lo negativo, el *Yang* y el *Yin*; y en segundo lugar, la oposición entre el jefe y el vasallo en la estructura jerárquica de la sociedad. Sobre la base de estos principios, la etiqueta prescribe y regula minuciosamente todos los detalles del mundo de la vida cotidiana.

Procuraremos ahora mostrar, mediante algunos ejemplos, cómo los símbolos universales se originan en la condición humana general. Como ya dijimos, el hombre se considera el origen de un sistema de coordenadas según el cual agrupa los objetos de su ambiente en términos de «arriba y abajo», «delante y detrás», «derecha e izquierda», etc. Ahora bien; para todo hombre, un elemento de lo que está debajo es la tierra, y de lo que está arriba es el cielo. La tierra es común a los hombres y los animales; es la procreadora de la vida vegetal, la proveedora de alimentos. El cielo es el lugar donde los cuerpos celestes aparecen y desaparecen, pero también es el lugar de donde viene la lluvia, sin la cual no es posible ninguna fertilidad en la tierra. La cabeza, portadora de los órganos sensoriales del hombre y órgano de la respiración y el lenguaje, está en la parte superior del cuerpo humano, y los órganos digestivos y de la procreación en su parte inferior. La conexión entre todos estos fenómenos hace de la dimensión espacial «arriba y abajo» el punto de partida de un conjunto de representaciones simbólicas. En el pensamiento chino, por ejemplo, la cabeza simboliza el cielo (y lo mismo el techo de la casa), mientras que los pies (el piso) simbolizan la tierra. Pero, puesto que el cielo debe enviar la lluvia para fertilizar la tierra, el cielo es también, en el pensamiento chino, el principio masculino, el principio positivo, el *Yang*, y la tierra el principio negativo, el *Yin* femenino. Y este simbolismo de lo superior y lo inferior tiene su equivalente en la medicina, la música, la danza, la jerarquía social, la etiqueta, etc., chinas, todas las cuales están correlacionadas y pueden ser introducidas en mutua referencia simbólica representacional.⁵¹ También hay un simbolismo de las direcciones *delante y detrás*, de las cosas que están enfrentadas o deben estarlo y, por ende, son visibles, y aquellas que no lo son y, por lo tanto, constituyen peligros posibles, así como de la derecha y la izquierda.⁵²

El sol, la luna y las estrellas surgen y se ocultan para todos los hombres en direcciones opuestas que para cada uno son «marcas» que ayudan a la orientación. Pero los cuatro puntos cardinales de la brújula de este modo establecidos también tienen sus connotaciones simbólicas, porque se vinculan con el cambio entre el día y la noche, la luz y la oscuridad, la vigilia y el sueño, lo visible y lo invisible, el devenir y lo que transcurre. El ciclo vital de los hombres —el nacimiento, la infancia, la adolescencia, la edad adulta, la vejez y la muer-

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Véase el interesantísimo artículo de Granet, «La droite et la gauche en Chine», en *Études sociologiques... op. cit.*, págs. 261-78.

te— tiene su analogía en el ciclo de las estaciones y en el ciclo de la vida vegetativa y animal, que es igualmente importante para la agricultura, la pesca y la cría de animales, y está a su vez correlacionado con los movimientos de los cuerpos celestes. De nuevo se establece un conjunto de correlaciones que permite el apareamiento presentacional de sus elementos en forma de símbolos. La organización social, con sus jerarquías de gobernantes y subordinados, jefes y vasallos, tiene su equivalente en la jerarquía de los cuerpos celestes. Así, el cosmos, el individuo y la comunidad forman una unidad y están igualmente sujetos a las fuerzas universales que gobiernan todos los sucesos. El hombre debe comprender esas fuerzas y, ya que no puede dominarlas, conjurarlas o apaciguarlas. Pero hacer esto no es tarea del individuo aislado; es la preocupación de toda la comunidad y su organización.

Las formas simbólicas en que son presentadas las fuerzas del universo de la naturaleza, así como de la sociedad (*marca, orenda, manitu, Yin y Yang*, deidades de diversos tipos y jerarquías, etc.) son tan múltiples como los símbolos que las presentan (gestos expresivos, dirigidos a un fin o miméticos, presentaciones lingüísticas o pictóricas, encantos, hechizos, ritos mágicos o religiosos, ceremonias, etc.). Los símbolos de los mitos tienen la función particular de justificar y certificar la verdad y validez de los otros símbolos, establecidos por los otros sistemas simbólicos (Malinowski).⁵³

En este nivel, el mundo de lo sagrado y de lo profano están estrechamente relacionados. Al estudiar el origen de los nombres de las deidades en la mitología griega, Bruno Snell llega al siguiente resultado:

«Todo lo activo es inicialmente concebido como una deidad. Muchas cosas que luego serán designadas por un término abstracto llevan el nombre de una deidad. Para la mente primitiva, son seres divinos no solamente lo activo en la naturaleza, como el sol, las nubes, el rayo, la tierra, los árboles, los ríos, etc., sino también todo lo que actúa dentro del hombre, dentro del individuo (como el amor, el espíritu de lucha, la prudencia, etc.) y dentro de la comunidad (como la paz, la guerra, el derecho, la fortuna, la injusticia y todas las formas de desastre) (...) La cuestión de si el sol fue experimentado primero como una cosa y luego interpretado de una manera mítica, o si existió primero el sustantivo que denota la cosa o el nombre de la deidad, es un planteo tan erróneo como el de si existió primero el río o el dios-río. Los fenómenos activos de la naturaleza son simplemente divinos (...) Carece de sentido preguntarse si Eros fue primero un dios o la emoción del amor, puesto que la emoción del amor es aprehendida como una intervención de la deidad».⁵⁴

En cuanto al papel del símbolo (en el sentido utilizado en este examen) en la sociedad humana y las organizaciones políticas, citaremos

53 Bronislaw Malinowski, *Magic, Science, and Religion*, Nueva York, 1954, pág. 100 y sig.

54 Bruno Snell, *op. cit.*, pág. 160 y sig.



finalmente a Eric Voegelin, que en su libro *The New Science of Politics* resume así los resultados de su estudio en seis volúmenes sobre la historia de las ideas políticas:

«La sociedad humana no es meramente un hecho o un suceso del mundo externo que pueda ser estudiado por un observador como un fenómeno natural. Aunque la exterioridad es uno de sus componentes importantes, es en conjunto un pequeño mundo, un *cosmion*, iluminado de significado desde adentro por los seres humanos que continuamente lo crean y lo sustentan como modo y condición de su autorrealización. Tal iluminación se efectúa mediante un elaborado simbolismo, en varios grados de generalidad y diferenciación —desde el rito, pasando por el mito, hasta la teoría—; y este simbolismo lo ilumina con significado en la medida en que los símbolos hacen transparente la estructura interna de tal *cosmion*, las relaciones entre sus miembros y grupos de miembros y su existencia como totalidad, para el misterio de la existencia humana. La autoiluminación de la sociedad mediante símbolos es parte integrante de la realidad social, e incluso, podríamos decir, su parte esencial, pues mediante tal simbolización los miembros de una sociedad la experimentan como más que un accidente o una cuestión de conveniencia; la experimentan como propia de su esencia humana. Y a la inversa, los símbolos expresan la experiencia de que el hombre es totalmente hombre en virtud de su participación en una totalidad que trasciende su existencia particular».⁵⁵

Creemos que nuestra definición del símbolo como una referencia apresentational de orden superior no solo es compatible con las conclusiones de los pensadores analizados, sino corroborada por aquellas. Tal vez sea útil explicar esto con algún detalle.

No intentaremos la imposible tarea de esbozar las múltiples formas en que las experiencias de las trascendencias involucradas son apresentationadas en los grandes sistemas simbólicos de las ciencias, las diversas ramas de la filosofía, las artes, la mitología, las religiones, la política, etc. Tampoco intentaremos mostrar las innumerables referencias simbólicas a la trascendencia del mundo real en la vida del grupo social o siquiera del individuo (pues, mientras que los signos se refieren por definición a la situación intersubjetiva, un símbolo puede quedar, y con frecuencia queda, fuera de la comunicación). Por su parte, los grandes temas de todas las simbolizaciones solo pueden ser expresados en símbolos. Esbozarlos exigiría una enciclopedia completa de las ciencias filosóficas a la manera hegeliana. En cada una de estas esferas —o, como las llamaremos, ámbitos finitos de sentido— las apresentationes simbólicas se forman de acuerdo con el estilo cognoscitivo característico de este ámbito. Por consiguiente, nos limitaremos a algunas observaciones acerca de las características particulares de las referencias apresentationales que intervienen en toda situación simbólica.

⁵⁵ Eric Voegelin, *The New Science of Politics, An Introduction*, Chicago, 1952, pág. 27.

c. Las particularidades de la presentación simbólica

Ante todo, debemos comprender que la simbolización es una referencia presentacional de orden superior, o sea que se basa en referencias presentacionales preformadas, tales como marcas, indicaciones, signos o aun símbolos. Al despertar de su sueño sobre la escala, en el cual se le reveló Dios (*Génesis*, 28, 10-25), Jacob tomó la piedra que había usado como almohada, la erigió en pilar, volcó aceite sobre ella y juró que esa piedra sería la casa de Dios, diciendo: «Sin duda el Señor está en este lugar; y yo no lo sabía». Casi nunca ha sido expresada con tanto dramatismo la irrupción de la experiencia trascendente en el mundo de la vida cotidiana, que lo transforma y da a cada elemento del mismo una significación presentacional («el Señor está en este lugar») que antes no tenía («yo no lo sabía»). La piedra se convierte en almohada, la almohada en pilar, y el pilar en casa de Dios. Se puede encontrar otro ejemplo en el ya mencionado análisis que hace Husserl del grabado de Dürero «El Caballero, la Muerte y el Diablo».

En segundo lugar, debemos tener en cuenta que en cada nivel de una serie de referencias presentacionales pueden hacerse operativos los tres principios señalados en una sección anterior de este artículo (II, 5): cada uno de los vehículos presentantes puede ser reemplazado por otro, cada significado presentacional puede sufrir una serie de variaciones y el principio de la transferencia figurativa impregna toda la estructura presentacional. Todo esto explica la esencial ambigüedad del símbolo, la vaguedad de las experiencias trascendentes presentadas por él y la dificultad de traducir su significado a términos discursivos de denotaciones más o menos precisas. Es justamente esta particularidad del símbolo lo que Jaspers tiene en cuenta cuando habla de la desaparición de lo trascendente en el punto límite. Para él, lo trascendente se manifiesta en una escritura cifrada, y el problema existencial del hombre consiste en descifrar la criptografía de los símbolos.⁵⁶

En tercer término, debemos recordar nuestras explicaciones de los cuatro órdenes involucrados en toda referencia presentacional, órdenes que llamamos el esquema aperceptual, el presentacional, el referencial y el interpretativo o contextual. La complicada estructura interna de la relación simbólica implica que todos estos esquemas entran en cada uno de los diversos niveles presentacionales intervinientes, y que en cada uno de dichos niveles uno de estos esquemas puede ser elegido como el arquetipo del orden, con respecto al cual los otros órdenes aparecen como meramente arbitrarios y contingentes. Pero —punto que es necesario destacar— el problema bergsonianos del orden se refiere también a la relación vigente entre las diversas capas de referencias presentacionales, y aquí la identidad o al menos la semejanza del *esquema interpretativo* es de la mayor importancia para el establecimiento del universo del discurso entre los intérpretes. Diversos intérpretes de una estructura simbólica pueden aceptar el mismo esquema referencial y sin embargo

⁵⁶ Karl Jaspers, *op. cit.*, vol. III, cap. 4.

aplicar esquemas presentacionales diferentes a las configuraciones aperceptuales. La historia de las sectas y las herejías en todas las religiones ejemplifica esta afirmación: tanto los *homoiousianos* como los *homoousianos* creen en la Trinidad, pero los primeros sostienen que las tres Personas Divinas no son idénticas ni diferentes en esencia, sino semejantes, mientras que los segundos afirman su consustancialidad. Lo mismo vale para los partidos y facciones de organizaciones políticas que comparten la creencia en la ley fundamental del país, pero difieren en cuanto a su interpretación.

