



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

INSTITUTO DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FUNDAMENTOS FENOMENOLÓGICOS DE LA EPISTEMOLOGÍA
DE LUDWIG VON MISES

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA

TESISTA:
DIEGO COLOMÉS

DIRECTOR:
DR. LUCA VALERA (PONTIFICIA UNIV. CATÓLICA DE CHILE Y
UNIVERSIDAD DE VALLADOLID)
CO-DIRECTOR:
DR. GABRIEL ZANOTTI (UNIVERSIDAD AUSTRAL, ARGENTINA)

Santiago de Chile, 2022

“τοσούτου πωλεῖται ἀπάθεια, τοσούτου ἀταραξία:

προῖκα δὲ οὐδὲν περιγίνεται

(A ese precio se compra la calma, a este precio la tranquilidad del alma,
pues nada ocurre gratuitamente)”.

Epicteto, *Manual*, 12.

ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR	vii
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y EPISTEMOLOGÍA DE MISES.....	8
1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS: LAS ESCUELAS DE FRANZ BRENTANO Y CARL Menger.....	8
2. LEY DE LA UTILIDAD MARGINAL, INTERCAMBIO Y PRECIOS.....	11
3. LA ESCUELA DE BRENTANO	17
4. LA EPISTEMOLOGÍA DE LUDWIG VON MISES	21
4.1. Praxeología	23
4.1.1. <i>Categorías implicadas en la definición</i>	24
4.1.2. <i>Apriorismo</i>	27
4.2. Historia.....	29
5. MISES Y LA FENOMENOLOGÍA.....	35
CAPÍTULO 2. PRAXEOLOGÍA: FUNDAMENTOS	38
§ 1. Individualismo metodológico y evidencias primeras en Mises.....	38
a. <i>Reducción al ego y evidencia directa.</i>	40
§ 2. La reducción fenomenológica y el yo trascendental	43
§ 3. El yo y las evidencias fenomenológicas.....	47
§ 4. La vida cotidiana en Mises como suelo pre-teórico de la reflexión teórica	49
§ 5. El <i>Lebenswelt</i> husserliano como suelo primero del sentido.....	53
§ 6. <i>Lebenswelt</i> como fundamento de toda ciencia. El ejemplo del origen de la geometría	61
§ 7. Experiencia interna y externa. Endopatía y extropatía.....	69
§ 8. Empatía e intersubjetividad en Husserl (como sustrato fundante del mundo de la vida)..	75
§ 9. Parificación y co-determinación de los egos: primer suelo del mundo, de la otredad y del espacio intersubjetivos	79
§ 10. El proyecto de Mises y la relación con la intersubjetividad.....	83
§ 11. Mundo cultural y mundo común. Retorno al <i>Lebenswelt</i>	87
§ 12. <i>Lebenswelt</i> y el sentido de la “deducción lógica” en la praxeología.....	90

§ 13. Praxeología como ciencia <i>a priori</i>	93
§ 14. Breve digresión sobre las categorías kantianas como originadas en <i>ninguna parte</i>	98
§ 15. Las categorías praxeológicas son categorías de la realidad práctica	101
CAPÍTULO 3. ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LAS CATEGORÍAS PRAXEOLÓGICAS	103
PARTE 1: TEOREMAS Y CATEGORÍAS PRAXEOLÓGICAS	103
§ 16. Sobre el sistema praxeológico como sistema deductivo	103
§ 17. Los primeros teoremas y los primeros supuestos	107
§ 18. Otros teoremas relevantes y las categorías praxeológicas restantes	116
PARTE 2: LA PRAXEOLOGÍA DE HUSSERL	132
§ 19. El punto de vista fenomenológico de una axiomática y una práctica formales y la relevancia de la intencionalidad para su comprensión	132
§ 20. El sentido de lo racional y de ley <i>a priori</i> en la praxeología de Husserl	140
§ 21. La racionalidad en la ley <i>a priori</i> que conecta medios y fines	142
§ 22. Leyes praxeológicas husserlianas: Leyes del consecuente, principio de contradicción y de cuarto excluido	150
§ 23. Leyes de la gradación de los valores, ley de absorción e imperativo categórico	154
§ 24. Temporalidad y subjetividad	158
§ 25. Digresión: Universalismo abstracto y objetivismo husserlianos como problema	167
§ 26. El problema de la intencionalidad de los valores en Husserl	184
CAPÍTULO 4. ELEMENTOS FENOMENOLÓGICOS EN LOS FUNDAMENTOS DE LA PRAXEOLOGÍA	197
§ 27. Importancia de la praxeología husserliana para la praxeología de Mises	198
§ 28. El método de <i>epoché</i> y el <i>a priori</i>	208
§ 29. Intencionalidad de la consciencia	218
CONCLUSIÓN	233
BIBLIOGRAFÍA	239

NOTA PRELIMINAR

Para las citas de la obra de Husserl he utilizado la Husserliana con su nomenclatura estándar: abreviación de Husserliana, número de tomo en números romanos (y sub-tomo en números arábigos) y el número de página correspondiente, por ejemplo: Hua III/1: 1.

Hay dos obras de Husserl que se mencionan sin referencia a Husserliana. Una es *Experiencia y Juicio*, que no está incluida en Husserliana; se cita la primera edición alemana (1939) y utilizo la abreviación estandarizada “EU” (por *Erfahrung und Urteil*). La otra obra es *La tierra no se mueve*, un opúsculo cuya primera traducción al español, hecha por Agustín Serrano de Haro, es la que aquí se utiliza.

Respecto a la obra de Ludwig von Mises, utilizo sistemáticamente la abreviación “HA” para su obra principal *Human Action*. A pesar de que existe traducción al español he decidido no utilizarla por considerar que no es satisfactoria; en consecuencia he preferido trabajar directamente con la versión original.

Sobre traducciones, en el cuerpo principal las citas van siempre en español y las versiones en idioma original como nota a pie de página. Cuando una cita en inglés va solo a pie de página he decidido citar siempre la versión original y solo en algunos casos agregar en la misma nota al pie la traducción al español. En general, las citas a pie de página en inglés no están traducidas. La razón de esto radica solo en evitar saturar demasiado las notas, que ya presentan bastante información con las traducciones de las citas que van en el cuerpo. No obstante, si hay una cita al pie en otro idioma que no sea inglés, entonces incluyo tanto la versión original como la traducción al español.

Respecto a vocabulario, solo creo necesario aclarar mi preferencia de usar la palabra alemana *Lebenswelt* con el artículo español masculino y no femenino como a veces se hace. *Lebenswelt* es una palabra femenina en alemán, pero la forma “la *Lebenswelt*” no me suena adecuada, dado que para nosotros, hablantes de español, la noción de mundo tiene género gramatical masculino. Por eso, vale decir, por una razón eufonética, he preferido usar la forma “el *Lebenswelt*”.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es una investigación que trata en términos generales sobre filosofía y economía desde un punto de vista epistemológico. Uno de sus objetivos generales es establecer un puente entre estas dos áreas y generar así un espacio interdisciplinario de investigación. Para ello la investigación se centra específicamente en dos escuelas de pensamiento, a saber, en la fenomenología y en la escuela austríaca de economía, respectivamente. Pero, al constituir cada una de estas dos corrientes grandes áreas de conocimiento, hemos decidido restringir nuestra investigación a las teorías de los dos representantes más destacados de cada una de ellas, es decir, a la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938), por una parte, y a la teoría económica de Ludwig von Mises (1881-1973), por otra.

Dentro de este marco teórico, hacemos todavía una nueva restricción: nuestra investigación se enfoca específicamente en la teoría epistemológica de Ludwig von Mises y en los aspectos de la fenomenología husserliana que puedan servir para una fundamentación filosófica de la teoría del economista, pues, en términos más concretos, este es nuestro objetivo general: desarrollar las bases para una fundación fenomenológica de la epistemología de Mises.

Pero, ¿por qué elegir la línea fenomenológica? En el debate epistemológico y metodológico de las distintas corrientes económicas ha habido una tendencia general, como ha ocurrido con las ciencias naturales en el siglo XX, a asumir una filosofía de corte más bien positivista (cf. Hausman 2008; Caldwell 2003; Caldwell 1984) que permitía importar los modelos y las herramientas de la física, principalmente, y producir así una economía “racional” matemática con modelos de “equilibrio” perfecto o dinámico basados en una idea análoga a las de equilibrio térmico o hidrodinámico. Teniendo en cuenta este contexto es razonable afirmar que la llamada escuela austríaca de economía (de la cual hablaremos más en detalle en el capítulo introductorio) ha propuesto una teoría

del sistema y de los procesos económicos dentro de unos horizontes epistemológicos mucho más cercanos y abiertos al diálogo filosófico.¹

Ahora bien, específicamente dentro de la escuela austríaca ha habido algunos desarrollos filosóficos desde el aristotelismo (Menger, 2016; Rothbard, 1957; Smith, 1990, 1994), el tomismo (Zanotti, 1990) y también, a partir de lo que se ha llamado el “giro interpretativo” (Lavoie, 1994), desde la hermenéutica (Lavoie, 1994, 1990; Madison, 1991, 1994) y desde la fenomenología (Madison 1994; Lewis, 2010). Y aunque obviamente estas últimas líneas filosóficas están íntimamente entrelazadas ha habido, sin embargo, una inclinación mayoritaria por la línea hermenéutica (en base a autores como Gadamer, Heidegger y Ricoeur). Así, nuestra decisión de limitarnos a trabajar exclusivamente con la fenomenología husserliana viene, en parte, a compensar esta tendencia, y se debe también, por otra parte, a que creemos necesario volver a los fundamentos fenomenológicos y profundizar desde ahí en la comprensión de una epistemología fenomenológica que permita desarrollar las bases o los fundamentos de la epistemología de Mises en particular y de la escuela austríaca en general.

Lo anterior se debe, además de lo ya mencionado, también a que si bien es cierto que los autores que han desarrollado las líneas hermenéuticas y fenomenológicas han visto, con razón, la afinidad, por una parte, entre estas corrientes filosóficas y la economía

¹ Más que su par positivista, pues se podría decir que por el lado de esta corriente más positivista del mundo económico, que es mayoritaria en la historia de las ideas económicas de los últimos dos siglos, hay también un fuerte desarrollo filosófico de ideas relacionadas con corrientes como el neo-positivismo, empirismo lógico o del falsacionismo. El problema con esto es que la filosofía positivista tiende a entregar al especialista más bien una idea general de cientificidad con la cual trabajar y desprenderse, con ello, de la necesidad de hacer investigaciones filosóficas sobre los fundamentos de la propia disciplina científica. Caldwell (1984) explica bien en qué consiste esta idea de cientificidad: “*Within our profession, it is likely that a majority of economists would consider the construction of theoretical models that are capable of generating testable predictions to be the hallmark of scientific activity*”; y también: “*The notion that hypotheses are tested by comparing their predictions with the data is ubiquitous among economists. This view has its philosophical foundation in instrumentalism and in the various empiricist traditions mentioned above: logical positivism, logical empiricism, and falsificationism*”. Esto es lo que explica, creemos, que los especialistas de inclinación positivista no se sientan inclinados a hacer mayores análisis filosóficos y que esta posición filosófica tienda a cerrar las puertas al diálogo filosófico más allá de los “estrictamente necesario” dentro de la especialidad. Frente a esto la actitud teórica de la escuela austríaca de economía es, podríamos decir, la contraria, por estar conectada en sus propios fundamentos de manera explícita con ideas mucho más cercanas a la filosofía.

austriaca y, por otra, el potencial que tienen para servir de base filosófica, el desarrollo más propiamente filosófico no ha sido tan intenso y el programa de investigación, por así decir, sigue estando abierto a (y necesitado de) más desarrollo en esta línea. Probablemente parte de esta situación se deba al problema puramente práctico de la dificultad que supone el tener un conocimiento especializado tanto en economía como en filosofía. Por eso, en este sentido, nuestra investigación pretende hacer un aporte desde el lado más filosófico a esta línea de investigación “fenomenológico-austriaca”.

Se podría pensar que no hay realmente ninguna necesidad de investigar los fundamentos *filosóficos* de la economía en general o de una escuela económica en particular, que a la economía le basta con autoentregarse unos principios metodológicos claros y prácticos y el resto lo hace la propia teoría económica. Nosotros creemos que esto es, sin embargo, un error. En primer lugar porque creemos, compartiendo el punto de vista de Vara (2006) al respecto, que inevitablemente toda teoría económica, independientemente de cómo se autoconstruya, supone y supondrá una filosofía particular en la que se encuentran implícitas una concepción de mundo y una visión antropológica específicas. Vara ha mostrado cómo esta filosofía implícita con su antropología respectiva modelan de forma pre-teórica lo que cada escuela económica entiende por “agente económico” (cf. Vara 2006: 17, 29), y si comprendemos que el agente económico es el “átomo” de las interacciones económicas y, por tanto, del sistema económico, vemos claramente la relevancia que tiene en la visión económica general la filosofía implícita en ella. El estudio de los fundamentos filosóficos permite, por tanto, entrar en el mundo implícito de las teorías económicas. En segundo lugar, una comprensión filosófica de los principios y fundamentos puede permitir, a su vez, una mejor comprensión de la teoría misma y a la vez una revisión más acabada de la misma. Veremos en seguida la importancia de esto en el caso específico de la teoría epistemológica de Mises. En tercer lugar, la relevancia de la investigación filosófica de las teorías económicas tiene repercusiones también en la dirección opuesta, es decir, desde la economía hacia la filosofía, pues, implica el desafío para el filósofo de mantener una disposición realista respecto a los fenómenos en cuestión (la realidad de los intercambios económicos y sus

consecuencias) y refrenar la inclinación a la especulación abstracta (sin relación concreta con la realidad).

En lo que respecta específicamente a la epistemología de Mises se hace especialmente relevante el problema de la comprensión de la teoría misma (y, por lo tanto, de la relevancia del análisis filosófico), sobre todo respecto a las críticas que se le puedan dirigir y que se le han dirigido. En nuestro capítulo 1 haremos propiamente una introducción, a la teoría de Mises. Aquí diremos simplemente que de entre los elementos que han provocado más rechazo y críticas a su teoría está la idea del carácter *a priori* de los fundamentos teóricos de la ciencia económica y la idea, derivada de ello, de la economía como una ciencia, en su parte teórica, lógico-deductiva. Caldwell (1984) ha apuntado las críticas más comunes a este aspecto de la teoría misesiana. Así, hay quienes han sostenido que el apriorismo de Mises es “ininteligible” (L. Robbins) y también, por lo tanto, su idea de que toda acción es “racional”. Otros han visto en la idea de una ciencia *a priori* un dogmatismo opuesto a la idea misma de ciencia (basada en hipótesis que deben ser testeables y falsables) (Hutchison y Blaug). Por último, hay quienes han ampliado esta idea sosteniendo que el apriorismo misesiano no es científico porque no es conforme ni con proposiciones testeables, ni con proposiciones tautológicas definicionales.

La mayoría de este tipo de críticas, y lo mismo ocurre con las críticas al concepto de racionalidad, se originan, a nuestro juicio, en una mala comprensión de la teoría misma, lo cual se debe en gran parte a una mala comprensión de la filosofía implícita. Se confunde, por ejemplo racionalidad y “consistencia práctica”, o racionalidad y la idea de “maximización”, dentro de lo cual se confunden los planos subjetivos y objetivos, etc. Lo mismo ocurre con el concepto de “*a priori*”, que en general se tiende a admitir solo como concepto analítico, sin referencia a la realidad. De ahí la tendencia a rechazar cualquier pretensión de que haya un *conocimiento a priori* de la realidad, que es lo que sostiene Mises.

Nosotros creemos, pues, que la mayoría de estos problemas consisten en malos entendidos que surgen cuando paradigmas teóricos diferentes tratan de entrar en diálogo.

Aunque también hay que considerar que, en el caso de la teoría misesiana, si bien es cierto que el propio Mises ha desarrollado ampliamente sus bases epistemológicas, no ha hecho, sin embargo, un desarrollo similar de su *filosofía implícita*. Y esto también ha contribuido a que sus ideas aparezcan como extrañas e ininteligibles en otros paradigmas teóricos. Por esta razón es importante también el análisis filosófico de los fundamentos epistemológicos de su teoría económica, pues es este el trabajo que ayuda a hacer más transparente el paradigma implícito y, así, las ideas y conceptos que se enraízan en él.

Y por qué el punto de vista fenomenológico nos parece más apropiado para realizar ese análisis se puede entender con el ejemplo de otro set de críticas que se le han dirigido a Mises, esta vez hacia su *kantismo*. En efecto, parte de la filosofía implícita de Mises ancla sus raíces en el neo-kantismo. Y las críticas, que suelen tomar este kantismo de forma demasiado estricta, como una suerte de ortodoxia kantiana,² critican en Mises el permanecer anclado a una epistemología ya ampliamente superada cuyo concepto de “categorías” nunca ha podido ser establecido definitivamente, cuyas ideas sobre el conocimiento *a priori* han sido refutadas por las geometrías no-euclidianas y la relatividad de Einstein y cuyo “idealismo trascendental” termina siendo un idealismo solipsista como cualquier otro (cf. Diamond 1979). Si bien estas críticas podrían tal vez ser aplicadas a Kant, nosotros creemos que no afectan, sin embargo, a las ideas del propio Mises. Es verdad, o así lo creemos también, que, en efecto, las trazas de kantismo en nuestro economista han sido causante de más malos entendidos que de aclaraciones sobre su teoría, pero para nosotros esto es indicativo de un problema con el marco teórico o paradigma con el que se da sentido a las ideas (y se las analiza), y no de un problema con las ideas mismas, razón por la cual deducimos que lo que esto indica es que se requiere más bien un cambio en el paradigma explicativo mismo. En este sentido, buscaremos mostrar que el paradigma fenomenológico es no solo mucho más efectivo, sino también mucho más afín a las propias ideas de Mises que el paradigma kantiano.

² “Mises was explicit a Kantian in that he believed that important theoretical statements in economics are synthetic *a priori* and can be justified along Kant’s line for justifying such statements” (Diamond 1979).

Ahora bien, si bien es cierto creemos que nuestro trabajo puede aportar a la aclaración de varios de los malos entendidos implícitos en las críticas usuales a la perspectiva metodológica de Mises, nuestro objetivo principal no es específicamente resolver estos problemas, sino, como hemos dicho más arriba, establecer las bases para una fundamentación fenomenológica de la teoría económica de Mises. Justamente por lo que acabamos de decir, desde nuestro punto de vista no se pueden resolver los problemas de comprensión de las ideas fundamentales sin entrar en el paradigma implícito que las sostiene. El trabajo de “explicar” solo las ideas es, por lo mismo, hasta cierto punto estéril. Nosotros buscamos, en cambio, penetrar en los fundamentos implícitos y establecer la viabilidad de cambiar desde ahí el aparato teórico cuasi-kantiano de nuestro autor por el fenomenológico.

Esta idea ya ha sido indicada por otros autores (Lavoie, 1994; Madison, 1994a; Eberle, 2009; Zanotti, 2005, 2007, 2016), quienes ciertamente han hecho el valioso trabajo pionero de señalar hacia estas nuevas direcciones. Sin embargo, como afirmamos más arriba, estos proyectos no han visto todavía un gran desarrollo desde un punto de vista filosófico, sobre todo específicamente respecto a la fenomenología husserliana. Por ello parte de la relevancia de este trabajo radica en el aporte filosófico a esta línea de investigación.

Nos proponemos, pues, exponer y analizar la epistemología de Mises tanto en su parte explícita como implícita para buscar, en primer lugar, las ideas o nociones que en esta última nos puedan servir de guía y referencia para tender puentes hacia las ideas fenomenológicas correspondientes y, en segundo lugar, para mostrar en la parte explícita, lo que Mises llama praxeología, las coincidencias y diferencias con lo que nosotros llamaremos la “praxeología” de Husserl.

Para ello nuestro trabajo se estructura en 4 capítulos. El primero de ellos es un capítulo introductorio en el que se presentan, por una parte, antecedentes históricos tanto de la escuela austríaca como de la fenomenología con el objetivo de mostrar la cercanía que existe entre ambas tradiciones. Por otra parte, dado que la teoría epistemológica de

Mises es ciertamente menos conocida que la de Husserl, en este capítulo hacemos también una breve introducción a su teoría con el objetivo de que sirva de referencia para la argumentación que se desarrolla en los capítulos siguientes.

El segundo capítulo entra ya propiamente en el tema central de nuestro trabajo. Trata de los fundamentos praxeológicos y las ideas fenomenológicas afines, vale decir, no tanto en el edificio teórico propiamente tal de la praxeología de Mises, sino en los argumentos e ideas sobre los cuales Mises sostiene su edificio teórico (aquí aparecen, por ejemplo, ideas sobre el *ego* práctico, sobre las evidencias del mundo de la vida práctica, etc.) y en las ideas fenomenológicas que desarrollan más ampliamente los mismos temas o que son cercanas a ellos (ideas como el rol de la empatía, la intersubjetividad, el yo y constitución del mundo, el *Lebenswelt*, etc.).

El capítulo 3 está dividido en dos partes: la primera trata específicamente del sistema praxeológico de Mises y expone las categorías principales de este sistema; la segunda parte expone la “praxeología” de Husserl, vale decir, la teoría fenomenológica de la formalidad del valor, la voluntad y la acción. Se exponen algunas de las leyes formales fundamentales de esta teoría y se analizan algunos problemas, para nosotros también fundamentales, que surgen en la teoría husserliana en relación a la teoría praxeológica de Mises. Se muestran con ello diferencias importantes entre los dos autores.

Por último, en el capítulo 4, hacemos un análisis de la importancia de la praxeología husserliana para la praxeología misesiana (a pesar de sus diferencias) y retomamos, con esta nueva perspectiva, los desarrollos que habíamos avanzado en el capítulo 2, volviendo sobre los fundamentos fenomenológicos de la praxeología.

CAPÍTULO 1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y EPISTEMOLOGÍA DE MISES

1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS: LAS ESCUELAS DE FRANZ BRENTANO Y CARL Menger

En la Viena de la segunda mitad del siglo XIX, capital del imperio austro-húngaro, se desarrollaron las bases intelectuales de gran parte de las nuevas corrientes de pensamiento que configuraron las líneas fundamentales del siglo XX, así en música, pintura, arquitectura, psicología, medicina, sociología como también en filosofía y economía. Una de las principales corrientes filosóficas que surge en este periodo lo hace de la mano del trabajo pionero de Franz Brentano (1838-1917)³, quien enseña en la Universidad de Viena entre 1874 y 1894⁴, periodo inaugurado por su obra fundamental *Psicología desde un punto de vista empírico* (1874), dando inicio a lo que se puede llamar la filosofía de los actos de consciencia,⁵ filosofía que es recibida, también en Viena, entre 1884 y 1886, por uno de sus alumnos más brillante: Edmund Husserl (1859-1938), quien luego, entre 1886 y 1887 termina su trabajo de *Habilitation* bajo la dirección de otro importante alumno de Brentano: Carl Stumpf, en la Universidad de Halle, con su tesis “*Sobre el concepto de número*”, dando con ello inicio a lo que luego Husserl dará el nombre de fenomenología.

También a mediados del siglo XIX la ciencia económica tiene un giro fundamental de la mano de la llamada “revolución marginalista” ocurrida contemporáneamente en Inglaterra con William Stanley Jevons, en Suiza con León Walras, y en Austria con Carl Menger (1840-1921)⁶. La principal obra de este último, *Principios de economía política*

³ Las primeras obras de Brentano fueron escritas en Alemania, pero las más importantes las escribe en Viena.

⁴ Un primer periodo entre 1874 y 1880 como profesor de tiempo completo, y de 1880 a 1897 como *Privatdozent* (es decir, sin remuneración de la universidad) por haber tenido que renunciar tanto a la ciudadanía austriaca como a la cátedra de profesor para poder contraer matrimonio.

⁵ Respecto a Brentano, agreguemos de manera relativamente anecdótica que su hermano Lujo Brentano fue un renombrado economista y teórico social, perteneciente a la corriente llamada de los *Kathedersozialisten* y por tanto a la escuela histórica de economía (dentro de la cual su línea puede interpretarse como “social-liberal”) que fue la opositora epistemológica de la escuela austríaca de economía.

⁶ Como es esperable, estas tres escuelas si bien son marginalistas no son en absoluto iguales y, siendo Jevons y Walras economistas más matemáticos, la teoría epistemológica de Menger es la más diferenciada de las

(1871), marca el inicio de la tradición de análisis económico que ha pasado a llamarse la “escuela austríaca de economía”. Fue la lectura de la obra de Menger (en 1903) lo que llevó al joven Ludwig von Mises, entonces todavía estudiante de derecho de la Universidad de Viena, a ocuparse de los problemas económicos, pasando a desarrollar luego un papel protagónico en la tercera generación de la tradición austríaca (cf. Mises 2013: 1, 22).

Los antecedentes de la escuela austriaca se encuentran de manera directa en la llamada escuela de la utilidad (*Nutzenschule*) alemana, en autores como von Hermann, K. H. Rau, Rorscher, von Thünen y especialmente Gottfried Hufeland (1760-1817)⁷, quien muy tempranamente ya había adelantado elementos fundamentales de la nueva teoría que iba a hacer escuela con Menger (sobre las raíces de la escuela austriaca ver la presentación de Karl Milford a los *Principios* de Menger, en Menger 2016: 15 ss.). Y de manera indirecta, se puede decir también que se encuentran algunos antecedentes en la escolástica española, específicamente en la escuela de Salamanca, en autores como Joan de Lugo, Juan de Mariana y Luis de Molina (cf. Schumpeter 1954: 95 ss.).

Pero fue la obra de Menger la que, gracias a su notable claridad y sistematicidad, tuvo el mérito de haber reunido en torno suyo a los distintos intelectuales que luego dieron forma a la teoría económica de la escuela austriaca, con el giro decisivo y distintivo hacia el subjetivismo como centro de su epistemología. Así, esta escuela nace principalmente como un intento sistemático de dar respuesta al problema, que es fundamental en toda teoría económica, de la naturaleza del valor (ver Mises 2007⁸: 3; 2003: xii y xiii; Lachmann 1977: 49 ss.), que venía generando varios problemas, lagunas y contradicciones

tres por no estar construida sobre la base de modelos matemáticos. La obra de Jevons, por su parte, no produjo ninguna tradición ni escuela en Inglaterra y quedó casi olvidada bajo la sombra de Alfred Marshall (cf. Schumpeter 1954: 825 ss.; Zanotti 2012: 23).

⁷ Tanto Hufeland como la mayoría de los economistas de habla alemana incluyendo a Menger, Mises y Hayek, eran juristas de profesión. La economía se estudiaba como parte de esta carrera. Pero Hufeland, además, era también un humanista. Trabajó junto con Christian Gottfried Schütz (humanista) y Wieland en la famosa *Allgemeine Literatur-Zeitung* donde conoció también a Schiller, y además intercambió discusiones con Kant, por medio de cartas, sobre temas de derecho y moral.

⁸ La obra principal de Mises, *Human Action*, se citará de aquí en más con las iniciales HA.

en las teorías existentes⁹: la idea que yace en el fundamento de esta respuesta es la de que el valor tiene un origen y una realidad subjetivos, idea que contrasta con el concepto opuesto de la tradición clásica¹⁰ de “valor objetivo”. Con este giro hacia el subjetivismo los economistas comprendieron que el valor no se hallaba *per se* en las cosas¹¹, ni que podía ser introducido en ellas según una medida objetiva (como la medida: cantidad de trabajo o costos de producción, en relación a los precios), sino que nacía de un “juicio” fundado en la “consciencia” personal del agente. Así Menger (2016: 178-9):

El valor de los bienes se fundamenta en la relación de los bienes con nuestras necesidades, no en los bienes mismos. [...] Así, pues, el valor no es algo inherente a los bienes, no es una cualidad intrínseca de los mismos, ni menos aún una cosa autónoma, independiente, asentada en sí misma. Es un juicio (*Urteil*) que se hacen los agentes económicos sobre la significación (*Bedeutung*) que tienen los bienes de que disponen para la conservación de su vida y de su bienestar y, por ende, no existe fuera del ámbito de su consciencia. [...] La objetivación del valor de los bienes, que es por su propia naturaleza totalmente *subjetivo*, ha contribuido en gran manera a crear mucha confusión en torno a los fundamentos de nuestra ciencia.

Lo que Menger buscaba con este principio de la subjetividad del valor¹² era justamente un principio con capacidad explicativa suficiente del fenómeno del valor de manera que sirviera de base para una teoría unitaria, sistemáticamente causal, de todos los fenómenos económicos fundamentales y con especial énfasis en la teoría de la formación de los precios.

⁹ Los problemas de las teorías del valor existentes se pueden apreciar con suficiente amplitud en las extensas notas que Menger dedica a las teorías de sus antecesores en los *Principios*.

¹⁰ Representantes de la tradición clásica son Adam Smith, Jean Baptiste Say, David Ricardo, John Stuart Mill y también, debido al uso de sus conceptos fundamentales fuertemente influidos por Ricardo, Karl Marx.

¹¹ La más relevante de las teorías del valor objetivo ha sido, sin duda, la llamada “teoría del valor trabajo” desarrollada sucesivamente por Adam Smith, David Ricardo y Karl Marx, con antecedentes teóricos en John Locke.

¹² Que, se habrá notado, en la medida en que depende de un “juicio” personal tiene un fuerte componente hermenéutico.

El método que sigue Menger es el que luego adquirió el nombre de “individualismo metodológico”, esto es, la reducción de los fenómenos complejos a principios simples, en este caso su generación en la subjetividad del individuo, que sería el elemento más básico o simple desde el cual, luego con la interacción inter-subjetiva, se generarían los fenómenos más complejos. Menger (2016: 100) lo describe al inicio de su tratado de la siguiente forma:

Nos hemos esforzado por reducir los más complejos fenómenos de la economía humana a sus elementos más simples, accesibles a la segura observación, por dar a estos últimos la medida que les corresponde por su propia naturaleza y, una vez esto bien establecido, por investigar el desarrollo, basado en reglas, de las más complejas manifestaciones económicas a partir de sus elementos.

De modo que el juicio de valor subjetivo, personal, se convierte en el bloque fundamental a partir del cual se explican los demás fenómenos complejos. En este sentido la formación de los precios es de gran importancia porque, bien fundamentada, tiene el poder de explicar muchos otros fenómenos fundamentales de la teoría económica como por ejemplo el salario (precio del trabajo), la renta (precio por el uso de la tierra o de un inmueble), el interés (precio del crédito), también los costos de producción, etc. Ahora bien, la conexión entre las valoraciones subjetivas (los juicios de consciencia) y el establecimiento de los precios relativos se hace posible gracias a la mediación de la ley de la utilidad marginal decreciente.

2. LEY DE LA UTILIDAD MARGINAL, INTERCAMBIO Y PRECIOS

Esta ley¹³ explica el modo como es asignado el valor a las distintas unidades de un determinado bien en base al valor marginal. Para explicarla es necesario primero considerar que dado que, en palabras de Menger, el valor es la relación entre un bien y las

¹³ Sobre la ley de la utilidad marginal cf. Menger 2016: 171 ss.; HA: 119 ss.; Kirzner 1963: 48 ss.; Zanotti 2012: 38 ss.

necesidades¹⁴ subjetivas, la importancia que se le asigne a un determinado bien será una proyección o transferencia de la importancia (valor) que se le asigne a la necesidad que ese bien se espera que pueda satisfacer. Ahora bien, las necesidades subjetivas (personales) tienen, a su vez, un cierto orden de importancia o preferencia (generalmente será más prioritario alimentarse que, por ejemplo, obtener un ticket para ir a un concierto), orden que también se proyecta en los bienes correspondientes haciendo que estos tengan un orden de prioridades correlativo. Hay, pues, una escala de prioridades que redunde en una escala de valores. Pero, ¿el alimentarse será *siempre* más importante que, por ejemplo, ir a un concierto? Si asignamos valores numéricos arbitrarios al consumo de alimentos y a la ida a un concierto¹⁵, considerando que hay una prioridad importante de los alimentos sobre el concierto, podemos decir que en una escala de 0 a 10, los alimentos tienen la más alta prioridad (10), mientras que el concierto solo tiene, digamos, un valor de 4. Aquí hay que observar, sin embargo, que las valoraciones que determinan la acción son siempre concretas y relativas a las circunstancias. Imaginemos que podemos tener unidades homogéneas del bien “alimento”, y unidades homogéneas del bien “x concierto”. El consumo de la primera unidad de alimento producirá un grado de satisfacción (podemos imaginar que no solo fisiológico) mayor que el consumo de la segunda unidad, y esta a su vez uno mayor que el consumo de la tercera unidad, etc. Así, si la primera unidad produce una satisfacción de 10, la segunda producirá una de 9, etc. Y por lo tanto se llegará a un punto en que el nivel de satisfacción de la necesidad de alimento dejará de ser tan urgente y su valor disminuirá a medida que aumenta la satisfacción, de modo que en un cierto momento la valoración de ir a un concierto (que supusimos en un valor de 4), comenzará

¹⁴ Para referirse a las necesidades Menger utiliza la palabra “*Bedürfnis*”; Mises habla de “*Unbefriedigtsein*” (estado de insatisfacción), y en la edición inglesa de la *Acción Humana* usa la expresión “*felt uneasiness*” (sensación de inquietud, o de falta). Como se trata de la percepción subjetiva de lo que para cada quien es tenido por necesario o deseable, la palabra “necesidad” no se refiere necesariamente a las “necesidades básicas” de la vida.

¹⁵ Necesariamente tienen que ser arbitrarios los valores cuantitativos, porque en realidad es imposible cuantificar las valoraciones. Este recurso solo sirve como elemento pedagógico para hacer inteligible la idea.

a ser prácticamente relevante, y la acción podrá decidirse en asistir al concierto en vez de seguir satisfaciendo la necesidad de alimento.