Sin embargo, es posible que el aspecto *apresentacional* sea tomado como un prototipo de orden, con la consecuencia de que diversos esquemas referenciales que con frecuencia son incompatibles se hallen vinculados con la misma estructura simbólica. También es posible que el esquema *referencial*, una vez constituido, pase a ser, por así decir, autónomo, o sea, independiente del esquema presentacional, el cual parece entonces meramente contingente o carente de todo orden. En el último caso, los símbolos son reinterpretados y comprendidos sin referencia a los elementos originariamente presentantes.

Por último, debemos recordar que cada objeto de nuestra aprehensión inmediata o analógica es un objeto que está dentro de un campo, y que remite a otros objetos del mismo estilo experiencial. Hay un orden intrínseco de nuestras percepciones de objetos exteriores o de las llamadas experiencias interiores, de fantasías y hasta de sueños, que los separa de todos los otros ámbitos y los constituye, según nuestra formulación, en un ámbito separado de sentido. También aquí tenemos dentro de ciertos límites la libertad de elegir uno de estos ámbitos como sistema de referencia, esto es, de «vivir» en uno de esos órdenes u otorgar a uno de ellos el acento de realidad. Tenemos así varios órdenes concurrentes y rivales de realidad; el de nuestra vida cotidiana, el del mundo de nuestra fantasía, del arte, de la ciencia, etc., entre los cuales el primero es eminente, porque solo dentro de él es posible la comunicación. Por su importancia para comprender la estructura simbólica, este problema de las realidades múltiples merece que volvamos a considerarlo brevemente.*

VI. Sobre las realidades múltiples

1. *Los subuniversos de William James; ámbitos finitos de sentido*

Hemos visto que en un capítulo de sus *Principles of Psychology*,⁵⁷ William James muestra que hay varios órdenes de realidades, tal vez un número infinito de ellos, cada uno de los cuales tiene su estilo

* Véase «Sobre las realidades múltiples», pág. 197 y sigs. (N. de M. Natanson.)
57 William James, *op. cit.*, vol. II, cap. 21.

especial y distinto de existencia. James los llama «subuniversos» y menciona como ejemplos el mundo de los sentidos o de las cosas físicas (como la realidad eminente), el mundo de la ciencia, el mundo de las relaciones ideales, los mundos de la mitología y la religión, el mundo de los «ídolos de la tribu», los diversos mundos de las opiniones individuales y el mundo de la mera locura y extravagancia. «Cada mundo es real a su manera, *mientras se atiende a él*; solo que su realidad desaparece cuando desaparece la atención». Realidad significa simplemente relación con nuestra vida emocional y activa; todo lo que excita y estimula nuestro interés es real. Nuestro impulso primitivo tiende a afirmar inmediatamente la realidad de todo lo concebido, mientras no haya nada que lo contradiga. «Todas las proposiciones, atributivas o existenciales, son creídas por el hecho mismo de ser concebidas, a menos que choquen con otras proposiciones que se creen simultáneamente, al afirmar que sus términos son los mismos que los de estas últimas».⁵⁸

Se podrían citar muchos otros ejemplos. El mundo lúdico de la niña que juega a las muñecas constituye su realidad, mientras nada venga a perturbarlo. Ella es en verdad la madre, y la muñeca su hija. El Caballero del grabado de Dürero es una presentación pictórica en la modificación de neutralidad, solamente desde el punto de vista de la realidad del mundo externo. En el mundo del arte —en este caso, de la imaginación pictórica—, el Caballero, la Muerte y el Diablo tienen existencia «real» como entidades del ámbito de la fantasía artística. Durante la obra, Hamlet es para nosotros *realmente* Hamlet y no Laurence Olivier «desempeñando el papel» de Hamlet o «representándolo».

Por supuesto, la ingeniosa teoría de William James debe ser separada de su marco psicológico y analizada en sus muchas implicaciones, como lo hemos intentado en otra parte.⁵⁹ En este trabajo preferimos hablar de ámbitos finitos de sentido a los que otorgamos el acento de realidad, en lugar de subuniversos, como hace William James. Mediante este cambio de terminología, subrayamos que es el sentido de nuestras experiencias, y no la estructura ontológica de los objetos, lo que constituye la realidad. Cada ámbito de sentido —el mundo eminente de los objetos y sucesos reales donde nos insertamos con nuestras acciones, el mundo de la imaginación y las fantasías, tal como el mundo del juego del niño, el mundo del demente, pero también el mundo del arte, el de los sueños, el de la contemplación científica— tiene su particular estilo cognoscitivo. Es este particular estilo de un conjunto de nuestras experiencias lo que las constituye como un ámbito finito de sentido. Todas las experiencias dentro de cada uno de esos mundos son, con respecto a este estilo cognoscitivo, coherentes en sí mismas y compatibles entre sí (aunque no compatibles con el sentido de la vida cotidiana). Además, cada uno de estos ámbitos finitos de sentido está caracterizado, entre otras cosas, por una tensión específica de la conciencia (desde

58 *Ibid.*, págs. 293 y 290.

59 *Supra*, «Sobre las realidades múltiples», pág. 197 y sigs. Algunos de los pasajes siguientes, esp. el punto 4, han sido tomados de este trabajo.

el pleno estado de alerta en la realidad de la vida cotidiana hasta el sueño en el mundo de los sueños), por una perspectiva temporal específica, por una forma específica de experimentarse a sí mismo y, por último, por una forma específica de socialidad.

2. *La realidad eminente*

William James está en lo cierto cuando llama realidad eminente al subuniverso de los sentidos, de las cosas físicas; pero nosotros preferimos tomar como realidad eminente el ámbito finito de sentido que hemos denominado la realidad de nuestra vida cotidiana. En una sección anterior (IV, 6) señalamos que la realidad de nuestra vida cotidiana, que nuestro pensamiento de sentido común presupone, incluye no solamente objetos, hechos y sucesos físicos a nuestro alcance actual y potencial, percibidos como tales en el mero esquema aperceptual, sino también referencias apresentationales de un orden inferior por las cuales los objetos físicos de la naturaleza se transforman en objetos socioculturales. Pero puesto que estas apresentationes de un orden inferior también tienen como miembros apresentationales objetos, hechos o sucesos del mundo externo, creemos que nuestra definición es compatible con la de James. Podemos también coincidir con Santayana⁶⁰ en que «el espíritu nunca puede poseer ideas, y mucho menos comunicarlas, sin tener atributos materiales y ocasión material para ello»:

«La lengua debe moverse; la palabra convencional audible debe llegar a los labios y alcanzar un oído preparado; las manos que sostienen herramientas o planes deben intervenir para llevar a cabo el proyecto».

El mundo externo de la vida cotidiana es una realidad eminente:

- a. Porque siempre tomamos parte en ella, aun durante nuestros sueños, por medio de nuestros cuerpos, que son en sí mismos cosas del mundo externo.
- b. Porque los objetos exteriores delimitan la libertad de nuestras posibilidades de acción, al ofrecer una resistencia que, si puede ser superada, solo puede serlo mediante un esfuerzo.
- c. Porque es en este ámbito donde nos insertamos por medio de nuestras actividades corporales, y es él por ende, el que podemos cambiar o transformar.
- d. Porque dentro de este ámbito, y solo dentro de él —y esto no es sino corolario de los puntos precedentes— podemos comunicarnos con nuestros semejantes y establecer así un «ambiente comprensivo común», en el sentido que da Husserl⁶¹ a esta expresión.

60 George Santayana, *Dominations and Powers*, Nueva York, 1951, pág. 146.
61 Edmund Husserl, *Ideen II*, secs. 50 y 51.

Sin embargo, las antedichas características de la realidad de la vida cotidiana no quieren decir que otros ámbitos finitos de sentido no sean pasibles de socialización. Hay, sin duda, ámbitos ciertamente finitos de sentido que no pueden ser compartidos intersubjetivamente, tales como mis sueños o aun mis ensueños. Otros, como el mundo del juego de los niños, permiten la participación intersubjetiva y hasta la interacción en términos de las fantasías compartidas. En el mundo de la experiencia religiosa se da, por un lado, la visión solitaria del místico o del profeta, y por el otro el servicio a la comunidad; hay oraciones solitarias y oraciones ofrecidas por la congregación.

No nos proponemos elaborar aquí una tipología de las formas de socialización en los diversos ámbitos finitos de sentido, pero deseamos destacar que en todos los casos en los que se produce tal participación intersubjetiva en uno de esos ámbitos, se presupone la existencia de «una ocasión material o atributos materiales». En otras palabras, la comunicación tiene lugar por medio de objetos, hechos o sucesos correspondientes a la realidad eminente de los sentidos, del mundo externo, que sin embargo son apercibidos apresentacionalmente.

Esto vale también para las apresentaciones simbólicas, en la medida en que son comunicadas o están destinadas a ser comunicables. Pero existe, con todo, un rasgo principal que distingue a las apresentaciones simbólicas de todas las otras relaciones apresentacionales. Un breve examen de esta situación nos ofrecerá la oportunidad para reformular nuestra definición del símbolo.

3. Reformulación de la definición de símbolo

Como hemos destacado, todas las referencias apresentacionales se caracterizan por una trascendencia específica del objeto apresentado en relación con el Aquí y Ahora actual del intérprete; pero, con excepción de la apresentación simbólica, los tres términos de la relación apresentacional —los miembros apresentante y apresentado del par y el intérprete— pertenecen al mismo nivel de realidad: la realidad eminente de la vida cotidiana. La referencia simbólica, sin embargo, se caracteriza por el hecho de que trasciende el ámbito finito de sentido de la vida cotidiana, de modo que solo el miembro apresentante del par relacionado pertenece a ella, mientras que el miembro apresentado tiene su realidad en otro ámbito finito de sentido o, según la terminología de James, en otro subuniverso. Podemos, por lo tanto, redefinir la relación simbólica como una relación apresentacional entre entidades que pertenecen al menos a dos ámbitos finitos de sentido, de modo que el símbolo apresentante es un elemento de la realidad eminente de la vida cotidiana. (Decimos «al menos dos» porque hay muchas combinaciones, tales como el arte religioso y otras, que no pueden ser investigadas en este trabajo.)

4. *La transición de la realidad eminente a otros ámbitos finitos de sentido por efecto de una conmoción*⁶²

Nuestro pensamiento de sentido común presupone el mundo de la vida cotidiana y, así, recibe el acento de realidad mientras nuestras experiencias prácticas prueban la unidad y congruencia de este mundo como válida. Más aún; esta realidad nos parece la natural, y no estamos dispuestos a abandonar nuestra actitud hacia ella sin haber experimentado una conmoción específica que nos obligue a romper los límites de estos ámbitos «finitos» de sentido y colocar el acento de realidad en algún otro ámbito.

Sin duda, estas experiencias de conmoción nos acontecen con frecuencia en la vida cotidiana; ellas mismas pertenecen a su realidad. En un solo día o hasta en una hora puedo pasar por varias de estas experiencias de conmoción, de diverso tipo. Algunos ejemplos son: la transformación interior que sufrimos si el telón del teatro se levanta, como transición al mundo del juego escénico; el cambio radical en nuestra actitud si, ante una pintura, permitimos que nuestro campo visual quede limitado por lo que está dentro del marco, como paso al mundo pictórico; o el salto al mundo de los sueños, cuando nos dormimos. Pero también es una conmoción de este tipo la experiencia religiosa en todas sus variedades —p. ej., la experiencia kierkegaardiana del «instante» como salto a la esfera religiosa—, así como la decisión del hombre de ciencia de reemplazar toda participación apasionada en los asuntos de «este mundo» por una desinteresada actitud contemplativa.

Por otro lado, debemos destacar que la coherencia y compatibilidad de las experiencias con respecto a su estilo cognoscitivo peculiar subsiste solamente dentro de los límites del ámbito particular de sentido al cual pertenecen estas experiencias y al que he conferido el acento de realidad. Lo que es compatible dentro del ámbito de sentido *P*, en modo alguno lo será también dentro del ámbito de sentido *Q*. Por el contrario, visto desde *P*, al que se supone real, *Q* y todas las experiencias pertenecientes a él parecerían meramente ficticias, incoherentes e incompatibles, y viceversa. Volvemos a encontrar aquí una aplicación del problema planteado por Bergson sobre los diversos órdenes coexistentes.

Ejemplificaremos este punto mediante un breve examen del «carácter ficticio» del mundo de la vida cotidiana; contemplando desde el sistema simbólico que impregna otros ámbitos de sentido a los que se ha atribuido el acento de realidad. En nuestro primer ejemplo, tomaremos como sistema de referencia el mundo de la teoría física; en el segundo, el mundo de la poesía.

62 Véase *supra*, nota 57.

5. Ejemplificación del concepto de ámbitos finitos de sentido mediante los símbolos de la ciencia y la poesía

En cuanto al ámbito finito de sentido llamado ciencia, recordemos el enunciado de Whitehead, según el cual la creación de un «sistema idealmente aislado» fue el requisito necesario para el desarrollo de las ciencias naturales modernas. El ámbito de la naturaleza al que se refiere la teoría física constituye tal sistema idealmente aislado, y los fenómenos de la naturaleza en la experiencia de sentido común de la vida cotidiana han sido transformados totalmente en tal sistema mediante un proceso de abstracciones, generalizaciones e idealizaciones. «Aun la teoría física —dice P. G. Frank—⁶³ consiste en tres tipos de formulaciones: ecuaciones entre magnitudes físicas (relaciones entre símbolos), reglas lógicas y reglas semánticas (definiciones operativas)». Y termina su monografía en una vena un tanto irónica:

«Palabras como “materia” y “mente” son dejadas [por el físico teórico] para el lenguaje cotidiano, donde tienen su lugar legítimo y son entendidas sin ambigüedades por el famoso “hombre común”».⁶⁴

Y H. Weyl resume así su crítica del «idealismo» de Brouwer en el pensamiento matemático:

«No se puede negar que en nosotros está vivo el deseo teórico, incomprensible desde el punto de vista meramente fenoménico, que nos urge a captar la totalidad. La matemática muestra esto con particular claridad; pero también nos enseña que este deseo solamente puede cumplirse con una condición: que nos contentemos con el símbolo y renunciemos al error místico de esperar que lo trascendente caiga alguna vez dentro del círculo iluminado de nuestra intuición».⁶⁵

Y al explicar los principios metodológicos de la física como «la destilación del mundo objetivo —pasible solamente de representación en símbolos— a partir de lo que está dado de modo inmediato en la intuición», Weyl ofrece el siguiente ejemplo:

«Mientras que para Huyghens los colores eran “en realidad” oscilaciones del éter, ahora aparecen meramente como funciones matemáticas de carácter periódico que dependen de cuatro variables que como coordenadas representan el medio del espacio-tiempo. Lo que queda en definitiva es una *construcción simbólica* exactamente del mismo tipo que la llevada a cabo por Hilbert en matemática».⁶⁶

Estos enunciados muestran con claridad que la teoría científica es un ámbito finito de sentido, que utiliza símbolos que presentan reali-

63 Philipp G. Frank, «Foundations of Physics», *International Encyclopedia of Unified Science*, Chicago, 1946, vol. I, n.º 7, pág. 73.

64 *Ibid.*, pág. 76.

65 Hermann Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton, 1949, pág. 60.

66 *Ibid.*, pág. 113.



dades dentro de este dominio y opera con ellos —con razón, por supuesto— sobre la base del principio de que su validez y utilidad son independientes de toda referencia al pensamiento de sentido común de la vida cotidiana y sus realidades.

Como segundo ejemplo, pasamos ahora a un breve estudio de los símbolos en la poesía. Dice T. S. Eliot, en su famoso ensayo sobre Dante:

«La poesía genuina puede comunicar antes de ser comprendida (. . .) Las palabras tienen asociaciones, y el grupo de palabras en asociaciones tiene a su vez asociaciones, lo cual constituye una especie de conciencia local, porque son el resultado de una civilización particular (. . .) No recomiendo preocuparse, en una primera lectura del primer canto del *Infierno*, por la identidad del Leopardo, el León o la Loba. Realmente es mejor no saber, al comienzo, lo que significan, ni preocuparse por ello. Debemos tener en cuenta no tanto el significado de las imágenes, sino el proceso inverso, aquello que conduce a un hombre que tiene una idea a expresarla en imágenes (. . .) La imaginación de Dante es una imaginación visual (. . .) Vivió en una época en la que todavía los hombres tenían visiones (. . .) Nosotros no tenemos más que los sueños, y hemos olvidado que ver visiones —una práctica ahora relegada a las aberraciones y a las personas incultas— fue antaño un tipo de sueño más significativo, interesante y disciplinado».⁶⁷

Y Goethe, al comentar sus «*Maerchen*» de la Serpiente Dorada (*Unterhaltungen deutscher Ausgewandelter*), que combina elementos altamente simbólicos que habían sido ya interpretados por autores diversos de las maneras más controvertidas, escribió el 27 de mayo de 1796 a Wilhelm von Humboldt: «*Es war freilich schwer, zugleich bedeutend und deutungslos zu sein*» («Era bastante difícil ser al mismo tiempo significativo [pertinente, importante, la palabra alemana *bedeutend* abarca estos tres significados] pero sin interpretación [o no interpretable; la palabra *deutungslos* tiene ambos significados]»).

Tanto lo dicho por Eliot como lo dicho por Goethe indica que el poeta ha sabido penetrar en el hecho de que, dentro del ámbito finito de sentido de la obra de arte, la relación entre los símbolos como tales es la esencia del contenido poético, y que es innecesario y hasta puede ser perjudicial buscar el esquema referencial que los elementos representantes de la relación simbólica simbolizarían, si fueran en verdad objetos del mundo de la vida cotidiana. Pero su conexión con esos objetos ha sido cortada; el uso de los elementos representantes no es sino un medio de comunicación; mientras que la poesía comunica mediante el uso del lenguaje habitual, las ideas simbolizadas por este lenguaje son entidades reales dentro del ámbito finito de sentido poético. Han sido convertidas —para utilizar un término acuñado por Jaspers— en una «escritura cifrada» para que las experiencias trascendentes sean comprendidas por quienes poseen la clave existencial

67 T. S. Eliot, *Selected Essays, 1917-1932*, Nueva York, 1932, págs. 199-241, 200-01, 204.

de ella. Y en este sentido, y solo en este sentido, dice Jaspers: «El símbolo establece comunión sin comunicación».⁶⁸

VII. Símbolo y sociedad

Ahora estamos preparados para responder a dos, por lo menos, de las preguntas iniciales: ¿En qué medida las presentaciones signantes y simbólicas dependen del ambiente sociocultural? ¿Cómo son experimentados la intersubjetividad como tal y los grupos sociales mediante presentaciones significativas y simbólicas?

1. Dependencia de las referencias presentacionales con respecto al ambiente social

La primera pregunta se refiere al problema principal de toda sociología del conocimiento que no entienda erróneamente su tarea. Para responderla, partimos nuevamente de nuestra experiencia de la realidad de la vida cotidiana que, como un mundo sociocultural, está impregnado de referencias presentacionales. Cuando en la sección III elaboramos los conceptos de marcas e indicaciones, supusimos para mayor claridad de presentación que un individuo presuntamente aislado debe «trazar un mapa» del mundo a su alcance. En verdad, el hombre se encuentra desde el comienzo en ambientes ya «delineados» para él por Otros, es decir, «premarcados», «preindicados», «pre-significados» y hasta «presimbolizados». Así, su situación biográfica en la vida cotidiana es siempre una situación histórica, porque está constituida por los procesos socioculturales que condujeron a la actual configuración de su ambiente. Por consiguiente, solo una fracción pequeña del acervo de conocimiento a mano del hombre se origina en su propia experiencia individual. La mayor parte de su conocimiento *deriva de la sociedad*, le ha sido transmitido por sus padres y maestros como su herencia social. Consiste en un conjunto de sistemas de tipificaciones significativas, de soluciones típicas para problemas prácticos y teóricos típicos; en preceptos típicos para conductas típicas, incluyendo el sistema correspondiente de referencias presentacionales. Todo este conocimiento es presupuesto sin discusión por el respectivo grupo social y es, por ende, un «conocimiento *socialmente aprobado*». Este concepto está muy cerca de lo que Max Scheler llamaba la «*relativ natuerliche Weltanschauung*» (concepción natural relativa del mundo)⁶⁹ que rige en un grupo social, así como de la teoría

68 Karl Jaspers, *op. cit.*, vol. III, pág. 26, «*Das Symbol stiftet Gemeinschaft ohne Kommunikations*».

69 Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft, Probleme einer Soziologie des Wissens*, Leipzig, 1926, pág. 58 y sig. Véase Howard Becker y Helmut Dahlke, «Max Scheler's Sociology of Knowledge», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. II, 1942, págs. 310-22, esp. 315.

clásica de Sumner⁷⁰ acerca de los usos tradicionales (*folkways*) del endogrupo, que sus miembros consideran como la única manera correcta, buena y eficiente de vivir.

El conocimiento socialmente aprobado consiste, entonces, en un conjunto de recetas destinadas a ayudar a cada miembro del grupo a definir su situación en la realidad de la vida cotidiana de una manera típica. Que el conocimiento socialmente aprobado y derivado sea o no un conocimiento verdadero, carece por completo de importancia para describir el mundo que una sociedad en particular presupone. Si se los *Cree* verdaderos, todos los elementos de tal conocimiento, incluyendo las referencias presentacionales de cualquier especie son componentes reales del modo en que los miembros del grupo «definen la situación». La «definición de la situación» remite al llamado «teorema de Thomas», que tan bien conocen los sociólogos: «Si los hombres definen ciertas situaciones como reales, ellas son reales en sus consecuencias».⁷¹ Aplicado a nuestro problema y traducido a nuestra terminología esto significa: si una relación presentacional es socialmente aprobada, se cree fuera de duda que el objeto, hecho o suceso presentado es, en su tipicidad, un elemento del mundo presupuesto.