Vemos, pues, que hay una relación entre la cantidad de unidades disponibles de un bien (medios) y la escala de necesidades a satisfacer (fines). Si, teniendo una escala de 0 a 10 de necesidades, y estableciendo que cada unidad de un bien correspondiente satisfaga una unidad de esa escala, asumimos que tenemos a disposición solo 7 unidades del bien, está claro que esas unidades se utilizarán para la satisfacción de las necesidades más urgentes y se dejarán sin satisfacer las necesidades menos urgentes. La pregunta ahora es, ¿qué valor tiene cualquiera de esas 7 unidades disponibles (que asumimos como homogéneas e intercambiables)? La respuesta está en el valor de la necesidad que se dejaría de satisfacer si se eliminase una unidad del bien disponible (en vez de 7, solo 6). Evidentemente, si solo se tiene 6 unidades estas se usarán para satisfacer las 6 necesidades más urgentes, por lo tanto, la necesidad que se deja de satisfacer al disminuir el bien en una unidad es la menos relevante de las que antes (con 7 unidades) se satisfacían. Esa necesidad que es la menos relevante de todas las que estaban cubiertas es la que se encuentra en el *límite* (*Grenz*) y por eso se llama *marginal*, y su valor es el *valor marginal*, es decir, el menos importante de todos los valores satisfechos, y la satisfacción correspondiente o utilidad es la *utilidad marginal*. De modo que las unidades disponibles de un bien (cualquiera de ellas) adquieren el valor del valor marginal y, por lo tanto, el valor depende directamente de la cantidad de unidades que se tengan a disposición (es decir, de si el bien es más o menos escaso). Otra manera de entender intuitivamente este fenómeno de imputación de valor es imaginando la situación extrema de estar en un desierto sin agua ni alimentos en el que un agente encuentra, digamos, 5 unidades de agua (en la medida que sea) y que al ir por la primera de ellas esta se cae y se evapora en la arena. Evidentemente ese accidente sería más grave si en vez de 5 unidades solo se hubiesen tenido 4, o peor aún si solo hubiesen sido 3, ó 2, y ni qué hablar si hubiese sido solo una. A medida que hay menos unidades disponibles en total, cada una de ellas vale más, porque son menos las necesidades que se pueden satisfacer. Y a la inversa, mientras más abundante es el bien, menos valor tiene cualquiera de sus unidades, pues ¿qué valor

podría tener la pérdida accidental de una unidad de agua, incluso en el desierto, si en vez de 5 unidades se hubiesen obtenido 1000, o si se hubiese encontrado un río con capacidad de proveer 1000 unidades por minuto?

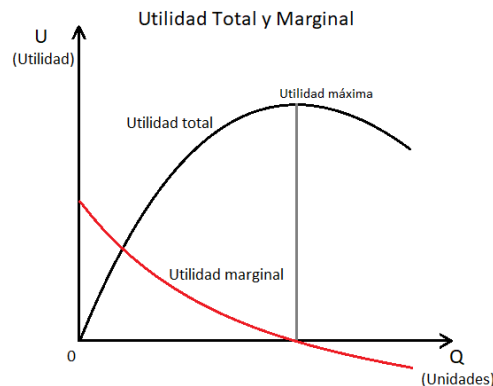


Figura 1: A medida que aumentan las unidades la utilidad marginal de cada una de ellas va disminuyendo.

La ley de utilidad marginal se puede visualizar gráficamente tal como se muestra en la Figura 1, donde se representa en rojo la curva de la utilidad marginal que decrece a medida que se van agregando unidades (por ejemplo, en la satisfacción de la sed a medida que se van consumiendo unidades de agua, cada unidad subsiguiente entrega una satisfacción o utilidad menor), la suma de cuyas utilidades, siempre más pequeñas, se representa en la curva de la utilidad total (en el mismo ejemplo, la sensación de satisfacción), que, como indica la figura, puede llegar a tornarse negativa cuando una nueva unidad ya no reporta utilidad sino, al contrario, “desutilidad”.

A partir de esta teoría del valor se establece, entonces, la relación sistemática entre las valoraciones subjetivas personales, el proceso de intercambio, que es el proceso en que dos actores con valoraciones subjetivas propias logran generar un acuerdo de intercambio, y finalmente el establecimiento de los precios relativos¹⁶, donde precio será lo que se paga

¹⁶ Los precios son (siempre) relativos, porque no existen “en sí”. Cuando se dice “el precio del kilo de pan” el sentido del genitivo “de” tiende a producir la idea de que el bien en cuestión, el pan en este caso, “tiene” un precio como tal, es decir, objetivamente. Esto es un error. Los precios son referencias comparativas (por eso, relativos). Un precio solo puede tener sentido si se lo compara con otro precio o con una cantidad de otro bien que se pueda obtener (“precio” es una expresión relativa similar a “grande”, “pequeño”, etc.): un bien A, a cuántos bienes B equivale.

o entrega a cambio por un determinado bien, mientras que valor o utilidad es lo que se recibe a cambio. Con lo cual, se elimina un milenario equívoco (expresado ya en Aristóteles, *Et. Nic.*, V, 5 1133a ss.) respecto a los intercambios económicos según el cual solo se pueden intercambiar bienes *de igual valor*. Este error nace, según Menger (cf. 2016: 253 ss.) por la ilusión o espejismo que crea la expresión numérica del precio, por ejemplo: 1kg de $X = \$100$ (el signo “=” es el que crea el problema). En realidad, desde el punto de vista del valor, el intercambio solo es posible si hay *desigualdad de valor*, esto es, si se valora más lo que se recibe que lo que se da a cambio. Se observa, pues, que un precio, expresado en unidades monetarias, también es algo que se valora (“muy caro”, “barato”, etc.) a la par que se valora el bien respectivo. Hay intercambio cuando el valor del bien es mayor que el valor del precio del bien. Y ¿cómo se hacen estas valoraciones? Según lo que ya se ha visto arriba, subjetivamente en cada caso y según la ley de la utilidad marginal, es decir, “al margen”, considerando la cantidad de unidades que ya se posea del bien en cuestión: si tengo ya 10 pantalones, el número 11 que considere comprar valdrá menos que si en vez de 10 tuviese solo 2 o ninguno, y por lo tanto su beneficio será también marginal (relativo a la cantidad de unidades que previamente se posea).¹⁷

En el proceso de intercambio, el enajenador del bien transado es el oferente; el receptor, el demandante. Cuando, respecto de un bien, se realiza una multitud de transacciones, todos los oferentes involucrados y todos los demandantes generan, respectivamente, la oferta y la demanda de ese bien, el encuentro de las cuales produce su precio general. Por tanto, cuando se dice que el bien *a* vale \$X, este precio es el resultado del encuentro de las valoraciones subjetivas de oferentes y demandantes, y está en todo momento sujeto a las variaciones subjetivas de las valoraciones personales de cada uno de ellos.

Ahora bien, como el origen del valor está en las valoraciones subjetivas, es la demanda la que desencadena el proceso económico de producción de bienes: se produce aquello que se puede vender, y se puede vender aquello que es demandado y, por tanto,

¹⁷ Estos ejemplos didácticos solo tienen sentido si se consideran las unidades, como ya se dijo, homogéneas.

valorado como un bien respecto al cual las personas están dispuestas a entregar a cambio una parte de sus bienes, que valoran en menor medida. Esto significa que hay un proceso de traslado o imputación del valor desde las valoraciones subjetivas hacia la demanda de bienes de consumo y desde aquí hacia los bienes de capital o factores de producción. Por lo tanto, el valor de los factores de producción (trabajo, tierra, bienes de capital) se determina por la demanda. Así, el mercado del trabajo depende de la demanda de los bienes para los cuales el trabajo es puesto a trabajar y su valor estará sujeto a las leyes de oferta y demanda: a mayor escasez de trabajo, el precio del trabajo (salario) tenderá a aumentar, y viceversa. Lo mismo ocurre con los bienes de capital y los recursos naturales.

¿Por qué es importante tener presente la teoría del valor y sus efectos, aunque sea de la forma somera y general en la que la hemos presentado aquí? Porque así se puede ver cómo, en la teoría de la escuela austríaca, todos los fenómenos económicos se van generando a partir de los juicios de consciencia subjetivos (Menger), hermenéuticos, que ocurren, en cada caso, en la vida íntima de la consciencia de las personas (siempre respecto a unas concretas circunstancias dadas). Es decir, que todo el movimiento de los procesos económicos¹⁸ es reductible (y está siempre anclado) a ese fenómeno personal¹⁹, esencialmente ligado a la propia visión de mundo, que es el acto de valoración. Y esto es, en nuestra opinión, lo que hace filosóficamente más interesante a la escuela austríaca de economía respecto de otras escuelas económicas, porque pone el origen de la economía en actos que, en terminología fenomenológica, podemos llamar “espirituales” (*geistige*) y que son actos que pertenecen a la vida psíquica común y no de forma exclusiva a la esfera económica.

Y esta es la razón de que en el desarrollo posterior de la teoría austríaca a partir de las bases sentadas por Menger en su obra seminal, sobre todo con los trabajos de Eugen

¹⁸ El efecto de las valoraciones subjetivas que se encuentran en los distintos intercambios y la ley de la utilidad marginal que opera en ellas, se expande también a las otras áreas económicas como al mercado de fondos prestables (créditos), el mercado de valores, mercado de divisas, a todos los procesos referentes a las estructuras de producción, etc.

¹⁹ Aunque no “exclusivamente” personal. Todo juicio de valor ocurre en circunstancias dadas, circunstancias ontológicas, temporales, culturales y sociales.

von Böhm-Bawerk (1851-1914)²⁰ y Friedrich von Wieser (1851-1926), haya parecido natural y necesario realizar una fundamentación de la teoría económica sobre la base de una teoría más amplia que integrase todos los elementos de la vida humana, pre-económicos, a partir de los cuales se pudiesen derivar las específicas leyes y fenómenos propiamente económicos. Este es el trabajo que se propuso hacer Ludwig von Mises bajo la idea de una *praxeología*, una teoría general de la acción humana como fundamento del específico tipo de acción humana que es la acción económica. Y por esta misma razón es que encontramos en Mises un desarrollo epistemológico pre-económico mucho más amplio que el que se puede encontrar en sus antecesores (solo comparable a los desarrollos epistemológicos posteriores de su discípulo y amigo Friedrich von Hayek).²¹

Pero dado que en este capítulo introductorio procuraremos hacer todavía una exposición general de la teoría epistemológica de Mises, quisiera volver, antes de ello, a la escuela de Brentano y su desarrollo en Austria como antecedente inmediato de la fenomenología y como contraparte de los desarrollos de la escuela austriaca de economía.

3. LA ESCUELA DE BRENTANO

No deja de ser ilustrativo observar que la época de Brentano es prácticamente la misma que la de Menger. El filósofo nace en 1838 y el economista, 2 años más tarde, en 1840. Y mientras este último publica su obra principal (los *Principios*) en 1971, Brentano

²⁰ A quien se debe sobre todo una teoría sobre el capital, el interés del capital y el proceso de producción (cf. Böhm-Bawerk 1986), que Menger había dejado solo en proyecto, gracias a lo cual la teoría austríaca tomó una forma unitaria y completa. Además, fue gracias a Böhm-Bawerk que la escuela austríaca se dio a conocer fuera de los países de habla alemana, dado que sus obras fueron rápidamente traducidas al inglés, mientras que los *Principios* de Menger solo 70 años después tuvieron su primera traducción al inglés, y fueron necesarios cien años para que llegara a la lengua española.

²¹ Sobre el potencial de la obra de Menger (y de los principios asentados en ella) como programa de investigación Barry Smith sostiene: “*In fact, the consequences of Menger’s work extended much further, showing us the way to a more adequate understanding of large-scale social formations in general, both within and without the economic sphere*”, consecuencias que, por ejemplo a través de los trabajos de Hayek (desarrollados sobre las ideas de Menger) “*has implications for our understanding not only of economic formations but also of language, law, religion, politics, morals, and indeed for the subtle inner workings of scientific theory itself*” (en Grassl & Smith 1986: ix). Respecto al mismo tema ver también Menger (1985: 127 ss.).

publica la *Psicología*, también su obra fundamental, en 1874, año en que llega como *Ordinarius* (remunerado) a la Universidad de Viena,²² donde trabajará hasta 1895. En tanto Menger, habiendo llegado como profesor a la Universidad en 1873, permanecerá todavía hasta 1903. De modo que, habiendo nacido en la misma época, habiendo publicado sus obras principales en la misma época y habiendo llegado a la misma Universidad con solo un año de diferencia, los dos fundadores permanecieron como colegas académicos durante 21 años.

Brentano hace escuela con su psicología de los actos de consciencia primero en Würzburg, donde asisten a sus lecciones Anton Marty y Carl Stumpf, y luego (y principalmente) en Viena donde, además de Husserl, tiene como alumnos a Christian von Ehrenfels, Alexius Meinong, Kazimierz Twardowski²³, entre otros, y se puede contar también dentro de la escuela brentaniana a Oskar Kraus (quien conoce la obra de Brentano a través de Anton Marty y luego por encuentros personales e intercambio epistolar con el mismo Brentano)²⁴. Fabian y Simons (1986) han investigado las específicas conexiones entre la escuela de Brentano y la escuela austríaca de economía, y principalmente (tema central para ambas escuelas) en torno a la teoría del valor.²⁵ Para los detalles de estas conexiones remito a este trabajo y también a los de Barry Smith, “Austrian Economics and Austrian Philosophy” (1986) y Luigi Dippiano, “Theories of Values” (1996).

Pero no quisieramos dejar de mencionar dos elementos que son relevantes para comprender tanto la cercanía de las dos escuelas como la particular dirección epistemológica que la academia austríaca imprimió en ellas. La primera es la estructura que tenía la Universidad en el Imperio Austro-Húngaro. Primero hay que decir que hasta

²² Notaremos que también los años de deceso de ambos autores están próximos. En 1917 muere Brentano a los 79 años, y en 1921 lo sigue Menger a los 81 años.

²³ Para análisis monográficos de cada uno de estos autores en tanto que continuadores de la obra de Brentano cf. Albertazzi, Libardi y Poli (Eds.) (1996: 81-231).

²⁴ Cf. Fabian y Simons, “The second Austrian school of value theory” (1986: 37 ss.). Kraus fue el primer presidente de la Sociedad Brentano de Praga, fundada por Masaryk, también alumno de Brentano y entonces primer presidente de la nueva República Checa.

²⁵ “*The suggestion of a parallel to the Menger school is intentional, for not only have we here two flourishing schools of value theory in Austria; there are doctrinal parallels and scientific and personal interactions between the two schools*” (Fabian y Simon 1986: 38).

el siglo XIX Austria (o el Imperio) no había tenido un desarrollo relevante de ideas y avances científicos, ni tampoco figuras relevantes prácticamente en ningún área, y por eso en otros países (en Alemania, por ejemplo, centro intelectual de la Europa del siglo XIX) se la consideraba como atrasada y marginal.²⁶ Y sobre este trasfondo, “la vida intelectual austriaca estaba todavía permeada por una filosofía subyacente de aristotelismo y realismo escolástico” (Smith 1986a: vii) y esto, según Smith, en relación con una política imperial deliberada por mantener separada la actividad intelectual austriaca de las influencias exteriores (cf. Smith 1986). Volveré sobre la relevancia de este aristotelismo más adelante. Las facultades universitarias usualmente eran solo cuatro: filosofía, teología, medicina y leyes. En la facultad de filosofía se enseñaba, junto a la filosofía: matemática, ciencias naturales e historia. La economía se enseñaba en la facultad de leyes, y los estudiantes de leyes debían tomar seminarios de filosofía (cf. Fabian y Simons 1986). Esta situación de diversas disciplinas en una misma facultad y la obligación de tomar cursos de otras facultades promovía la interacción entre profesores y alumnos de distintas áreas, lo que explica que Brentano haya tenido alumnos que venían de las matemáticas (Husserl) o de la historia (Meinong) y que “los alumnos que tomaban los seminarios de Brentano hayan muy a menudo tomado también los seminarios de Menger en la facultad de leyes” (Fabian y Simons 1986). A todo lo cual se agrega el hecho de que, a diferencia de Alemania, el Imperio del Danubio contaba con pocas universidades²⁷ y, por lo tanto, con pocas cátedras en cada área, resultando de ello un ambiente académico pequeño donde era muy fácil que los académicos se conocieran entre sí (cf. Fabian y Simons 1986).

²⁶ “From the middle of the sixteenth to the end of eighteenth century Austria was foreign to the intellectual effort of Europe. Nobody in Vienna—and still less in other parts of the Austrian Dominions—cared for the philosophy, literature, and science of Western Europe [...] With the exception of Bolzano, no Austrian before the second part of the nineteenth century contributed anything of importance to the philosophical or the historical sciences.” Y también: “Bernard Bolzano, Gregor Mendel, and Sigmund Freud were not stimulated by their relatives, teachers, colleagues, or friends. Their exertions did not meet with sympathy on the part of their contemporary countrymen and the government of their country. Bolzano and Mendel carried on their main work in surroundings which, as far as their special fields are concerned, could be called an intellectual desert, and they died long before people began to divine the worth of their contribution. Freud was laughed at when he first made public his doctrines in the Vienna Medical Association” (Mises 2013: 129 y 127 respectivamente). Ver también Smith 1986a: vii.

²⁷ Las más importantes en Viena, Praga, Budapest (las tres capitales), luego en Graz, Innsbruck y Cracovia.

La influencia del aristotelismo se encuentra tanto en Brentano como en Menger y en los programas de investigación que ambos fundaron.²⁸ Y es una de las razones que a la vez acerca a filósofos y economistas austriacos y diferencia o aleja a los austriacos en conjunto de, sobre todo, las líneas epistemológicas alemanas caracterizadas principalmente por el historicismo (principal corriente en economía), el idealismo y el positivismo.²⁹ La idea de llevar a cabo una investigación que vuelva “a las cosas mismas”, a la “esencia” de las cosas, se encuentra en el centro de las visiones epistemológicas de ambas escuelas, brentaniana y mengeriana.³⁰ Paradójicamente, entonces, si esta suerte de filosofía de aire escolástico que se promovía en Austria dejaba, por una parte, la vida intelectual austriaca fuera de las corrientes de vanguardia, por otra, fue un factor clave en

²⁸ Brentano, además, como se sabe, estudió en Alemania con el reconocido aristoteliista Trendelenburg, y antes de llegar a Viena ya había publicado obras importantes para la revitalización del aristotelismo: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862, dedicado a Trendelenburg), *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos* (1867) y un artículo de 30 páginas sobre la epistemología de Aristóteles “Rezension zu F. Kampe: Die Erkenntnistheorie des Aristoteles” (1872). En Menger, las referencias a Aristóteles son constantes a todo lo largo de sus obras principales, los *Principios* y las *Investigaciones*. Y es central en la epistemología mengeriana el concepto de “esencia” (*Wesen*) respecto al cual Fabian y Simons (1986) sostienen: “It was Emil Kauder (1957, pp. 411-425) who made clear that this conception of essence (*Wesen*) makes conspicuous the striking influence that Aristotle’s philosophy exercised on Menger’s thought. In fact Aristotle is one of the few philosophical writers who is repeatedly cited in Menger’s writings”. Y respecto a la relación entre Menger y Aristóteles en la teoría del valor, Krause sostiene lo siguiente: “In a treatise, «Die aristotelische Werttheorie», I gave a survey of the Aristotelian ethical and political-economic theories of value. By juxtaposing the theories of Böhm-Bawerk and Aristotle I showed that the latter in the Ethics, Politics, Rhetoric and especially in the Topics, anticipates the theories of the Menger school, and that he used the Mengerian method of differences, not the fictive algebraic method of value ascription” (*Selbstdarstellung*, 1929. En Fabian y Simons 1986).

²⁹ Expresión característica de esta división entre austriacos y alemanes en los análisis económicos es la siguiente crítica de Menger: “Theoretical economics has the task of investigating the general nature [das generelle *Wesen*, la esencia general] and the general connection [generellen Zusammenhang] of economic phenomena, not analyzing economic concepts and of drawing the logical conclusions resulting from this analysis [...] It is a sign of the slight understanding, which individual representatives of the historical school in particular have for the aims of theoretical research, when they see only analyses of concepts in investigations into the nature [Wesen] of the commodity, into the nature of economy, the nature of value, of price and similar things, and when they see «the setting up of a system of concepts and judgements» in the striving for an exact theory of economic phenomena” (Menger 1985: 37n.). Las itálicas son de Menger. Se observa claramente el énfasis en la investigación de la esencia de los fenómenos reales en contraste con una mera constitución conceptual teórica.

³⁰ Luego veremos cómo este objetivo de describir la esencia de los fenómenos económicos se modifica en Mises con un giro hacia el kantismo. No obstante, permanece la idea en Mises de ir a la acción misma, a la acción real tal como la encontramos en la experiencia real.

las características particulares que adquirieron la nueva filosofía fundada por Brentano y la nueva economía fundada por Menger.

Y por su parte, la pluralidad de disciplinas con que se desarrollaba la actividad académica contribuyó también a una visión más amplia en el tratamiento de problemas y, por ende, a que las teorías económicas tuviesen una mayor apertura hacia otras disciplinas, entre ellas la filosofía. La relación entre economía y filosofía no es, pues, una relación artificial, sino que es parte orgánica en el desarrollo de las ideas económicas de los austriacos.³¹

4. LA EPISTEMOLOGÍA DE LUDWIG VON MISES

Como dijimos arriba, Mises, siendo todavía estudiante de derecho en Viena (1903), se decide definitivamente por las investigaciones económicas gracias a la lectura de los *Principios* de Menger (a quien conoció personalmente algunos años después).³² La poderosa argumentación teórica mengeriana lo convence de que el marginalismo, contra las teorías económicas clásicas (sobre todo ricardianas) y contra la influyente escuela histórica alemana, es la verdadera forma de acceder a los fundamentos de los fenómenos

³¹ Esta conexión, por supuesto, no hay que exagerarla. En sentido técnico estas dos áreas están bien distantes entre sí, y, por lo tanto, en sus respectivas exposiciones especializadas no se encuentran referencias cruzadas en abundancia. Pero es, digamos, el modo de analizar los problemas y el espíritu que anima esos análisis en los economistas austriacos lo que los hace más filosóficos y, por lo tanto, abiertos a discusiones más amplias a diferencia de exponentes de otras escuelas económicas, más cerradas en su dimensión especializada. A este respecto es característico de la escuela austriaca lo que Hayek dice en una reseña de la obra de Schumpeter *History of Economic Analysis*: “Este libro podría ser una fuente inestimable de enseñanzas y nadie podría sacar de él mayor provecho que los economistas de la última generación: en efecto, como en otras materias, el creciente tecnicismo de la teoría comparte el peligro de una restringida especialización que resulta particularmente nociva en este campo. Creo que nada mejor que este libro puede servir de antídoto frente a la opinión, que parece prevalecer en algunos jóvenes de que nada de lo que ocurrió antes de 1936 [esta invectiva es evidente] puede tener relevancia para ellos; y creo también que nada mejor que esta obra puede servir para mostrarles lo que deberían conocer, si fueran no simplemente economistas, sino personas cultas, capaces de emplear su conocimiento técnico en un mundo complejo” (Hayek 2007: 459-460).

³² “When I first arrived at the University, Carl Menger was close to the termination of his teaching career [...] Around Christmas, 1903, I read Menger’s *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* for the first time. It was the reading of this book that made an «economist» of me” (Mises 2013: 22).

económicos. Como vimos, la teoría del valor subjetivo pone como origen de todos los fenómenos económicos la vida valorante de las personas, de los individuos. De este modo, la teoría económica extiende un puente, en la búsqueda de sus fundamentos, hacia las fronteras de la disciplina y más allá, hacia el campo que llamaremos “pre-económico”, campo que colinda y en parte se superpone con áreas como la filosofía y, sobre todo, la psicología (en el sentido de Brentano o Dilthey), porque la atención se pone en los *actos* valorativos del individuo, de manera que se busca investigar las estructuras internas de este tipo de actos que sean relevantes para la explicación de la emergencia de la valoración y del valor de los bienes valorados.

A partir de esto Mises pone la atención, como elemento clave, en la *acción humana*, pues, desde un punto de vista económico, las valoraciones son, a su vez, elementos explicativos de las elecciones efectivas que realizan las personas a la hora de hacer un intercambio económico. Si las valoraciones personales explican la emergencia de los precios, ello es posible solo gracias a que la valoración (de *a*) y la preferencia (de *a* sobre *b*) son realizadas mediante la acción efectiva (cuyo proceso termina en la posesión y uso de *a*). De modo que para Mises el objeto primero de investigación de una teoría que busque la fundamentación del edificio teórico de los fenómenos económicos es la acción humana, y el estudio metódico de esta es, por tanto, la *praxeología*.

Los desarrollos epistemológicos de Mises se encuentran fundamentalmente en cuatro obras, la más importante de las cuales es sin duda su obra capital *Human Action: A treatise on economics*, escrita primero en alemán³³ y luego en inglés en su edición definitiva de 1949. En 1933, sin embargo, Mises ya había dedicado un volumen entero a los problemas epistemológicos de la economía en sus *Grundprobleme der Nationalökonomie: Untersuchungen über Verfahren, Ausgaben und Inhalt der Wirtschafts- und Gesellschaftslehre* (Problemas fundamentales de la economía: investigaciones sobre los procedimientos, tareas y contenido de la teoría económica y social), traducido luego como *Epistemological problems of Economics*. Y a estos dos

³³ *Nationalökonomie. Theorie des Handelns und Wirtschaftens* (1940).

trabajos se agregan dos obras más también dedicadas enteramente a los problemas epistemológicos: *Theory and History* (1957) y *The ultimate foundation of economic science* (1962).

Hablando en términos generales, Mises divide el campo científico en dos partes: por un lado, las ciencias naturales, y por el otro, las ciencias humanas o de la acción humana. La razón de esta división general radica en la heterogeneidad (radical e irreductible, para Mises) de los objetos estudiados en ambos campos: la naturaleza y la acción humana, respectivamente, razón por la cual cada grupo de ciencias trabajaría tanto con métodos como con categorías de análisis distintos (cf. HA: 17-18; 2016: 57 ss.). Por razones evidentes Mises no desarrolla mayormente lo referente a las ciencias naturales. Su epistemología se centra en las ciencias de la acción humana. Y en este grupo encontramos, a su vez, dos disciplinas generales, distintas y complementarias (cf. HA: 30) que estudian, por una parte, las estructuras y categorías formales y universales de la acción, y por otra, el contenido material, es decir, concreto e individual de la acción a través del tiempo, nos referimos a la *praxeología* y a lo que Mises engloba bajo el nombre de *Historia*, respectivamente (cf. Mises 2016: 191 ss.).

4.1. Praxeología³⁴

La praxeología, pues, es la ciencia que estudia la acción humana “desde el punto de vista de las implicancias formales de la descripción de acción humana” (Zanotti 1990: 5; Zanotti 2012: 29). En esta definición tenemos dos aspectos o dos objetos relativos a la acción, a saber, un *objeto material*, que es la acción misma (el hecho concreto), y un *objeto formal*, que estaría constituido por aquellas implicaciones formales de la descripción de la acción, que son, pues, deducciones lógicas (cf. *ib.*). En este sentido, la praxeología aparece, por lo tanto, como una ciencia deductiva, que deduce el contenido implicado en la definición de acción. Se entiende por acción humana “el intento deliberado de pasar de

³⁴ Para lo que sigue, cf. Colomé 2020.

una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria” (Zanotti 1990: 6, 7 y 21)³⁵.

Mises define la acción humana como sigue:

La acción humana es comportamiento con propósito. O podríamos decir también: la acción es voluntad puesta en movimiento y transformada en agencia, es el apuntar a fines y metas, es la respuesta significativa del *ego* a los estímulos y a las condiciones de su ambiente, es el ajustarse conscientemente³⁶ de la persona al estado del universo que determina su vida [...] El término *voluntad* no significa otra cosa sino la facultad humana para escoger entre diferentes estados de cosas, preferir una, descartar la otra, y comportarse en concordancia con la decisión tomada al apuntar al estado elegido y renunciar al otro (HA: 11 y 13).³⁷

Son esenciales a la acción, pues, de acuerdo con Mises, características tales como deliberación, elección, voluntad y el hecho de tener un objetivo como *télos* de la acción.

4.1.1. Categorías implicadas en la definición

Pero no solo estas características están implicadas en la definición de acción, ya sea que la entendamos como “*purposeful behavior*” o como “el intento deliberado de pasar de una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria”. El esquema básico que supone toda

³⁵ “En rigor, el hombre solo apunta hacia un fin último, al logro de una situación que le satisface más que otras situaciones posibles” (Mises 2016: 66). Y también: “*The most general prerequisite of action is a state of dissatisfaction, on the one hand, and, on the other, the possibility of removing or alleviating it by taking action*” (Mises 2003: 25).

³⁶ En el mismo pasaje Mises contrapone *conscious* a *unconscious* y a *subconscious*. Las acciones inconscientes son para él las que corresponden a las reacciones fisiológicas (como los reflejos) y a las funciones orgánicas que son independientes de la voluntad (como el trabajo del corazón). No es, por lo tanto, el inconsciente de la psicología. Tanto al inconsciente como al subconsciente psicológicos Mises los llama simplemente “subconsciente”, y a este respecto dice: “*The term ‘unconscious’ as used by praxeology and the term ‘subconscious’ as applied by psychoanalysis belong to two different system of thought and research*” (1998: 12). La psicología estudia los eventos internos que resultan o pueden resultar en una acción, no la acción como tal.

³⁷ “*Human action is purposeful behavior. Or we may say: Action is will put into operation and transformed into an agency, is aiming at ends and goals, is the ego’s meaningful response to stimuli and to the conditions of its environment, is a person’s conscious adjustment to the state of the universe that determines his life [...] The term will means nothing else than man’s faculty to choose between different states of affairs, to prefer one, to set aside the other, and to behave according to the decision made in aiming at the chosen state and forsaking the other*”.

acción (de acuerdo a estas definiciones) es el del tránsito de un momento T_1 de insatisfacción a otro T_2 de satisfacción:

$$T_1(\text{Insatisfacción}) \rightarrow T_2(\text{Satisfacción})$$

Mises se refiere a la insatisfacción como una “*felt uneasiness*”, que puede ser entendida también como inquietud, pero en cualquier caso se trata siempre de una sensación negativa (entendida en el sentido más amplio posible) que, por lo mismo, hace que queramos transformarla en su contrario, en una sensación positiva y, por ello, hace que queramos liberarnos de ella. Tiene cierta relevancia notar que hay siempre implicado un tipo de consciencia (se trata siempre de una “*felt uneasiness*”), que no es necesariamente una consciencia clara y racional (probablemente las más de las veces efectivamente no lo es), sino que puede ser reducida simplemente a la simple sensación (por vaga que sea) de inquietud o insatisfacción. Puede haber, pues, perfectamente acciones que el agente realiza sin saber *por qué* las realiza, porque no tiene clara consciencia de las causas; pero, lo que no puede dejar de percibir con suficiente intensidad es la necesidad de actuar en la dirección escogida.³⁸

Esta sensación de inquietud, de insatisfacción, de falta o de carencia es un componente esencial de la acción, y por esencial se entiende que se trata de una condición *sine qua non*, y por lo tanto es parte *formal* de la acción como tal. No se puede separar, por lo tanto, el concepto de acción del concepto de insatisfacción. Luego, esto supone que el agente tiene que tener también una cierta idea de la posibilidad de un estado más satisfactorio, de lo contrario no habría razón para actuar, supondría un estado de *completa* fatalidad, que es una noción ideal que no se ajusta al mundo de nuestras acciones. Es el extremo formal opuesto a la noción de la *completa* satisfacción. Las acciones humanas todas se dan en un espacio intermedio entre estos dos polos, oscilando siempre para uno y otro lado. Un ser *completamente* satisfecho no tendría razón alguna para actuar (cf. HA:

³⁸ Más adelante analizaremos el problema de la racionalidad. Lo que en las corrientes económicas más clásicas o neoclásicas se llama racionalidad no coincide con lo que Mises entiende por tal. Lo que aquellos llaman irracional, sigue siendo racional para Mises.

13, 69, 70)³⁹. Por lo tanto, ni absoluta fatalidad, ni absoluta satisfacción. Ahora bien, tener una sensación de insatisfacción y concebir un estado mejor que el actual (uno sin esa insatisfacción) no basta para que haya acción, es necesario además —sostiene Mises— creer que la acción ha de tener el poder efectivo de remover o aliviar esa insatisfacción (cf. HA: 14), es decir, tiene que haber la noción de una coherencia causal entre la cadena causal del mundo y la intervención de la acción en ella y de que el poder interventor de la acción tiene efectivamente la capacidad para modificar, en algún grado y siempre en dirección al fin, esa cadena causal del mundo.

De la estructura temporal de la acción mencionada arriba se desprende claramente, además, y también como componente esencial, una estructura de *medios y fines*. La acción es esencialmente teleológica. La representación en T_1 (presente insatisfecho) de T_2 (momento futuro de satisfacción) es evidentemente teleológica. Por lo tanto la causa final no es separable del concepto de acción. Y si atendemos a los medios, observamos que estos solo pueden tener sentido si suponemos la categoría de causalidad (como causa eficiente): son medios justamente en tanto que son capaces de producir el fin buscado. Lo que a su vez supone la consciencia de una regularidad en el mundo, de lo contrario no podría haber ninguna representación de éxito en la obtención del fin:

En un mundo sin causalidad y regularidad de los fenómenos no habría ningún campo para el razonamiento humano y la acción humana. Un tal mundo sería un caos en el que las personas estarían incapacitadas de encontrar cualquier orientación y guía. El ser

³⁹ “Action is a display of potency and control that are limited. It is a manifestation of man who is restrained by the circumscribed powers of his mind, the physiological nature of his body, the vicissitudes of his environment, and the scarcity of the external factors on which his welfare depends. It is vain to refer to the imperfections and weakness of human life if one aims at depicting something absolutely perfect. The very idea of absolute perfection is in every way self-contradictory. The state of absolute perfection must be conceived as complete, final, and not exposed to any change. Change could only impair its perfection and transform it into a less perfect state; the mere possibility that a change can occur is incompatible with the concept of absolute perfection. But the absence of change —i.e., perfect immutability, rigidity and immobility— is tantamount to the absence of life. Life and perfection are incompatible, but so are death and perfection. The living is not perfect because it is liable to change; the dead is not perfect because it does not live” (HA: 70).

humano no es siquiera capaz de imaginar las condiciones de un universo caótico como ese (HA: 22).⁴⁰

Finalmente, en este mundo suficientemente regular la acción humana, al concebir una finalidad deseable como un estado mejor que el presente (en el hecho mismo de concebir esto y no como “consecuencia” de la concepción), introduce a la vez dos categorías más estrechamente unidas, a saber, las de *bien* (o de lo *mejor* y, por tanto, de *valor*) y, sobre todo, de *sentido* (*meaning*).