En el proceso de transmitir el conocimiento socialmente aprobado, el aprendizaje del lenguaje habitual tiene una función particularmente importante. El lenguaje nativo puede ser tomado como un conjunto de referencias que, de acuerdo con la concepción natural relativa del mundo aprobada por la comunidad lingüística, ha predeterminado qué rasgos del mundo son dignos de ser expresados y, por consiguiente, qué cualidades de esos caracteres y qué relaciones entre ellos merecen atención, así como qué tipificaciones, conceptualizaciones, abstracciones, generalizaciones e idealizaciones son significativos para lograr resultados típicos por medios típicos. No solamente el vocabulario, sino también la morfología y la sintaxis de todo lenguaje habitual, reflejan el sistema de significatividades socialmente aprobado del grupo lingüístico. Por ejemplo, la lengua árabe tiene varios cientos de sustantivos para denotar diversos tipos de camellos, pero ninguno para el concepto general de «camello»; en ciertas lenguas indias norteamericanas no se puede expresar la simple noción «veo un hombre» sin indicar mediante prefijos, sufijos e interfijos si ese hombre está parado, sentado o camina y si es visible al orador o a los oyentes; la lengua griega ha elaborado particularidades morfológicas tales como el dual, el modo optativo, el tiempo aoristo y la voz media del verbo; la lengua francesa, tan adecuada para expresar pensamientos filosóficos, tiene tanto para *consciousness* como para *conscience* un solo término: *conscience*.* Todos estos hechos revelan la concepción natu-

70 William Graham Sumner, *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Manner, Customs, Mores, and Morals*,** Nueva York, 1906, esp. cap. I.

71 El primero que lo expuso fue William Isaac Thomas, en su obra *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, Nueva York, 1928, pág. 572. Véase también William I. Thomas, *Social Behavior and Personality*, E. K. Volkart, ed., Social Science Research Council, Nueva York, 1951, págs. 14 y 80 y sigs.; la expresión «teorema de Thomas» fue acuñada por Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*,** Glencoe, 1949, pág. 179.

* En inglés *consciousness* designa la conciencia en sentido psicológico, *conscience* la conciencia moral. (N. del E.)

ral relativa del mundo aprobada por los grupos lingüísticos respectivos.

Por otro lado, la determinación de lo que es digno de ser comunicado y lo que es necesario comunicar depende de los problemas típicos, prácticos y teóricos por resolver, y estos serán diferentes para los hombres y las mujeres, para los jóvenes y los viejos, para el cazador y el pescador, y en general para los diversos roles sociales que asumen los miembros del grupo. Cada tipo de actividad tiene sus aspectos particulares de significatividad para quien la efectúa y exige un conjunto de términos técnicos particulares. La causa de esto es que nuestro conocimiento está *socialmente distribuido*; cada uno de nosotros conoce de modo preciso y nítido únicamente el campo específico en el cual es un experto. Entre los expertos, se presupone cierto conocimiento técnico, pero este conocimiento es por completo inaccesible al lego. Se puede suponer que algunas cosas son bien conocidas y se explican por sí mismas, y que otras requieren una explicación, según hable yo con una persona de mi sexo, edad y ocupación o con alguien que no comparte conmigo esta situación común dentro de la sociedad, o que hable con un miembro de mi familia, con un vecino, un extraño, un copartícipe o alguien que no participa de una determinada empresa, etcétera.

William James⁷² observó ya que un lenguaje no consiste simplemente en el contenido de un diccionario idealmente completo y una gramática idealmente completa y ordenada. El diccionario nos da solamente el núcleo del significado de las palabras, que está rodeado de «orlas». Podemos agregar que estas orlas son de diverso tipo: las que se originan en un uso personal particular del orador, otras que se originan en el contexto del discurso en que es empleado el término y otras aún que dependen del destinatario de mi discurso, de la situación en la que este se produce o en el propósito de la comunicación, y por último, del problema por resolver. Lo que se ha dicho acerca del lenguaje vale en general para las referencias presentacionales de todo tipo. En la comunicación o en el intercambio social cada referencia presentacional, si está socialmente aprobada, constituye simplemente el núcleo alrededor del cual se unen las orlas del tipo descripto.

Pero todo esto presupone ya una tipificación existente de las relaciones sociales, de las formas sociales de intercomunicación, de la *estratificación social* que el grupo presupone y que son, por lo tanto, socialmente aprobadas por este. Todo este sistema de tipos por el cual se experimenta a sí mismo todo grupo social, debe ser aprendido mediante un proceso de aculturación. Lo mismo es válido para las diversas marcas e indicaciones de la posición, el *status*, el rol y el prestigio que cada individuo posee dentro de la estratificación del grupo. Para poder orientarme dentro del grupo social, debo conocer las diferentes maneras de vestir y de comportarse, las múltiples insignias, emblemas, herramientas, etc., que el grupo considera indicativas de status social y que están, por ende, socialmente aprobadas como significativas. También indican la conducta, las acciones y los motivos

72 *Op. cit.*, vol. 1, pág. 281 y sig.

típicos que puedo esperar de un jefe, un mago, un sacerdote, un cazador, una mujer casada, una joven, etc. En pocas palabras, debo aprender los roles sociales típicos y las expectativas típicas sobre la conducta de quienes desempeñan tales roles, con el fin de asumir el rol adecuado y la adecuada conducta correspondientes, cuya aprobación por parte del grupo social se prevé.⁷³ Al mismo tiempo, debo aprender la distribución típica del conocimiento que rige en este grupo, y esto supone un conocimiento de los esquemas presentacionales, referenciales e interpretativos que cada uno de los subgrupos presupone y aplica a su respectiva referencia presentacional. Por supuesto, todo este conocimiento es a su vez socialmente derivado.

Especifiquemos y resumamos nuestras comprobaciones. Podemos decir que, en términos del sistema de significatividades, están socialmente determinados: primero, la matriz indiscutida dentro de la cual comienza toda investigación;⁷⁴ segundo, los elementos de conocimiento que deben ser considerados como socialmente aprobados y que, por ende, se pueden presuponer (aquí agregáramos que los elementos que podrían volverse problemáticos son delineados por la situación social); tercero, los procedimientos (con respecto a signos y símbolos) prácticos, mágicos, políticos, religiosos, poéticos, científicos, etc., que son adecuados para abordar el problema en cuestión; cuarto, las condiciones típicas en las cuales se puede considerar resuelto un problema y las condiciones en las que se puede interrumpir una investigación e incorporar los resultados al acervo de conocimiento que se presupone. Esto es de particular importancia para las referencias simbólicas a mitos y rituales. Si la exitosa vinculación de un problema a mano con un símbolo socialmente aprobado es considerada como su solución típica, entonces la relación presentacional así establecida puede seguir funcionando como un elemento representante de otras simbolizaciones superiores que podrían basarse en el problema al que se considera típicamente resuelto.

2. La presentación simbólica de la sociedad

En una sección anterior (IV, 4) hemos descripto brevemente las diversas dimensiones del mundo social agrupadas alrededor de la relación central cara a cara entre asociados. Solo en la relación. Nosotros, declaramos, pueden los asociados, mediante su mutua implicación biográfica, experimentarse mutuamente como individuos úni-

73 Los lectores familiarizados con la monografía de Parsons y Shils citada en la nota 30 reconocerán en esta afirmación una alusión a su teoría de las «expectativas ligadas al rol». Aunque el enfoque de nuestro artículo difiere del que adoptan estos autores en varios aspectos, su tesis de un sistema común de símbolos como condición de la reciprocidad o complementariedad de expectativas ligadas al rol, es compatible con la concepción sugerida aquí. Véase *op. cit.*, págs. 105, 162 y sig. y 166; también Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe, 1951, esp. cap. IX, «Expressive Symbols and the Social System». Por supuesto, la noción de «símbolo» que sostiene Parsons no es la nuestra.

74 Véase *supra*, nota 42.

cos. En todas las otras dimensiones del mundo social —la de los contemporáneos, los predecesores y los sucesores— un semejante no es experimentado en su unicidad individual, sino en términos de sus pautas de conducta típica, sus motivos típicos y sus actitudes típicas, y con diversos grados de anonimía. En las situaciones sociales de la vida cotidiana, las relaciones pertenecientes a estas dimensiones se entrelazan con frecuencia. Si en una relación cara a cara con un amigo discuto un artículo periodístico sobre la actitud del Presidente y el Congreso frente a la admisión de China en las Naciones Unidas, me encuentro en una relación, no solo con el autor contemporáneo tal vez anónimo del artículo, sino también con los actores contemporáneos individuales o colectivos del escenario social designados con los términos «Presidente», «Congreso», «China», «Naciones Unidas»; y cuando mi amigo y yo discutimos este tema como ciudadanos de los Estados Unidos de 1954, lo hacemos en una situación histórica que está al menos codeterminada por las efectuaciones de nuestros predecesores. Y también tenemos en cuenta la influencia que las decisiones que deben ser tomadas ahora podrán tener sobre nuestros sucesores, las generaciones futuras. Todas estas nociones son comprensibles para nosotros como términos no aclarados del pensamiento de sentido común, porque su significado se presupone dentro de nuestro ambiente sociocultural. ¿Cómo es posible esto?

Opinamos que en el pensamiento de sentido común se experimenta el mundo social en dos niveles de referencias apresentacionales:

i. Aprehendemos a nuestros semejantes *individuales* y sus cogitaciones como realidades del mundo de la vida cotidiana. Ellos están a nuestro alcance actual o potencial, y compartimos o podemos compartir con ellos, mediante la comunicación, un ambiente comprensivo común. Sin duda, podemos aprehender a estos congéneres individuales y sus cogitaciones solo de manera analógica, mediante el sistema de referencias apresentacionales ya descrito, y en este sentido el mundo del Otro trasciende al mío; pero se trata de una «trascendencia inmanente» que está todavía dentro de la realidad de nuestra vida cotidiana. Por consiguiente, ambos miembros de la relación apresentacional mediante la cual aprehendemos esta trascendencia pertenecen al mismo ámbito finito de sentido, la realidad eminente.

ii. Sin embargo, las colectividades sociales y las relaciones institucionalizadas, no son, como tales, entidades del ámbito de sentido de la realidad cotidiana, sino construcciones del pensamiento de sentido común que tienen su realidad en otros subuniversos, tal vez el que William James llama el subuniverso de las relaciones ideales. Por esta misma razón, solo podemos aprehenderlas simbólicamente; pero los símbolos que las presentan pertenecen a la realidad eminente y motivan nuestras acciones dentro de ella. Esta afirmación exige algunos comentarios.

Podemos comenzar con el caso más obvio, el de nuestra experiencia de la colectividad social. Hablando en términos estrictos, nos hallamos todos en la situación del personaje de Anatole France, Crainquebille, para quien el gobierno es nada más que un viejo malhumorado detrás

de un mostrador. Para nosotros, el gobierno está representado por individuos: diputados, jueces, recaudadores de impuestos, soldados, policías, empleados públicos y tal vez el Presidente, la Reina o el *Fuehrer*. El caricaturista político nos muestra al Tío Sam conversando con John Bull y Marianne, o también al globo terráqueo que mira, desconcertado, a una amenazante bomba de hidrógeno. Este toso simbolismo tiene, sin embargo, razones profundamente arraigadas.