Todas estas son *categorías* del entendimiento humano y “*principles of cognition*” (HA: 25), simplemente porque sin ellas no habría posibilidad alguna de entender un fenómeno como el de la acción humana. Esto lo enfatiza Mises sobre todo a propósito de la causalidad eficiente y teleológica cuando afirma (HA: 25):

Lo que no puede ser subsumido bajo ninguna de estas categorías está completamente oculto a la mente humana [...] El cambio [solo] puede ser concebido como el resultado ya sea de la operación de la causalidad mecánica o del comportamiento con propósito.⁴¹

Se trata, por lo tanto, de condiciones necesarias para la comprensión (y también para la acción misma) y como tales son, en opinión de Mises, *a priori*.

4.1.2. *Apriorismo*

Uno de los elementos que ha causado mayor polémica en las discusiones epistemológicas sobre la praxeología es el apriorismo que Mises le adjudica (cf. Zanotti 2013: 66-90; Caldwell 1984; Caldwell 2003: 128 ss. Mises 2003: 28-32). *A priori*, para Mises, son aquellas condiciones absolutamente necesarias sin las cuales no hay posibilidad alguna de

⁴⁰ “In a world without causality and regularity of phenomena there would be no field for human reasoning and human action. Such a world would be a chaos in which man would be at a loss to find any orientation and guidance. Man is not even capable of imagining the conditions of such a chaotic universe”.

⁴¹ “What cannot be brought under either of these categories is absolutely hidden to the human mind [...] Change can be conceived [only] as the outcome either of the operation of mechanistic causality or of purposeful behavior”.

intelección o comprensión.⁴² Por lo tanto, categorías como causalidad, finalidad, *meaning*, etc., son todas *a priori*. Y aquí hay que recordar la idea de que la praxeología pretende ser una ciencia *formal y deductiva*, porque es justamente la posibilidad de un conocimiento *a priori* lo que posibilita su formalidad y deductibilidad.⁴³ Ahora, si *a priori* son aquellas condiciones necesarias de la comprensión ello implica a la vez que para que sean conocidas no se puede recurrir a la experiencia (porque esta ya las supone), y *en este sentido* el conocimiento praxeológico es “independiente” de la experiencia. Mises describe su apriorismo en los siguientes términos:

La praxeología es una ciencia teórica y sistemática, no histórica [...] Su reflexión es puramente formal y general, sin referencia al contenido material y a las características particulares del caso. [...] Sus afirmaciones y proposiciones no son derivadas de la experiencia. Son, como las de la lógica y las matemáticas, *a priori*.⁴⁴ No están sujetas ni a verificación ni a falsificación basada en la experiencia y en hechos. Son tanto lógica como temporalmente anteriores a toda comprensión de los hechos históricos⁴⁵ (HA: 32).⁴⁶

⁴² “Necessary and ineluctable intellectual conditions of thinking, anterior to any actual instance of conception and experience” (HA: 33). Se entiende que la anterioridad a cualquier instancia empírica quiere decir que esta misma, para manifestarse como tal, supone ya estas condiciones, porque son justamente condiciones de su posibilidad.

⁴³ El sentido de *a priori* y el modo de análisis de los *a priori* dados en un hecho empírico que utiliza aquí Mises es particularmente cercano al sentido que les da Kant en sus *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* donde, como se sabe, en lugar del concepto de acción que estudia Mises, él analiza el concepto empírico de materia (cf. Kant 1997: 3-6 [Ak. IV: 467-470]). Mises leyó los *Metaphysische Anfangsgründe* de Kant y los cita en la primera edición (alemana) de la *Acción Humana* donde dice que “la praxeología como ciencia *a priori*, cuya certeza es apodíctica, se corresponde con el concepto kantiano de «ciencia propiamente dicha»” (*Die Praxeologie entspricht als apriorische Wissenschaft, deren Gewissheit apodiktisch ist, dem Kant’schen Begriff der «eigentlichen Wissenschaft»*, Mises 1940: 61). Comparar con el sentido de “*a priori*” en Mises (2003: 26 ss.).

⁴⁴ Solo en este sentido la praxeología es como la lógica o la matemática, porque al mismo tiempo ella “*could be regarded neither as logic, mathematics, psychology, physics, nor biology*” (HA: 1).

⁴⁵ Mises advierte explícitamente que el tema del conocimiento *a priori* no debe confundirse con el problema “genético” o evolutivo. Que descendamos de una especie homínida que no poseía las habilidades y características mentales del ser humano actual no implica que no haya conocimiento *a priori* (cf. HA: 33). De lo que se trata más bien es de lo esencial y necesario en la estructura (lógica) *dada* de la mente humana.

⁴⁶ “Praxeology is a theoretical and systematic, not a historical, science. [...] Its cognition is purely formal and general without reference to the material content and the particular features of the actual case. [...] Its statements and propositions are not derived from experience. They are, like those of logic and mathematics, *a priori*. They are not subject to verification or falsification on the ground of experience and facts. They are both logically and temporally antecedent to any comprehension of historical facts”.

Estos elementos *a priori* no pueden ser probados ni falseados empíricamente, porque “todo intento de probarlos debe presuponer su validez (*every attempt to prove them must presuppose their validity*)” (HA: 34); tampoco pueden ser definidos mediante definiciones estándar, porque “son proposiciones primarias, que anteceden toda definición real o nominal (*they are primary propositions antecedent to any nominal or real definition*)” (HA: 34). Son, por lo tanto, categorías y relaciones formales que radican en la esfera de los últimos analizables, más allá de los cuales la mente humana es incapaz de concebir nada, porque no tiene la capacidad de concebir o imaginar categorías lógicas que no correspondan con su propia estructura. No podemos comprender nada pre-formal o meta-formal (cf. HA: 35); cualquier cosa que esté más allá del horizonte de la mente humana no tiene relevancia para el problema del conocimiento, porque, nuevamente, el conocimiento humano está condicionado por la estructura de la mente humana (cf. HA: 36). No se trata por lo tanto de un conocimiento *a priori* absoluto y por eso Mises lo llama “apriorismo metodológico”. Por lo tanto, la *validez universal* que reclama la praxeología⁴⁷ está restringida por estos presupuestos: no se trata de una validez *en sí*, sino para la mente (y la acción) humana.

Hasta aquí, pues, los rudimentos de la praxeología.

4.2. Historia

Si la praxeología se centra en los aspectos formales y universales de la acción, siendo por ello una disciplina puramente *teórica*, lo que Mises engloba bajo el concepto de «historia» se refiere a los aspectos materiales o concretos de la acción y, por lo tanto, a su contenido individual, vale decir, a aquel contenido que se refiere a la persona concreta en tanto que persona agente, a sus ideas, sus valores, sus concepciones, sus puntos de vista y sus circunstancias, como elementos relevantes para la comprensión de su acción:

⁴⁷ “No facts provided by ethnology or history contradict the assertion that the logical structure of mind is uniform with all men of all races, ages, and countries” (HA: 37-8).

La historia —dice Mises— estudia la acción humana, es decir, las acciones ejecutadas por individuos y por grupos de individuos. Describe las condiciones bajo las cuales las personas vivieron y la manera en que reaccionaron a esas condiciones. Su tema son los juicios de valor y las finalidades que los hombres han perseguido guiados por esos juicios de valor, los medios a los cuales han recurrido para alcanzar las finalidades perseguidas y el resultado de sus acciones (Mises 2016: 191).

Se trata, pues, de darle sentido a las acciones de las personas en un periodo de tiempo, y este sentido tiene que buscarse en los *motivos* de los propios agentes (cf. Mises 2016: 193). Por lo tanto, se tiene que recurrir al arte de la interpretación de estos motivos internos que están en relación con las acciones realizadas y con las circunstancias. Para ello la única herramienta que tenemos a disposición es lo que Dilthey llamó la “comprensión” (*Verstehen*) (cf. Konopka 2009), que es la herramienta mental propia de las ciencias humanas, y que Mises traduce a su lenguaje como herramienta propia de lo que él llama “timología”.

Timología⁴⁸ es lo que Dilthey llamó simplemente “psicología” (cf. Mises 2016: 320), pero que Mises, para evitar todas las confusiones que produce ese título, quiere distinguir drásticamente de la psicología experimental, que para él no pertenece a las disciplinas de la acción humana sino a las ciencias naturales.⁴⁹ En este sentido, si tomamos como ejemplo la comprensión de una patología psicológica, la psicopatología y la neuropatología estudiarían sus causas fisiológicas, mientras que el estudio psicoanalítico estudiaría sus aspectos timológicos (cf. Mises 2016: 281). Se entiende, pues, que la timología se refiere al contenido interno o anímico (personal) de las representaciones individuales y, en su forma más general, al “conocimiento de las valoraciones y voliciones

⁴⁸ Mises remite su significado al sentido de *thymós* en la literatura griega antigua como “centro de las emociones y capacidad mental del ser vivo” (Mises 2016: 280 n.).

⁴⁹ “Los problemas que se investigan en los laboratorios de las diversas escuelas de psicología experimental no tienen más que ver con los problemas de las ciencias de la acción humana que los problemas de cualquier otra disciplina científica. [...] Pero el término «psicología» también se usa en otro sentido. Significa nuestra consciencia de emociones humanas, motivaciones, ideas, juicios de valor y voliciones, una facultad indispensable para la vida diaria y no menos indispensable para los autores de poemas, novelas, dramas e historiadores” (Mises 2016: 279).

humanas” (Mises 2016: 280). Se puede entender la timología también como la psicología de las representaciones de mundo de las personas. Y su relación con la historia radica en el hecho de que la historia es la recolección de las acciones humanas en el tiempo y, por lo tanto, de los efectos de estas representaciones de mundo en cuanto guías y directrices de estas mismas acciones.⁵⁰ De ahí que la herramienta específica de la historia sea la misma que la de la timología, lo que desde Dilthey se conoce como la psicología de la *comprensión* (*Verstehen*).

El historiador, por su puesto, usa también otros conocimientos (tecnológicos, matemáticos, lógicos, científico-naturales y sobre todo praxeológicos [cf. HA: 49]), pero estos conocimientos no bastan para su propósito principal, sino que son más bien herramientas auxiliares:

El problema genuino del historiador es siempre interpretar las cosas tal como sucedieron. Pero no puede resolver este problema sobre la base de los teoremas provistos únicamente por las otras ciencias. Hay algo que siempre permanece en el fondo de cada uno de sus problemas que se resiste al análisis que posibilitan las enseñanzas de estas otras ciencias (HA: 49).⁵¹

Esto que queda en el fondo resistiendo todo análisis científico son las características individuales y únicas de todo hecho histórico (como de todo hecho singular personal), para lo cual solo queda la posibilidad hermenéutica de la comprensión. El contenido único de cada acción hace que esta sea para la praxeología un dato último, más allá del cual no puede avanzar (pues, en estricto rigor, no hay ciencia de lo singular), y en este sentido es un dato “irracional”, es decir, que está fuera (al final) de la cadena de

⁵⁰ “The course of history is determined by the actions of individuals and by the effects of these actions. The actions are determined by value judgments of the acting individuals, i. e., the ends which they were eager to attain, and by means which they applied for the attainment of these ends” (HA: 49).

⁵¹ “The historian’s genuine problem is always to interpret things as they happened. But he cannot solve this problem on the ground of the theorems provided by all other sciences alone. There always remains at the bottom of each of his problems something which resists analysis at the hand of these teachings of other sciences”.

razones para el que, por lo tanto, no pueden darse razones (científicas) explicativas.⁵² Sin embargo, es un hecho que se puede buscar hacer comprensible, y esto es ciertamente lo que hace el historiador y la timología en general.

Ahora, ¿por qué se puede hacer este intento de inteligibilidad de los datos últimos de la acción humana? “El historiador puede entenderlos —dice Mises (HA: 49)— porque él mismo es un ser humano”, es decir, que el acto de comprensión se basa en un acto fundamental de empatía⁵³ que cada cual puede realizar por el simple hecho de reconocer una unidad común (y, por tanto, una comunidad) con los demás en tanto que son reconocidos como seres humanos, hecho por el cual los rasgos generales que la persona experimenta directamente en sí misma, en su intimidad anímica, son supuestos también en los demás.

Se observará, por lo demás, que estas herramientas del historiador y de toda disciplina que suponga la comprensión timológica, son al mismo tiempo las que utiliza todo el mundo a diario en el quehacer y devenir de la vida cotidiana.⁵⁴

Los fenómenos humanos son complejos y el deseo de comprenderlos en su especificidad (más allá de sus elementos praxeológicos y los referentes a otras ciencias)

⁵² “Al tratar de ese dato último la historia se refiere a la individualidad. Las características de las personas individuales, sus ideas y juicios de valor, tanto como las acciones guiadas por esas ideas y juicios, no pueden ser referidas a algo de lo cual serían derivados. La única respuesta a la pregunta de por qué Federico II invadió Silesia es esta: porque era Federico II. Aunque ello no sea muy apropiado, se suele llamar racionales a los procesos mentales por medio de los cuales un dato es referido a otro dato, y entonces un dato último se llama irracional. Toda investigación histórica tiene que encontrar semejantes hechos irracionales” (Mises 2016: 211). Cf. tb. HA: 51.

⁵³ Empatía que Mises describe como “simpatía”, apoyándose en Bergson: “En la filosofía de Bergson esta comprensión es llamada una intuición, esto es, *«la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable»*”, y también como lo que la “epistemología alemana llama [...] *das spezifische Verstehen der Geisteswissenschaften* o simplemente *Verstehen*” (HA: 49-50).

⁵⁴ “It is the method which all historians and all other people always apply in commenting upon human events of the past and in forecasting future events” (HA: 50). Y también: “La comprensión específica de las disciplinas históricas no es un proceso mental exclusivo de los historiadores. Es aplicado por todos en las relaciones diarias con otras personas. Es una técnica empleada en todas las relaciones humanas. Lo utilizan los niños en los jardines de infancia, los empresarios en los negocios, los políticos y los estadistas en los asuntos de Estado. Todos desean obtener información acerca de las valoraciones de otras personas y sus planes para entenderlos correctamente” (2016: 280).

lleva a la creación de categorías de comprensión. Una especie de estas categorías son los *tipos ideales* weberianos, cuya función es dar un *significado* coherente y unitario a distintos eventos:

El aspecto desde el cual la historia organiza y clasifica la infinita multiplicidad de los eventos es su significado. El único principio que aplica para la sistematización de sus objetos —hombres, ideas, instituciones, entidades sociales, y artefactos— es la afinidad significativa. De acuerdo a la afinidad significativa organiza los elementos en tipos ideales⁵⁵ (HA: 59).⁵⁶

Sin embargo, hay que tener presente que los tipos ideales son de carácter timológico y no praxeológico. Las categorías praxeológicas y sus derivados son aspectos universales de toda acción humana, independientemente del tiempo y lugar, lo que los hace ser, a la vez, inútiles para describir y dar sentido a fenómenos concretos dentro de la complejidad de la “infinita multiplicidad de los eventos” (HA: 59). Para ello se utilizan los tipos ideales.⁵⁷

Las disciplinas timológicas se diferencian de la praxeología también en el hecho de que esta última no se refiere al contenido de los juicios de valor de los agentes, simplemente asume, como elemento esencial (*a priori*) de la acción, que los agentes se mueven en base a juicios de valor y que estos articulan los procesos de la acción en tanto

⁵⁵ Estos tipos ideales son categorías descriptivas del tipo “comandantes”, “dictador”, “líder revolucionario” (que se utilizarían, por ejemplo, al hablar de Napoleón [cf. HA: 60]), o “revolución”, “pueblo”, “desintegración de un régimen establecido” (que se usarían, por ejemplo, al hablar de la Revolución Francesa [*ib.*]). Por lo demás: “*The layman too, in dealing with events of the past or of the future, must always make use of ideal types and unwittingly always does so*” (HA: 60).

⁵⁶ “*The aspect from which history arranges and assorts the infinite multiplicity of events is their meaning. The only principle which it applies for the systemization of its objects —men, ideas, institutions, social entities, and artifacts— is meaning affinity. According to meaning affinity it arranges the elements into ideal types*”.

⁵⁷ Mises ejemplifica la diferencia con el concepto de “empresario”: “*What economics establishes with regard to entrepreneurs is rigidly valid for all members of the class without any regard to temporal and geographical conditions and to the various branches of business. What economic history establishes for its ideal types can differ according to the particular circumstances of various ages, countries, branches of business, and many other conditions*”. La historia económica no considera tanto al empresario en sí, sino más bien “*such types as: the American entrepreneur of the time of Jefferson, German heavy industries in the age of William II, New England textile manufacturing in the last decades preceding the first World War, the protestant haute finance of Paris, self-made entrepreneurs, and so on*” (HA: 61-2).

que fines. A ello se suma el hecho de que existe una importante diferencia en la capacidad predictiva entre ambas disciplinas. La praxeología puede predecir un curso futuro de eventos con certeza (en economía, por ejemplo, en condiciones normales y en una economía no intervenida, se puede predecir que si sube la demanda de un bien, *ceteris paribus*, su precio va a subir), pero esto solo es posible en referencia a estos aspectos formales, generales de la acción. La timología también busca predecir los acontecimientos futuros, pero en este caso se trata no de una ciencia sino más bien de un arte, de una capacidad no puramente determinada por el conocimiento y la información que se posee, porque justamente el conocimiento timológico es un conocimiento de caso y, por tanto, la probabilidad de su predicción es, según Mises, una probabilidad de caso (a diferencia de, por ejemplo, las probabilidades matemáticas, que son probabilidades de clase).⁵⁸ Para predecir acciones humanas futuras con contenido material, por lo tanto, una persona tiene que contar, además de su conocimiento, con su capacidad hermenéutica. Es imposible saber, por ejemplo, en qué medida el tipo ideal (por ejemplo: el “votante latino” en las elecciones norteamericanas) afecta realmente a las personas agrupadas bajo esa categoría (cf. Mises 2016: 324). Se podría conocer la cantidad de población latina votante, pero este es un dato puramente externo; no se puede saber el *grado* en que el modelo descriptivo (el tipo) es adoptado o realizado por cada persona. Es, pues, el dato cualitativo (y con él la individualidad personal) el que se escapa a todo modelo probabilístico.

Otras formas timológicas, además de la historia, son los tipos de artes que representan acciones humanas: principalmente la novela, el teatro, el cine, etc. Sin el aspecto timológico los actores y protagonistas simplemente no tendrían sentido (cf. Mises 2016: 287 ss.).

En conclusión, cuando en este trabajo nos referimos, pues, a la epistemología de Mises hacemos referencia a estas dos facetas de la acción humana, la praxeológica y la

⁵⁸ Al respecto cf. HA: 106 ss.

histórico-timológica, la universal y la particular-personal, bajo las cuales se agrupan las disciplinas correspondientes.

5. MISES Y LA FENOMENOLOGÍA

Ya hemos visto la proximidad histórica entre la escuela de Brentano y la de Menger. Este es el precedente desde el cual se originan las cercanías entre el pensamiento de Mises y el de Husserl. Sin embargo, en términos concretos y explícitos, hay que decir que el contacto entre ambos autores es muy escaso. No obstante, se pueden señalar algunos elementos que nos muestran en qué sentido hubo alguna cercanía principalmente entre Mises y la fenomenología.

En primer lugar se puede mencionar el *Privatseminar* que organizó Mises en Viena a partir de 1920 en cuyas reuniones “discutíamos informalmente —dice Mises— todos los problemas importantes de economía, filosofía social, sociología, lógica, y de la epistemología de las ciencias de la acción humana” (2013: 67). A este seminario, además de conocidos teóricos como Oskar Morgenstern (el co-fundador de la teoría de juegos), Friedrich Hayek, Eric Vögelin, entre muchos otros, también asistió de manera regular Felix Kaufmann, quien escribió un importante libro sobre metodología de las ciencias sociales y quien tenía dentro de sus intereses teóricos el objetivo de aplicar la fenomenología de Husserl a la matemática, de modo que con él sin duda algunas ideas de la fenomenología deben haber entrado en las discusiones epistemológicas en el círculo de Mises. Pero aún más relevante es la figura de otro asistente regular a este seminario, y que luego se convertiría en amigo cercano del propio Mises; me refiero a Alfred Schütz,⁵⁹ a quien se le reconoce ser, gracias a su trabajo *Der sinnhafte Aufbau der Sozialenwelt* (1932), el fundador de la sociología fenomenológica, en cuya teoría se unifican la fenomenología de Husserl (principalmente su teoría del *Lebenswelt* y de la

⁵⁹ Schütz ayudó a Mises a escapar de Austria cuando esta cayó en manos de los nacional-socialistas, acogiéndolo en Suiza. Sobre los asistentes al seminario de Mises cf. Mises 2013: 69.

intersubjetividad), la sociología comprensiva de Max Weber y la teoría económica de la escuela austriaca (recibida principalmente de Mises y Wieser).⁶⁰ Mises tiene múltiples referencias al trabajo de Schütz (cf. Mises 1940: 25, 28, 78, 80), pero es sobre todo relevante la valoración positiva que hace de su línea investigativa en conexión explícita con la fenomenología cuando afirma que: “Las agudas investigaciones de Schütz, basadas en el sistema de Husserl, llevan a resultados cuya importancia y fecundidad, tanto para la epistemología como para la ciencia histórica misma, deben ser altamente valorados” (Mises 2003: 84).⁶¹

Por otra parte Mises conoce y cita algunas obras de Husserl también, principalmente las *Investigaciones lógicas* y las *Lecciones sobre fenomenología de la consciencia interna del tiempo* (cf. Mises 2003: 22n y 111; HA: 100n). Y, por último, conoce también los trabajos de Max Scheler, con quien tuvo, por lo demás, una amistad cercana.⁶² Lo cita extensamente (principalmente *Der Formalismus in der Ethik und die*

⁶⁰ No está demás recordar que si bien es cierto que Schütz no era experto en economía, tampoco era ajeno ni a la teoría ni a la práctica económica. Estudió jurisprudencia (en la Universidad de Viena, donde estudió con el amigo de infancia de Mises, Hans Kelsen) como todos los economistas, y en donde cursó seminarios de economía; luego trabajó por muchos años en la banca, tanto pública como privada, tanto en Austria como en París. No obstante su principal conocimiento en economía lo recibió de Wieser y sobre todo de Mises. En carta a Adolph Loewe de diciembre de 1955 Schütz dice: “[M]y scanty knowledge of economics is based on what I learned in Vienna some 25 years ago as economic theory and this was based on the particular brand of marginal theory developed by the Austrian school” (en Kurrild-Klitgaard 2003).

“The Phenomenology of the Social World was first published in 1932. It is the founding text of phenomenological sociology. In this work, Schütz integrated the phenomenological philosophy of Edmund Husserl with the ideal type methodology of Max Weber. Prendergast (1986) shows that Schütz took this phenomenological turn in the attempt to shore up the methodological foundations of the Austrian school, whose “titular head” was Mises. The main difficulty seems to have been Mises’ theory of interpersonal understanding. It is this theory that Schütz tried to improve on. To be fully understood, Schütz’s classic work must be read as a contribution to the Austrian version of neoclassical economics. [...] Schütz adopted Mises’ basic methodological position. Universally valid economic theory was compatible with the interpretive methods of the *verstehen* tradition. Schütz’s classic book of 1932, *The Phenomenology of the Social World*, was a defense and rehabilitation of the Misesian methodological vision (Prendergast 1986)” (Boetke y Koppl 2001). Sobre la actividad de Schütz en el círculo de Mises y la relación de su sociología fenomenológica con la escuela austriaca cf. tb. Eberle (2009) y Kurrild-Klitgaard (2003).

⁶¹ “Schütz’s penetrating investigations, based on Husserl’s system, lead to findings whose importance and fruitfulness, both for epistemology and historical science itself, must be valued very highly”.

⁶² “A story Mises related to me about the logical positivists and their impact was characteristic of his wit and charm. He was walking around Vienna with his good friend, the German philosopher Max Scheler: «What is there about the climate of this city», Scheler waved around him, «that breeds so many blankety-blank logical positivists?» «Well, Max», Mises replied, «in Vienna there are two million people, and there are only twelve logical positivists. So it couldn’t be the climate»” (Rothbard 2009: 87).

formale Wertethik) sobre todo en sus *Grundprobleme* de 1933, donde a propósito del problema de encontrar leyes universales de la acción humana, después de la cita de Scheler, Mises (2003: 87) afirma: “Lo que Scheler dice aquí sobre lo placentero y no-placentero es la ley fundamental de la acción, que es válida independientemente del lugar, tiempo, raza y semejantes”. Lo que muestra que, no obstante no compartir ciertas expresiones y conceptos, Mises percibía que había una perspectiva fundamental compartida con las líneas fenomenológicas.

Y en esta perspectiva común, por último, la posición epistemológica de Mises comparte con la fenomenología también algunos otros aspectos relevantes como: el rechazo radical del positivismo, la recepción positiva y adaptación de la filosofía de la comprensión tomada de Dilthey, el rechazo al historicismo relativista, respecto al cual ambas escuelas defendían la realidad de objetividades universales; la reivindicación del mundo de la vida (en Mises bajo la forma del mundo concreto de la vida cotidiana), y la relevancia de una reducción metodológica al individuo y a las evidencias en primera persona, y por ende, de la consideración de los fenómenos bajo la óptica (percepción, valoración) del individuo como base para las fundamentaciones epistemológicas.

CAPÍTULO 2. PRAXEOLOGÍA: FUNDAMENTOS

§ 1. Individualismo metodológico y evidencias primeras en Mises

Uno de los aspectos centrales de la epistemología de Mises radica, además de en su apriorismo metodológico antes mencionado, en lo que él llama “individualismo metodológico”, concepto que se opone a lo que, como contraparte, se puede llamar “holismo metodológico”, es decir, a la idea de que el objeto primero y principal de estudio de las ciencias humanas en general y de la sociología en particular es “la sociedad” como un todo autónomo, temporal y lógicamente primero a sus partes, es decir, a los individuos que lo componen. También para Mises la sociedad es un objeto central de estudio, pero se opone a la idea de que sea el objeto “primero”. Todo colectivo se encarna en los individuos que lo componen, “un colectivo social no tiene existencia y realidad fuera de las acciones individuales de sus miembros. No hay ningún colectivo social concebible que no entre en operación en las acciones de ciertos individuos” (HA: 42).⁶³ De modo que el objeto primero de estudio es la acción individual. El individuo tiene preferencia metodológica, porque “no hay otro *substratum* de la sociedad que no sean las acciones de individuos” (HA: 43).⁶⁴ No se trata, pues, de un individualismo en términos morales. Mises no niega la relación esencial, inseparable, entre individuo y sociedad. “En tanto que ser pensante y actuante —sostiene— el ser humano emerge de su existencia pre-humana ya como un ser social” (HA: 43).⁶⁵ Y este lazo se reafirma en el hecho de que los intereses del individuo se ven mejor satisfechos con la cooperación social que en aislamiento, razón por la cual “no hay conflicto irreconciliable —dice— [...] entre los intereses de la sociedad y los del

⁶³ “[A] social collective has no existence and reality outside of the individual members' actions. The life of a collective is lived in the actions of the individuals constituting its body. There is no social collective conceivable which is not operative in the actions of some individuals”.

⁶⁴ “There is no substratum of society other than the actions of individuals”.

⁶⁵ “As a thinking and acting being man emerges from his prehuman existence already as a social being”.

individuo. Aislado, el individuo no puede alcanzar sus fines, sean los que sean, o al menos no en la misma extensión que mediante la cooperación social” (Mises 2003: 44).⁶⁶

El individualismo profesado por Mises es metodológico, es decir, tiene que ver con la disposición científica que busca conocer una realidad determinada. Es un criterio de investigación determinado por las características y exigencias de lo que Mises entiende que es el conocimiento. “En razón de los objetivos de la ciencia —observa— debemos comenzar por la acción del individuo porque esta es la única cosa de la cual podemos tener cognición directa” (Mises 2003: 44).⁶⁷ Este tipo de cognición contrasta con lo que él llama “*intuitive insight into a whole*” (Mises 2003: 46) que es el (pretendido) modo de acceder a la cognición de un todo, según los que sostienen la tesis holista. Mises no sostiene que esto no tenga un valor (sobre todo como una meditación que puede realizar un individuo para sí mismo), su punto y su crítica es más bien que este tipo de “intuiciones” no poseen ninguna característica que las haga apropiadas para un conocimiento científico. La totalidad de la vida, de la realidad, de la historia, de la existencia, etc., se encuentran en un plano ajeno al de la investigación científica.⁶⁸ Pero la acción individual, al contrario, sí ofrece un dato colegible de manera inteligible que posee un tipo de evidencia que satisface las exigencias del conocimiento científico.

⁶⁶ “[T]here is no irreconcilable conflict [...] between the interest of society and those of the individual. In isolation the individual cannot attain his ends, whatever they may be, or at least not to the same extent, as by social cooperation”.

⁶⁷ “For the purposes of science we must start from the action of the individual because this is the only thing of which we can have direct cognition”.

⁶⁸ “Science, which is dependent both on discursive reasoning and on experience, does not present us with a unified picture of the world. It reduces phenomena to a number of concepts and propositions that we must accept as ultimate, without being able to establish a connection between them [...] But what reason and the experience of the natural sciences have denied us is given to us by personal experience, though in a different manner from that of science. We are unable to fathom life through reason, nor can we experience it through science. Reason and science deal only with isolated fragments detached from the living whole and thereby killed. They never refer to life as it is lived and never to life as a whole” (Mises 2003: 46).

a. Reducción al ego y evidencia directa.

“La acción del individuo —decía Mises en la cita anterior— [...] es la única cosa de la cual podemos tener cognición directa”. Esto es así en primer lugar porque, a diferencia de la pretendida percepción del todo, de los individuos sí tenemos impresión directa, es decir, experiencia sensible: todos los días vemos las acciones de las personas y las de nosotros mismos. Esta experiencia es directa pero externa y respecto de hechos externos; incluso la percepción de mi propia acción en la medida que veo mi movimiento o el movimiento de mi cuerpo caminando hacia algún lugar o moviendo objetos, etc., la percibo de manera externa. Ahora bien, y en segundo lugar, de la acción individual no tenemos solo esta experiencia externa, no estamos reducidos a los principios behavioristas, sino que lo peculiar aquí es que podemos acceder, además, a su estructura interna ¿Cómo es esto posible? Es posible porque nosotros mismos tenemos experiencia de lo que sucede internamente en nosotros cuando llevamos a cabo una acción. Mises dice directamente que “para la comprensión de la acción hay solo un esquema de interpretación y análisis disponible, a saber, el dado por la cognición y el análisis de nuestro propio comportamiento intencional” (HA: 26).⁶⁹

De la acción individual tenemos, pues, experiencia directa externa e interna. Ahora bien, la condición para esta experiencia directa es que ocurra en primera persona; es desde el yo que tenemos acceso a ella. El individualismo metodológico implica, por lo tanto, una reducción al yo; y no a un yo meramente conceptual o “metodológico”, sino al yo real que se nos da también de manera directa y, más aún, en una evidencia apodíctica.

El *ego* —dice Mises— es la unidad del ser actuante. Está incuestionablemente dado y no puede ser disuelto o conjurado por ningún razonamiento o argucia [...] Los esfuerzos de la psicología para disolver el *ego* y para desenmascararlo como una ilusión son vanos. El *ego* praxeológico está más allá de cualquier duda. No importa lo que un

⁶⁹ “For the comprehension of action there is but one scheme of interpretation and analysis available, namely, that provided by the cognition and analysis of our own purposeful behavior”.

hombre haya sido y en lo que se pueda convertir después, en el acto mismo de elegir y actuar él es un *ego* (HA: 44).⁷⁰

Mises indica aquí dos elementos importantes: uno, el tipo de evidencias que pueden ser aceptadas como científicas y, dos, el hecho de que toda evidencia debe poder ser retrotraída, en última instancia, a la evidencia primera o en primera persona, lo cual viene a decir, al mismo tiempo, que este tipo de evidencias en primera persona funcionan como los primeros cimientos del edificio epistemológico del propio Mises.

Contrastemos esto, de nuevo, con la supuesta evidencia de carácter holístico de un todo o de un colectivo. La posición de Mises no es simplemente negar que esto sea posible, como dijimos lo que él niega es la posibilidad de que esa clase de supuestas evidencias pueda tener un carácter científico, por eso las llama “*intuitive insight*”, un tipo de intuición que efectivamente podemos tener, pero solo en nuestra intimidad personal y singular (cf. Mises 2003: 46 ss.), que responde al aspecto único que cada cual posee, razón por la cual ese *insight* aparecerá de distinta forma en distintas personas y, por lo tanto, no podrá producir nunca un objeto común. De donde se sigue que adoptar este tipo de *insight* como fundamento de un sistema teórico termina convirtiendo a ese sistema en poco más que una mera opinión personal. Cuando el *intuitive insight* personal se eleva a fundamento universal se termina cayendo, afirma Mises, en un mero nominalismo (que, por lo demás, llevado a la práctica posee evidentes peligros).

Mises llega a decir (y sin sarcasmo) que la reflexión sobre la totalidad “es la cima más elevada de la existencia humana” y que “lo que experimentamos en esos momentos de exaltación llena nuestros más profundos y más personales pensamientos y sentimientos” (Mises 2003: 46, 47)⁷¹ pero que, sin embargo, el objeto que así se nos

⁷⁰ “The Ego is the unity of the acting being. It is unquestionably given and cannot be dissolved or conjured away by any reasoning or quibbling [...] The endeavors of psychology to dissolve the Ego and to unmask it as an illusion are idle. The praxeological Ego is beyond any doubts. No matter what a man was and what he may become later, in the very act of choosing and acting he is an Ego”.

⁷¹ “This personal experience of wholeness, unity, and infinity is then loftiest peak of human existence. It is the awakening to a higher humanity. It alone transforms everyday living into true living. It is not vouchsafed to us daily or at all places. The occasions on which we are brought closer to the world spirit must await a propitious hour. Such moments occur only seldom, but they are a thousandfold rewarding, and reflection

presenta, la totalidad, la vida, etc., no se manifiesta en nuestra consciencia en absoluto de una manera evidente, clara y apodíctica.⁷² Y menos aún pueden los demás hacer y replicar la misma experiencia. No sirve, por lo tanto, para el establecimiento de una ciencia.

Al no poder abarcar la totalidad de la vida se puede considerar la ciencia como algo “muerto” (Mises 2003: 48), pero, muerto o no, es el único medio que tenemos para satisfacer nuestra inclinación y necesidad de conocimiento. Por eso, de acuerdo a esto, “los puntos de partida [de la ciencia] deben tener tanta certeza *como le sea posible al conocimiento humano*” (Mises 2003: 49. Énfasis añadido). Asumiendo, por lo tanto, que no es posible basarse en el “*intuitive insight into a whole*”, quedan solo dos alternativas posibles, piensa Mises; una, es el camino empírico, partiendo de la experiencia, y la otra es el camino de la ciencia apriorística, que parte de “proposiciones necesarias al pensamiento que encuentran su sustento y garantía en la evidencia apodíctica” (Mises 2003: 49).

Vemos, por tanto, cómo Mises circunscribe el conocimiento, como buen heredero del kantismo, a los márgenes que imponen los límites de las facultades humanas; de modo que necesidad, evidencia y apodicticidad no son pensadas como absolutas, sino siempre condicionadas por esta restricción crítica de *según la naturaleza de las facultades humanas*. De manera, pues, que si atendemos a la evidencia apodíctica es razonable interpretar el punto de vista de Mises como queriendo decir que no se trata de la evidencia en sí, sino de la *vivencia* (en sentido fenomenológico) de apodicticidad. En otras palabras, no se trata de un formalismo abstracto (el sentido lógico puro asumido como absoluto),

upon them illumines the passing days, weeks, months, and years. What we experience in these moments of exaltation fills our deepest and most personal thoughts and feelings. They are so private and personal that we are unable to communicate them to anyone else”.

⁷² Mises no es un antagonista ni siquiera del misticismo, su punto es simplemente que no se debe confundir esta reflexión íntima con la ciencia. Que el místico permanezca siendo místico y no crea que hace ciencia: “No debe confundirse —dice— el conocimiento con el misticismo. El místico puede afirmar que «la sombra y la luz del sol son lo mismo» (R. W. Emerson, *Brahma*). El conocimiento parte de la nítida distinción entre A y –A” (Mises 2012: 26). Y también: “Lo mismo ocurre con todas las formas de misticismo y de metafísica. Aprehendemos [*grasp*] las palabras, pero nosotros por nuestra cuenta debemos agregar el significado, la experiencia personal. Porque nuestros medios de expresión y de pensamiento no llegan a tocar la vida en su plenitud y totalidad. Como decían los antiguos sabios brahmanes, es aquello «que las palabras y los pensamientos buscan sin poder encontrar» (P. Deussen, *Vedânta, Plato und Kant*)” (Mises 2003: 47).

sino de la intuición vivenciada como apodíctica o necesaria de acuerdo a una evidencia efectiva que se presenta a la consciencia como un dato. No hay, por lo tanto, abstracto formalismo, sino intuición concreta.

Ahora bien, en el caso de la acción, que es el objeto al cual se refieren estas relaciones, el acceso a las evidencias requiere, como decíamos, la reducción a la vivencia en primera persona. Es en primera persona que percibo tanto la realidad de la acción como sus elementos o estructuras necesarias. Por ejemplo, la acción está en relación con el propósito: una acción tiene un propósito. Pero, primero, ¿cómo puedo saber eso? Y, luego, ¿qué tipo de relación es esa? Yo puedo suponer un propósito en las acciones de los demás al observar su comportamiento. Con ello supongo un proceso interno que, en sí mismo, no aparece externamente (lo que aparece externamente, según la suposición, serían sus efectos) ¿De dónde saco esta suposición? De la experiencia inmediata e interna que tengo de mi propia experiencia. Y es en esta misma experiencia interna de mí mismo que observo que la relación entre propósito y acción es necesaria y no meramente contingente; en mi actuar percibo siempre la presencia de algún propósito (ya sea este claro u oscuro, amplio o restringido).

Así se observa, por lo tanto, que la posibilidad de acceder a la acción (y por lo tanto, de intentar una ciencia de la acción, una praxeología) requiere necesariamente de la vivencia en primera persona como medio de acceso al contenido y al tipo de evidencias que la constituyen.

Esto nos lleva a los cimientos del edificio teórico de Mises (en el cual indagaremos más en detalle más adelante).

§ 2. La reducción fenomenológica y el yo trascendental

Veamos ahora cuál es la perspectiva de la fenomenología relativa a estos mismos temas.

El método de la fenomenología nace como respuesta al problema del conocimiento (y sobre todo del relativismo gnoseológico); es el método con el que Husserl cree se puede llegar a fundamentos sólidos para la ciencia en general (cf. Hua II: 25 ss.). Dicho en términos simples, el problema del conocimiento es el problema de la relación sujeto-objeto en el plano cognoscitivo, es decir, el problema de cómo puede el sujeto obtener un conocimiento del objeto que sea verdadero (el problema de la *adaequatio*). Husserl observa, sin embargo, que este esquema posee una suerte de trampa en la que todos caemos fácilmente y de manera natural, que consiste en asignarle al objeto de manera irreflexiva una “existencia externa”⁷³, con lo cual proliferan, luego, todos los problemas relacionados con saber si realmente “alcanzamos” con el conocimiento al objeto o no (lo que, en última instancia lleva al escepticismo o a la solución kantiana de dejar a la cosa en sí como inalcanzable por el conocimiento humano). Frente a esto, la innovación del método fenomenológico consiste en buscar la manera de retrotraerse a una esfera en la que se pueda estar seguro de que no se están asumiendo interpretaciones irreflexivas como la de asignar, sin más, existencia externa a los objetos. Para Husserl, el problema del conocimiento está mal planteado debido a que no parte del comienzo, sino de una estructura ya montada y funcionando con una serie de supuestos que hace que el problema sea irresoluble (todos esos supuestos son introducidos por lo que él llama la “actitud natural”) (cf. Hua III/1: §27 ss.). La solución es, pues, poner fuera de juego esta actitud y sus formas de asumir los datos del mundo. Poner fuera de juego o entre paréntesis significa, por lo tanto, principalmente desconectar la tesis de la existencia (cf. Hua III/1: §32). Con este giro es posible salirse del sistema natural o inmediato (gobernado por las reglas de la experiencia inmediata natural). Esto es a lo que Husserl llama *epoché* (cf. Staiti 2010). Ahora bien, desconectar la tesis o abstenerse de formular juicios de existencia no significa eliminar esa tesis ni tampoco aquello a lo que se le aplicaba: el sistema natural sigue estando ahí, solo que ahora, como se está fuera de él, se transforma en objeto de análisis. Así, por ejemplo, el juicio “esta hoja es blanca” sigue siendo vigente, solo que

⁷³ El énfasis está en el hecho de hacer esto de manera irreflexiva y no en el hecho de asignar existencia externa a los objetos.

uno se abstiene de asumir la existencia trascendente del objeto hoja y su cualidad de ser blanca. Dicho de otra forma, se aceptan los datos simplemente como tales datos y no como datos “reales”.

La *epoché* deja en suspenso todo lo que la actitud natural asume sin más. Pero esto es nada menos que el mundo entero, todos los objetos de las ciencias del mundo, incluido el propio sujeto que lleva a cabo esa *epoché*, en tanto que objeto de la biología, de la antropología, de la psicología, de la sociología, etc. Incluidos también los otros yos (cf. Hua I: §8). “En suma —dice Husserl—, no solo la naturaleza corporal, sino el total y concreto mundo circundante de la vida es desde luego para mí en lugar de realidad sólo fenomenalidad (*Seinsphänomen*)” (Hua I: 59)⁷⁴. Todo el mundo sigue estando presente, solo que ahora es asumida su sola manifestación y no su realidad. Lo que hace esta nueva actitud, basada en la *epoché*, es, por tanto, fenomenalizar la totalidad de lo dado, transformar lo que antes era asumido irreflexivamente como realidad en puro fenómeno.

La *epoché* es una disposición que se lleva a cabo voluntariamente (cf. Hua III/1: §31), es decir, como es obvio, supone alguien que la lleva a cabo. Se realiza, pues, en primera persona, y con esto conectamos con la reducción al yo que hemos mencionado antes en Mises. Si yo la llevo a cabo, entonces todo el mundo real-natural tiene para mí solo presencia fenoménica y pierdo todo fundamento para darle a cualquier fragmento de ese mundo fenoménico un estatus de realidad. Y esto se aplica también a mis vivencias internas, a mis valoraciones, voliciones, ideas, percepciones, sensaciones, etc., todo ello es ahora solo fenómeno. Sin embargo, yo, que sigo sosteniendo la actitud fenomenológica, no me he transformado en una nada, sino que sigo siendo aquel que tiene la experiencia de todas estas fenomenalidades. Es decir, que yo sigo siendo la condición de posibilidad de poner “todo” entre paréntesis, y, por lo tanto, en este sentido yo no puedo sino quedar siempre *fuera* de ese mismo paréntesis. A este yo que queda fuera o más allá siempre de todo posible poner entre paréntesis Husserl lo llama “yo trascendental” (cf. Hua I: §§ 8 y

⁷⁴ “Kurzum, nicht nur die körperliche Natur, sondern die ganze konkrete Lebensumwelt ist nunmehr für mich statt seiend nur Seinsphänomen”.

11). Este yo que queda siempre como el receptor de los fenómenos, como consciencia necesaria, es, a la vez, “puro”, porque no puede ser asumido como real, pues todo lo real ha sido puesto entre paréntesis (cf. Hua III/1: §51). Es el “residuo” que queda después de la reducción fenomenológica (cf. Hua III/1: §50).

Mediante la *epoché* fenomenológica, reduzco mi yo humano natural y mi vida anímica —el reino de mi autoexperiencia psicológica— a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de la *autoexperiencia fenomenológico-trascendental*. El mundo objetivo que para mí existe, que para mí ha existido y existirá siempre, y que siempre puede existir, con todos los objetos, saca, decía yo, todo su sentido y su valor de realidad, aquel que en cada caso tiene para mí, de mí mismo, *pero de mí en cuanto soy el yo trascendental*, el yo que surge únicamente con la *epoché* fenomenológico-trascendental (Hua I: 65).⁷⁵

De este modo se muestra que la realidad natural, que se asume normalmente como algo primero, está en realidad precedida en todo momento por la realidad trascendental del *ego* puro (cf. Hua I: 61); esta es en realidad la “realidad última”, el fundamento desde el cual ha de comenzar la investigación filosófica.

Vemos, por lo tanto, que, semejante al punto de vista de Mises, también en Husserl se hace necesario retrotraer la perspectiva y el análisis hacia la experiencia en primera persona. Solo en primera persona podemos tener acceso a las evidencias que cada uno de ellos está persiguiendo: Mises la evidencia directa e indubitable del yo praxeológico y sus estructuras internas como elemento último unificador de la acción, y Husserl la evidencia apodíctica del yo trascendental como fundamento (también unificador) y punto de partida del análisis fenomenológico de la experiencia trascendental (dentro de la cual, como veremos más adelante, se encuentra también el valorar, el querer y el actuar).

⁷⁵ “Durch die phänomenologische epoché reduziere ich mein natürliches menschliches Ich und mein Seelenleben —das Reich meiner psychologischen Selbsterfahrung— auf mein transzendental-phänomenologisches Ich, das Reich der transzendental-phänomenologischen Selbsterfahrung. Die objektive Welt, die für mich ist, die für mich je war und sein wird, je sein kann mit allen ihren Objekten, schöpft, sagte ich, ihren ganzen Sinn und ihre Seinsgeltung, die sie jeweils für mich hat, aus mir selbst, aus mir als dem transzendentalen Ich, dem erst mit der transzendental-phänomenologischen epoché hervortretenden”.

§ 3. El yo y las evidencias fenomenológicas

Como es sabido, la reducción al yo y a la consciencia revela la característica esencial de esta que consiste en su *intencionalidad*. Toda consciencia (de todo tipo de actos: valorativos, rememorativos, reflexivos, volitivos, etc.) lleva “en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*” (Hua I: 74). Esta constante y necesaria referencia del acto de consciencia a su objeto crea un puente entre el yo y su objeto y, de esta manera, un sistema bipolar *cogito-cogitatum* o acto de consciencia-objeto intencional (cf. Hua I: §§30-31). Dentro de esta conexión intencional se dan todos los problemas que busca estudiar la fenomenología y que dejaremos por ahora a un lado para señalar solamente un aspecto del problema de la constitución que nos permite reforzar el punto anterior respecto de la reducción al yo como primer elemento del análisis fenomenológico, nos referimos al problema de cómo se constituye necesariamente el objeto intencional en los actos y síntesis que realiza el yo de manera *a priori* (es decir, sin los cuales no habría para el yo, para la consciencia, ningún objeto). El yo se revela así como el polo unificador último de todas las síntesis y, por lo tanto, también de la unidad del objeto (cf. Hua VI: §50; Hua IV: §25). El objeto intencional es el “producto intencional (*intentionale Leistung*)” (Hua I: 80) de las síntesis de la consciencia, es decir, del yo. Lo único que por el momento interesa aquí es reafirmar el hecho de que es en el territorio del yo y de la experiencia inmanente que se hace en su esfera que se obtienen datos evidentes. El objeto y su sentido se constituyen en el polo unificador que es el yo y, por tanto, para comprender los fundamentos de la objetualidad en general se requiere la reducción a la esfera inmanente del yo (mediante el que para Husserl es el único camino posible: la *epoché*; única forma de saltar fuera del sistema de reglas y asunciones naturales para volver así a un punto de partida más genuino, más radical).

En un sentido, por una parte semejante y por otra distinto al de Mises, Husserl observa, pues, que la posibilidad de acceder y aceptar datos evidentes (en los distintos tipos y grados de evidencias) requiere la reducción a la primera persona. Esto es semejante

a la idea de Mises en el sentido de que solo en la experiencia en primera persona podemos tener un contacto *directo* con los datos (inmediatez que elimina el problema del escepticismo sobre la relación sujeto-objeto [externo]). Pero a la vez es diferente por el hecho de que Mises salvaguarda la certeza de sus evidencias en una suerte de razonamiento lógico-deductivo a partir de un dato empírico (el de la realidad de la acción humana) que se revela, luego, él mismo también lógicamente necesario. En Husserl, en cambio, no es la certeza lógica sino la presencia misma, fenoménica, del objeto de análisis, pero solo en tanto que fenómeno intencional, lo que produce la evidencia y la certeza. En el capítulo final de este trabajo veremos, no obstante, que sí se puede hablar de un cierto tipo de acto de *epoché* presupuesto en los análisis de Mises, y que la “deducción” lógica que él propone no puede ser *puramente* conceptual o abstracta, sino que necesita una referencia constante al dato de la experiencia, dato que, para ser aceptado como tal se debe suponer ese acto de *epoché* que hemos mencionado.

Agreguemos también que el yo de las *cogitationes*, además de ser puro y trascendental, es a la vez absolutamente individual. El yo que realiza el acto de consciencia es un yo singular (en última instancia una “persona” concreta, en el sentido técnico que tiene esta palabra en Husserl) (cf. Hua IV: §48 ss.), que “tiene individuación absoluta como el yo de la *cogitatio* respectiva” (Hua IV: 97).⁷⁶ Esto remite a la propia singularidad de quien realiza tanto los actos como la investigación fenomenológica. Cuando yo digo “yo” en la vida común estoy afirmando la totalidad de mi propia identidad singular, con sus distintos estratos constitutivos. Y como yo único tengo también una experiencia única del mundo. “Yo no puedo vivir —dice Husserl—, ni tener experiencia, ni pensar, ni valorar, ni actuar dentro de ningún otro mundo sino en aquel que tiene en mí mismo y desde mí mismo su sentido y validez” (Hua I: 60).⁷⁷ Para Husserl, por lo tanto, lo mismo que para Mises, el sujeto es absolutamente individual, y es en su individualidad y desde su individualidad (en primera persona) que puede hacer la experiencia del sustrato

⁷⁶ “Dieses Subjekt hat absolute Individuation als das Ich der jeweiligen cogitatio”.

⁷⁷ “Ich kann in keine andere Welt hineinleben, hineinerfahren, hineindenken, hineinwerten und -handeln als die in mir und aus mir selbst Sinn und Geltung hat”.

objetivo que, no obstante, configura su propio yo y que sirve de base para la constitución del sentido del mundo y de su experiencia en él.⁷⁸

§ 4. La vida cotidiana en Mises como suelo pre-teórico de la reflexión teórica

En este contexto se hace relevante destacar la importancia teórica que tiene el mundo experiencial. La acción humana, como es obvio, se manifiesta en la experiencia, es un fenómeno empírico. La teoría praxeológica de Mises parte, por tanto, de la constatación de este simple hecho. Y la experiencia aquí mentada es la experiencia cotidiana. Por otra parte, esta experiencia que es el suelo teórico inicial es también el objetivo teórico final. La praxeología no requiere ir más allá, porque encuentra en ella todos los elementos necesarios para el establecimiento de su cuerpo teórico.

Sin embargo, Mises no desarrolla una teoría sistemática y explícita de la experiencia propiamente tal, sino que se limita a dar por sentado su sentido más obvio por parecerle completamente evidente. Además, como economista, sus intereses teóricos están puestos en la acción misma y en la deducción de los principios económicos a partir de ella. De modo que se hace necesario reconstruir su posición teórica reuniendo algunas de las afirmaciones que ha sostenido al respecto dispersamente en sus distintas obras.

Partamos por el hecho obvio de que “la existencia del mundo externo está dada por la experiencia (*The existence of the external world is given through experience*)” (Mises 2003: 14). Con esto Mises pone, sin embargo, kantianamente un límite teórico: la ciencia no puede ir más allá de la experiencia.⁷⁹ Y la experiencia, a su vez (también

⁷⁸ Más adelante analizaré las cuestiones relativas a la intersubjetividad.

⁷⁹ Esta es una condición para la ciencia en general, pero para la ciencia económica en particular, en su parte puramente teórica (toda ciencia del mundo tiene una parte puramente teórica y otra práctica o empírica) Mises sigue lo que Friedrich von Wieser afirmaba, a saber, que esta consistía en “explicar y desarrollar científicamente el contenido de la experiencia económica común [...] experiencias que todo teórico ya encuentra dentro de sí mismo sin haber tenido que recurrir primero a procesos científicos especiales”, por lo que el objetivo de la teoría económica se extiende “exactamente tanto como lo haga la experiencia común” (Wieser, “*Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft*”, en Mises 2003: 22-23). No siendo esta experiencia común, claro está, la experiencia de los positivistas o la de las ciencias empíricas.

kantianamente) está constituida por una parte empírica y por otra cuyo origen no está en la experiencia sino en la razón, que es anterior a la experiencia. Es decir, la experiencia, tal como se nos muestra en su modo de ser inmediato y común, es una suerte de *synolon*, del cual el teórico debe extraer sistemáticamente la parte racional-formal.

En lo que respecta a la acción, por ejemplo, la experiencia (*a posteriori*) nos muestra y enseña el contenido concreto y determinado de cada caso, en base al cual tomamos o no tal o cual acción. “Sin embargo, lo que sabemos sobre nuestra acción bajo ciertas condiciones no está derivado de la experiencia, sino de la razón [...] Concebimos todo esto desde dentro, del mismo modo como concebimos las verdades lógicas y matemáticas, *a priori*, sin referencia a ninguna experiencia” (Mises 2003: 14).⁸⁰ La referencia a la lógica y a la matemática no debe confundir, solo se refiere al hecho de que la objetividad que reconocemos en estas ciencias no requiere una comprobación empírica (externa), sino que la podemos ver con toda evidencia reconstruyendo nosotros mismos sus relaciones en, por así decir, una experiencia interna, lo cual indica que ya se poseen *a priori* los conocimientos o elementos necesarios para poder efectivamente hacer esa operación interna. Aparte de esto, es obvio que la forma de una ecuación matemática es bien diferente a la forma de la acción humana.⁸¹

¿Cuál es, pues, la parte formal, racional, de la acción tal como se muestra en la experiencia? Es la que contiene aquellos elementos que son indispensables para reconocer una acción como tal (*a priori*, quiere decir aquí: *sine qua non*). En este sentido, la intencionalidad, el deliberado estar dirigido hacia algún objetivo es parte esencial de la acción. De ellos se desprenden otros elementos, como la temporalidad futura, la valoración del proyectado estado futuro posible, etc. De modo que en toda experiencia

⁸⁰ “However, what we know about our action under given conditions is derived not from experience, but from reason. We conceive all this from within, just as we conceive logical and mathematical truths, *a priori*, without reference to any experience”.

⁸¹ Aunque veremos más adelante, concretamente en el capítulo 3 a propósito de la “praxeología de Husserl”, que tanto en la praxeología como en las estructuras lógico-matemáticas hay formas más fundamentales que son comunes. Por ejemplo, así como hay un principio de no-contradicción lógico, en el que toda fórmula matemática y todo juicio cognoscitivo se deben basar, así también hay un principio de no-contradicción práctica, etc.

práctica, independientemente de sus circunstancias, vamos a encontrar estos elementos subyacentes. A esto se refiere Mises en la cita anterior con aquello del conocimiento “derivado de la razón” que, como se ve, no es un conocimiento deductivo puramente abstracto.

Ahora volvamos a la vida cotidiana, a la experiencia común. Lo que Mises está sosteniendo, por lo tanto, es que sin necesidad de hacer ninguna experiencia especial ni experimento alguno podemos encontrar ya en ella estos elementos racionales, solo tenemos que reflexionar teóricamente al respecto y tomar la experiencia *tal como se da*. Es decir, en lenguaje fenomenológico, solo tenemos que cambiar la actitud y pasar de la actitud natural a la actitud teórico-reflexiva, lo cual implica transformar lo asumido irreflexivamente en un objeto temático y consciente de estudio. Hay que frenar, por así decir, el modo de ser práctico, tomar distancia y observarlo.

Remarquemos, pues, el hecho de que lo que se extrae teóricamente del fenómeno de la acción dado en la experiencia cotidiana, lo que Mises llama conocimiento *a priori*, son elementos constantemente *presupuestos* en toda acción y vida práctica; se trata, pues, de llevar la atención teórica a lo que ya estaba asumido pre-reflexivamente. Este carácter pre-reflexivo y pre-teórico me parece que caracteriza de manera bastante exacta el modo como Mises entiende la relación entre mundo práctico y teoría (de ese mundo práctico). Pensemos, por ejemplo, en la prosaica acción de comprar: ¿qué elementos están ya supuestos en este acto? De partida el árido terreno (para el análisis teórico) de la intersubjetividad, del reconocimiento del otro como un semejante, con su yo propio semejante al mío, con su forma praxeológica, con su intencionalidad, sus valoraciones y sus finalidades. Al igual que Husserl, también Mises entiende que todo esto implica un proceso de actos de empatía y que, por lo tanto, la auto-percepción (yo soy, yo actúo, yo quiero, yo compro, etc.) está en la base de la posibilidad de reconocer al otro como un *semejante*, y también que la propia auto-comprensión praxeológica (veo claramente en mí cómo se da el acto de querer, de elegir, de planificar, de valorar, de proyectar en el tiempo,

etc.) es la condición para poder asumir a mi semejante como teniendo también (y actuando en base a) esta estructura interna praxeológica.

Todos estos elementos, a los que aquí nos referimos solo brevemente y que irán aclarándose paulatinamente a lo largo de este trabajo, están asumidos pre-teóricamente *en el mero actuar*: al actuar estamos afirmando y usando ese nuestro conocimiento pre-reflexivo. Todas esas relaciones praxeológicas entre yo y mundo, yo y otros están, pues, ya *dadas* en la experiencia de la vida cotidiana.⁸² Al entrar, por así decir, en la sustancia de la vida cotidiana ponemos en marcha y asumimos todo un mundo que queda como oculto a la consciencia temática bajo el manto de la inconsciente obviedad y la practicidad. Insistimos, por tanto, que la praxeología, como actitud teórica que pone su atención en la forma de la acción en general, no busca ningún elemento, ningún contenido de realidad, que no esté contenido y supuesto ya en ese subsuelo práctico y pre-reflexivo; es, pues, una explicitación teórica de sus estructuras generales, y en este sentido se trata de una deducción del contenido formal de la acción, es decir, de aquello que esta no puede dejar (*sine qua non*) de tener para ser entendida como tal, esto es, tal como se nos manifiesta en la experiencia común de la vida cotidiana, tanto internamente en uno mismo como externamente en otros.

Por último, no está de más recordar aquí algo que ya dijimos en el capítulo 1, a saber, que la teoría de la acción humana (praxeología) se preocupa de las estructuras efectivas de la acción *como tal* y no, por ejemplo, de los procesos psicológicos que determinan o pueden determinar la acción y tampoco del contenido ético-normativo de la acción (del cómo “debería” ser la acción). Esto quiere decir que se remite a los datos *del acto mismo*, del actuar, independientemente de que lo realice un monje, un artista o un comerciante, e independientemente de que el acto se juzgue como bueno o malo (cf. HA: 1, 2). Esto no quiere decir, como es obvio, que se nieguen estos elementos de la realidad

⁸² De hecho, para efectos de todo lo que se diga en esta investigación bastaría con tener presente a modo de ejemplo solo la acción más común de comprar.

práctica, pero sí se quiere decir que no son elementos que pertenezcan a la forma praxeológica de la acción.⁸³

§ 5. El *Lebenswelt* husserliano como suelo primero del sentido

Habiendo usado un lenguaje más bien fenomenológico para describir la posición e importancia de la vida cotidiana en la epistemología de Mises, se hace ya clara su cercanía, al menos en principio, con la noción de *Lebenswelt* husserliana.

Hay al menos dos elementos importantes en este concepto directamente relacionados con la acción humana y la posibilidad de una ciencia de la acción humana: uno es su carácter pre-reflexivo (junto con su “pre-dación”) y el otro es su ser cotidiano (cf. Hua III/1: 50, 67; Hua IV: 16, 238). Según lo primero, ya hay un *sentido* que ha sido previa y pre-reflexivamente constituido, y según lo segundo ese sentido no se encuentra en ningún tratado de ninguna ciencia ni en ningún lugar especial, sino justamente en la vida práctica cotidiana, pues es el sentido según el cual y gracias al cual vivimos y nos orientamos en el mundo de las practiccidades cotidianas.

Este mundo pre-dado —nos dice Husserl en *Ideas I* (Hua III/1: 50)— “está persistentemente para mí «ahí delante», y yo mismo soy miembro de él; pero no está ahí como un mero *mundo de cosas*, sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores, un mundo de bienes, un mundo práctico*”.⁸⁴ Y en *Crisis* (Hua VI: 145):

El mundo de la vida es [...] para nosotros lo que en la vigilia siempre está ahí, lo que existe con anterioridad para nosotros, el «suelo» de toda praxis ya sea teórica o

⁸³ La estructura praxeológica es independiente de las causas de la acción y de las reglas normativas que la determinen. Si una acción es realizada por razones psicológicas, neurológicas o biológicas, en la medida que sea acción humana tendrá siempre la misma estructura. Y lo mismo ocurre con los actos morales, pues estos se constituyen *sobre* la base praxeológica. Por tanto, tengan el signo moral que tengan, no variarán en nada los elementos praxeológicos.

⁸⁴ “*Sie ist immerfort für mich «vorhanden», und ich selbst bin ihr Mitglied. Dabei ist diese Welt für mich nicht da als eine bloße Sachenwelt, sondern in derselben Unmittelbarkeit als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt*”.

extrateórica. El mundo está pre-dado para nosotros, en la vigilia, y siempre para todo sujeto interesado prácticamente, no accidentalmente sino siempre necesariamente como campo universal de toda praxis real y posible, como *horizonte*.⁸⁵

Este mundo de la vida se corresponde con lo que Husserl había llamado antes «*Umwelt*» (principalmente en *Ideas II*) (cf. Sommer 1984: IX ss. y Beyer 2018), mundo-en-torno, en el cual nos desenvolvemos en el modo de lo que él llamó la “actitud personalista”. Esta actitud es aquella

en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, le hablamos al otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y contradecir; en la que estamos igualmente cuando vemos las *cosas* de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza «objetiva», como en la ciencia de la naturaleza (Hua IV: 183).⁸⁶

Se trata, pues, de la actitud en la que estamos en nuestra vida inmediata, cotidiana y práctica, el mundo en el que nos desenvolvemos en nuestra vida común (y en común), es decir, en el que *actuamos*, en el sentido de Mises. La acción humana se desenvuelve, pues, en este *Umwelt/Lebenswelt* y, por lo tanto, también aquí lo hace la acción económica cotidiana.

Recordemos brevemente que Husserl había insistido en sus primeras obras principalmente en el principio de evidencia de la consciencia como fundamento último de toda fundamentación de conocimiento, por ejemplo en la formulación del “principio de todo los principios” (Hua III/1: 43-4); el giro hacia la teoría del *Lebenswelt*, sin embargo, implica que el conocimiento (y toda ciencia, por lo tanto) “debe encontrar ahora su

⁸⁵ “Die Lebenswelt ist [...] für uns, die in ihr wach Lebenden, immer schon da, im voraus für uns seiend, „Boden“ für alle, ob theoretische oder außertheoretische Praxis. Die Welt ist uns, den wachen, den immerzu irgendwie praktisch interessierten Subjekten, nicht gelegentlich einmal, sondern immer und notwendig als Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis, als Horizont vorgegeben”.

⁸⁶ “[...] in der wir allzeit sind, wenn wir miteinander leben, zueinander sprechen, einander im Gruße die Hände reichen, in Liebe und Abneigung, in Gesinnung und Tat, in Rede und Gegenrede aufeinander bezogen sind; desgleichen in der wir sind, wenn wir die uns umgebenden Dinge eben als unsere Umgebung und nicht wie in der Naturwissenschaft als «objektive» Natur ansehen”.

fundamento en la praxis del mundo de la vida” (Sommer 1984: X).⁸⁷ Lo cual ha llevado a ver una suerte de dualidad en la teoría fenomenológica dividida ahora entre “cartesianismo” (la evidencia como fundamento) y “teoría del mundo de la vida”. Pero como bien lo muestra el mismo Manfred Sommer, en realidad se trata de dos aspectos complementarios de una misma teoría.⁸⁸

El mundo de la vida, el mundo en el que estamos primera y constantemente instalados, tiene la virtud de ser un mundo no intervenido; es el mundo “que le está dado al fenomenólogo antes de que sea fenomenólogo” (*die Welt, wie sie dem Phänomenologen, ehe er Phänomenologe wird, gegeben ist*) (Sommer 1984: XXVI). El fenomenólogo tiene, pues, la curiosa y compleja tarea de observar ese mundo no intervenido sin intervenirlo mediante su propia observación. Se interviene el mundo pre-teórico cuando se lo analiza de manera temática con un modelo teórico selectivo que impide que la totalidad de ese mundo se manifieste como tal porque solo se interesa en buscar, con un criterio previamente asumido, tales y cuales elementos, por ejemplo, cuando se lo analiza desde un modelo físico-matemático. En general, las ciencias naturales no tienen interés por el mundo de la vida en su totalidad. La fenomenología, por su parte, busca llegar a ese mundo *sin ninguna teoría previa*, es decir, sin ningún modelo teórico, sino considerando la experiencia inmediata tal como se da. Lo cual no quiere decir que esta posición “ateórica” implique la creencia en una contemplación “absoluta”, desprendida de las circunstancias y de la historia; se trata simplemente de recibir la experiencia tal como se da, sin prejuzgarla.⁸⁹

⁸⁷ “[D]ie Wissenschaften nicht mehr in der Evidenz des Bewusstseins, sondern in der Praxis der Lebenswelt ihre Begründung finden sollen”.

⁸⁸ “La teoría del mundo de la vida pertenece al cartesianismo como su complemento (*Die Lebenswelt-Theorie gehört zum Cartesianismus als dessen Komplement dazu*)” (Sommer 1984: X). De ahí que en la *Crisis* Husserl hable de los dos caminos de la fenomenología: a partir de la “psicología” (análisis interno de la consciencia) y a partir del mundo de la vida pre-dado (cf. Hua VI: 155 ss. y 255 ss.). Y entendiendo que la vía del mundo de la vida está en directa relación con la dilucidación de las ciencias del *espíritu*, entonces se trataría de “una vía mucho mejor, de mayor alcance, que la que parte de la psicología” (Hua IV: 314).

⁸⁹ Gracias a esta misma actitud de sola receptividad no intervencionista se manifiestan luego en el análisis de su contenido los estratos o sedimentaciones históricas.

El método de acceso al mundo pre-dado y a sus sentidos y evidencias es, ya lo hemos dicho, el método de la *epoché* fenomenológica, gracias al cual se hace posible que el análisis haga patente lo que hasta entonces estaba solo latente, es decir que lleve teóricamente a la consciencia las asunciones pre-reflexivas. Por lo tanto, dado que el mundo de la vida es el mundo inmediato y cotidiano, la pregunta para nosotros es qué hay de latente pre-reflexivo en ese mundo, y más específicamente, en la acción cotidiana. En esta línea se puede decir que la praxeología se interesa por descubrir las estructuras formales (universales) que puedan darse en esa acción cotidiana, que se muestren como perteneciendo *esencialmente* a ella (como elementos *sine qua non*).