Mencionamos antes (IV, 4) que la relación Nosotros tal como trasciende la existencia de cualquiera de los asociados dentro de lo realida fundamental solo puede ser presentada por simbolización. Mi amigo es para mí, y yo soy para él, un elemento de la realidad de la vida cotidiana. Pero nuestro amigo supera nuestra situación individual dentro del ámbito finito de sentido de la realidad eminente. Puesto que nuestra noción de la relación Nosotros es puramente formal y se refiere a las situaciones cara a cara de todos los grados de intimidad y alejamiento, los símbolos por los cuales son presentadas tales relaciones son muy variados. Su miembro apresentante es siempre la situación común definida por los participantes, es decir, aquello que utilizan, experimentan, gozan o soportan juntos. Un interés común los hace copartícipes, y tal vez la idea de coparticipación sea el término más general de la relación Nosotros apresentada. (*Nosotros* somos amigos, amantes, compañeros en el sufrimiento, etcétera.)

Los símbolos se hacen tanto más discernibles cuanto más se estabiliza e institucionaliza la relación social. La morada de la familia adquiere el significado apresentacional de «hogar», protegido por deidades como los lares y penates. El calor del hogar es más que la chimenea; casamiento e himeneo son los símbolos ceremoniales (o incluso sacramentales) y jurídicos del matrimonio; un vecindario es mucho más que un concepto ecológico.

Todos estos ejemplos aluden, sin embargo, a relaciones sociales que pueden ser puestas al alcance actual. Este es el tipo de grupos a que se refería Cooley⁷⁵ cuando introdujo el concepto sumamente equívoco de grupo primario, y que justifica el interés de los sociólogos modernos por los llamados pequeños grupos, que Homans, por ejemplo, define como:

«Un número de personas que es bastante reducido como para que cada una de ellas pueda comunicarse con todas las otras, no indirectamente, mediante otras, personas, sino cara a cara».⁷⁶

Pero la situación varía si el grupo es más grande y no se puede establecer una relación cara a cara. Max Weber —quien basó su teoría sobre la interpretación del mundo social en términos del sentido subjetivo del actor individual— sostiene con toda coherencia que:

«*Solamente* la existencia de la probabilidad de que, en correspondencia con determinado complejo subjetivo de sentidos, tendrá lugar determinado tipo de acción constituye la “existencia” de la relación social.

⁷⁵ Véase *supra*, nota 33.

⁷⁶ George C. Homans, *The Human Group*,* Nueva York, 1950, pág. 1.

Así, que una "amistad" o un "estado" exista o haya existido significa lo siguiente y solo esto: que nosotros, los observadores, juzgamos que hay o hubo una probabilidad de que, sobre la base de ciertos tipos de actitudes subjetivas conocidas de ciertos individuos, resulte en promedio cierto tipo específico de acción». ⁷⁷

Pero esta afirmación es en sí misma una construcción del especialista en ciencias sociales y, por lo tanto, no pertenece al pensamiento de sentido común del hombre, dentro de la vida cotidiana. Este experimenta la organización social y política mediante presentaciones específicas que Eric Voegelin analizó minuciosamente en *The New Science of Politics*. Según este autor, una sociedad política, como *cosmion* iluminado desde adentro,

«tiene su sentido interno, pero este ámbito existe de manera tangible en el mundo externo en los seres humanos que tienen cuerpos y, mediante sus cuerpos, participan en la exterioridad orgánica e inorgánica del mundo».

La representación, por ejemplo, puede ser tomada en el sentido elemental de las instituciones externas (p. ej., los miembros de la asamblea legislativa ocupan sus escaños en virtud de la elección popular) o en el sentido existencial, ⁷⁸ lo cual significa que las sociedades políticas, para poder actuar, deben tener tal estructura externa que las órdenes emanadas de algunos de sus miembros —el gobernante, el soberano, el Estado, el príncipe— sean acatadas habitualmente. En otras palabras,

«una sociedad política nace cuando se articula y produce un representante».

Pero esto no es todo. Tenemos que distinguir, además,

«entre la representación de la sociedad por sus representantes articulados y una segunda relación en la cual *la sociedad misma se convierte en representante de algo que está más allá de ella misma, de una realidad trascendente* (. . .) Todos los imperios primitivos se consideraban representantes del orden cósmico (. . .) Las grandes ceremonias del imperio representan los ritmos del cosmos; festivales y sacrificios son una liturgia cósmica, una participación simbólica del *cosmion* en el cosmos; y el gobernante mismo representa a la sociedad porque representa en la tierra al poder trascendente que mantiene el orden cósmico». ⁷⁹

En su libro, Voegelin ofrece abundantes ejemplos de esta «autointerpretación» del grupo, que contrasta con la interpretación de los mismos símbolos por el teórico. No podemos abordar aquí este fascinante

⁷⁷ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*,* trad. con el título *Theory of Economic and Social Organization* por A. M. Henderson y T. Parsons, Nueva York, 1947, pág. 119.

⁷⁸ Véase *supra*, nota 55.

⁷⁹ Eric Voegelin, *op. cit.*, págs. 31, 34, 37, 49, 54 (las bastardillas son mías).

re tema. Queremos agregar solamente que las presentaciones simbólicas por las cuales el grupo se interpreta a sí mismo tienen su equivalente en las interpretaciones de los mismos símbolos por el grupo o los grupos externos. Sin embargo, esas interpretaciones diferirán inevitablemente de la que el endogrupo elabora sobre sí mismo, porque el sistema de significatividades de ambos grupos (y los respectivos esquemas aperceptuales, presentacionales y referenciales tomados como sistemas de referencia para interpretar el «orden» así creado) no pueden coincidir. Se abre aquí, para los especialistas en ciencias sociales, un vasto campo de investigaciones concretas, que son importantes no solo desde el punto de vista teórico sino también práctico; la manipulación de símbolos, ya sea para la persuasión o para la propaganda, exige al menos una clarificación de su estructura intrínseca.

VIII. Observaciones finales

Hemos visto que el hombre es en verdad un *«animal symbolicum»*, si por esto entendemos su necesidad, y también su capacidad, de llegar a un acuerdo con las diversas trascendencias que superan su Aquí y Ahora actuales, con ayuda de relaciones presentacionales. El análisis de estas trascendencias —desde aquellas que están más allá de los límites del mundo a su alcance actual hasta aquellas que traspasan la realidad eminente de la vida cotidiana— es una tarea importante de toda antropología filosófica. Al mismo tiempo la clarificación de las categorías del pensamiento de sentido común dentro de la vida cotidiana es indispensable para la fundamentación adecuada de todas las ciencias sociales. En lo que concierne a los símbolos, en el sentido más estrecho, el hecho de que trasciendan el ámbito de la realidad eminente no excluye, sino que alienta, las investigaciones de las funciones y formas simbólicas dentro del mundo social por las ciencias sociales empíricas, de acuerdo con las reglas que gobiernan la formación de conceptos y de teorías en esas ciencias.⁸⁰ El problema filosófico que esto sugiere, sin embargo, fue enunciado por Goethe con insuperable claridad:

«Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repraesentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig-gaugenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen». [El verdadero simbolismo está allí donde lo particular representa lo general, no como un sueño y una sombra, sino como una revelación vívida e instantánea de lo que no puede ser explorado.]⁸¹*

80 Véase «La formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales».

81 Johann Wolfgang von Goethe, *Aus Kunst und Altertum*, 1826.

* Un comentario del profesor Charles Morris sobre este artículo apareció, junto con una réplica del autor, en las págs. 202-03 de *Symbols and Society*, publicación correspondiente al Decimocuarto Simposio de la Conferencia sobre Ciencia, Filosofía y Religión, ed. por L. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland y R. M. MacIver, Nueva York y Londres, 1955. (N. de M. Natanson.)

Bibliografía en castellano *

- Allport, G. W., *Psicología de la personalidad*, Buenos Aires, Paidós.
- Bergson, H., *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, en *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar.
- Dewey, J., *Lógica*, México, Fondo de Cultura Económica.
Naturaleza humana y conducta, México, Fondo de Cultura Económica.
- Goldstein, K., *Trastornos del lenguaje*, Barcelona, Científico Médica.
- Gurvitch, G., *La vocación actual de la sociología*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Homans, C. G., *El grupo humano*, Buenos Aires, Eudeba.
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica.
Investigaciones lógicas, Madrid, Revista de Occidente.
Lógica formal y lógica trascendental, México, UNAM.
Meditaciones cartesianas, México, El Colegio de México.
- James, W., *Principios de psicología*, Madrid, s. d.
- Jaspers, K., *La filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Kaufmann, F., *Metodología de las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Langer, S. K., *Nueva clave de filosofía*, Buenos Aires, Sur.
Sentimiento y forma, México, UNAM.
- Mead, G., *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Merton, R. K., *Teoría y estructura sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Morris, C. W., *Signos, lenguaje y conducta*, Buenos Aires, Losada.
- Ogden, C. K. y Richards, I. A., *El significado del significado*, Buenos Aires, Paidós.
- Parsons, T., *El sistema social*, Madrid, Revista de Occidente.
La estructura de la acción social, Madrid, Guadarrama, 2 vols.

* Versiones castellanas de los títulos que aparecen seguidos de * a lo largo de la obra.

- Parsons, T. y Shils, E., *Hacia una teoría general de la acción*, Buenos Aires, Kapelusz.
- Russell, B., *Conocimiento del mundo exterior*, Buenos Aires, Fabril.
- Sachs, C., *Historia universal de la danza*, Buenos Aires, Centurión.
- Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada.
- Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada.
- Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada.
- Schutz, A., *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, Paidós, en preparación.
- Snell, B., *La estructura del lenguaje*, Madrid, Gredos.
- Sumner, W. G., *Los pueblos y sus costumbres*, Buenos Aires, Kraft.
- Voegelin, E., *La nueva ciencia de la política*, Madrid, Rialp.
- Weber, M., *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2 vols.
- Weyl, H., *Filosofía de las matemáticas y de la ciencia natural*, México, UNAM.
- Whitehead, A. N., *El simbolismo, su significado y efecto*, México, UNAM.
- La ciencia y el mundo moderno*, Buenos Aires, Losada.
- La organización del pensamiento*, México, UNAM.
- Proceso y realidad*, Buenos Aires, Losada.