Sobre este último punto hay que decir que el rango de los intereses teóricos de la fenomenología y la praxeología, incluso referidos específicamente a la acción humana, distan mucho de ser idénticos. Husserl se interesa por el fenómeno completo y por desentrañar todas sus implicaciones y relaciones fenoménicas en el complejo de relaciones total del mundo de la vida; Mises, en cambio, se interesa por los elementos esenciales de la acción con un objetivo teórico-práctico, como es la fundación de la teoría económica en una teoría de la acción humana, de modo que se interesa principalmente por aquellos elementos formales que son suficientes para determinar un concepto de acción a su vez suficientemente explicativo para dar cuenta de las leyes y los fenómenos económicos. Lo cual no quiere decir que Husserl y Mises traten de objetos distintos, sino (y esto es lo que pretendo mostrar) que, a pesar de entrar en este mundo puramente teórico con intereses distintos (filosóficos y teórico-económicos, respectivamente), ambos se ocupan del mismo objeto, y con modos de acceso semejantes. Solo que, en el caso de Mises, es la simpleza teórica lo que le permite acceder al análisis de la acción por medio de lo que podría verse como un acto de *epoché* no consciente o no tematizado como tal.

En las remisiones familiares que Mises hace a la experiencia común como experiencia probatoria y demostrativa está utilizando una suerte de *epoché*, por ejemplo cuando a propósito de la relación con los demás nos dice que “la experiencia cotidiana [...] *prueba* de manera no menos convincente que nuestros semejantes son seres actuantes

como lo somos nosotros mismos” (HA: 25-6. Énfasis añadido)⁹⁰, es decir, que la experiencia común muestra que es evidente que los demás poseen la misma estructura formal de la acción que la que posee nuestra propia acción. Para Mises no es necesario (como sí lo es para Husserl) desarrollar de manera extendida una teoría que dé cuenta del modo en que esto es posible (es decir, desarrollar una teoría filosófica de los fundamentos de la intersubjetividad, de la empatía, etc.). Para él es simplemente claro que *el actuar mismo* de nosotros mismos y de nuestros semejantes *demuestra* la realidad de las estructuras empático-intersubjetivas. Es simplemente obvio que cuando saludamos a alguien, saludamos a *alguien*, cuando conversamos con alguien, conversamos con *alguien*, etc., de quienes al mismo tiempo damos por sentado irreflexivamente que recibimos reciprocidad (en el sentido de que esos otros también y por idénticas razones nos reconocen como “alguien”).

Mismo razonamiento encontramos a propósito de la realidad del yo en el extracto que hemos citado en el párrafo 1 cuando nos decía Mises (HA: 44) que “los esfuerzos de la psicología para disolver el *ego* y para desenmascararlo como una ilusión son vanos. El *ego* praxeológico está más allá de cualquier duda. No importa lo que un hombre haya sido y en lo que se pueda convertir después, en el acto mismo de elegir y actuar él es un *ego*”.⁹¹ Y tampoco importa lo que este hombre *diga* de sí mismo, por ejemplo si es un psicólogo que niega la existencia del yo, pues en la medida en que su acción de negación tenga sentido y propósito esta acción contradice lo que se dice; la acción misma es suprema portadora de evidencia, y en este sentido es más decisiva que la teoría misma, y de ahí que esta no pueda hacer más que describirla si quiere decir algo con contenido real.

⁹⁰ “Daily experience proves not only that the sole suitable method for studying the conditions of our nonhuman environment is provided by the category of causality; it proves no less convincingly that our fellow men are acting beings as we ourselves are”.

⁹¹ “The Ego is the unity of the acting being. It is unquestionably given and cannot be dissolved or conjured away by any reasoning or quibbling [...] The endeavors of psychology to dissolve the Ego and to unmask it as an illusion are idle. The praxeological Ego is beyond any doubts. No matter what a man was and what he may become later, in the very act of choosing and acting he is an Ego”.

Sostenemos, por tanto, que Mises está dando por sentado, bajo el mismo tipo de evidencia, las estructuras fenomenológicas de la acción humana. La evidencia del contenido “obvio” de la experiencia cotidiana, tomado tal como se da en su realidad operativa, por así decir. De manera que lo que hay en la cita de Mises es la expresión teórica de aquello que encuentra al dirigir la mirada teórica hacia el modo de ser no-teórico de la vida cotidiana. Está, pues, volviendo teórico-reflexivamente sobre el *modus essendi* de la acción cotidiana y analizando y extrayendo a su vez los elementos que en esa acción pre-reflexiva se muestran como *esenciales* a ella misma (lo que Mises llama su estructura *a priori*).

Por tanto, nuevamente, nuestra tesis aquí es que los dos autores acceden y trabajan en base al mismo tipo de evidencias, y que la diferencia está en la extensión y en el interés final de cada uno. Husserl tiene interés en la investigación de todo el mundo pre-teórico, en su modo de ser y en el modo como se constituye; su interés, que es filosófico, lo convierte en un explorador de este mundo y de todos sus constituyentes (cf. EU: §12); mientras que Mises entra en estas evidencias (o en una parte de ellas) para extraer solo las necesarias y suficientes, como bases, para fundar los principios de la ciencia económica, a partir de los cuales, el edificio teórico (los teoremas) de la praxeología (y luego de la cataláctica o economía propiamente dicha) se seguirían de manera puramente lógica, deductiva. Es decir, estas deducciones consistirían en ser el despliegue puramente lógico del *sentido* de los elementos extraídos de la experiencia cotidiana por medio de un análisis proto-fenomenológico o cuasi-fenomenológico. Pero no obstante, por el hecho de que ambos parten de las mismas evidencias se hace posible conectar la praxeología y la fenomenología y transitar desde la teoría económica a la filosofía y viceversa.

En la *Crisis* (Hua VI) Husserl desarrolla un esbozo de la teoría del *Lebenswelt*, en contraste, como se sabe, con el proceso de matematización del mundo natural llevado a cabo ya con toda consciencia desde Galileo. La idea básica de Husserl es que el mundo ideal matemático (él mismo surgido de un proceso de idealización de las relaciones encontradas en la experiencia práctica) ha terminado por reemplazar al mundo real de la

experiencia. En palabras de Husserl trataríase de “la sustitución de la naturaleza pre-científica dada en la intuición por una naturaleza idealizada (*die Unterschiebung der idealisierten Natur für die vorwissenschaftlich anschauliche Natur*)” (Hua VI: 50), sustitución con la que, subrepticamente (o irreflexivamente) la pregunta por la naturaleza o por el mundo terminaría siendo dirigida no ya a la naturaleza o mundo empírico-intuitivo, sino al mundo ideal matemático. Husserl habla de un “ropaje” de la teoría que recubre o “disfraza” al mundo práctico vital (cf. Hua VI: 60) y, teniendo cierto cuidado con el uso del término, puede traducirse perfectamente esta idea por el concepto de “modelo”. Husserl nos dice que tomamos el modelo por la realidad, y además que el modelo teórico es proyectado en el mundo que se nos manifiesta en su plenitud cotidiana reinterpretando o adecuando este (como una suerte de lecho de Procusto) al modelo teórico.

Todo esto es importante para entender por qué y en qué sentido Husserl va a sostener que la fuente originaria (y constantemente originaria) de todas las validaciones, sean prácticas o científicas, empíricas o puras, sean lógicas o matemáticas, es este mundo vital pre-científico que aparece como recubierto y medio oculto por el modelo científico matemático (cf. Soldinger 2010: 183). Luego, si el origen de validez de toda ciencia es el *Lebenswelt*, también desde ahí tendrá que extraer su validez la praxeología y toda la teoría de Mises.

El modelo con que miramos el mundo implica una proyección *anticipadora* que, como tal, introduce *expectativas* sobre cómo debe comportarse, en general, el curso futuro de los hechos. Esto es así porque la consciencia es fundamentalmente siempre anticipadora, está constantemente *completando* el mundo que se le presenta haciendo una suerte de inducciones primitivas para completar el *sentido* de las cosas que se muestran en la experiencia. Es así, por ejemplo, con todos los objetos que observamos de los que nunca podemos tener una aprehensión inmediata completa (todos sus lados al mismo tiempo, por ejemplo) por lo que realizamos en tales casos el acto de rellenarlos intuitivamente, anticipando sus lados no vistos. De este modo, vemos una manzana porque

ya tenemos anticipadamente (*ante-capēre*) el sentido (el modelo) de manzana, gracias al cual podemos interpretar lo que se nos muestra por partes y completarlo como un todo real. Por lo tanto, la vida, que es principalmente práctico-empírica, implica una constante actualización de anticipaciones/inducciones⁹²; sin embargo, estas tienen la característica de ser *espontáneas*: “los conocimientos inductivos (las anticipaciones) habituales, incluidos los que son explícitamente formulados y «confirmados», [tienen] la particularidad [de ser] «sin arte», en contraposición a las inducciones «metódicas» plenas de arte como son las del método de la física galileana” (Hua VI: 51).⁹³ La diferencia está, pues, en que los modelos anticipadores con los que operamos en la vida común y estas mismas operaciones son espontáneos, mientras que el uso del modelo científico es artificial.⁹⁴ Su artificialidad consiste justamente en imponerse al modo espontáneo y en el funcionamiento de sus partes (los símbolos, métodos, fórmulas, ecuaciones, etc.) que operan mecánicamente (una vez establecido el *modus operandi*) y que permiten, luego, ser transmitidas mecánicamente (tradición, enseñanza, etc.). Desde la introducción del modelo físico-matemático del mundo, la esencia del mundo se da en fórmulas matemáticas.

Para Husserl este proceso ha implicado, por ejemplo, el terminar considerando todo lo “subjetivo” y sensible como “falso” (ilusión), de manera que el color rojo de la rosa que decora el jardín, y el placer estético experimentado en ello, no serían *en realidad* más que una ilusión óptica, un engaño de la subjetividad. Y si generalizamos esta interpretación del mundo (originada en el modelo teórico) vemos fácilmente cómo el mundo práctico cotidiano entero termina siendo subsumido bajo la idea de un mundo de falsedades e ilusiones: “Si el mundo intuitivo de nuestra vida es meramente subjetivo,

⁹² “Es sobre la anticipación —podríamos decir en su lugar: sobre la inducción— que reposa toda vida” (Hua VI: 51).

⁹³ “[...] *die gewöhnlichen, auch die ausdrücklich formulierten und «bewährten» induktiven Erkenntnisse (die Voraussichten) «kunstlose» sind, gegenüber den kunstvollen «methodischen», in der Methode der Galileischen Physik in ihrer Leistungsfähigkeit ins Unendliche zu steigernden Induktionen*”.

⁹⁴ El problema estará en ver cómo (y si) es posible un modelo teórico científico (“artificial”, por lo tanto) que sea capaz de recibir y no reemplazar ese mundo primero espontáneo.

entonces el conjunto de verdades de la vida pre- y extra-científica, que conciernen a su ser efectivo (*sein tatsächliches Sein*), es desvalorizado (*sind... entwertet*)” (Hua VI: 54).⁹⁵

Para Husserl, pues, ha ocurrido una suerte de desvío en el proceso de conocimiento, pues, desde la experiencia del mundo pre-científico (*Lebenswelt*) ha surgido y se ha construido poco a poco el modelo científico que se consolida en la modernidad, pero que al consolidarse termina por negar la realidad de ese mismo mundo que fue y sigue siendo su fundamento de origen, un mundo que siendo mucho más diverso y rico en tipos de experiencias que lo que supone el modelo matemático es a la vez el fundamento de origen de otras diversas disciplinas que competen a la vida humana en el mundo, todas las cuales toman también su *sentido* en este mundo previo que es el lugar del sentido primero de las disciplinas humanas. De modo que toda ciencia, toda disciplina, sea matemática, histórica, artística, económica, etc., ocurre dentro del mundo vital, como un quehacer, entre otros, del ser humano que se interesa en ello y que, por ende, recibe su sentido particular (el artístico, el práctico, el histórico, el técnico, el económico, etc.) en el contexto más amplio de los sentidos e intereses humanos. De suerte, pues, que para Husserl es necesario volver a recuperar ese mundo previo y de un modo en que este pueda manifestarse por sí mismo, sin distorsión o sin ser cercenado, o como dice Husserl buscar “un retorno auténtico a la ingenuidad de la vida, pero en una reflexión que pueda elevarse por sobre este suelo” (Hua VI: 60)⁹⁶, es decir, una vuelta no ingenua a la ingenuidad.

§ 6. *Lebenswelt* como fundamento de toda ciencia. El ejemplo del origen de la geometría

La teoría del *Lebenswelt* responde a la pregunta por el sentido originario del conocimiento, la pregunta que busca remontarse a las fuentes (*Zurückfrage*) que dan origen al conocimiento. Es decir, que toda disciplina científica (y toda disciplina en general) tiene su fundamento último de sentido en el mundo vital originario. Husserl,

⁹⁵ “Ist die anschauliche Welt unseres Lebens bloß subjektiv, so sind die gesamten Wahrheiten des vor- und außerwissenschaftlichen Lebens, welche sein tatsächliches Sein betreffen, entwertet”.

⁹⁶ “[...] der rechte Rückgang zur Naivität des Lebens, aber in einer über sie sich erhebenden Reflexion”.

como se sabe, analiza el caso ejemplar de la matemática, la física y la astronomía (Husserl 2006), pero por extensión lo mismo hay que pensar respecto a las ciencias humanas, a la psicología y también respecto a la ciencia económica. Es necesario, para rescatar su sentido originario, reconectar toda disciplina con el mundo de la vida, el mundo que arriba indicamos simplemente como el mundo de la vida cotidiana y práctica.

En este párrafo tomaré el ejemplo paradigmático de la matemática (geometría) y expondré en sus puntos principales la manera en que Husserl la reconduce a esa vida real práctica y primordial. De este modo tendremos una idea clara de cómo entiende él esta vuelta a las fuentes, obteniendo con ello un criterio con el que podremos comparar, luego, la fundamentación que Mises hace de la economía y el sentido de la reconducción a las fuentes del mundo pre-teórico.

Husserl desarrolla este tema en el anexo tercero de la *Crisis* (Hua VI: 365 ss.), al que se le ha dado por nombre, justamente, “El origen de la geometría”. En él intenta mostrar cómo se puede *reactivar* en la reflexión presente el origen vital-práctico de la geometría (y, por extensión, de toda disciplina ideal) a pesar del largo transcurso histórico que ha habido de por medio. Husserl desarrolla una compleja teoría de la cultura y de la historia de la que aquí no me voy a ocupar más allá de indicar que para él todo fenómeno humano es histórico y cultural, incluidas todas las disciplinas científicas, pero sin que esto signifique un relativismo historicista, sino más bien un proceso de sedimentaciones de sentidos que ocurren de distintas formas en distintas formaciones culturales, pero que poseen todas un núcleo humano común y por tanto comúnmente reconocible en todo tiempo y lugar.⁹⁷ De modo que en toda vida práctica actual estarían dadas tanto las sedimentaciones y sentidos culturales particulares como ese carácter humano universal. Por lo tanto, la reflexión que indaga arqueológicamente en estas sedimentaciones, mediante la reflexión hecha en el presente (desde la *epoché* fenomenológica que tiene por

⁹⁷ Lo que hace, por ejemplo, que puedan haber traducciones árabes y chinas de los *Elementos* de Euclides y el sentido de sus teoremas siga siendo reconocido como el mismo.

tema el *Lebenswelt*) puede retroceder por debajo de estos sedimentos históricos hacia los orígenes subjetivos (cf. Hua VI: 366-7 y EU: §11).

En este proceso la reflexión no es puramente contemplativa, porque lo que Husserl llama la “reactivación” del sentido implica un acto de participación (de comunidad) en el sentido investigado (que supone todos los niveles de las estructuras empático-intersubjetivas de la consciencia), que es lo que hace posible la experiencia de la comprensión de un hecho histórico o de un aspecto del hecho histórico. En estas comprensiones el sentido vital presente de quien reflexiona se encuentra con el sentido vital de lo investigado (pasado); es un encuentro que trasciende (en mayor o menor medida) las particularidades culturales y exclusivamente personales. Y es esta misma experiencia la que permite reconocer elementos cada vez más universales (y por lo tanto comunes y compartidos) que pueden, por lo mismo, ser comprendidos cada vez más desde la simple y propia vida de quien reflexiona en el presente.

Las disciplinas como la geometría son producciones culturales que requieren de un proceso de transmisión: enseñanza, aprendizaje y herencia, y por lo tanto, requieren de un sistema lingüístico y de fijaciones (cf. Hua VI: 367 y 378-379). En estos procesos hay una tendencia a reactivar solo su aspecto mecánico-operativo. En el caso de la geometría y la matemática, su uso mecánico, de aplicaciones de fórmulas y teoremas, etc., olvidando progresivamente el sentido más amplio, su sentido contextual vital, en medio del cual surge y tiene sentido. Pero como estos conocimientos, métodos y aplicaciones son heredados por medio del aprendizaje, es evidente que si retrocedemos, debería llegarse a un momento de la historia en donde, en comparación con la matemática actual, los conocimientos matemáticos hayan sido básicos y simples, primitivos incluso; y más aún, desde ese estadio de simplicidad primera se puede deducir un momento incluso anterior de descubrimiento (de consciencia) de las primeras relaciones puras en la consciencia personal e íntima de un proto-geómetra (cf., Hua VI: 367).⁹⁸

⁹⁸ Este concepto del proto-geómetra no quiere decir que haya habido en la historia humana una única persona que fue la primera en descubrir los primeros rudimentos de la geometría. Es solo una expresión para indicar

Ahora bien, si en el proceso histórico cultural de las disciplinas, como la geometría, etc., las humanidades pasadas fueron, como dice Husserl, “configurando lo nuevo a partir de materiales dados, en bruto y ya configurados idealmente” (Hua VI: 366)⁹⁹, ¿cuáles serían los materiales con los que habría trabajado el proto-geómetra si este fue el iniciador de la configuración cultural que llamamos “geometría” y que, por lo tanto, no tuvo ninguna herencia ni enseñanza geométrica? En otras palabras, ¿qué elementos pudo haber tenido a la mano el proto-geómetra en los cuales hubiese podido encontrar las cualidades universales que son propias de las figuras y relaciones geométricas; cualidades universales que, como tales, son válidas para toda humanidad, en todo tiempo, y que por lo tanto también hoy, nosotros que reflexionamos al respecto, podemos reconocer como comunes?

Gracias al método de la variación imaginaria, que hace posible descubrir “esencias” (en el sentido husserliano), “podemos también —dice Husserl— tematizar lo apodíctico del mundo precientífico que el protofundador de la geometría tuvo a su disposición, y que debió servirle como material para sus idealizaciones” (Hua VI: 383).¹⁰⁰ La geometría y ciencias afines tienen que ver con la espacio-temporalidad, con las formas y figuras que son posibles en ella, y también con el movimiento o las formas móviles, con cambios en las figuras por deformación, y todo ello “en particular como magnitudes mensurables (*insbesondere als meßbaren Größen*)” (Hua VI: 383); por lo tanto, ¿tienen estos elementos alguna conexión de procedencia con el mundo pre-científico que tenía el proto-geómetra a la mano? “Aunque sepamos muy poco —dice Husserl— acerca del mundo entorno histórico de los primeros geómetras” (Hua VI: 383)¹⁰¹ sabemos, sin embargo, que era un mundo de *cosas* (*Dingen*) y que todas esas cosas, necesariamente, debían tener una corporalidad (*Körperlichkeit*), aunque no todas las cosas eran reducibles

lo que probablemente hayan sido múltiples momentos en diferentes lugares y en diferentes personas, en todos los cuales se han de haber generado en la reflexión relaciones *objetivas* y por lo tanto *fijas* sin una previa enseñanza y herencia de una geometría anterior. La noción del proto-geómetra tiene, pues, un sentido teórico.

⁹⁹ “Aus vorhandenen Materialien, rohen und schon geistig gestalteten, das Neue gestaltend, usw.”.

¹⁰⁰ “In dieser Methode können wir auch [...] dasjenige Apodiktische zum Thema machen, über das von der vorwissenschaftlichen Welt der Urstifter der Geometrie verfügen konnte, das ihm als Material der Idealisierungen dienen mußte”.

¹⁰¹ “Wenn wir auch noch so wenig über die historische Umwelt der ersten Geometer wissen”.

a su cuerpo (*Körper*) (como los demás seres humanos y los objetos culturales). Además, sabemos que esos cuerpos tenían formas espacio-temporales y cualidades materiales o sensibles (*stoffliche*) relativas a ellas: color, calor, peso, dureza, etc. (cf. Hua VI: 384).

Pero todo ello hay que verlo ahora, además, dentro del contexto de la vida práctica, porque también podemos estar seguros de que la sociedad en la que afloró la primera geometría era una sociedad de seres humanos vivos, actuantes, con necesidades, planes, valoraciones, voluntad, etc. Por lo tanto, estas cosas espacio-temporales corporales y sensibles estaban sometidas al plan general de las necesidades de la vida práctica que exige y prefiere, por ejemplo, ciertas figuras en vez de otras para sus fines prácticos dándole así “ciertas particularizaciones a sus formas mediante una «praxis técnica» que apunta (*abzielte*) a la producción de formas más preferidas o deseadas y a su mejoramiento constante según ciertas orientaciones graduales” (Hua VI: 384).¹⁰² Husserl lista una serie de prácticas como la obtención de superficies más o menos lisas, perfectas y uniformes; bordes más o menos lisos o planos, y por lo tanto, ángulos más o menos “exactos” y líneas más o menos rectas; puntos más o menos “perfectos” (por ejemplo en las uniones de alguna construcción). Las mesas, por sus propios fines prácticos, requieren superficies lisas; todo tipo de muebles requieren firmeza y estabilidad, etc. Luego se suman otros aspectos de la vida práctica común, como por ejemplo la búsqueda de una distribución equitativa (ya sea de terrenos, de alimentos, etc.), que hace necesario el establecimiento de magnitudes iguales y medidas comunes. Se puede pensar también en el diseño de construcciones, la medición de los terrenos, las distancias de los caminos, etc., y también en la importancia (para la vida práctica) de los fenómenos astronómicos y sus ciclos: día, noche, mes, estaciones, etc. Todos estos ámbitos de la vida van exigiendo elementos determinados por una teleología de mayor perfección y “pureza”, es decir, que el camino hacia la idealidad pura no fue un salto absoluto y repentino hecho en la pura abstracción por una voluntad deliberada, sino que ya estaba en proceso y encaminado en las solas

¹⁰² “In den Gestalten gewisse Besonderungen auszeichneten und das eine technische Praxis immer schon auf die Herstellung jeweils bevorzugter Gestalten und Verbesserungen derselben nach gewissen Gradualitätsrichtungen abzielte”.

exigencias de la vida práctica. Y todas estas configuraciones universales (estas proto-geometría y proto-aritmética)¹⁰³ estaban a mano para el proto-geómetra y fueron los materiales que le sirvieron de punto de partida. Observemos de pasada que también la teoría económica tiene una génesis similar, que también aquí podemos pensar en un “proto-economista” quien, a partir de los materiales de la vida práctica, pensó en las relaciones económicas de manera abstracta, que pasó, por ejemplo, de realizar intercambios económicos, a pensar y analizar la forma general de todo intercambio.

En el caso de la geometría, siguiendo con Husserl, a partir de todos estos materiales finitos (mesas, casas, caminos, terrenos, etc.), relaciones, formas y prácticas, surge luego una “nueva praxis” (la praxis geométrica) con un “nuevo tipo de formas (*neuartige Gebilde*)” (Hua VI: 384), es decir, una praxis análoga a la ya conocida en la práctica, con formas análogas a la de la práctica, incluso con nombres de la vida práctica (por ejemplo, “trapezoide”, “hipotenusa”, etc.), pero con una novedad: la perfección pura como objeto, que surge de un cambio de actitud y de una actividad espiritual —como dice Husserl— idealizante, que hace aparecer ante la consciencia las objetividades ideales, las formas universales no-contingentes, que se mantienen invariables en toda posible variación pensable y que, por lo mismo, trascienden la contingencia particular del mundo entorno del cual surgieron.

La geometría, como toda formación cultural, es siempre una “*gegenwärtige lebendige Kulturgestalt*” (Hua VI: 379) (una forma cultural vital actual), es decir, no es puramente “geometría” en su sentido técnico, sino también herencia, sedimentación, tradición, que se efectúa siempre dentro del contexto mayor y del sentido mayor de la vida humana; es una de las actividades de la vida humana, y toda actividad humana tiene un marco de significatividad universal que es justamente aquel que nos permite reconocer el carácter humano en cualquier humanidad particular (cf. Hua VI: 378), por muy diferente que pueda ser. Ese marco universal de sentido, que es el marco universal del *Lebenswelt*, está siempre presente y es siempre el mismo en todo “ahora”, en todo presente. Si

¹⁰³ El propio nombre de “geo-metría” lleva el recuerdo de su origen práctico.

investigamos dentro del horizonte dado en nuestra propia actualidad vital, en nuestro propio mundo con nuestras significaciones, vamos a llegar, en el proceso de descubrimiento de elementos cada vez más generales, a ese horizonte universal que, aunque implícitamente, es un “horizonte del que somos constantemente vitalmente conscientes (*dieser Horizont ist uns ständig lebendig bewußt*)” (Hua VI: 378). Esto quiere decir que en nuestro propio mundo vital actual (*Lebenswelt*) vamos a encontrar, en su forma universal, el mismo mundo vital que, en nuestro ejemplo, el del proto-geómetra, y podemos, por ello, *comprender* el sentido originario práctico de la geometría con su razón de ser dentro del contexto del *Lebenswelt* que la vio nacer.

Husserl termina el anexo del origen de la geometría diciendo: “dejamos esto por completo asentado, a saber: que el mundo entorno humano es esencialmente el mismo hoy y siempre” de modo que “la fundación originaria idealizante de la configuración de sentido «geometría» [puede ser mostrada] en conexión con nuestro propio mundo circundante” (Hua VI: 386).¹⁰⁴

Corolario de esto es que no solo el sentido primero (en el tiempo), sino que, como la vida en sus formas generales es la misma, el sentido humano vital se ha de reactivar en todo momento, en todo momento presente ha de haber una conexión entre la disciplina técnicamente delimitada y el mundo vital dentro del cual ella se desarrolla, lo cual es, por lo demás, un constante problema (cuyo tema trata la *Crisis* extensamente) dado que se tiende a transmitir solo lo relativo a la especialidad técnica y a desprenderse del contexto vital del que la misma disciplina toma su sentido más amplio. La reactivación de ese sentido vital más amplio muestra que, en última instancia, toda ciencia se funda en el *Lebenswelt*. Y la importancia de esto para nuestro propósito consiste en la indicación de que toda disciplina tiene ese fundamento externo a ella (a su dimensión puramente

¹⁰⁴ “*Legen wir [...] als vollständig gesichert dies zugrunde: daß die menschliche Umwelt wesensmäßig dieselbe ist, heute und immer [...] die idealisierende Urstiftung der Sinnbildung «Geometrie» [...] an unserer eigenen Umwelt.*”

Hay que decir que en este anexo Husserl entiende que solo ha dado un esbozo de un trabajo de investigación más exhaustivo y no pretende haber demostrado con todo el análisis necesario las ideas que aquí desarrolla. Nosotros hemos hecho, por tanto, solo un esbozo de un esbozo.

técnica), que es más fundamental, que remite a la vida humana y que puede ser reactivado en una reflexión apropiada que puede mostrar estructuras universales suprahistóricas.

Si lo pensamos en el caso de la disciplina económica, también Mises comprendió que su fundamento se encuentra en esa disciplina más universal que es la ciencia de la acción humana (praxeología) y que esta toma sus elementos y estructuras universales de la vida real tal cual como se da en las acciones prácticas reales. De donde resulta que también aquí hay estructuras universales que valen para todo mundo humano histórico¹⁰⁵, que están en la base de distintas configuraciones culturales construidas sobre ellas; y también aquí se puede reactivar el sentido mediante un proceso empático-intersubjetivo que permite reconocer mi humanidad como la misma, en sus elementos generales, que posee todo ser humano; también aquí hay un retrotraer todas las especificaciones técnicas de la disciplina (leyes, teoremas económicos, aplicaciones) al mundo de la vida real *desde donde toman su origen y sentido*. Y así, por lo tanto, como no hay un mundo aparte de objetos matemáticos (un mundo de ideas abstractas), sino que estos objetos forman parte del mundo de la vida, de donde fueron tomados, así tampoco hay un mundo aparte, un *tópos ouranós*, de estructuras universales prácticas, sino que estas también son parte de la estructura del mundo de la vida, que es de donde se toman, luego, para ser tratadas como un cuerpo teórico específico.

De lo que se trata, pues, es de una vuelta (*Rückkehr*) hasta el punto en donde la teoría (las leyes, teoremas y fórmulas) se conecta con su origen, que es la vida práctica, de hoy y de siempre, que tiene ya prediseñados en su propia praxis cotidiana estas mismas leyes, teoremas y fórmulas. En el caso de la geometría Husserl quiere mostrar que no se trata de un mundo puro e ideal, que el mundo desde donde surge es el mundo concreto de la praxis común, y lo mismo habría que decir para la teoría económica (cuya forma

¹⁰⁵ La estructura universal teleológica de la acción, que implica el establecimiento de propósitos, proyectos, en base a valoraciones que surgen de las necesidades, y la búsqueda de medios para lograr los fines propuestos, sigue siendo válida y estructural en las acciones del griego antiguo, del chino de la era Han, para el sumerio de la Edad de Bronce y para el chileno de la época colonial o de la época actual. En fin, para todos aquellos a quienes reconozcamos como semejantes, como humanos.

moderna ha nacido como emulación de las ciencias naturales¹⁰⁶): su lugar de origen, y por lo tanto el lugar de donde y en donde adquiere *sentido* es el de la praxis común, mundo con el cual es necesario reconectar cuando uno se pregunta por sus fundamentos. Y esta reconexión con el origen del sentido es lo que buscan tanto la praxeología como, en un sentido más radical, la fenomenología.

§ 7. Experiencia interna y externa. Endopatía y extropatía

El *Lebenswelt* es el mundo en el que se dan los objetos que el análisis teórico ha de analizar. Aquí se da, por tanto, como es obvio, la acción humana. Si queremos analizar la acción humana tendremos que atenernos a su *dato* tal como se nos da en la experiencia pre-teórica de nuestro mundo vivido.

Podemos, pues, tomar una acción ejemplar tal como se da en la vida pre-teórica (como el cotidiano acto de comprar), realizar una *epoché* o suspensión del juicio sobre la realidad objetiva de esta acción (es decir, eliminar todos los problemas de la relación sujeto-objeto) y adoptar así el punto de vista teórico que nos permite analizarla tal como la vivimos realmente.

Desde el punto de vista de Mises es evidente que tenemos experiencia tanto interna (en nosotros) como externa (en los otros) de la acción. En esto comparte el punto de vista de su colega Friedrich Wieser, en quien ve un antecedente de su propia teoría (junto a Menger, Senior, Mill y Cairnes) (cf. Mises 2003: 20 ss.), pues para Wieser la función de la teoría económica consiste en “«la explicación y el desarrollo científicos del contenido

¹⁰⁶ Así como la geometría pura nació principalmente en Grecia en un tiempo específico, así también la economía lo ha hecho igualmente en un momento más o menos específico. El “origen”, sin embargo, no está en los primeros tratados de estas disciplinas, sino en los materiales *previos* a esos tratados. Y así como la geometría concreta derivó hacia una realidad pura que se tomó por independiente, así la economía de manera análoga derivó en un modelismo matematizante que se desprende de sus fuentes práctico-vitales. Esta conexión y vuelta es lo que busca hacer Mises: reconexión con el origen, con el *Lebenswelt*, con la realidad práctica.

de la *experiencia económica común*»” (En Mises 2003: 22-23. Énfasis añadido)¹⁰⁷, vale decir —continúa Mises, citando a Wieser— que “la consciencia de todo ser humano que actúa económicamente le provee «un fondo de experiencias que son la posesión común de todo aquel que practica la acción económica. Estas son experiencias que todo teórico encuentra ya *dentro* de sí mismo sin haber tenido primero que recurrir a procedimientos científicos especiales»” (Mises 2003: 23. Énfasis añadido)¹⁰⁸. De modo que

el método de la economía [...] consiste, dice [Wieser], en «mirar hacia afuera desde dentro de la consciencia», mientras que el científico natural (y por tanto la ciencia empírica) observa los hechos «solo desde fuera» [...] (Mises 2003: 23).¹⁰⁹

Lo que Wieser adjudica aquí al método de la economía Mises se lo atribuye a la teoría general de la acción humana. Se plantea una diferencia fundamental en el modo de observar e interpretar los hechos entre la visión científico natural y la visión praxeológica. Distinción muy próxima a la que el mismo Husserl hace continuamente a lo largo de su obra entre el empirismo y la fenomenología o el científicismo y la filosofía. La razón de la semejanza en este tipo de distinciones se debe en gran parte, como veremos más adelante, a que tanto Mises como Husserl se inspiran en una misma fuente teórica, que es la obra de Dilthey.¹¹⁰ De modo que cuando Wieser habla de “mirar hacia afuera *desde dentro de la consciencia*” hay que entender este “desde dentro” en el sentido de “*considerando* el interior de la consciencia”, es decir, teniendo consciencia de que hay una vida interna de la consciencia que no se da en la experiencia al modo como se dan los

¹⁰⁷ “The function of economic theory, according to Wieser, consists in «scientifically explicating and developing the content of common economic experience»”.

¹⁰⁸ “The consciousness of every economically active human being, he continues, provides him with: «a fund of experiences that are the common possession of all who practice economy. These are experiences that every theorist already finds within himself without first having to resort to special scientific procedures [...]»”.

¹⁰⁹ “The method of economics, which Wieser himself calls the psychological method, but which at the same time he also sharply distinguishes from psychology, consists, he says, in «looking outward from within the consciousness,» while the natural scientist (and therefore empirical science) observes the facts «only from without»”.

¹¹⁰ Sobre la influencia de Dilthey en Husserl cf., Konopka (2009).

datos del mundo externo, físico, y esta vida interna de la consciencia es el hecho que diferencia las ciencias naturales de las ciencias humanas.

El objeto meramente natural no tiene vida *interna*; el ser humano, sí.¹¹¹ Por tanto, para aprehender por completo el fenómeno de lo humano se necesita acceder a su fenomenalidad tanto externa como interna. Y la facultad o acto que hace posible el acceso a lo interno es lo que Husserl llama “empatía” (cf. Hua IV: §§43-47; Hua I: §42 ss.) y Mises “simpatía” (palabra que toma de Bergson).¹¹²

Por tanto, tenemos experiencia de nosotros y de los demás por empatía¹¹³, nos ponemos en la situación de los demás y los asumimos como teniendo las mismas características esenciales que nos determinan como seres humanos (y sobre todo como seres humanos actuantes). Es decir que los dos procesos, interno y externo, van necesariamente juntos: no puedo tener experiencia de los demás sin que tenga una percepción interna de mí mismo como poseedor de tales y cuales características, y así mismo no puedo tener una *comprensión* de las *acciones* de los demás sin tener previamente una comprensión en mí mismo de lo que significa una acción, de su contenido esencial e interno (se puede hablar, por analogía, de “contenido interno” de la acción por el hecho de que ese contenido no puede ser observado directamente desde el exterior, en otra persona: lo que hay siempre es una asunción inmediata de ese contenido interno a partir de lo externamente observado en el comportamiento de otro). El uso del término “esencial” no debería ser controversial si se lo entiende como indicando aquello por lo

¹¹¹ Para una profundización de esta distinción cf. Colomé 2016 y 2017.

¹¹² “En la filosofía de Bergson a esta comprensión se le llama intuición, esto es, «*la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable*» [La simpatía por la cual uno se transporta al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por tanto de inexpresable]” (HA: 49). Mises distingue “simpatía” de “empatía” al asignarle a esta última el sentido de juicio de valor de compromiso emocional. Por ejemplo, el juicio sobre una obra de arte en base al placer estético sería un acto de *empatía*, mientras que el juicio que busca *comprender* la obra en su sentido interno e histórico (y, por tanto, que aspira con ello a una cierta objetividad) sería el producto de la *simpatía* (HA: 50). Una obra de arte, como todo objeto cultural, posee una realidad que va más allá de su sola existencia física (cuerpo físico objeto de la ciencia natural) y a ese más allá se accede por ese acto fundamental y espontáneo de simpatía, en la terminología de Mises, o de empatía, en la terminología husserliana.

¹¹³ Por simplicidad usaremos “empatía” para designar estos actos, no obstante la distinción de Mises recién mencionada y su preferencia por la palabra “*sympathie*”.

cual algo es lo que es y si esto a su vez se entiende como referido a aquello que es condición *sine qua non* (la acción es un dato del mundo, es un hecho, y para entenderla como tal son necesarias, *sine quibus non*, ciertas características, y por tanto estas características pueden ser llamadas esenciales). Yo percibo claramente que actúo en base a propósitos, en base a fines, que son concebidos en la vida íntima de mi consciencia o de mi psiquis (en base a múltiples factores, pero principalmente en base a inclinaciones y valoraciones personales) y cuando veo a los demás actuar les atribuyo inmediatamente el mismo proceso íntimo, pues sin él no habría ninguna posibilidad de comprensión mutua ni, por tanto, de relación alguna: habría un abismo de incompreensión; no podría yo inteligir los movimientos del otro más que como resultado de fuerzas externas, físicas, como las ramas de un árbol movidas por el viento. De modo que toda interacción *humana* supone ya el funcionamiento de este esquema de imputación de lo interno (vivencia en primera persona) en lo externo (vivencia de la segunda y tercera persona) que da como resultado espontáneo la asunción “tú eres igual que yo (y, por tanto, yo soy igual que tú)” (cf. Noras 2010b).

En el fundamento de esta experiencia nos encontramos, pues, con esa experiencia que es completamente única y diferente de todo otro tipo de experiencia que es la autoexperiencia, o autopercepción, o experiencia del yo, el percibirse a sí mismo como estando determinado por fenómenos internos que solo habitan en la vida íntima y que en tanto que experiencia personal e íntima es completamente única (biográfica). Y es esta vida íntima, que es puesta en todos los demás por el acto de empatía fundamental, lo que, como ya se ha dicho, distingue las ciencias humanas de las ciencias naturales. El núcleo de esta distinción, pues, está en aceptar la realidad de esta experiencia de sí mismo y de su extensión a los demás, hecho que constituye un mundo interno de relaciones y comunicaciones, o un mundo de internalidades (la vida de cada uno) en constante interrelación, relaciones que constituyen las manifestaciones externas emanadas desde cada mundo interno.

Estos mundos internos se nos dan espontáneamente en la experiencia y constituyen el conocimiento pre-teórico de la vida cotidiana, del *Lebenswelt*, del mundo humano en el que (realmente) vivimos, ese conocimiento que —como sostenía Wieser— el teórico “encuentra ya dentro de sí mismo [*within himself*] sin haber tenido primero que recurrir a procedimientos científicos especiales”, razón por la cual el científico social analiza sus objetos de estudio mirando “hacia afuera desde dentro de la consciencia”.

Observemos, pues, que lo anterior quiere decir que la experiencia ordinaria y la del hombre común, ya está operando con estos elementos. Y esto es importante tenerlo presente para aclarar algunos puntos grises de la teoría de Mises que surgen de la estricta separación que él hace entre lo particular y lo general, entre materia y forma, entre comprensión y razón. Pues, en efecto, en algunos pasajes parece confinar el acto empático, que es fundamento de la *comprensión* (*Verstehen*), que a su vez es la herramienta cognitiva que tenemos para captar el sentido de lo *particular*, al área de las ciencias históricas, o de toda ciencia social que requiera comprender acciones individuales. En contraste con estas ciencias están las que trabajan con universales o leyes generales, como la matemática, la lógica, la física y también, según Mises, la economía. Y aquí, pareciera implicar el mismo Mises, no se requeriría ningún uso de la actividad de comprensión y, por tanto, de la empatía.

La economía es el caso que nos interesa porque las demás ciencias mencionadas no son ciencias de la acción humana. En opinión de Mises la economía es una ciencia *racional* (al menos en lo que respecta a su parte puramente teórica y fundamental, es decir, a su parte praxeológica), que encadena sus razonamientos mediante *concepto*.¹¹⁴ Y al trabajar de manera puramente conceptual se la entiende como una suerte de *lógica* de la acción que, como tal, posee validez *a priori* por ser simplemente la expresión teórica de las condiciones de posibilidad de la acción humana misma. Por lo tanto, en esta lógica

¹¹⁴ Mises distingue entre “concepción” y “comprensión”: “La concepción es la herramienta mental de la praxeología; la comprensión es la herramienta mental específica de la historia. La cognición de la praxeología es la cognición conceptual. Es cognición de universales y de categorías. La cognición de la historia se refiere a lo que es único e individual en cada evento o clase de eventos” (HA: 51).

de la acción, tomada en sí misma, no habría aparentemente ni espacio para, ni necesidad de, ningún acto de empatía. Se trataría de una ciencia abstracta y pura que opera como la lógica. Y esta es la manera en que muchas veces Mises da a entender que comprende la praxeología.¹¹⁵

Sin embargo, en la experiencia común está supuesto ya el acto empático, pues de lo contrario no habría posibilidad de transferencia de las propias estructuras formales en los demás y, por tanto, no habría tal experiencia común de y con los otros. La teoría de la acción, por tanto, en la medida en que aspira a una validez universal, supone el acto empático porque supone una validez intersubjetiva (o una validez “para todos”).¹¹⁶ La sola autopercepción (esto es: yo constato en mí tales y cuales características generales de mi actuar) no bastaría para la aspiración universal, porque esta misma aspiración supone ya la idea: ‘esto que constato en mí es válido para todos y cada uno de mis semejantes (*Mitmenschen*)’, y evidentemente no puedo hacer esta imputación sin el acto empático fundamental: ‘los demás son como yo (y por tanto, yo soy como los demás)’. De manera, pues, que tiene que haber primeramente un mundo común intersubjetivo; tiene que abrirse o constituirse primero este estrato fundamental sobre el cual puede, luego, postularse una teoría puramente conceptual que capture justamente la parte formal y constante *de lo que ya ha sido dado en ese mundo intersubjetivo fundamental*.

¹¹⁵ A propósito de este mismo problema y de la ambigüedad que introduce en la terminología de Mises Ludwig Lachmann ha indicado, con gran acierto, las razones que da el propio Mises para el uso de su terminología (cf. Lachmann 1977: 49) recogiendo la siguiente cita de Mises: “*In and of itself, it would have been possible to include in the definition of understanding every procedure that is directed toward the comprehension of meaning. However, as things stand today, we must accommodate ourselves to the prevailing usage. Therefore, within the procedures employed by the sciences of human action for the comprehension of meaning we shall differentiate between conception and understanding. Conception [Begreifen] seeks to grasp the meaning of action through discursive reasoning. Understanding [Verstehen] seeks the meaning of action in empathic intuition of a whole [Das Begreifen sucht den Sinn durch diskursives Denken zu erfassen, das Verstehen sucht den Sinn in einfühelndem Sicheinleben in eine Totalität]*” (Mises 2003: 140-141. Énfasis añadido).

¹¹⁶ “[...] y el positivista no debe pasar por alto el hecho de que al dirigirse a sus semejantes está presuponiendo — tácita e implícitamente — la validez intersubjetiva de la lógica [*the intersubjective validity of logic*] y con ello la realidad del ámbito del pensamiento y la acción del *alter ego*, [es decir] de su eminente carácter humano” (HA: 24). No está demás observar que Mises cita en este pasaje, como apoyo teórico, justamente la teoría fenomenológica del *alter ego* desarrollada por su discípulo y amigo Alfred Schütz (a su vez basado en Husserl) en su *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Viena, 1932).

Somos conscientes de estar utilizando herramientas conceptuales husserlianas para dar cuenta de este aspecto teórico de la epistemología de Mises. La razón radica en que el propio Mises no se interesa por profundizar en fundamentos demasiado filosóficos¹¹⁷ y ello fuerza a indagar en los aspectos de su teoría que han quedado implícitos y no desarrollados con conceptos que él mismo no ha aportado. La constitución de un mundo intersubjetivo que supone actos empáticos fundamentales es uno de estos supuestos. No nos parece, pues, que los conceptos husserlianos alteren o violenten la teoría de Mises, sino que, al contrario, son de gran ayuda epistemológica justamente para indagar en lo que Mises ha dejado implícito o simplemente insinuado.

§ 8. Empatía e intersubjetividad en Husserl (como sustrato fundante del mundo de la vida)

Y en este sentido, para indagar en los supuestos filosóficos de la epistemología del economista austríaco relativos a la posibilidad de la constitución de un mundo común intersubjetivo como base necesaria para toda interacción propiamente humana (y, por tanto, de toda posibilidad de intercambio económico, en última instancia), se hace necesario cruzar la frontera puesta por esta epistemología y embarcarse en ese nuevo recurso que nos permite avanzar hacia esas otras fronteras, es decir, en el método de la fenomenología.

Como pudimos ver en la nota anterior, es el mismo Mises el que nos da la indicación hacia la fenomenología de la intersubjetividad cuando habla de la presuposición de la “validez intersubjetiva de la lógica” (HA: 24) y cuando señala la obra de Schütz como referencia, dando a entender con ello que bajo esa validez intersubjetiva él está aceptando la explicación fenomenológica de las estructuras intersubjetivas de los

¹¹⁷ Sobre los reparos de Mises a propósito de investigaciones demasiado abstractas o que buscan llegar a unos fundamentos innecesariamente universales, ver Mises (2003:16, 17; 2012: 21-4).

fenómenos sociales.¹¹⁸ Consideración que, como es costumbre en Mises respecto a los problemas filosóficos, queda solamente señalada y remitida a la obra correspondiente pero no desarrollada por él mismo.

Buscaremos, pues, en este párrafo arrojar luz sobre el sentido de aquella “validez intersubjetiva”, que nos permitirá reconocer más claramente la conexión entre la epistemología de Mises y la fenomenología.

Husserl hace una arqueología de la génesis de las estructuras que encontramos en el mundo cotidiano como suelo originario de donde surgen nuestras creencias fundamentales. La idea, como dice Beyer (2018) y como vimos en los párrafos anteriores, es que el mundo de la vida es el suelo ya constituido sobre el cual se desarrollan las disciplinas humanas (incluida la científica) y que, como tal constituido, presupone a su vez un proceso genético de formación,¹¹⁹ cuyos elementos se encuentran ya señalados en esas estructuras constituidas. De modo que el mundo de la vida tiene impresas las huellas de su propia generación o constitución. Y la manera de extraer la información que contienen estas huellas es mediante la *epoché* fenomenológica.

En el caso de la intersubjetividad partimos del dato evidente, dado en el mundo común, de que consideramos a los demás como nuestros pares, como nuestros *Mitmenschen*, y que esta asunción no la obtenemos mediante ningún tipo de deducción racional o lógica (cf. Wehrle 2010). Y luego la pregunta es ¿cuáles son las estructuras de creencia que constituyen esa asunción común nuestra y cómo llegamos a ellas?, es decir, ¿en qué se sustentan, qué suponen, qué poseen que nos hacen asumir la existencia de los demás como semejantes de manera tan radical, como lo hacemos a cada instante?

Para ello sirve la *epoché* que, en sus continuas reducciones (cf. Hua I: §§8 y 44), lleva primero hacia la soledad del yo y de su mundo entorno para obtener la perspectiva trascendental-fenomenológica justamente del propio yo y de su mundo a partir de la

¹¹⁸ Cf. Schütz (1932: cap. 3).

¹¹⁹ Lo que Husserl llama “*die Leistung des bewußtseins* (el producto o rendimiento de la consciencia)” (EU: 9).

apodicticidad del yo (el *Eigenwelt* o mundo propio) que se muestra así como fundamento de todo otro conocimiento apodíctico. Ahora bien, en el mundo de este yo reducido no solo aparecen objetos sino también, como es obvio, otros sujetos. Y la pregunta, entonces, es ¿cómo se constituye el otro, el *alter ego*, en la consciencia propia justamente con el sentido “otro”?

Visto en primera persona, lo primero que aparece bajo esta perspectiva es que no tengo la misma experiencia de mí mismo y del otro que aparece en mi horizonte perceptivo. Del otro tengo una percepción externa, como la tengo de cualquier otro objeto externo a mí, mientras que de mí mismo tengo una percepción, además, interna, que es la que marca toda la diferencia. No obstante, es evidente que a pesar de esto sigo, en mi experiencia, adjudicando al otro su ser justamente otro, otra persona. Por lo tanto, está operando algo más que la sola percepción externa en la experiencia del otro. Este “algo más” es el trabajo de la empatía (*Einfühlung*) (cf. Hua IV: 198-200; Hua I: 147 ss. y Hua XIII: 42-62, 224 ss. y 400 ss.).

Husserl hace una distinción en el modo de percibir en razón de si la percepción es directa o indirecta. Directa es la percepción que tengo de cualquier objeto empírico a través de mis sentidos y mi atención. En este sentido, cuando el otro aparece en mi experiencia tengo percepción directa no “de él mismo”, sino solo de su cuerpo (*Körper*) (Hua I: 147). De él tengo una *uneigentliche Wahrnehmung* (percepción impropia) (cf. Hua XIII: 478-9) y, por lo tanto, una especie de *Mit-Wahrnehmung* (co-percepción) (cf. Hua XIII: 62), la cual supone, a su vez, lo que Husserl llama una *Urpräsenz* (presencia originaria) como elemento fundante de esa posibilidad (cf. Hua XIII: 47). Este elemento fundante es mi propio cuerpo no como *Körper*, sino como *Leib* (cuerpo vivo o animado, poseedor de un factor anímico), que es fundamento también del sentido de la empatía. “Mi *Leib* me es dado como un *Leib* sentido [por mí] y sintiente, mientras que el *Leib* de otra

persona está para mí presente solo como objeto de percepción. No tengo ningún acceso directo a sus sensaciones corpóreas y anímicas” (Wehrle 2010: 159; cf. Hua XIII: 47).¹²⁰

Por tanto, a la experiencia directa que tengo de la *Körperlichkeit* (corporalidad) del otro he de agregar el acto empático, cuya función es asignar al mero *Körper* del otro una vida interna mediante una *beseelenden Deutung* (interpretación o significación animante) que introduce un “sentido animador” (*beseelende Sinn*) (Hua IV: 240). Se trata de una transferencia de sentido (cf. Hua I: 142-3) de mi propia *Leiblichkeit* (corporalidad), experimentada en primera persona y “desde dentro”, hacia el cuerpo (*Körper*) del otro, gracias a lo cual se cumple el sentido “otro” de la otra persona, y así, como dice Husserl (Hua XIII: 49) “la mano del otro es aprehendida también como mano”¹²¹ y, por extensión, la totalidad del cuerpo del otro, que se muestra mediante ciertos movimientos y expresiones, es aprehendido justamente como cuerpo *de otro, de esa otra persona* que posee su propia vida interna, su propia consciencia de actos intencionales y, por ende, su propio mundo y experiencia de mundo.

A este acto de transferencia (y constitución) de sentido Husserl lo llama también “apercepción analógica” (*analogische Apperzeption*) (Hua I: 138 ss.), con el sentido ya indicado arriba de una especie de co-percepción que acompaña a la percepción directa y presente, pero que solo puede asignar sentido (mediante empatía) de manera analógica, porque, a diferencia de lo que pasa con apercepciones de cosas físicas (por ejemplo, de los lados no actualmente percibidos de un objeto), que siempre pueden ser transformadas en percepciones directas (al girar, por ejemplo, el objeto y satisfacer la expectativa de los lados antes no directamente percibidos), la apercepción del otro nunca puede ser transformada en una percepción directa o en una presentación: la vida íntima del otro nunca me es dada bajo esta modalidad, o como dice Noras (2010b) “[me] es accesible solo como no accesible en su originalidad (*Sie ist nur zugänglich als in ihrer Originalität*

¹²⁰ “*Mein Leib ist mir als empfundener und empfindender Leib gegeben, während der Leib eines anderen Menschen nur als Wahrnehmungsgegenstand für mich präsent ist. Auf seine leiblichen und seelischen Empfindungen habe ich keinen direkte Zugriff*”.

¹²¹ “*Wird die fremde Hand auch als Hand aufgefasst*”.

unzugängliche)”, y de ahí que, en palabras de Husserl (Hua I: 144) “en este modo de comprobable accesibilidad de lo originalmente inaccesible se funda el carácter del ‘otro’ existente”.¹²² Es decir, que el sentido de ser “otro” es el de poseer justamente esta inaccesibilidad. Así, la apercepción analógica (que lleva a cabo el acto de empatía) unifica el *Körper* accesible del otro con una vida anímica íntima inaccesible, completando y satisfaciendo el sentido “otro” como *alter ego*.

Recordemos que todos estos procesos empático-intencionales que hacen posible la experiencia del otro (y también, como veremos más adelante, de los objetos culturales), al ser los que posibilitan la intersubjetividad, son fundamentales también para que haya experiencia de un mundo común, de un mundo común en general, pero también de un mundo común cultural humano, es decir que son esenciales para la constitución del mundo cotidiano de la acción humana.

§ 9. Parificación y co-determinación de los egos: primer suelo del mundo, de la otredad y del espacio intersubjetivos

Íntimamente ligado a lo anterior aparece también el acto de parificación (*Paarung*)¹²³ (Hua I: §51), es decir, aquel acto que unifica bajo un mismo esquema, como en una unidad, una multitud (*Mehrheitsbildung*) de elementos, cuya cantidad mínima es dos. Es decir, el esquema “par” es el primer paso del acto de constitución de una agrupación o, en el caso de personas, de una comunidad (*Gemeinschaft*).

Este proceso de constitución comienza cuando aparece el otro dentro de mi campo perceptual. Previo a los actos de empatía, y por ende de apercepción analógica y

¹²² “In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden ‘Fremden’”.

¹²³ La traducción de *Paarung* al español es poco cómoda y bastante artificial. Algunos traducen como “parificación” (Zirión), otros como “apareamiento” (Presas). Una mejor alternativa tal vez sea “emparejamiento”, que hace más visible la idea de “emparejar”, en el sentido de igualar, que es la idea a la que apunta Husserl.

parificación, del otro tengo, como ya sabemos, solo su presencia (*Präsenz*) directa dada en la percepción y, por tanto, su solo *Körper*. No obstante, yo ya poseo (tomado de la experiencia inmediata de mí mismo) el sentido de la *Leiblichkeit* (corporalidad viva) porque me percibo como un *Leibkörper*,¹²⁴ de modo que cuando aparece el otro en mi campo perceptivo aparece mostrando una semejanza (*Ähnlichkeit*), en el comportamiento (y la forma) de su cuerpo (*Körper*) que no solo me lleva a asemejarlo a mi mero cuerpo físico, sino también, y sobre todo, a la causalidad anímica a la que apunta ese comportamiento externo.

Esta asimilación es ya el acto de parificación (*Paarung*), pues la semejanza hace que se transfiera inmediatamente el sentido “*Leib*” al cuerpo del otro. No se trata, pues, de un acto deliberado ni caprichoso, sino más bien de un modo de síntesis pasiva¹²⁵ que Husserl llama “asociación” (*Assoziation*); un tipo de síntesis que aun siendo pasiva es, no obstante, constituyente; en este caso, constituyente de la paridad y, por tanto, de la reunión bajo una forma común, entre yo y el otro:

Un par es el caso más simple de una multitud. Dos objetos iguales, o mejor dicho, semejantes pueden llegar a ser dados como par por medio de la simple unión asociativa de manera puramente pasiva (Noras 2010a: 223).¹²⁶

Mediante esta constitución por parificación, por tanto, el otro, al ser asimilado a mí como mi par es aprehendido como unidad de sus distintas manifestaciones; unidad que no desaparece sino que se mantiene en el tiempo unificando esas distintas manifestaciones. Además, en analogía con mi yo, el otro es asumido como siendo el centro

¹²⁴ “En cuanto yo psico-físico primordial [*primordiales psychophysisches Ich*], yo estoy constantemente destacado en mi campo perceptivo primordial, independientemente de que dirija o no mi atención a mí mismo [...] en particular mi cuerpo físico-orgánico [*Leibkörper*] está siempre ahí y sensiblemente destacado; pero, además, y esto con primordial originariedad, él está provisto con el sentido específico de la corporalidad orgánica [*Leiblichkeit*]” (Hua I: 143).

¹²⁵ Pasivo quiere decir: “*gleichgültig ob beachtet oder nicht* [independientemente de que se le ponga atención o no]” (Hua I: 142). Por contraste, la forma activa de constituir una multitud (*Vielheit*) se realiza a través de lo que Husserl llama *Kolligieren* (colegir o colectar), que implica el acto voluntario de consciencia de reunir unidades bajo el esquema de la multitud. (cf. Noras 2010a: 223).

¹²⁶ “*Ein Paar ist der einfachste Fall einer Vielheit. Zwei gleiche bzw. Zwei ähnliche Gegenstände können rein passiv, durch bloße assoziative Einigung als Paar zur Gegebenheit kommen*”.

de su propio mundo entorno, teniendo así su propio campo de percepción, dentro del cual yo aparezco con el sentido “otro”: para él yo soy el otro.

Y con esto se transfieren al otro también los rudimentos de la protoespacialidad, cuyo origen es justamente el yo como centro (*Zentrum*) absoluto de toda referencia espacial con la que se determine el campo perceptivo originario. Así, la posibilidad de indicar un “allá” supone el “aquí” (cf. Hua I: 147-8), y este aquí no es variable, sino que es siempre el aquí del yo, el “aquí donde yo estoy ahora”. Ahora bien, el otro se me aparece siempre en el modo “allá” (*dort*), pero ahora que es asumido como *alter ego* él mismo debe percibir su lugar como *Zentrum* y como el aquí absoluto, mientras en su campo yo aparezco en el modo “allá”. De modo que tenemos un fenómeno de reciprocidad:

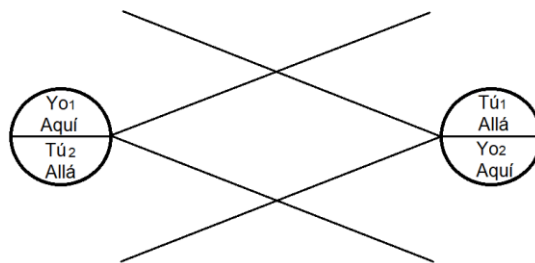


Figura 2. Reciprocidad intersubjetiva y proto-espacialidad.

El yo originario (Yo₁, en la Figura 2) es el origen de todo este proceso y aparece siempre determinando el “aquí”, respecto al cual el otro (Tú₁) aparece, en su campo perceptivo, determinado con el sentido “allá”; pero, al mismo tiempo ese otro es un yo (yo₂) que determina su propio “aquí”, respecto al cual el yo originario (yo₁) aparece como otro (Tú₂) en el modo “allá”. De modo que ahora la identidad de cada yo se duplica y se hace más completa: yo (yo₁) soy a la vez un yo y un otro, un yo y un tú, y espacialmente poseo el sentido de “aquí” y “allá” al mismo tiempo; y lo mismo vale para el otro yo.

Pero la determinación recíproca no termina ahí, pues, si yo asigno empáticamente al otro su condición de otro, ello implica asignarle también justamente esta capacidad de

asignar empáticamente el carácter “otro” al otro. Por tanto, él también me asigna a mí un mundo del cual yo soy el centro originario constante respecto al cual determino todo ahí-para-mí.

Con esto se constituye una nueva capa de experiencia que se sedimenta sobre el mundo de experiencia originaria, aquel que nacía de la pura soledad del *ego*, con su tiempo y su espacio originarios (cf. Wehrle 2010b: 242), pues ahora que se ha constituido un *alter ego* dentro de mi mundo reconozco también ese otro *mundo* y, por tanto, esa otra *perspectiva*, en virtud de la cual mi mundo originario privado pierde su sentido absoluto (absoluto, a fuerza de pura soledad) y con ello también todas mis referencias temporales y espaciales originarias: el ahí-para-mí (donde está el otro) es ahora a la vez un aquí (del otro). Y frente a esta *relativización de las referencias* tiene que aparecer un nuevo criterio, un nuevo “punto de vista” que indique una referencia válida y común para los dos puntos de vista en cuestión; este criterio es: «lo que es igual para mí y para el otro», el cual se transforma, por lo mismo, en el criterio de lo real y objetivo. Es objetivo, pues, aquello que tanto desde mi perspectiva como de la del otro permanece y se reconoce como igual y, por tanto, como común.¹²⁷ En cierto sentido el mundo y las cosas (y con ello el tiempo y el espacio) se *tercerizan*, es decir, no son propiedad exclusiva ni mía ni del otro, sino que es aquello que trasciende la particularidad de uno y otro: hay, por tanto, ahora, un mundo, un tiempo y un espacio comunes, compartidos e intersubjetivos (cf. tb. Hua IV: §46 y Anexo XII §5, p. 347; Noras 2010a).

¹²⁷ “En la experiencia de lo ajeno [i.e., del otro] se elabora una coexistencia temporal y espacial entre el *ego* propio y el *ego* ajeno mediante la necesaria conexión entre presentación (cuerpo percibido del otro y mi cuerpo como original fundante) y apesentación. Con ello se «proto-funda» una realidad y una forma espacial común [...] De aquí surge una comunidad temporal y una unidad interna, pues el sentido de un *ego* concreto en su corporalidad, espacialidad y temporalidad sólo puede ser constituido mutuamente [...] La «condición de ajeno» del otro se transfiere al mundo en su totalidad como primera objetividad, el sentido de un mundo objetivo se explica a partir de esta primera trascendencia (*In der Fremderfahrung wird durch den notwendigen Zusammenhang von Präsentation (wahrgenommener Körper des Anderen und mein Leib als urstiftendes Original) und Appräsentation eine zeitliche und räumliche Koexistenz zwischen eigenem und fremdem ego hergestellt. Damit ist eine gemeinsame Zeitform und Realität ‘urgestiftet’ [...] Hieraus ergibt sich eine zeitliche Gemeinschaft und eine inhaltliche Verbundenheit, da der Sinn eines konkreten ego in seiner Leiblichkeit, Räumlichkeit und Zeitlichkeit nur wechselseitig konstituiert werden kann [...] Die ‘Fremdheit’ des Anderen überträgt sich als erste Objektivität auf die ganze Welt, aus der ersten Transzendenz lässt sich der Sinn einer objektiven Welt erst aufklären*)” (Wehrle 2010a: 162).

Se ve aquí, por tanto, claramente la relación entre objetividad e intersubjetividad y, por lo tanto, entre mundo objetivo e intersubjetividad.

§ 10. El proyecto de Mises y la relación con la intersubjetividad

Vamos en camino hacia la constitución del mundo común, del mundo de la vida y, por lo tanto, del mundo de la cultura, que es el mundo en el cual actuamos constantemente y en el que realmente llevamos a cabo nuestra vida y nuestros afanes, y que es también el mundo en el que tanto Husserl como Mises buscan fundar sus respectivos proyectos epistemológicos. Pero antes de seguir avanzando detengámonos un momento a considerar, con el propósito de obtener una visión más panorámica, la relación esta vez entre el proyecto de Mises y la intersubjetividad.

Epistemológicamente hablando, Mises distingue dos ámbitos de la experiencia y, correlativamente, de la teoría correspondiente: por una parte, el mundo físico o material y, por otra, el mundo de los propósitos.¹²⁸ Esta distinción está en el centro de su perspectiva epistemológica y de su proyecto teórico, con la cual no solo pretende mostrar una diferencia de esencia entre un ámbito y otro, sino también oponerse a la inclinación positivista de reducir el mundo humano (mundo de propósitos y de comprensión de propósitos, es decir, comprensión de sentidos) al mundo natural (de regularidades mecánicas).¹²⁹ Para Mises, tratar los fenómenos humanos como fenómenos mecánicos

¹²⁸ “There are for man only two principles available for a mental grasp of reality, namely, those of teleology and causality. What cannot be brought under either of these categories is absolutely hidden to the human mind. An event not open to an interpretation by one of these two principles is for man inconceivable and mysterious. Change can be conceived as the outcome either of the operation of mechanistic causality or of purposeful behavior; for the human mind there is no third way available” (HA: 25). En esta misma línea Israel Kirzner (1963: 5) sostiene: “The possibility of perceiving chains of cause and effect uniquely economic is due to the presence in human action of categories that have no parallel in the realm of physical laws [...] The human mind is immediately conscious of the fundamental and all-pervasive category embedded in the web of all conscious human action. This category is purpose. Actions are undertaken for specific purposes”. También Ludwig Lachmann (1977: 62): “Economic agents orient themselves to plans. There is no parallel for this in the study of the physical world”.

¹²⁹ Como bien lo señala Rothbard (2009: 32-33): “Mises sets himself in particular against the positivist method, which sees men in the manner of physics, as stone or atoms. [...] The positivist method is of course uniquely suited to the idea of economies being governed and planned by ‘social engineers’, who treat men

lleva inevitablemente a errores epistemológicos y metodológicos (y a sus correlativos errores prácticos).

El mundo humano, el mundo de relaciones humanas, se funda más bien en la comprensión mutua, es decir, en la comprensión del sentido¹³⁰ de las acciones humanas. Y comprensión implica ya el acto empático, la “introyección” (Sommer 1984: XVII) que Husserl entiende como “objetivización subjetivante” (*subjektivierende Vergegenständlichung*) que transforma un objeto del mundo (el cuerpo del otro) en un sujeto (cf. Sommer 1984: XVII); es decir, comprensión implica ya la asignación previa de un “alma” (*Seele*) o un “espíritu” (*Geist*)¹³¹ en el otro como principio que lleva a cabo actos cuya naturaleza no está completa ni principalmente determinada por su contenido material, sino por el sentido que da forma y, valga la redundancia, sentido a ese uso material. El sentido del discurso, el sentido de las herramientas, el sentido de los diversos bienes; en fin, el sentido de los objetos y fenómenos culturales, produce el contexto dentro del cual nos relacionamos los unos con los otros, relación que a su vez produce y reproduce esos objetos y fenómenos culturales. Este mundo social, humano, cultural, supone en todo momento una “interioridad” dadora de sentido. Por ejemplo, una herramienta se *comprende* gracias a ese sentido “interno” (la mera percepción externa, y su mera comprensión estrictamente física no serían capaces de asignarle ningún sentido interno). El sentido está unido al propósito, es decir, a lo teleológico. Comprendemos el sentido de una herramienta cuando comprendemos su propósito. Lo mismo vale para una institución

as if they were inanimate physical objects. [...] [In contrast, Misesian praxeology rests] on the individual human being not as a stone or atom that ‘moves’ in accordance with quantitatively determined physical laws, but who has internal purposes, goals or ends which he tries to achieve, and ideas about how to go about achieving them. In short, Mises, in contrast to the positivists, affirms the primary fact of human consciousness—of the mind of man that adopts goals and attempts to achieve them in action”.

¹³⁰ “Comprensión mutua” no quiere decir comprensión total y entendimiento mutuo; no tiene el sentido común de esta expresión. Se refiere a un terreno más fundamental, sobre el cual y gracias al cual, luego, pueden darse todas las malas comprensiones o los malos entendidos.