Indice onomástico

- Adler, M., 163
Alighieri, D., 308
Allport, G. W., 152, 156, 158,
168, 173, 317
Aquino, Santo Tomás de, 228-
29
Aristóteles, 99, 121, 263
- Barnes, H. E., 48
Bayle, P., 102
Becker, H., 43, 55-56, 168, 309
Benoit-Smullyan, E., 48
Berdiaev, N., 154
Bergson, H., 36, 78, 90, 93,
100-01, 104-05, 163, 170,
173, 201, 204, 223, 245 y
sigs., 251, 258, 265, 270 y
sigs., 306, 317
Biemel, W., 126
Bode, K., 46, 138
Brentano, F., 114
Broca, P., 247
Brodersen, A., 38
Brouwer, 307
Bryson, L., 316
- Cairns, D., 200
Carnap, R., 165
Cassirer, E., 239, 245, 248-49,
251, 259 y sigs., 297
Clayton, A. S., 205
Cooley, C. H., 46, 48, 282, 314
- Dahlke, H. O., 43, 168, 309
Dempf, A., 297
Descartes, R., 113-14
De Waelhens, A., 175, 180,
189
Dewey, J., 36, 57, 78, 87, 94,
98, 122, 166, 203, 291, 317
Don Quijote, 220 y sigs.
- Driesch, J., 158
Ducasse, C. J., 261
Dureró, A., 290, 301, 303
Durkheim, E., 48, 146, 297
- Eisenhower, D. D., 274
Eliot, T. S., 308
Eulenspiegel, 220
- Farber, M., 36, 69, 113-14,
126, 186, 200, 214, 221,
230, 232, 236, 266, 273,
278
Fink, E., 236, 282
Finkelstein, L., 316
France, A., 313
Frank, P. G., 307
Freud, S., 224-25
- Galilei, G., 296
Gelb, 248-49, 251
Goethe, J. W. von, 308, 316
Goldstein, K., 239 y sigs., 247
y sigs., 255, 257 y sigs., 317
Granet, M., 297-98
Gurvitch, G., 48, 317
Gurwitsch, A., 119, 166-67,
245, 251-52, 255, 257
- Hayek, F. A., 45, 61
Head, H., 242, 248-49
Hegel, G. W. F., 163, 177,
179, 181, 189
Heidegger, M., 146, 177, 180-
81, 317
Heisenberg, W., 234
Hempel, C. G., 71 y sigs., 81,
83
Henderson, A. M., 315
Hilbert, D., 307
Hoagland, H., 316

- Homans, G. C., 314, 317
 Humboldt, W. von, 242, 248, 308
 Husserl, E., 36, 39, 49, 59, 69, 78 y sigs., 92, 95 y sigs., 104-05, 111 y sigs., 117, 120 y sigs., 127 y sigs., 134 y sigs., 141 y sigs., 163 y sigs., 169, 171 y sigs., 177 y sigs., 181, 186 y sigs., 200, 204, 211, 215, 219 y sigs., 224, 228, 233, 236, 245, 251 y sigs., 255 y sigs., 265 y sigs., 270, 273 y sigs., 277-78, 281-82, 285, 288, 301, 304, 317
 Jackson, 242, 248-49
 James, W., 36, 44, 48, 76, 78, 86, 117 y sigs., 124, 158, 160, 166, 169, 173, 197, 204-05, 215, 221, 233, 265, 278, 293, 302 y sigs., 311, 313, 317
 Jaspers, K., 295, 301, 308-09, 317
 Kafka, F., 260
 Kant, E., 78, 119, 153, 163, 176
 Kaufmann, F., 38, 53, 61, 72, 75, 83, 231, 317
 Kierkegaard, S., 216-17, 226
 Koehler, W., 152, 158
 Koffka, K., 158, 165
 Kuhn, H., 69
 Landgrebe, L., 69, 147
 Langer, S. K., 262-63, 289, 317
 Lavine, T. Z., 84
 Leibniz, G. W., 55, 90, 93, 102 y sigs., 163, 173, 177, 200, 202
 Lessing, T., 295
 Levy-Bruhl, L., 145, 158, 297
 Litt, T., 111
 Livingston, A., 55
 Locke, J., 104, 137
 Lynd, R. S., 43
 MacIver, R. M., 316
 Machlup, F., 70, 84, 126
 Malinowski, B., 297, 299
 Marcuse, H., 175, 191-92
 Marie, P., 242, 247-48
 Maritain, J., 154
 Marx, K., 163
 Mauss, M., 297
 Mead, G. H., 48, 75, 124, 154, 160, 169, 182, 204-05, 210, 212, 263, 276, 317
 Merleau-Ponty, M., 40, 145, 245, 249 y sigs., 257, 317
 Merton, R. K., 48, 310, 317
 Mises, L. von, 61
 Morris, C., 261, 263, 316-17
 Nagel, E., 71 y sigs., 79, 82, 84
 Natanson, M., 38, 40, 47-48, 53, 55, 69, 78, 81, 87, 92, 119, 124, 126-27, 130-31, 147-48, 163-64, 177, 188, 191-92, 206, 211, 217, 220 y sigs., 232-33, 254, 302, 316
 Newton, I., 296
 Ogden, C. K., 274, 317
 Ortega y Gasset, J., 145-46
 Pareto, V., 55
 Parsons, T., 43, 48, 53 y sigs., 141, 280, 312, 315, 317-18
 Péguy, C., 274
 Piaget, J., 243
 Pitágoras, 120
 Platón, 99, 119
 Ranke, L. von, 136
 Richards, I. A., 274, 317
 Runes, D. D., 113
 Russell, B., 165, 318
 Sachs, C., 287, 318
 Santayana, G., 304
 Sartre, J.-P., 166-67, 175, 177 y sigs., 186, 188 y sigs., 318
 Saussure, F. de, 241
 Scheler, M., 43, 111, 143 y sigs., 151 y sigs., 159 y sigs., 171 y sigs., 185-86, 190, 237, 243, 309, 318

- Schutz, A., 38, 45 y sigs., 65,
117, 130, 138, 192, 199,
221, 235, 281, 318
Shils, E. A., 280, 312, 318
Simmel, G., 48, 66, 284
Smith, R., 297
Snell, B., 286-87, 297, 299, 318
Spiegelberg, H., 214
Spinoza, B., 93
Stein, E., 143
Stern, W., 154, 158
Stonier, A., 46, 138
Summer, W. G., 43, 310, 318

Thomas, W. I., 40, 76, 310
Toynbee, A. J., 297

Vigotsky, 243
Voegelin, E., 297, 300, 315,
318
Volkart, E. K., 40, 76, 310

Wahl, J., 175
Walther, G., 143
Weber, M., 43, 53 y sigs., 72,
74, 76, 78, 82-83, 141, 147,
150, 191, 314-15, 318
Weierstrass, K., 112
Weyl, H., 307, 318
Whitehead, A. N., 35-36, 47,
61, 78, 260, 262, 283, 296-
97, 307, 318
Wild, J., 261, 263, 277
Williams, R. H., 138
Woodworth, R. S., 152

Índice analítico

- abstracción, 239, 288, 310
accesibilidad, 139
acción, 49, 52, 66, 80, 86, 101,
107, 147, 190 y sigs., 198-
99, 202 y sigs., 219-20, 228
racional, 54 y sigs., 68-69,
99, 107, 140
acciones negativas, 76
acervo de conocimiento, 50, 63-
64, 66, 90, 139-40, 147-48,
212, 214, 275
actitud
abstracta, 240-41, 248
categorial, 252
concreta, 240-41, 248, 252
natural, 115-16, 126, 128,
136-37, 140, 146-47, 150,
165, 198, 205, 209-10,
213, 216, 228, 234 y sigs.,
275
acto, 49, 101, 153 y sigs., 202
y sigs.
actos esencialmente sociales, 157
afasia, 242, 247-48, 250, 259
ajenidad, 138, 174, 212
ámbitos de sentido, 216 y sigs.,
237, 293, 302 y sigs., 307 y
sigs.
anonimia, 138, 146, 149, 212,
312
ansiedad, 228, 230
antropología filosófica, 144,
150, 265, 296, 316
apareamiento (véase «apresen-
tación»)
apercepción analógica (véase
«apresentación»)
apresentación, 131-32, 149,
187-88, 265 y sigs., 290,
302, 310, 313-14
simbólica, 290, 296 y sigs.,
309 y sigs., 312, 316
Aquí y Ahora, 138, 265, 275,
280, 293, 305, 316
Aquí y Allí, 66, 93, 131, 139,
145, 148, 173-74, 188, 191-
92, 211, 275-76, 282-83, 288
área (zona) manipulatoria, 210,
276-77, 283, 292, 294
asociación, 266
asociados, 46, 138, 312
atención, 95, 118, 224, 253
attention à la vie, 201-02, 217,
225, 228, 248, 258
autotipificación, 81, 150
campos (*Zentren*), 138
centro del mundo social, 62, 64
comportamiento, 200
comprensión, 285
comprensión (véase «*Verste-
hen*»)
comunicación, 287 y sigs., 308
indirecta, 218, 226, 235-36
conceptos, formación de, 71-72,
316
conductismo, 38, 73, 75, 79,
165, 199, 210, 281
conmoción, 216, 306
conocimiento
a mano, 49, 198
por trato directo y conoci-
miento acerca de, 44, 76,
278
constitución, 120-21, 124, 132-
33, 162-63, 178, 294
construcciones
científicas, 37 y sigs., 82-83
del sentido común, 36 y sigs.,
76 y sigs., 81-82, 84
de objetos de pensamiento,
38-39, 60-61
contemporáneos, 45-46, 64,
149, 208, 284

- cuerpo, 131, 145, 155, 158 y sigs., 172-73, 175 y sigs., 183-84, 204, 209, 229-30, 246, 275, 281, 291
- deliberación, 94, 100-01
- determinismo, 90, 100
- distribución social del conocimiento, 42, 44-45, 81, 311
- duda, 94 y sigs., 106, 112
- durée*, 100-01, 104, 204, 209, 216, 223, 226, 233, 248
- efecto especular, 48
- efectuación, 200-01, 228
- ego, 95-96, 100-01, 104-05, 114, 156, 165, 253-54, 280
- trascendental, 124, 164, 237
- eidós*, 123, 252, 255
- ejecutar, 201, 212 y sigs., 217-18, 224-25, 237
- elección, 99-100
- empatía, 158, 164, 188, 192, 281
- empirismo lógico, 75
- enclave, 227, 276
- endogrupo, 310, 316
- enfoque eidético, 122-23, 137, 143, 255
- enunciados obvios, 43
- «envejecer juntos», 49, 207, 284
- epojé*, 129, 131, 214, 216 y sigs., 230
- de la actitud natural, 214, 218
- escritura cifrada, 308
- esencia, 122-23, 136, 152-53
- esfera
- egológica, 150
- mundana, 115-16, 171, 191, 237
- reducida, 115-16, 139, 150
- trascendental, 131, 136, 237
- esquema
- aperceptual, 269, 292, 316
- apresentacional, 270 y sigs., 292, 312, 316
- contextual, 270
- interpretativo, 270, 292, 301, 312
- referencial, 270, 301-02, 312, 316
- estado de alerta, 202
- existencialismo, 177, 239, 251, 281, 301
- experiencia
- originaria, 130
- pre-predicativa, 92, 95, 105, 121, 149, 250-51, 253-54, 259, 288
- experiencias esencialmente actuales, 200, 230
- expresión ocasional, 154
- familiaridad, 139, 174, 212, 256
- fantaseo (imaginación), 49, 57, 86, 89-90, 101, 218 y sigs., 232, 264, 267-68, 299
- fenómeno, 116-17
- fenomenología, 85, 111 y sigs., 122, 126-27, 143-44, 186, 214, 236 y sigs., 252-53, 281
- constitutiva, 128, 130, 140, 142, 150
- trascendental, 128 y sigs., 142, 150, 163, 171, 237
- fiat voluntario, 86, 88, 102, 104, 219
- filosofía fenomenológica, 124 y sigs., 127
- formalización, 141-47
- frustración, 96
- funcionalismo, 82
- Geisteswissenschaften*, 127
- génesis, 115
- geometría, 133-34
- Gesamtperson*, 144, 160
- gestalt, psicología de la, 119, 124, 242
- habla interior, 242 y sigs., 259
- historicidad, 136, 138, 149 y sigs.
- «*homo faber*», teoría del, 152
- homúnculos, 65-66, 70, 83-84, 165, 235
- horizonte, 69, 80, 95, 118, 121, 140, 149, 166, 198, 231, 253 y sigs., 265, 267-68, 276, 293-94