¹³¹ Ninguno de estos dos conceptos, alma y espíritu, tiene una connotación metafísica y menos aún mística. Son conceptos técnicos de la fenomenología husserliana. Alma se refiere simplemente al principio animal o animante, aquel que marca la diferencia entre un gato y una piedra. Por su parte, espíritu se refiere a la capacidad específicamente humana, constituida sobre su base anímica, de “humanizar” el mundo material entorno, es decir, de producir objetos culturales: herramientas, instituciones, leyes, obras de arte, bienes de diversa índole, etc. (cf. Hua IV y V *passim*).

(por ejemplo, un parlamento,¹³² una universidad) o un mercado (o cualquier tipo de negocio) o cualquier producción social humana. La acción humana produce e introduce en el mundo cosas (físicas o abstractas) con sentido humano, fundadas en propósitos humanos que, como tales, dan por supuesta la comprensión intersubjetiva. Un kilo de manzanas que se lleva al mercado para ser vendido supone la constitución del mundo intersubjetivo con su sistema (o red) de validaciones previas; un libro, una vez escrito, es reproducido por la lectura del lector, es decir, supone la intersubjetividad tanto del lenguaje como del objeto físico que lo almacena (y sin la cual tendríamos que imaginar un libro completamente “privado”, con un lenguaje privado).

El mundo humano, el mundo cultural, surge de la acción humana. La acción humana es un fenómeno esencialmente distinto al movimiento de cuerpos físicos. La diferencia radica en la introducción de un sentido y un propósito que pueden ser comprendidos por otros.¹³³ De manera que comprendemos el sentido interno de los hechos humanos, mientras que un sentido interno (si lo hubiese) de los hechos físicos nos está completamente negado (a menos que caigamos en una actitud mística o animista).¹³⁴

En este sentido, es muy relevante en la epistemología de Mises el agente y la interacción entre agentes. Debe haber un agente que imprima sentido a sus acciones (y, por extensión, a las cosas que resultan de sus acciones), y ese agente debe consistir

¹³² No es relevante si esa institución cumple o no su propósito, si lo hace bien o mal, o si es mejor reemplazarla por otra institución o eliminarla del todo. Todo esto es posterior. Si pensamos en una institución que no sirve en absoluto y que está destinada a desaparecer, sigue siendo el caso que comprendemos el sentido de la institución según su propósito, y es justamente por esto que podemos decir, luego, que no sirve.

¹³³ De nuevo, esto no quiere decir que comprendemos el sentido “total” de las acciones de otros o de los fenómenos sociales. No tenemos ni comprensión ni conocimiento perfectos. Comprendemos simplemente que cada uno es un hecho *humano*; que cuando vemos al comerciante vendiendo su mercadería no vemos simplemente “cuerpos físicos” desplazándose en el tiempo y el espacio, sin más acceso interpretativo a ello que su medición cuantitativa, sin otra propiedad identificatoria más que su cantidad de masa y de energía, su posición y su velocidad.

¹³⁴ Fue Dilthey uno de los que introdujo esta distinción entre experiencia interna y externa como criterio de demarcación entre las ciencias naturales (basadas en la experiencia externa) y las ciencias humanas (basadas en la interna). Al respecto cf. Konopka (2009).

necesariamente en una unidad que permanece en el tiempo y que impera en su acciones¹³⁵, es decir, en un yo que es núcleo y unidad sintética (o sintetizadora). Y, junto con la necesidad del yo, se requiere también la interacción humana a través de la comprensión de los sentidos. Estos dos elementos están supuestos, como necesarios, en el uso que hace Mises del concepto de “acción humana”, y sobre todo en las deducciones que Mises cree que se derivan necesariamente de él (es decir, en los teoremas praxeológicos, que veremos de forma específica en el capítulo siguiente).

Ahora bien, es interesante notar que a pesar de que Mises no quiso entrar en grandes fundamentaciones filosóficas de estos conceptos elementales de su teoría (la realidad del yo y la constante presuposición de la conexión intersubjetiva) su posición consiste en que estas fundamentaciones no son, y no pueden ser, de carácter psicológico. Para efectos de la teoría de la acción humana no es relevante, según él, por ejemplo la justificación psicológica del yo, pues basta con el hecho de que *praxeológicamente* el yo se impone como algo necesario: si existe la acción humana, existe el agente que la lleva a cabo, y esto está necesariamente implicado en el concepto mismo de acción humana; no se requiere recurrir a la experiencia o a experimentos (psicología) para corroborar este hecho, porque él mismo es condición necesaria (por tanto, presupuesto) del hecho mismo de llevar a cabo cualquier tipo de experimentación o de experiencia.

En esta forma de ver el problema hay ciertamente un paralelismo entre Husserl y Mises en cuanto al rechazo de la psicologización del problema de lo humano. Los dos están de acuerdo en que la comprensión del sentido de lo humano requiere *esencialmente* de una disciplina *a priori*, porque lo humano trasciende la pura experiencia (experiencia en el sentido de las ciencias naturales)¹³⁶ y, por lo tanto, que tampoco se puede dar cuenta de estos elementos fundantes (yo e intersubjetividad) por medio de ciencias empíricas; antes bien, al contrario, en tanto que acciones humanas, que praxis con propósitos, que

¹³⁵ Aquí hablo en términos generales y estoy eludiendo deliberadamente todos los problemas relacionados con el error, con la debilidad de la voluntad, con la impulsividad, etc., porque estos son fenómenos secundarios.

¹³⁶ Volveré más adelante nuevamente sobre el problema de la ciencia *a priori*.

actividades de personas concretas, esas mismas ciencias están constantemente suponiendo estas capas fundamentales.

§ 11. Mundo cultural y mundo común. Retorno al *Lebenswelt*

La acción humana supone, pues, —en lenguaje husserliano— la pre-donación de lo humano, lo cual supone a la vez —de nuevo en lenguaje husserliano— la constitución del *sentido* de esa pre-donación. La fenomenología, por su parte, es, en un sentido, la disciplina que investiga la pre-donación (*Vorgegebenheit*) y, por tanto, los orígenes y las fuentes de la constitución de la experiencia humana.

Volvamos ahora al punto en el que quedamos en el párrafo 9. En este proceso de constitución de la experiencia partimos del yo, de su soledad solipsista, y luego, gracias al acto de empatía, vimos cómo se establecía la primera relación intersubjetiva con la constitución, dentro de la esfera solipsista, del otro con el sentido *alter ego*¹³⁷, y vimos también cómo esta intersubjetividad hacía posible el primer suelo de una objetividad trascendente a toda esfera particular y, por tanto, con ello, el primer sentido del mundo como mundo común, el mismo para todos.

Una vez establecida la posibilidad y el sentido de la objetividad, podemos pasar al estrato superior del mundo común que es el mundo de la cultura,¹³⁸ el mundo en el que actuamos y vivimos.

¹³⁷ Sobre el hecho de que el otro se pueda constituir dentro de la esfera propia, inmanente, con su sentido trascendente a esta misma esfera (es decir, el otro justamente como *otro*) ver Jacobs (2010) y Hua I: §55.

¹³⁸ Como se comprenderá tanto en el nivel fundamental como en estratos intermedios hay un sinfín de procesos constitutivos que forman parte de la génesis constitutiva del mundo cultural. Husserl ha dedicado trabajos completos a, por ejemplo, la constitución del tiempo (Hua X), del espacio y la cosa en general (Hua XVI), a la constitución del lenguaje en distintas obras (por ejemplo, en *Investigaciones lógicas*), etc. El mismo proceso de constitución intersubjetiva tiene múltiples ramificaciones y niveles (ver Hua XIII, XIV y XV). Pero no es posible considerar aquí todos estos elementos, incluso si son esenciales para la constitución del mundo y la objetividad como lo es, por ejemplo, el tiempo. Sobre la conexión constitutiva que va desde el solipsismo del ego trascendental, que encuentra, luego, un *alter ego* mediante actos de empatía, y que termina en la cultura y sus formas superiores, ver Hua XXXV, §56.

En Husserl hay una teoría de lo que él llama regiones de la realidad, desarrollada sobre todo en *Ideas II* (Hua IV) e *Ideas III* (Hua V). Según esta teoría la realidad que se nos da en la experiencia pre-teórica, la experiencia cotidiana, está constituida en estratos jerárquicamente fundados, el primero de los cuales constituye la región natural del mundo, sobre la cual se constituye, luego, la región anímica (toda la materia animada, es decir, todo el mundo “animal” en el sentido más lato) (cf. Hua V: §§1-4), región que hace posible, finalmente, la región del espíritu (*Geist*), que corresponde al mundo propiamente humano, o mundo socio-cultural (cf. Hua IV: §48 ss; Hua *Materialienband IV*).

A cada una de estas regiones le corresponde un tipo de acto particular; por ejemplo, el correlato objetivo (el objeto) de la percepción es la cosa externa. Ahora bien, los actos que, sobre la región del mundo natural (de la cosa externa), fundan la constitución del mundo espiritual o de la cultura son los actos de sentimiento (*Gefühl/Gemüt*) y voluntad (*Wille*), cuyos correlatos objetivos “son las propiedades y los objetos axiológicos y prácticos tales como los valores, los bienes, las acciones y los fines” (Melle 1994). En palabras de Husserl (Ms. F I 40, 113a. En Melle 1994): “Todo lo que comprendemos de alguna manera bajo el título ‘cultura’ forma parte de una esfera de formaciones que solo son comprensibles en cuanto correlatos de la consciencia valorativa y de la consciencia que se desarrolla prácticamente”. De modo que en nuestra vida cotidiana nos vemos constantemente dentro de este mundo y no meramente en un mundo de objetos físicos. Como sostiene Husserl (Hua IV: 27): “En la vida común y corriente (*gewöhnlichen Leben*) en modo alguno tenemos que ver con objetos naturales. Lo que llamamos cosas son pinturas, estatuas, jardines, casas, mesas, vestidos, herramientas, etc. Todos estos son objetos de valor de distinta especie, objetos de uso, objetos prácticos. No son objetos de las ciencias naturales”.¹³⁹ Es decir que nuestras acciones cotidianas, en nuestro mundo cotidiano con sus relaciones acostumbradas, se llevan a cabo según una orientación en primer lugar emotiva y práctica (cf. Melle 1994).

¹³⁹ “*Im gewöhnlichen Leben haben wir es gar nicht mit Naturobjekten zu tun. Was wir Dinge nennen, das sind Gemälde, Statuen, Gärten, Häuser, Tische, Kleider, Werkzeuge usw. All das sind Wertobjekte verschiedener Art, Gebrauchsobjekte, praktische Objekte. Es sind keine naturwissenschaftlichen Objekte*”.

Este mundo en el que vivimos realmente es, a la vez (como lo hemos hecho notar más arriba), el mundo de las pre-donaciones (*Vorgegebenheiten*) que son pre-filosóficas y pre-científicas. Es, por tanto, como se reconocerá, el *Lebenswelt* que, como dijimos en el parágrafo 6, es el suelo de toda ciencia humana y de toda acción humana. “El mundo-de-la-vida pre-científico —dice Sebastian Luft (2004)— es la base de *todas* las acciones humanas, naturales o científicas”.¹⁴⁰ El *Lebenswelt* es la pre-donación que da el objeto a toda ciencia y a toda actividad, en la medida en que esta ciencia y esta actividad se dirijan a él con especial interés: en actitud científico-natural, en actitud teórica, en actitud valorativa o en actitud práctica (cf. Hua IV: §2). Pero por la misma razón, en el *Lebenswelt* radica el fundamento vital de toda ciencia o toda acción humana.¹⁴¹

Como se recordará (§5) esta es la base de la crítica de Husserl a la ciencia moderna y su visión “del mundo”, crítica que consistía en señalar el olvido por parte de esta del mundo original de la vida y su consecuente desconexión con estas fuentes vitales. Olvido, por lo demás, que se complementa con el *reemplazo* del mundo vital original por el abstracto mundo científico-matemático. “El mundo-de-la-vida ha terminado por ser cubierto por una mirada científica de este mundo que no ve el mundo tal como es en su sentido original: un mundo de vida pre-científica, pre-filosófica” (Luft 2004).¹⁴²

Esta crítica es compatible con la crítica de Mises al positivismo y a su consiguiente uso metodológico del modelo científico natural (tomados, por ejemplo, de la hidrodinámica, de donde resultan: modelos de equilibrio general) en el mundo de la acción humana. Y ya sabemos que también en Mises está la idea de aprehender teóricamente la acción humana tal como se da en la vida pre-teórica (aprehender sin ingenuidad el mundo ingenuamente dado). Esta vuelta a las fuentes vitales originales es la que hace posible la comprensión del *sentido* amplio y fundamental de la ciencia en cuestión, y todo sentido amplio y fundamental es un sentido *humano*. La ciencia debe reencontrar su humanidad

¹⁴⁰ “However the pre-scientific life-world is the basis of all human actions, natural or scientific”.

¹⁴¹ Sobre el suelo (*Boden*) primigenio, a su vez, del mundo originario de la vida, cf. EU: §7.

¹⁴² “The life-world has become covered up by a scientific view of this world that does not see the world as what it is in its original sense: a world of pre-scientific, pre-philosophical life”.

en sus propios fundamentos para reconstruir su sentido más íntimo, como actividad de la vida humana. Esto es lo que busca hacer, en parte, la praxeología de Mises, cuya idea y comprensión teórica solo se puede entender en referencia a este *Lebenswelt* original que indica el mundo real como el alfa y el omega, el principio y fin, de toda disciplina científica y de todo sentido.

Así, por ejemplo, para comprender y aceptar el axioma fundamental de la praxeología, a saber, “el ser humano actúa”, se requiere fundar su *evidencia* en la experiencia de la vida pre-teórica, esto es, retroceder reflexivamente (y, por tanto, teóricamente) a ese mundo no teórico. Con lo cual llegamos al siguiente resultado: *Solo sobre este trasfondo se puede comprender el tipo de evidencia al que apela Mises en los fundamentos de su praxeología.*

Y el mismo requerimiento es necesario, pues, para comprender la *evidencia* praxeológica del yo como sujeto activo y unitario de sus propios actos, y también para comprender en qué sentido es *evidente* que la acción llevada a cabo por ese sujeto yoico, que lleva a cabo tanto actos físicos como actos de consciencia, tiene una estructura (o forma) de medios y fines, toda vez que realiza una decisión.

§ 12. *Lebenswelt* y el sentido de la “deducción lógica” en la praxeología

Tomando en cuenta este punto de vista, es pertinente aprovechar de indicar su importancia para la idea de “deducción lógica” que defiende Mises en su praxeología, deducción a partir del concepto de acción.

El concepto fenomenológico de evidencia implica siempre un *ver* lo que se da; por lo tanto, implica también la donación de lo evidente y la visión de lo dado (cf. Anton Mlinar 2010).¹⁴³ Lo dado, en el caso de la praxeología, es en primer lugar la acción

¹⁴³ Anton Mlinar cita un pasaje de Hua XVII (p. 166) en el que la evidencia es descrita por Husserl como “la forma general principal de la «intencionalidad», de la «consciencia de algo», en la que lo objetual que es consciente en ello lo es en la forma de lo aprehendido en sí mismo, de lo visto en sí mismo, del ser en sí

humana. Su evidencia es en parte externa, pero sobre todo interna. Esta evidencia muestra, en primera persona, un contenido significativo que está conectado tanto a mi visión inmediata de mi propia acción (por ejemplo, yo veo claramente que actúo buscando ciertos fines) como a la transferencia empático-intersubjetiva que hago al adjudicar sentido a la acción de los otros. Es decir, la evidencia está anclada a actos reales, “empíricos”, o simplemente a la experiencia.

Luego, el contenido significativo puede ser analizado basándose solo en esta misma intuición o evidencia dada, sin necesidad de recurrir a nuevas experiencias verificadoras (por ejemplo, salir a la calle a observar las acciones de otros, o, al hacer esta misma acción, observarme a mí mismo y ver en base a qué la estoy llevando a cabo). Recurrir a nuevas experiencias sería lógicamente absurdo, porque toda acción que tenga el sentido “humana” supone ya aquello que se busca analizar.

El contenido significativo dado, por tanto, puede ser explicitado o explicado. De modo que cuando Mises sostiene que del concepto de acción humana se sigue *lógicamente* que la acción implica la idea de medios y fines, de causa eficiente y causa final, de voluntad, de “costo” de oportunidad (es decir, si entre *a* y *b* decido *b*, pierdo la oportunidad de elegir *a* —en ese mismo instante, al menos), etc.; cuando Mises sostiene esto, digo, la deducción lógica a la que apela no es en realidad puramente formal, porque no solo está guiada por las leyes formales de la lógica (por ejemplo, por el principio de no contradicción) o por teoremas lógicos, sino también y principalmente (en cuanto al sentido) por el contenido evidente del concepto de acción que no es otro que el contenido formal *de la acción misma*,¹⁴⁴ en cuanto que es su correlato necesario. Entendiendo por

mismo de acuerdo a la consciencia (*die allgemeine ausgezeichnete Gestalt der «Intentionalität», des «Bewußtseins von etwas», in der das in ihr bewußte Gegenständliche in der Weise des Selbsterfaßten, Selbstgesehenen, des bewußtseinsmäßigen Bei-ihm-selbst-sein bewußt ist*)”.

¹⁴⁴ Sería fructífero ahondar en este punto y mostrar la relación entre el tener evidencia de la acción y la teoría husserliana de la “intuición categorial”, un concepto que, como se ve, sería un oxímoron ininteligible para un kantiano, pero que en Husserl tiene un rol fundamental en la percepción concreta de “cosas” y de “estados de cosas”, pues es aquella intuición (o percepción) que aprehende no ya los meros datos sensibles, sino las cosas como tales: el libro, la constelación de Orión, el recuerdo de una canción, etc. Es decir, es el acto por el cual unos ciertos datos sensoriales son percibidos no como datos sensoriales, sino, por ejemplo, como *tal libro*, esto es, como un *libro*, pero no en general, sino justamente como *tal libro*, *este libro* que tengo

contenido formal aquellas características que no pueden faltar en la acción para que tenga justamente el sentido de acción (humana). En este sentido, la “forma” de la acción sería una forma determinada (es decir, no general como en la lógica formal) que como tal ya está pre-dada en la experiencia común del mundo de la vida. La mirada teórica, que modifica su actitud (*Einstellung*) para salir de la actitud común (o “natural”, como la llama Husserl), se limita a *constatar* esta forma y sus características esenciales y a explicitarlas en enunciados teóricos.

Observemos, por último, que el contenido formal del concepto de acción humana o, lo que es lo mismo, su significado formal, al pretender significar el contenido real de la acción (es decir, su sentido) y adquirir así realidad objetiva, contiene en sí, al modo de capas subyacentes a los elementos que Mises hace explícitos (causa final, medios y fines, elección, costos, etc.) todas las capas constitutivas (en lenguaje husserliano) de la experiencia originaria del yo en su “esfera primordial” (cf. Hua I: §§44-47), de la constitución de la intersubjetividad a partir de la constitución del *alter ego*, de la constitución del mundo y de la naturaleza, de la vida “animal” (*seelische*) y de la vida espiritual o cultural.¹⁴⁵ En el concepto de acción humana están, pues, presupuestos los demás, está contenida *en su sentido* la intersubjetividad como suelo de posibilidad de toda objetividad (lo igual para *todos*) y, por tanto, de todo sentido de universalidad. Está presupuesta, por tanto, la empatía, sin la cual no podría haber intersubjetividad ni universalidad, sin la cual, por tanto, la definición de acción humana, no podría adquirir sentido, porque el concepto “acción humana” pretende definir lo propio de *toda* acción humana.

evidentemente en frente (cf. Sowa 2010a). Lo mismo pasa con la acción, tanto mía como de los demás, hay un momento *categorial* de la percepción (unida a la comprensión) que *ve* lo general-categorial en lo particular, gracias a lo cual *comprende* (*verstehen*) que *ese* hecho (o cúmulo de hechos, ese estado de cosas) es la instanciación de lo que llamamos “acción”.

¹⁴⁵ Hay que notar que estas capas no se presuponen como completamente desarrolladas. Se presuponen, y de manera necesaria, sus estructuras básicas. Por ejemplo, debe estar constituida ya una “naturaleza”, o un mundo natural, sobre el cual se pueda manifestar el mundo animal o anímico (el cuerpo animado, el *Körper* con “alma”, pertenece necesariamente a la naturaleza), y esto no quiere decir que estén supuestas ya todas las posibilidades de ese mundo natural, como si estuviesen presupuestas todas las teorías científicas que explicitan nuevas capas de realidad natural dentro de ese mundo natural.

§ 13. Praxeología como ciencia *a priori*

En base a los desarrollos anteriores, retomamos ahora lo que ya hemos adelantado en el capítulo 1 de este trabajo respecto al apriorismo de la praxeología (sección 4.1.2). La idea central de este apriorismo radica, como dijimos, en que los fundamentos praxeológicos no pueden ser ni demostrados ni refutados por medio de la experiencia, porque la experiencia misma (de las acciones humanas) los presupone como sus condiciones de posibilidad. Con lo cual, la praxeología consistiría necesariamente en una ciencia “puramente teórica”. Pero, ¿qué significa más concretamente ser una ciencia puramente teórica en el caso de la praxeología y cuáles son sus consecuencias? Y por otra parte, ¿cuál es la relación de la teoría con la experiencia (dado que la praxeología pretende ser ciencia de las acciones reales y de los fundamentos de la teoría económica)? Esto es lo que pretendemos aclarar en este párrafo, y la tesis central aquí es que el concepto de *a priori* que usa Mises y el consiguiente carácter teórico (es decir, no-empírico) de la praxeología se comprende mejor desde fundamentos fenomenológicos. La posición apriorística de Mises ha sido continuamente criticada y discutida (cf. Caldwell 1984; Zanotti 1990: 135 ss.). Pero la crítica necesariamente presupone una comprensión del sentido tanto de lo *a priori* como del uso que le da Mises, que es justamente lo que luego se critica. Ello presupone, además, posicionarse sobre otro paradigma epistemológico, no necesariamente explícito, que se juzga (o pre-juzga) como el correcto o como mejor (“más” verdadero). La fenomenología, por su parte, se entiende a sí misma como una ciencia de la clarificación (*Klärung*) (cf. Hua III/1: §67), es decir, de aclaración de sentidos, más que una ciencia explicativa (*Aufklärung*); la explicación es la tarea de lo que llamamos comúnmente ciencia. Sus análisis clarificadores nos permiten ampliar la frontera teórica del propio Mises, pero justamente con el propósito de poder clarificar sus ideas epistemológicas fundamentales, como en el caso del concepto de lo *a priori*.

Partamos señalando una restricción crítica (en el sentido kantiano de la palabra) que el mismo Mises (HA: 25) nos pide observar:

No es el objetivo de la praxeología investigar la relación entre pensar y actuar. Para la praxeología es suficiente establecer el hecho de que hay solo una lógica que es inteligible para la mente humana, y que hay solo un modo de acción que es humano y comprensible para la mente humana. Si hay o si pueden haber en alguna parte otros seres —suprahumanos o infrahumanos— que piensen y actúen de otra forma, eso está más allá del alcance de la mente humana. Debemos restringir nuestros esfuerzos al estudio de la acción humana.¹⁴⁶

Para nuestro tema presente es relevante observar esta relación entre acción, mente humana (o razón) y comprensión en la idea de que “hay solo un modo de acción que es comprensible para la mente humana”. El primer hecho, pues, es el de que hay acciones humanas y de que las comprendemos como tales, y esto supone, más aún, que solo hay acciones humanas en la medida en que las comprendemos como tales, es decir, que el darse del objeto implica *a la vez* el darse el acto de comprensión del objeto; no hay lo uno sin lo otro, y esto de manera esencial, es decir, *sine qua non*.

El hecho de la acción, que encontramos en nuestro mundo entorno, nos lleva, pues, a la esfera de la comprensión (y al fenómeno del sentido), y también aquí habría que agregar: de la comprensión “humana”, es decir, en primer lugar, de nuestra propia comprensión en tanto que somos los que experimentamos y comprobamos en nuestras vivencias el sentido de las acciones propias y de los demás. Vivencias que, por empatía, adjudicamos también a los demás, sin lo cual no podríamos tener comunidad de sentido, es decir, sentido común, para las acciones. Partimos, por tanto, desde nosotros mismos, pues, según la idea de Mises (HA: 26) que ya hemos visto antes, “para la comprensión de la acción no hay más que un solo esquema de interpretación y análisis disponible, esto es, el que nos provee la cognición y el análisis de nuestro propio comportamiento

¹⁴⁶ “It is not the scope of praxeology to investigate the relation of thinking and acting. For praxeology it is enough to establish the fact that there is only one logic that is intelligible to the human mind, and that there is only one mode of action which is human and comprehensible to the human mind. Whether there are or can be somewhere other beings –superhuman or subhuman- who think and act in a different way, is beyond the reach of human mind. We must restrict our endeavors to the study of human action”.

intencional”.¹⁴⁷ Y no podemos hacer más que atenernos a lo que nos está dado, tanto por el lado del objeto como por el del sujeto (nosotros mismos), y por tanto, a las acciones tal como nos están dadas y tal como las comprendemos según lo que constatamos que son nuestras formas de comprender. De modo que la restricción crítica que señala Mises se impone por la naturaleza del fenómeno mismo de la acción humana, fenómeno que depende esencialmente y, por tanto, a la vez está limitado por, la forma de nuestra comprensión, es decir, por la forma de la mente humana.

Ahora bien, la mente humana impone unos límites de acuerdo a sus propios límites y no nos permite pensar o representar posibilidades sin límite. Por ejemplo, no podemos representarnos un círculo cuadrado, pero tampoco podemos darle sentido a la acción de un ser perfecto que actúe sin un objetivo y sin la búsqueda de dar satisfacción a alguna inquietud, y si un ser perfecto es un ser perfectamente satisfecho, entonces perfección y finalidad se oponen como se oponen la circularidad y la cuadratura:

Esta acción humana que está inextricablemente unida al pensamiento humano está condicionada por la necesidad lógica. Es imposible a la mente humana concebir relaciones lógicas que estén en desacuerdo con la estructura de nuestra mente. Es imposible a la mente humana concebir un modo de acción cuyas categorías difieran de las categorías que determinan nuestras propias acciones (HA: 25).¹⁴⁸

Esto quiere decir que ya en el acto común de comprensión hay una forma del pensamiento que opera según una necesidad lógica, es decir, que toda comprensión (toda vivencia de tener algo sentido para nosotros) está circunscrita por límites lógicos, tal como lo está, por ejemplo, el sentido de las representaciones geométricas, en virtud del cual queda excluida para nosotros la posibilidad de darle sentido a un círculo cuadrado. La necesidad lógica está, por tanto, esencialmente ligada a la idea de sentido: ahí donde

¹⁴⁷ “For the comprehension of action there is but one scheme of interpretation and analysis available, namely, that provided by the cognition and analysis of our own purposeful behavior”.

¹⁴⁸ “This human action which is inextricably linked with human thought is conditioned by logical necessity. It is impossible for the human mind to conceive logical relations at variance with the logical structure of our mind. It is impossible for the human mind to conceive a mode of action whose categories would differ from the categories which determine our own actions”.

aparece un claro sin sentido o contrasentido (como en el círculo cuadrado) se ha violado una necesidad lógica y, por lo tanto, un requisito de la mente humana para adquirir comprensión.

De esta misma forma, constatamos que la acción humana se presenta con un contenido de evidencias que poseen también la característica de la necesidad, de propiedades inseparables de su *sentido* (inseparables quiere decir que si se sustraen se destruye el sentido) como son, por ejemplo, las ideas de propósito (o intención), de insatisfacción, de finalidad, de causalidad, de medios, etc. Así, no podemos darle sentido a una supuesta acción que no utilice ningún tipo de medios (dado que acción es comportamiento en base a un propósito), o una que no tenga ninguna finalidad, o una que sea realizada sin absolutamente nada a lo que dar satisfacción.

La praxeología se constituye, pues, desde este punto de vista, como un *análisis* del concepto de acción, lo cual debe ser entendido a la vez como un análisis del *sentido* de la acción, de los contenidos implícitos en el concepto que se presentan a la mente humana como poseyendo validez objetiva, es decir, referencia a la realidad (de la acción, en este caso) ya desde su sentido conceptualmente aprehensible.¹⁴⁹ Es decir, que la aprehensión de sus conceptos fundamentales no es puramente conceptual, o mejor, estos conceptos no son conceptos *puros*, sino que llevan en sí la referencia trascendente (trascendente a la mera esfera mental conceptual) hacia su sentido real (o realidad objetiva), sin lo cual no tendrían ni sentido, ni uso práctico (que es otra forma de no tener sentido, en el caso de la acción).

¹⁴⁹ Para referirse al sentido Mises usa principalmente la palabra *meaning* y la usa en relación a las nociones de comprensión, entendimiento y concepto. El uso preferente de “concepto” para referirse a las estructuras lógicas de la razón (seguramente influido por el kantismo y el neokantismo) lleva, sin embargo, en nuestra opinión, fácilmente a su representación como formas vacías, es decir, sin significado. Y esto impide ver con más claridad lo que buscamos mostrar en este pasaje, a saber, que esas estructuras formales de la acción no son vacías, no son meras “formas”, sino que ellas mismas tienen sentido (es decir, se comprenden en su función y en sus mutuas referencias —por ejemplo, la noción de medio tiene sentido solo en referencia a la noción de fin, la que a su vez tiene sentido solo en referencia a la noción de acción con propósito, etc.) ellas mismas tienen sentido, digo, justamente por tener un contenido significativo, un contenido de sentido, que a su vez no sería aprehensible sin referencia al origen validador de ese sentido. Esto quiere decir que la lógica de la acción no es puramente “conceptual”, en el sentido común de esta palabra.

A causa del lenguaje kantiano que utiliza Mises, este sub-estrato de la lógica de la acción queda en gran parte velado. Mises habla de la “lógica de la acción” como “construcciones formales que nos permiten aprehender los patrones de la acción humana en su pureza” (2003: 13-14)¹⁵⁰ y que, en el sentido de no ser derivada de la experiencia, es semejante a la lógica y la matemática (*like logic and mathematics*, 2003:13). Este lenguaje inclina la interpretación hacia una comprensión demasiado formalista (a un formalismo semejante al de la lógica y la matemática) que tiende a una representación de las categorías de la acción como formas *a priori* de la mente humana, como parte del aparato formal intrínseco a la mente humana. Y es cierto también que el propio Mises en ciertos pasajes parece interpretar así la idea del apriorismo, pero en su visión más amplia hay elementos que llevan en otra dirección, menos kantiana (de menor separación estricta entre la mente y el mundo “en sí”) y más propiamente fenomenológica, como lo hemos venido mostrando.¹⁵¹ El problema con la interpretación demasiado formalista es que pierde de vista el *origen* del sentido de aquello de lo que habla y tiende a poner el origen unilateralmente en la mente humana (como lugar de asentamiento de las categorías) en desconexión con el mundo, esquema con el cual se interpreta, luego, que el mundo adquiere sentido por la *aplicación* de esas categorías, según un esquema direccional: Mente → Mundo. Mientras que la interpretación fenomenológica, al limitarse a lo efectivamente dado, no jerarquiza estos elementos, sino que los ve constantemente dados según un “*a priori* de correlación”, es decir, que en la genealogía de las últimas capaz de lo que se da a la consciencia como parte del sentido (o de lo dado con sentido) se llega a ese presupuesto fundamental (de ahí que sea *a priori*), constantemente presente en el fundamento invisible, como es la correlación esencial entre consciencia y mundo.¹⁵²

¹⁵⁰ “It is, as it were, the logic of action and deed [...] as formal constructions that enable us to grasp the patterns of human action in their purity”.

¹⁵¹ En todo caso, por una parte, Mises no expone un sistema filosófico completo y muchos de sus elementos quedan abiertos a la interpretación y, por otra parte, el kantismo y la interpretación fenomenológica pueden resultar formas complementarias de una comprensión más global. El kantismo hace más hincapié en las estructuras fijas, mientras que la fenomenología se preocupa más de la donación (*Gegebenheit*) de sentido necesariamente dado en el *a priori* de correlación consciencia-mundo.

¹⁵² Este tema de la correlación esencial entre consciencia y mundo es tratado por Husserl en distintas obras, pero creemos que es más evidente en sus análisis sobre las síntesis pasivas que son, justamente, aquellas

Todo esto es importante para hacer hincapié en que las categorías de la acción no son formas *vacías*, sino que poseen ya un contenido de significado y sentido que está esencialmente ligado a la realidad que trasciende la mente humana, es decir, que es por esta trascendencia (por esta referencia trascendente) que tienen sentido. Y, desde este punto de vista, su naturaleza *a priori* indica una estructura formal *ya unida esencialmente a la experiencia*. De modo que la “lógica” de la que habla Mises no puede ser entendida en el sentido de la lógica tradicional, sino más bien en el sentido de una “lógica trascendental”, una lógica del mundo o de lo real (o de una parte de lo real, de la realidad de las acciones que realizamos diariamente). O más precisamente aún, se trataría de una lógica de las condiciones de posibilidad de la experiencia de su objeto: de la acción.

§ 14. Breve digresión sobre las categorías kantianas como originadas en *ninguna parte*

Quisiera aquí mostrar brevemente en qué consiste la que es, a nuestro juicio, la diferencia principal que hay entre el modelo kantiano y el fenomenológico en lo que respecta a las categorías lógicas.

En la introducción a la lógica trascendental de la *Crítica de la razón pura* leemos que:

la lógica general hace abstracción, como sabemos, de todo contenido del conocimiento, esto es, de toda relación del mismo con el objeto, y solo considera la forma lógica en la relación de los conocimientos entre sí, es decir, la forma del pensamiento en general (B79/A55).¹⁵³

síntesis que se producen en el sujeto de manera espontánea, sin participación *activa* de un yo, producto del encuentro con el mundo mismo. Se da ahí una suerte de proto-constitución en co-participación entre el sujeto y el mundo, pero en una capa anterior a la actividad del yo; capa que es, al mismo tiempo, la base para los actos *yoicos*, por ejemplo, para los actos lógicos. Esta co-operación entre sujeto y mundo a nivel pasivo rompe con el esquema kantiano rígido de unidireccionalidad desde el sujeto hacia el mundo. Al respecto cf. Hua XI; EU: §15 ss.; Montavont (1998: 87 ss.).