idealismo, 112, 119, 246
idealización, 141, 147, 310
impulso emocional, 151
inautenticidad, 146, 180
indagación, 78
indeterminismo, 90, 100
indicación, 260, 278-79
inferencia, 158
instante, 216, 306
inteligencia práctica, 151
intencionalidad, 95, 114 y sigs.,
137, 145, 187, 224, 232
interés, 93, 98, 140
interpretación subjetiva del sentido,
52-53, 60-61, 80-81,
141, 147, 150, 314-15
intersubjetividad, 41, 121, 124,
132-33, 139, 146, 150 y
sigs., 155 y sigs., 162, 165,
175, 237, 264-65, 279-80,
300, 305, 309 y sigs.
trascendental, 132, 150
intimidad, 138 y sigs., 149,
212, 314
Lebenswelt (véase «mundo de
la vida»)
libre variación, 252, 255
lógica formal, 121
lo presupuesto, 53, 62, 91-92,
107, 280, 291, 294, 309-10
— manifestación, 285-86
mathesis universalis, 120
memoria asociativa, 151-52
método fenomenológico, 113,
129
mirada (*le regard*), 181-82
modalizaciones del juicio, 95,
105
modelo, 61, 65 y sigs., 83-84,
235
modificación de neutralidad,
147
motivo, 49, 80-81, 88-89, 230,
277, 279, 284-85
«para», 50-51, 88-89, 93,
104, 107-08, 206, 220
«porque», 50-51, 88-89, 93,
108, 206, 220
mundo, 131 y sigs., 198-99

al alcance, 275 y sigs., 290 y
sigs., 313
de la vida, 78-79, 127 y sigs.,
132-33, 135 y sigs., 143,
149-50, 164-65, 228-29,
235, 253

naturaleza, 156-57, 293-94
naturalismo, 75, 84, 136
noema, 117-18, 178
noesis, 117-18

objetivismo, 135-36

objetos

ideales, 119-20

imaginados, 123

observación sensorial, 75-76

observador, 54 y sigs., 62 y
sigs., 107-08, 140, 228

operacionalismo, 121-22

origen de coordenadas (punto
cero), 132, 138 y sigs., 148-
49, 209, 211, 229, 275-76,
282, 298

origen social del conocimiento,
42, 44, 81

orlas, 118, 121, 244, 311

Otro Generalizado, 182

paradojas, 236 y sigs.

parafasia, 247, 259

paralelismo psicofísico, 161-62

pautas de cursos de acción, 65,
68-69, 83

pensamiento chino, 297-99

persona, 144, 152 y sigs.

peso negativo y positivo, 74,
102, 106, 281

Pitágoras, teorema de, 120

poner entre paréntesis, 115-16
posibilidades

abiertas, 95 y sigs., 101, 148

problemáticas, 95 y sigs., 148

postulado

de adecuación, 68

de coherencia lógica, 67, 84

de la interpretación subjetiva,
67, 82

practicabilidad, 91-92

pragmatismo, 122, 202, 248

- predecesores, 45, 64, 138, 149, 208, 284
- presente
 especioso, 169, 257-58
 vívido, 170-71, 204, 206-07, 233
- principio
 de continuidad, 84
 marginal, 99
- probabilidad, 59, 96-97, 104
- proposiciones protocolares, 75
- protención, 119, 169, 258
- proyecto, 49 y sigs., 57, 66, 80, 86-87, 90-91, 99-101, 106, 147-48, 200-01, 220, 230, 275
- psicoanálisis, 224-25
- psicología
 empírica, 156, 171, 174
 experimental, 156
 fenomenológica, 122, 124-25, 171, 174
 intencional, 140
 trascendental, 156
- psicologismo, 130
- «puedo volver a hacerlo», 49-50, 57, 147, 211, 277
- realidad
 eminente, 213, 216-17, 219, 238, 265, 287, 304 y sigs., 316
 social, 74, 79-80
- realidades múltiples, 197 y sigs., 265, 293, 302 y sigs.
- realismo, 112, 175 y sigs., 246
- reciprocidad
 de motivos, 51
 de perspectivas, 42-43, 56, 81, 148, 282-83
- reducción
 eidética, 252, 255
 fenomenológica, 115-16, 122, 128-29, 137, 142, 144, 164, 230
 trascendental, 116, 163, 280 y sigs.
- referencia apresentacional, 290 y sigs., 296, 301, 309 y sigs., 312-13
- reflejos, 200
- reglas de procedimiento, 38
- relación
 «cara a cara», 46, 76, 207-08, 282 y sigs., 312 y sigs.
 de sintonía, 192
 Nosotros, 53, 58-59, 108, 171, 189, 223, 234, 283-84, 313-14
- relaciones apresentacionales, 272 y sigs., 277, 312-13, 316
- relativismo, 130, 150
- representación, 315
- resistencia, 275
- retención, 119, 169, 258
- rol social, 150, 230, 280, 312
- salto, 217, 228, 230
- sedimentación, 93, 134, 139-40, 225, 250
- semántica, 119-20
- sentido, 199
- ser-con (*Mitsein*), 180
- «sí-mismo», 154-55, 159-60, 168, 224
- significatividad, 40, 64, 83, 87, 107-08, 140, 150, 192, 213-14, 228 y sigs., 257 y sigs., 284, 288, 309 y sigs., 316
- signos, 119-20, 149, 260 y sigs., 271-72, 279, 281, 286-87
- símbolos, 119, 149, 244, 259 y sigs., 271-72, 284, 295 y sigs., 305, 314 y sigs.
- síntesis, 117
- situación, 191, 294
 biográfica, 40, 47, 64, 80, 93-94, 98, 107-08, 265, 280, 284, 288, 309
 científica, 61, 63, 83, 108, 141, 228, 231, 306
 definición de la, 40, 99, 191, 294
- socialidad, 216, 235, 238
- socialización, 81
- sociología
 del conocimiento, 43, 64, 150, 155 y sigs.
 general, 140
- sofistas, 99
- solipsismo, 128, 130, 157, 163, 165, 178-79, 188 y sigs., 193



- subjetividad trascendental, 128
 y sigs., 163, 168, 178, 186 y
 sigs.
 sucesores, 46, 64, 138, 149,
 208, 223 y sigs., 285
 sueños, 264

 teoría científica, 227 y sigs.
 teorías, formación de, 74, 84,
 310, 316
 tesis general, 139-40
 Thomas, teorema de, 310
 tiempo, 87, 99-100, 169-70,
 193, 203-04, 206, 216, 222-
 23, 225-26, 232-33, 284,
 289
 especializado, 100-01
 interior (véase «*durée*»)
 tipificación, 38-39, 80-81, 91-
 92, 218, 239, 254 y sigs.,
 288-89, 309 y sigs., 313
 tipología, 141

 tipos, 149-50, 235
 esenciales, 256
 ideales, 73, 81, 142
 no esenciales, 256 y sigs.
 trascendencia, 293, 300-01, 313
 y sigs.
 trastornos del lenguaje, 239 y
 sigs., 246 y sigs.

 unidad de las ciencias, 84-85
 universo matemático, 134-35,
 296

Verstehen, 77-78, 82, 141
 vida instintiva, 151
 volición, 102-03

 «y así sucesivamente», 147, 211
 «Yo» y «Mí», 204-05, 208,
 233-34

Wesensschau, 113, 122

Indice general

- 7 Prólogo
11 Nota del compilador
15 Introducción, *Maurice Natanson*
- 33 Primera parte. Sobre la metodología de las ciencias sociales
- 35 1. El sentido común y la interpretación científica de la acción humana
71 2. Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales
86 3. La elección entre diversos proyectos de acción
- 109 Segunda parte. La fenomenología y las ciencias sociales
- 111 4. Conceptos fundamentales de la fenomenología
126 5. La fenomenología y las ciencias sociales
143 6. Importancia de Husserl para las ciencias sociales
151 7. La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del «alterego»
175 8. La teoría sartreana del «alterego»
- 195 Tercera parte. Símbolo, realidad y sociedad
-
- 197 9. Sobre las realidades múltiples
239 10. El lenguaje, los trastornos del lenguaje y la textura de la conciencia
260 11. Símbolo, realidad y sociedad
- 317 Bibliografía en castellano
319 Índice onomástico
322 Índice analítico

Biblioteca de sociología

- Michele Abbate*, Libertad y sociedad de masas
Hayward R. Alker, El uso de la matemática en el análisis político
Pierre Ansart, El nacimiento del anarquismo
Pierre Ansart, Las sociologías contemporáneas
David E. Apter, Estudio de la modernización
Peter Bachrach, Crítica de la teoría elitista de la democracia
Brian M. Barry, Los sociólogos, los economistas y la democracia
Reinhard Bendix, Max Weber
Reinhard Bendix, Estado nacional y ciudadanía
Oliver Benson, El laboratorio de ciencia política
Peter L. Berger, comp., Marxismo y sociología. Perspectivas desde Europa oriental
Peter L. Berger y Thomas Luckmann, La construcción social de la realidad
Norman Birnbaum, La crisis de la sociedad industrial
Hubert M. Blalock, Introducción a la investigación social
Luc Boltanski, El Amor y la Justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción
Tom Bottomore y Robert Nisbet, comps., Historia del análisis sociológico
Severyn T. Bruyn, La perspectiva humana en sociología
Walter Buckley, La sociología y la teoría moderna de los sistemas
Donald T. Campbell y Julian C. Stanley, Diseños experimentales y cuasiexperimentales en la investigación social
Morris R. Cohen y Ernest Nagel, Introducción a la lógica y al método científico, 2 vols.
Lewis A. Coser, Nuevos aportes a la teoría del conflicto social
Michel Crozier, El fenómeno burocrático, 2 vols.
Michel Crozier, La sociedad bloqueada
David Easton, Esquema para el análisis político
David Easton, comp., Enfoques sobre teoría política
S. N. Eisenstadt, Modernización. Movimientos de protesta y cambio social
Anthony Elliott, Teoría social y psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva
Mike Featherstone, Cultura de consumo y posmodernismo
Raymond Firth, Elementos de antropología social
Jonathan Friedman, Identidad cultural y proceso global
Robert W. Friedrichs, Sociología de la sociología
Joseph Gabel, Sociología de la alienación
Anthony Giddens, Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas
Anthony Giddens, La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración
Erving Goffman, Estigma. La identidad deteriorada
Erving Goffman, Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales
Erving Goffman, La presentación de la persona en la vida cotidiana
Alvin W. Gouldner, La crisis de la sociología occidental
Daniel Guérin y Ernest Mandel, La concentración económica en Estados Unidos
Jürgen Habermas, Problemas de legitimación en el capitalismo tardío
Edwin P. Holländer, Principios y métodos de psicología social

Irving L. Horowitz, comp., La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills, 2 vols.

Herbert Hyman, Diseño y análisis de las encuestas sociales

Ghita Ionescu y Ernest Gellner, comps., Populismo. Sus significados y características nacionales

Vytautas Kavolis, La expresión artística. Un estudio sociológico

Samuel Klausner, comp., El estudio de las sociedades

Leo Kofler, Contribución a la historia de la sociedad burguesa

William Kornhauser, Aspectos políticos de la sociedad de masas

Scott Lash, Sociología del posmodernismo

Scott Lash y John Urry, Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización

Raymond Ledrut, El espacio social de la ciudad

Daniel J. Levinson y Eugene B. Gallagher, Sociología del enfermo mental

Ronald Lippitt, Jeanne Watson y Bruce Westley, La dinámica del cambio planificado

René Lourau, El análisis institucional

John McKinney, Tipología constructiva y teoría social

James H. Meisel, El mito de la clase gobernante: Gaetano Mosca y la «élite»

Umberto Melotti, Marx y el Tercer Mundo

Robert Michels, Los partidos políticos, 2 vols.

Robert Nisbet, La formación del pensamiento sociológico, 2 vols.

Talcott Parsons, Robert F. Bales y Edward A. Shils, Apuntes sobre la teoría de la acción

John Rex, Problemas fundamentales de la teoría sociológica

Alfred Schutz, El problema de la realidad social

Alfred Schutz, Estudios sobre teoría social

Alfred Schutz y Thomas Luckmann, Las estructuras del mundo de la vida

John Shotter, Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje

Carlos Strasser, La razón científica en política y sociología

Ian Taylor, Paul Walton y Jock Young, La nueva criminología. Contribución a una teoría social de la conducta desviada

Edward Tiryakian, Sociologismo y existencialismo

Leonardo Tomasetta, Participación y autogestión

Stanley H. Udy, El trabajo en las sociedades tradicional y moderna

Charles A. Valentine, La cultura de la pobreza. Crítica y contrapropuestas

Jean Viet, Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales

Max Weber, Ensayos sobre metodología sociológica

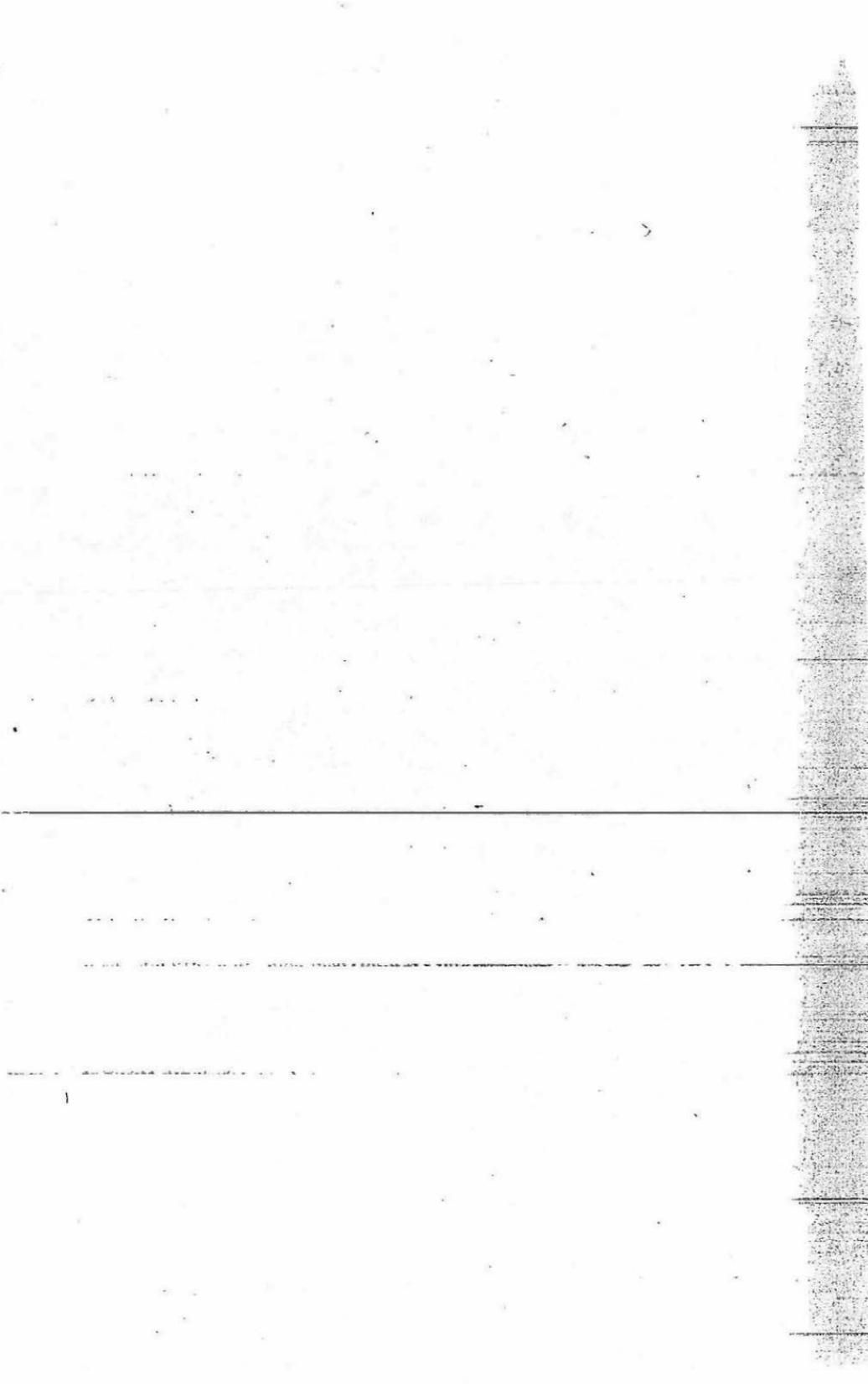
David Willer, La sociología científica: teoría y método

Kurt Wolff, Contribución a una sociología del conocimiento

Sheldon S. Wolin, Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político

Irving M. Zeitlin, Ideología y teoría sociológica

Michel Zéreffa, Novela y sociedad



Biblioteca de comunicación, cultura y medios

Iain Chambers, Migración, cultura, identidad

Aníbal Ford, Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis

Stuart Hall y Paul du Gay, comps., Cuestiones de identidad cultural

David Harvey, La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural

James Lull, Medios, comunicación, cultura. Aproximación global

George E. Marcus y Michael M. J. Fischer, La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas

Denis McQuail, La acción de los medios. Los medios de comunicación y el interés público

David Morley, Televisión, audiencias y estudios culturales

Dennis K. Mumby, Narrativa y control social. Perspectivas críticas

Tim O'Sullivan, John Hartley, Danny Saunders, Martin Montgomery y

John Fiske, Conceptos clave en comunicación y estudios culturales

Lucien Sfez, Crítica de la comunicación

Roger Silverstone, Televisión y vida cotidiana

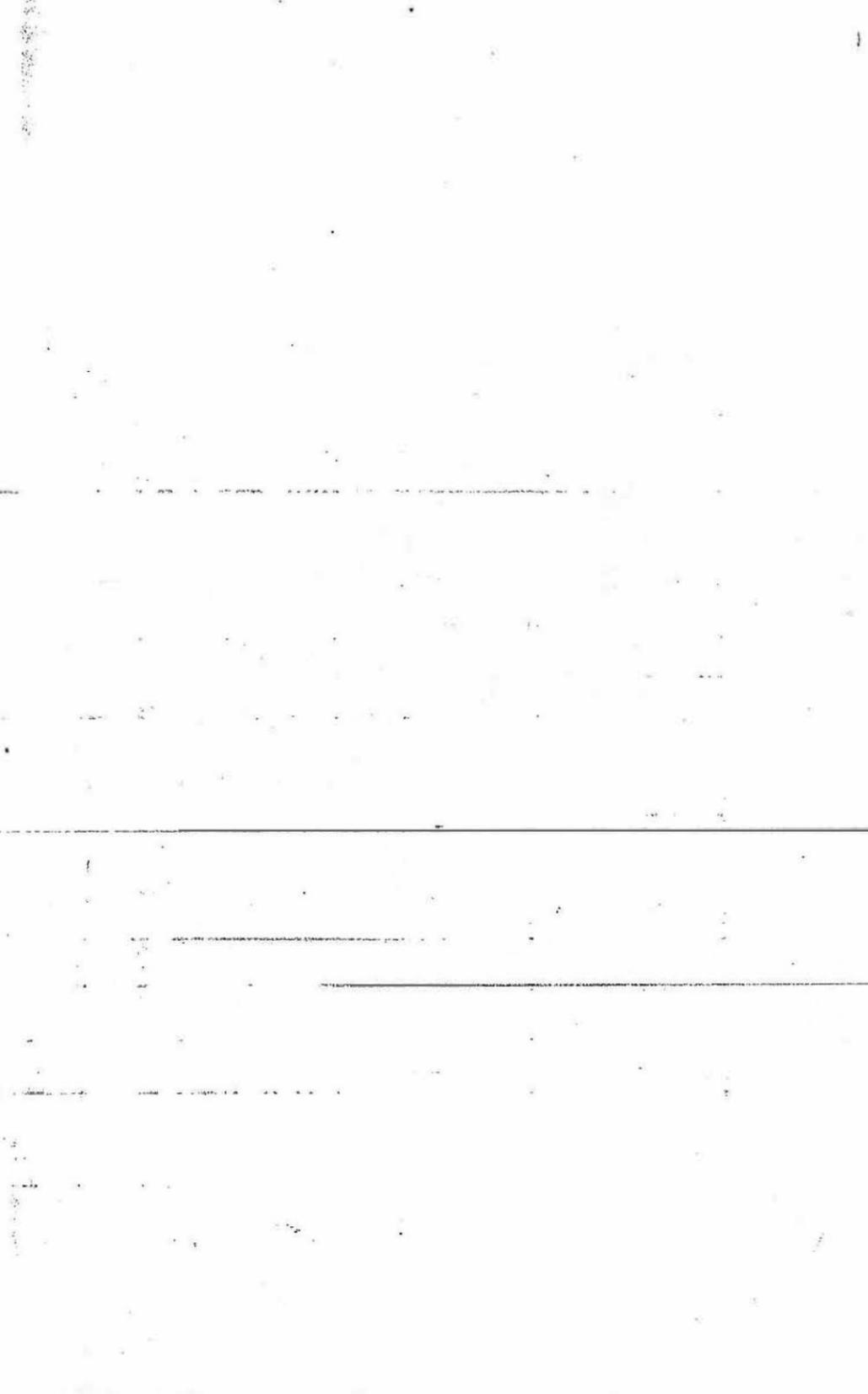
Nick Stevenson, Culturas mediáticas. Teoría social y comunicación masiva

Eliseo Verón, Conducta, estructura y comunicación. Escritos teóricos 1959-1973

Obra en preparación

Roger Silverstone, ¿Por qué estudiar los medios?

Universidad de Caldas
Biblioteca



(Viene de la primera solapa.)

articulaciones del mundo de la vida, «presupuestas» por el «hombre de la actitud natural» o del sentido común, y que el especialista en ciencias sociales no siempre incluye como debiera en su tematización. No obstante, en sus últimos trabajos Schutz parece haber advertido las limitaciones de la perspectiva «egológica», que deriva la intersubjetividad del Ego trascendental, y haberse volcado hacia una postulación de la misma intersubjetividad como hecho primordial. Aunque también en esto —como aclara en el prólogo H. L. van Breda— se acercó aparentemente a las últimas posiciones de Husserl.

El problema de la realidad social, cuya compilación estuvo a cargo de su discípulo y amigo Maurice Natanson, integra, junto con *Estudios sobre teoría social*, compilados por Arvid Brodersen, esta obra en dos volúmenes originalmente publicada bajo el título de *Collected Papers* en la colección «Phaenomenologica», dirigida entre otros por H. L. van Breda, Eugen Fink, Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur y Jean Wahl.

Le sigue en esta misma colección la obra póstuma *Las estructuras del mundo de la vida*, completada por Thomas Luckmann sobre la base del manuscrito que dejó al morir, en 1959, el gran maestro austriaco.