¹⁵³ “Die allgemeine Logik abstrahiert, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkenntnis, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Objekt, und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt”.

Al surgir la lógica de una abstracción está supuesto el hecho de que se parte del conocimiento y, por lo tanto, de la “relación con el objeto”. En este punto no habría mayor diferencia con Husserl, pero Kant nos dice inmediatamente qué entiende él por ese “hacer abstracción del *contenido* del conocimiento”: significa, nos dice, hacer abstracción de *toda* relación del conocimiento al objeto y, en consecuencia, considerar solo la “forma lógica” que para él es lo mismo que “la forma del pensamiento en general”. Es esta concepción de la forma lógica del conocimiento la que separa los caminos de Kant y Husserl.

Observemos que Kant entiende que el objeto del pensamiento está dado por la sensibilidad y no por el pensamiento. Por eso al hacer abstracción de la relación al objeto lo que queda es la forma del pensamiento. Así, el pensamiento posee ya *a priori*, como se sabe, la forma de todo objeto de experiencia posible. Solo que el pensamiento tomado en sí mismo, sin referencia a ningún tipo de sensibilidad (empírica o *a priori*), es una mera abstracción vacía. Y la lógica que estudia solo la forma del pensamiento es también formal y vacía.

Husserl no estaría de acuerdo con esta interpretación. Para él no se da nunca la posibilidad de separar completamente el pensar del objeto pensado y, en consecuencia, hasta la lógica general (tradicional) es siempre “lógica del mundo” (cf. EU: §9¹⁵⁴). No hay una lógica que sea puramente “forma del pensamiento”, sino que esa lógica, la más general de todas, es ya lógica trascendental, que supone la donación con evidencia de objetos y de un mundo de objetos. De modo que podría decirse que Kant, al afirmar que las categorías generales del mundo son en realidad las categorías o forma del entendimiento, da un salto no justificado por la evidencia, hace una especulación teórica más allá de la evidencia dada para darle sentido a lo dado. Y con esa especulación da un origen idealista-racionalista a la forma del mundo:

¹⁵⁴ Este párrafo lleva por título: “El mundo como horizonte de todos los substratos de juicio posible. El carácter así condicionado de la lógica tradicional como lógica del mundo” (p. 36). Sobre el mismo punto se puede consultar también Hua XVII: §§ 92 y 102, y Hua VI: §§ 47 y 48.

En una lógica trascendental —nos dice Kant— aislamos el entendimiento [...] y tomamos de nuestros conocimientos únicamente la parte del pensamiento *que tiene su origen solamente en el entendimiento*. Ahora bien, el uso de este conocimiento puro se basa en la condición siguiente: que nos sean dados objetos en la intuición sobre los cuales aquél [el entendimiento] pueda *ser aplicado* (B87/A63. Énfasis añadido).¹⁵⁵

En este lenguaje resalta el modelo de comprensión unidireccional que utiliza Kant del entendimiento como una facultad de aplicación de formas. El entendimiento “tiene” de alguna manera estas formas o funciones. Por eso luego dice:

Por analítica de los conceptos entiendo [...] la aún poco intentada *descomposición de la facultad misma del entendimiento*, para investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* a base de buscarlos solo en el entendimiento *como su lugar de nacimiento* (Énfasis añadido) [...] Perseguimos, pues, los conceptos puros hasta sus primeros gérmenes y disposiciones en el entendimiento humano, en los que *se encuentran preparados* (Énfasis añadido) hasta que, finalmente, la experiencia los desarrolla. [...] [Estos conceptos, por tanto,] surgen puros y sin mezcla desde el entendimiento como unidad absoluta (B90-91/A65-66 y B92/A67).¹⁵⁶

Como ya dijimos más arriba, este modelo de comprensión es incompatible con el modelo husserliano, el cual a diferencia de la unidireccionalidad: entendimiento→mundo, postula, más bien, una constante bidireccionalidad universal: consciencia↔mundo, que no puede ser desarticulada. El *Geburtsort* de las categorías *a priori* se encontraría no en el entendimiento, sino en este “*a priori* universal de correlación” (Hua VI: 161) que se manifiesta a la reflexión cuando esta logra penetrar las capas fundamentales sobre las

¹⁵⁵ “In einer transzendentalen Logik isolieren wir den Verstand (so wie oben in der transzendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit) und heben bloß den Teil des Denkens aus unserm Erkenntnis heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkenntnis aber beruht darauf, als ihrer Bedingung: daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben sein, worauf jene angewandt werden können”.

¹⁵⁶ “Ich verstehe unter der Analytik der Begriffe [...] die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe *a priori* dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren; [...]. Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt [...] sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen”.

cuales se constituye el mundo de la vida, el *Lebenswelt*. El lugar de origen es, pues, la vida, que es consciencia de mundo, y no una forma abstracta lógica (es decir, del pensamiento) cuyos orígenes quedan completamente fuera del mundo de la experiencia, de la vida real y concreta, en un entendimiento que ha de venir, a su vez, de *fuera* del mundo (¿de dónde exactamente? Nadie lo sabe).

§ 15. Las categorías praxeológicas son categorías de la realidad práctica

Es verdad que Mises utiliza en varias ocasiones un modelo semejante al kantiano, pero por otra parte su principal interés es remarcar que *a pesar* de que las categorías praxeológicas sean *a priori* son, al mismo tiempo, categorías de la realidad (práctica). “La economía —nos dice Mises (HA: 66)— no sigue el procedimiento de la lógica y la matemática. No presenta un sistema integrado de puro razonamiento *a priori* separado de toda referencia a la realidad”,¹⁵⁷ no obstante lo cual “el hecho de que la praxeología, al fijar sus ojos en la comprensión de la realidad, se concentre en la investigación de aquellos problemas que son útiles para este propósito, no altera el carácter apriorístico de su razonamiento” (HA: 66).¹⁵⁸ Tenemos, por tanto, razonamiento *a priori* sobre la realidad.

Justamente porque las categorías praxeológicas son a la vez, para Mises, categorías de un hecho real (la acción humana) él rechaza enfáticamente el uso de “tipos ideales” (en el sentido weberiano) en los fundamentos teóricos de la economía. El tipo ideal, o modelo ideal de interpretación, más conocido en economía acaso sea el del *homo oeconomicus*, que Mises critica justamente por no ser más que una ficción y por no representar la realidad de la acción humana:

¹⁵⁷ “Economics does not follow the procedure of logic and mathematics. It does not present an integrated system of pure aprioristic ratiocination severed from any reference to reality”.

¹⁵⁸ “The fact that praxeology, in fixing its eye on the comprehension of reality, concentrates upon the investigation of those problems which are useful for this purpose, does not alter the aprioristic character of its reasoning”.

Fue un error fundamental de la Escuela Histórica de las ciencias económicas en Alemania y del Institucionalismo en América interpretar la economía como la caracterización del comportamiento de un tipo ideal, el *homo æconomicus*. Según esta doctrina la economía tradicional u ortodoxa no trata del comportamiento del ser humano tal como él realmente es y como realmente actúa, sino de una imagen ficticia o hipotética. Diseña un ser impulsado exclusivamente por motivos «económicos», es decir, solo por la intención de obtener la ganancia material o monetaria más grande posible. Semejante ser no tiene y nunca tuvo ninguna contraparte en la realidad; es un fenómeno de una filosofía espuria y falta de experiencia (HA: 62).¹⁵⁹

La ficción del *homo æconomicus* ha sido posible por no haber prestado atención al hecho de que la acción humana presenta una estructura universalmente válida e invariable que configura en todo momento su *esencia* (aquellos elementos que la hacen ser lo que es) y, por tanto, “las condiciones universales del actuar como tal (*the universal conditions of acting as such*)” (HA: 64). La única forma, pues, de evitar quimeras teóricas y de exponer un cuerpo de teoría realmente referido a la realidad es mediante el análisis de la *esencia* de la acción tal como esta es dada:

Todo lo que se necesita para la deducción de todos los teoremas praxeológicos es el conocimiento de la esencia de la acción humana. Se trata de un conocimiento que nos pertenece porque somos humanos [...] No se necesita ninguna experiencia especial para comprender estos teoremas, y ninguna experiencia, por más rica que sea, podría revelárselos a un ser que no sepa *a priori* lo que es la acción humana (HA: 64).¹⁶⁰

¹⁵⁹ “It was a fundamental mistake of the Historical School of *Wirtschaftliche Staatswissenschaften* in Germany and of Institutionalism in America to interpret economics as the characterization of the behavior of an ideal type, the *homo æconomicus*. According to this doctrine traditional or orthodox economics does not deal with the behavior of man as he really is and acts, but with a fictitious or hypothetical image. It pictures a being driven exclusively by «economic» motives, i. e., solely by the intention of making the greatest possible material or monetary profit. Such a being does not have and never did have a counterpart in reality; it is a phenomenon of a spurious armchair philosophy”.

¹⁶⁰ “All that is needed for the deduction of all praxeological theorems is knowledge of the essence of human action. It is a knowledge that is our own because we are men [...] No special experience is needed in order to comprehend these theorems, and no experience, however rich, could disclose them to a being who did not know *a priori* what human action is”.

Vemos aquí, por tanto, una especie de círculo: reconocemos la acción humana porque (ya) sabemos qué es la acción humana (sin necesidad de teoría ni razonamientos), es decir, conocemos (*a priori*) aquellos elementos o características que hacen ser a la acción humana lo que es; en otras palabras: conocemos lo que le es esencial, y lo conocemos de una manera práctica, no teórica. Y esto esencial es lo que, ahora teóricamente, la praxeología busca explicitar.

De este modo, así como la fenomenología se presenta como una ciencia de esencias (Hua III/1: 156 ss.), así también la praxeología se ve a sí misma como ciencia de esencias, solo que específicamente limitada al contenido esencial de la acción humana. En cierto sentido a este esencialismo que afirma la praxeología lo podemos llamar esencialismo práctico, esto es, más que suponer una esencia “en sí” o absoluta, la praxeología supone simplemente unas características esenciales en la acción que se nos da en la experiencia práctica y tal como se nos da en ella. Y en ello se revela la disposición fenomenológica de la epistemología misesiana.

CAPÍTULO 3. ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LAS CATEGORÍAS PRAXEOLÓGICAS

PARTE 1: TEOREMAS Y CATEGORÍAS PRAXEOLÓGICAS

§ 16. Sobre el sistema praxeológico como sistema deductivo

El objetivo de este capítulo es dar un orden a las principales categorías praxeológicas de manera más sistemática, mostrando cómo se derivan del axioma central y cómo se conectan unas con otras y, en base a los desarrollos anteriores, analizarlas fenomenológicamente.

Cuando se estudian los textos epistemológicos de Mises el lector no encuentra en ellos un ordenamiento sistemático de la praxeología, con deducciones lógicas que pasen de un teorema a otro. No encontramos, por ejemplo, una “tabla de categorías” claramente explicitadas al estilo kantiano. Aunque sí encontramos algunas categorías básicas que se repiten constantemente en sus análisis, tales como: elección, propósito, medios, fines e insatisfacción. No obstante estas aparecen analizadas más bien por separado y no, de nuevo, en un todo sistemático.

El trabajo de sistematización más riguroso en la literatura lo ha hecho seguramente Zanotti, principalmente en dos obras: *Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la Praxeología* (1990), dedicado específicamente a los teoremas praxeológicos, y *La economía de La Acción Humana* (2009), dedicado a la “cataláctica” o al paso de la praxeología a la economía como tal (a los intercambios económicos). Aquí tomaremos su propuesta de sistematización como hilo conductor, aunque no analizaremos todos y cada uno de los 24 teoremas praxeológicos (cf. Zanotti 2009: 32-6; 1990: 108-34) ni los 87 teoremas catalácticos (cf. 2009: 37-91).

Pero antes de pasar a este análisis es necesaria una aclaración respecto a la estructura o estratos del sistema epistemológico tal como lo entendemos, para lo cual es muy útil la propuesta de Zanotti (1990), que hace una división del sistema epistemológico en tres sub-sistemas: un sistema 1 que corresponde a los fundamentos filosóficos, un sistema 2 que corresponde a la praxeología y un sistema 3 que corresponde a la cataláctica o economía propiamente tal. Esta división es importante para entender el sentido de conceptos como “axioma” y “teorema” pues, tal como sostiene Zanotti (en 1990: 80 ss.), lo que en el sistema 2 puede tener la función de axioma en el sistema 1 puede ser un teorema y, por la misma razón, los teoremas del sistema 2 pueden tener la función de axiomas para el sistema 3. Entendemos por axioma una proposición autoevidente que no puede ser demostrada dentro del sistema para el cual funciona como axioma. En este sentido se puede entender como una proposición de base a partir de la cual se infieren

otras proposiciones que, por ello mismo, adquieren el sentido de teoremas. Los teoremas se deducen a partir de axiomas y/o teoremas previos.

De este modo podemos hablar de un axioma central y diversos teoremas *dentro del sistema praxeológico* y, al mismo tiempo, entender que la proposición axiomática de este sistema puede ser vista como un teorema (es decir, como una proposición derivada) de un sistema previo más fundamental, como es el sistema filosófico, cuyas proposiciones fundamentales tendrían la función de axiomas (proposiciones indemostrables a partir de otras proposiciones previas) a partir de las cuales se deduciría aquel teorema que en el sistema 2 funcionaría como axioma.

Esta aclaración es necesaria puesto que las categorías praxeológicas son aquellas que están implícitas en la comprensión del llamado “axioma central” de la praxeología y que, como tales, hacen posible la deducción de los teoremas que se desprenden de este axioma. En este capítulo buscamos, en consecuencia, mostrar cómo la fenomenología establece la validez objetiva específicamente de estas categorías fundamentales.

Por último, si bien, como ya dijimos, no es posible encontrar en Mises una sistematización completa ni de las categorías¹⁶¹ ni de los teoremas praxeológicos él, no obstante, sí reconoce explícitamente la idea de un sistema de teoremas axiomáticamente deducible cuando dice, por ejemplo: “Nuestra ciencia, por otra parte, no considerando lo accidental, toma en cuenta solo lo esencial. Su objetivo es la comprensión de lo universal, y su forma de proceder es formal y axiomática” (Mises 2003: 14)¹⁶², y más adelante: “Como categoría *a priori* el principio de acción se encuentra al mismo nivel que el principio de causalidad. Está presente en el conocimiento de toda conducta que va más

¹⁶¹ El enfoque más sistemático que se encuentra en Mises está en los capítulos IV y V de *Human Action* (pp. 92-104), donde analiza sucesivamente: fines y medios, escala de valores, escala de necesidades y el tiempo. Aparte de esto la idea de categorías de la acción aparece en afirmaciones del tipo: “*What we know about the fundamental categories of action —action, economizing, preferring, the relationship of means and ends, and everything else that, together with these, constitutes the system of human action— is not derived from experience*” (Mises 2003: 14).

¹⁶² “*Our science, on the other hand, disregarding the accidental, considers only the essential. Its goal is the comprehension of the universal, and its procedure is formal and axiomatic*”.

allá de una reacción inconsciente. [...] Sin embargo, estamos incapacitados de pensar esta categoría fundamental y *el sistema deducido de ella* sin pensar también y al mismo tiempo los prerequisites universales de la acción humana” (Mises 2003: 15. Énfasis añadido).¹⁶³ En su tratado principal sostiene también que “el objetivo de la praxeología es la explicación de la categoría de acción humana. [Y] todo lo que se necesita para la deducción de todos los *teoremas praxeológicos* es el conocimiento de la esencia de la acción humana. Es un conocimiento que ya nos pertenece porque somos seres humanos” (HA: 64. Énfasis añadido).¹⁶⁴

Mises pensaba que incluso se podría proponer un sistema praxeológico formal “siguiendo el patrón de la ciencia de la lógica o de la ciencia construida sobre los axiomas, por ejemplo, de la geometría hilbertiana” (Mises 2003: 16).¹⁶⁵ Sin embargo, descarta inmediatamente esta idea puesto que significaría, según él, un sistema demasiado abstracto, con unos axiomas tan universales que abarcarían no solo la acción humana tal como se nos presenta en la realidad (que es lo único que a Mises le interesa), sino también toda otra forma *pensable* de acción que no necesariamente corresponda con la humana.¹⁶⁶ Es decir que para los objetivos de la praxeología le parece una tarea inútil si no se restringe, de nuevo, a la acción real que encontramos en la experiencia. Se trata, en el fondo, de la delimitación crítica de tipo kantiano aplicada al conocimiento de la acción humana.

¹⁶³ “As an *a priori* category the principle of action is on a par with the principle of causality. It is present in all knowledge of any conduct that goes beyond an unconscious reaction [...] Nevertheless, we are quite incapable of thinking of this fundamental category and the system deduced from it without also thinking, at the same time, of the universal prerequisites of human action”.

¹⁶⁴ “The scope of praxeology is the explication of the category of human action. All that is needed for the deduction of all praxeological theorems is knowledge of the essence of human action. It is a knowledge that is our own because we are men”.

¹⁶⁵ “It would be conceivable to draw up a formal praxeological system patterned after the science of logic or the science built upon the axioms of, for example, Hilbertian geometry”.

¹⁶⁶ “We forgo these possibilities because conditions that do not correspond to those we encounter in our action interest us only in so far as thinking through their implications in imaginary constructions enables us to further our knowledge of action under given conditions” (Mises 2003: 16).

§ 17. Los primeros teoremas y los primeros supuestos

*a. Axioma central y escasez originaria*¹⁶⁷

Pasemos ahora al análisis de las categorías praxeológicas. El axioma central de la praxeología afirma simplemente: el ser humano actúa y la acción consiste en el intento deliberado de pasar de una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria (cf. Zanotti 1990: 108).¹⁶⁸

Partiendo desde este axioma, siguiendo la sistematización de Zanotti, se deriva el teorema 1 de la praxeología que sostiene que “los medios empleados para la satisfacción de las necesidades son escasos” (1990: 108). Se trata, pues, del establecimiento de la escasez como elemento esencial de la acción humana y de su comprensión.

Hay que observar aquí que se trata de la escasez *originaria*, y no del sentido usual de este concepto. El axioma nos dice que la agencia humana opera según un propósito: llegar a una situación *mejor* que aquella de la que se parte. Esto es lo que le da sentido. En su estructura hay, por lo tanto, un *fin* y una *valoración* (lo que se busca es “mejor” que lo que se tiene). Luego, el hecho de que haya algo mejor, que es a lo que se apunta, supone, como reverso necesario, un estado presente de *carencia*. Este es el núcleo lógico del argumento; el hecho mismo de proyectar algo *mejor* (y luego buscarlo) pone comparativamente (relativamente) al presente en una situación “peor”. El concepto mismo de “mejor” lleva implicado en su sentido la noción de “peor” (de “menos bueno”).

¹⁶⁷ Es necesario tener presente que estos conceptos categoriales no se corresponden exactamente con los mismos conceptos usados en el lenguaje corriente. La escasez de la que aquí se habla no es igual a la escasez cuando se dice, por ejemplo, que hay escasez de agua o de alimentos. Sin embargo, ambos sentidos están relacionados. Las categorías praxeológicas pretenden ser conceptos “originarios” (escasez originaria, interés originario, ganancia originaria, etc.); en ellas se busca pensar el *origen* praxeológico, la génesis, del uso común que hacemos de las mismas. Analizarlas considerando exclusivamente su sentido de uso común sería un error parecido al de confundir, en los bienes económicos, precios con valor, argumentando que el “precio” indica lo que valen las cosas.

¹⁶⁸ Esta es también la definición de acción que da Mises en HA: 97, donde afirma: “*Action is an attempt to substitute a more satisfactory state of affairs for a less satisfactory one*”.

Proyectar, por tanto, algo mejor es asignar al presente el carácter de “menos bueno”, y esta es en esencia la idea originaria de escasez. Por tanto, el concepto práctico “mejor” y la noción práctica de “escasez” se copertenecen; van, en la vida práctica, unidos como las dos caras de la misma moneda. Así, *porque* hay escasez hay algo mejor, y *porque* hay algo mejor hay escasez. No tener carencia alguna es equivalente a estar plenamente satisfecho (“plenamente”, en sentido absoluto) y el estar plenamente satisfecho tendría como consecuencia la no acción, es decir, el fin absoluto de todo movimiento. Pero partimos del axioma que dice (porque es evidente) que el ser humano actúa, por lo tanto la no acción, en sentido praxeológico, no es concebible en el ser humano y, por tanto, tampoco la plena satisfacción.¹⁶⁹ De hecho, no es tampoco concebible para la mente humana la idea de un ser actuante y a la vez plenamente satisfecho. Este concepto es autocontradictorio y está simplemente más allá de nuestras posibilidades de comprensión (que están determinadas, justamente, por las categorías praxeológicas); marca un límite de nuestra facultad de comprensión. Sobre esto dice Mises:

Las categorías y conceptos praxeológicos están ideados para la comprensión de la acción humana. Devienen autocontradictorios y carentes de sentido si uno trata de aplicarlos a condiciones diferentes de las de la vida humana. [...] Filósofos escolásticos y teólogos, como también teístas y deístas de la época de la Ilustración, concibieron un ser absoluto y perfecto, inmutable, omnipotente y omnisciente, pero que sin embargo planifica y actúa, apunta a fines y emplea medios para alcanzar esos fines. La acción, sin embargo, solo puede ser imputada a un ser descontento, y la acción repetida solo a un ser que carece del poder de remover su insatisfacción de una vez por todas en una sola acción. Un ser que actúa es un ser descontento y por eso no omnipotente. [...] Pensar el concepto

¹⁶⁹ Este argumento es más complejo. La no acción sí es concebible en el ser humano: por ejemplo en las acciones reactivas (respuesta automática a estímulos) o en las acciones fisiológicas autónomas (respirar, el latir del corazón, etc.). El argumento no se refiere a estos fenómenos y para Mises estas acciones no son “acciones humanas”, porque el sistema fisiológico automático es, justamente, autónomo, no requiere de un yo, de una consciencia, ni de la proyección de algo deseado, ni de la voluntad. Cuando se dice que la no acción es inconcebible en el ser humano (y para la mente humana) se entiende la acción en sentido *praxeológico*, como aquella agencia que es el fundamento de lo *práctico*, que requiere de voluntad y de sentido en su actuar. *En este sentido* la idea de la no acción es inconcebible; el no actuar sigue siendo una acción en sentido praxeológico: es el preferir el estado actual de cosas, que se basa en una decisión.

de omnipotencia consistentemente hasta sus últimas consecuencias lógicas se encuentra más allá de las facultades de la mente humana (HA: 69-70).¹⁷⁰

Cuando la mente humana pretende ir más allá de los límites que imponen las categorías praxeológicas para la comprensión de la acción cae inevitablemente en contradicciones y paralogismos. La idea de un ser perfectamente satisfecho que, sin embargo, actúe es una idea paralógica y, por tanto, incomprensible, es decir, una idea a la que no le podemos atribuir realidad objetiva (en términos kantianos).

La acción supone, esencialmente, moverse por o para algo, es decir, según un fin.¹⁷¹ La satisfacción plena o absoluta es equivalente a la obtención del fin absoluto. Pero los fines son concretos y finitos en la acción, porque la acción es siempre concreta, delimitada, finita, particular y circunstancial. Esto obedece a la ontología del mundo en el que vivimos.¹⁷² Otra forma de decir lo mismo es considerando que un medio cualquiera (un sándwich, por ejemplo, para satisfacer el hambre) pueda ser infinitamente útil, es decir, que pueda tener la virtud de dar satisfacción a la necesidad de manera inagotable (cf. Rothbard 2009: 8). Esta es la imagen, sin embargo, del país de Cucaña, donde existe la perfecta abundancia y las necesidades humanas están constantemente satisfechas, por lo que no se requiere ninguna *acción* propiamente tal para alcanzar satisfacción; en esta ficción se alcanza la satisfacción de las necesidades tal como se satisface la necesidad de aire por medio del mero respirar (un comportamiento, por lo demás, mecánico). Por lo tanto, la acción está esencialmente incapacitada de alcanzar un estado de perfecta

¹⁷⁰ “The praxeological categories and concepts are devised for the comprehension of human action. They become self-contradictory and nonsensical if one tries to apply them in dealing with conditions different from those of human life. [...] Scholastic philosophers and theologians and likewise Theists and Deists of the Age of Reason conceived an absolute and perfect being, unchangeable, omnipotent, and omniscient, and yet planning and acting, aiming at ends and employing means for the attainment of these ends. But action can only be imputed to a discontented being, and repeated action only to a being who lacks the power to remove his uneasiness once and for all at one stroke. An acting being is discontented and therefore not almighty. [...] It is beyond the faculties of the human mind to think the concept of almightiness consistently to its ultimate logical consequences”.

¹⁷¹ “The result sought by an action is called its end, goal, or aim” (HA: 92).

¹⁷² “Action is a display of potency and control that are limited. It is a manifestation of man who is restrained by the circumscribed powers of his mind, the physiological nature of his body, the vicissitudes of his environment, and the scarcity of the external factors on which his welfare depends [...] The absence of change —i.e., perfect immutability, rigidity and immobility— is tantamount to the absence of life” (HA: 70).

satisfacción, es decir, siempre habrá insatisfacción,¹⁷³ lo cual es equivalente a decir que los medios para alcanzar la satisfacción nunca serán capaces de producir una satisfacción completa, o en otras palabras: los medios empleados para la satisfacción de las necesidades son siempre escasos, que es lo que afirma el primer teorema praxeológico. Entiéndase que son escasos dentro del contexto que define la acción. Acción implica elegir y priorizar (preferir); el aire que respiramos normalmente no es objeto de acción (ese respirar no es un deliberado priorizar), sino una condición abundante de la existencia; no deliberamos al respecto porque lo asumimos como constantemente disponible, es decir, abundante. Normalmente, pues, respecto al respirar y su objeto, el aire, no *actuamos* propiamente hablando. Pero si subiésemos el Everest, donde el aire es escaso, inmediatamente este se transforma en objeto de acción.¹⁷⁴ Parte, pues, de los resortes de la acción es necesariamente la escasez. Actuar, se podría decir, es reaccionar deliberadamente frente a la escasez.

Por lo demás, si los medios no fuesen escasos en ningún sentido, las necesidades o carencias se encontrarían siempre satisfechas y no habría, por lo tanto, ningún sentido en buscar deliberadamente el paso a un estado mejor: simplemente no habría estado mejor.¹⁷⁵ De esta forma queda demostrado que el primer teorema praxeológico está

¹⁷³ La palabra “insatisfacción” tiene, sin duda, ciertas connotaciones psicológicas. Pero aquí hay que tratar de eliminarlas y tomar la palabra en el sentido más amplio posible. La idea es que siempre habrá alguna falta o carencia.

¹⁷⁴ Tomaríamos, por ejemplo, la precaución de comprar aire, es decir, tanques de oxígeno, o de preparar nuestro cuerpo, en caso de no llevar oxígeno, para que pueda hacer el mejor uso posible del escaso recurso, etc.

¹⁷⁵ Obsérvese que al ampliar esta argumentación se cae rápidamente en el absurdo: pensar en recursos perfectamente abundantes en el mundo real nos lleva de todas formas a pensar en algún tipo de movimiento para hacer uso de esos recursos (por ejemplo, moverse espacialmente para llegar a ellos). Pero la perfecta abundancia de recursos implicaría que ni siquiera esta situación podría ser posible, es decir, el uso de energía física para superar el obstáculo del espacio, la gravedad y el tiempo, pues incluso para esto tendríamos que hacer uso de recursos (justamente energía y tiempo) que ya tendríamos que suponer en abundancia perfecta. La sola idea de “ir” a hacer uso de recursos perfectamente abundantes es absurda, pues supone la categoría praxeológica de medios y fines y, por tanto, de la búsqueda de un estado mejor que aquel en el que se está, pero este mismo hecho supone ya la no abundancia perfecta de recursos puesto que esta carencia no ha sido satisfecha. Y esto ocurre porque, como hemos dicho, las categorías de medios (recursos) y fines solo tienen sentido en un mundo limitado y, en este sentido, imperfecto. En este mundo podemos encontrar, ciertamente, abundancia de ciertos recursos en ciertas circunstancias de tiempo y espacio (de aire, por ejemplo —aunque no en la cima del Everest—; de agua —aunque no en los desiertos—, etc.), pero nunca perfecta abundancia

implícito en el axioma y su deducción no es más que, por así decir, su explicitación dianoética.

La acción (y su definición) supone necesariamente una estructura de medios y fines. Dentro de esta “un medio es lo que sirve para alcanzar un fin, una meta o un objetivo cualquiera” (HA: 92).¹⁷⁶ El sentido del medio está determinado, por tanto, por el fin: tiene un sentido teleológico. Y el fin, está determinado por las necesidades o carencias del agente, que es lo que la acción busca remover o satisfacer.

Observemos, por último, que la acción implica en esencia la determinación según grados comparativos (más, menos, mejor, peor). La acción busca, según el axioma, el paso a un estado comparativamente mejor respecto al estado del que se parte. Lo absoluto, sin embargo, como bien dice Mises (HA: 70) “no es un grado; es una noción límite”. En la vida “no hay tales cosas como felicidad perfecta, seres humanos perfectos o eterna bienaventuranza” (HA: 70).¹⁷⁷

b. Elección y valoración

El segundo teorema sostiene: “Toda acción implica el acto de valoración, esto es, el acto de elección entre *a* y *b*” (Zanotti 1990: 109). Si la acción es el paso deliberado de un estado *a* a otro estado *b* considerado *mejor* que *a*, entonces ella implica necesariamente la valoración (en este caso, la de *b* por sobre la de *a*). Este es el caso de posibilidades mínimas. Preferir el estado presente a un estado futuro (es decir, que lo presente se mantenga en el futuro) es también una posibilidad de la acción. Pero también ocurre que podamos optar por varios estados futuros posibles, y dado que la acción es finita, y ocurre en un mundo finito de recursos escasos, necesariamente debemos optar por solo una de

de todos los recursos para todas las carencias. Un tal mundo es la imagen del Paraíso o del país de Cucuña, pero no de la realidad (cf. HA: 70).

¹⁷⁶ “*A means is what serves to the attainment of any end, goal, or aim*”.

¹⁷⁷ “*But absoluteness is not a degree; it is a limiting notion. [...] There are no such things as perfect happiness, perfect men, eternal bliss*”.

esas posibilidades (al menos una a la vez): el haber actuado supone el haber optado por una determinada opción. Y, según el axioma praxeológico, sería absurdo optar deliberadamente por una opción considerada peor que la presente o peor que otras opciones posibles.¹⁷⁸

Observemos que la acción y la elección no ocurren ni en el vacío ni en situaciones de perfección. Ya vimos que el concepto mismo de acción supone la finitud e imperfección del mundo. En un mundo perfecto no habría acción (o peor aún, un mundo perfecto es un concepto praxeológicamente absurdo para la mente humana). De modo que toda elección debe circunscribirse, por tanto, en sus concretas circunstancias. En sentido praxeológico, no existe la “acción colectiva”, pues toda acción es siempre individual, hecha por individuos¹⁷⁹ y, como tal, singular. Así, pues, si ante la alternativa de elegir entre *a* o *b* se elige *a*, ello no implica que en algún otro sentido no se prefiera *b*, sino que, dado las particulares circunstancias, se prefiere *a*. Independientemente, por tanto, de la acción misma, considerando hipotética o contrafácticamente *otras* circunstancias siempre la valoración y la preferencia pueden diferir de la valoración y preferencia en base a las cuales se realiza la acción real. El axioma praxeológico, sin embargo, (y, por lo tanto, la valoración y preferencia implícitas en él) no se refiere a *otras* circunstancias, sino siempre a las que determinan precisamente la acción misma.

¹⁷⁸ Aquí es necesario hacer la siguiente observación: dado que es posible que las circunstancias solo ofrezcan posibilidades peores que la presente, no siempre se puede pasar de una situación menos satisfactoria a otra más satisfactoria. No obstante, lo que sí siempre se puede hacer es *elegir* la que se considera más satisfactoria. Entre un estado presente *a* y dos estados futuros *b* y *c*, puede ocurrir que *b* y *c* sean peores que *a*, pero que *b* sea mejor, no obstante, que *c*. En este caso la acción buscaría llegar a *b*. De todas formas, este caso no cambia el fundamento praxeológico del axioma que es la búsqueda deliberada del mejor estado posible. Como veremos, si la situación lograda es peor que la situación de inicio la diferencia de valor es negativa y a eso se le llama “pérdida” que, obviamente, siempre es un caso posible (cf. HA: 98).

¹⁷⁹ Lo que llamamos acción colectiva es la acción conjunta de varios individuos.

c. Subjetividad de la valoración, costos y ganancias originarios

Consideremos en este párrafo, por último, dos teoremas más: el primero que sostiene que “El acto de valoración es subjetivo” (número 5 en Zanotti, 1990: 113) y luego el que afirma: “La ganancia es la diferencia positiva (y la pérdida la diferencia negativa) entre la situación lograda y la situación abandonada” (número 3 en Zanotti, 1990: 110. La frase entre paréntesis está añadida por nosotros).

Ya vimos que el acto de valorar se encuentra implícito en el acto de elegir: aquello que permite elegir entre *a* y *b* es la valoración. Esta valoración está esencialmente unida, de una manera derivada, al establecimiento de un fin, que es, por definición (siempre en términos de la acción) aquello que se quiere. “El valor —dice Mises (HA: 96)— es la importancia que el agente da a los fines últimos. El valor es asignado de manera primaria y original solo a los fines últimos. Los medios son valorados derivativamente según la medida en que sirven para la obtención de los fines últimos”¹⁸⁰. La acción la realiza el individuo; él establece sus fines según sus necesidades. Los fines¹⁸¹ son necesariamente subjetivos, pues “estrictamente hablando el fin, la meta o el objetivo de cualquier acción es siempre el alivio de una inquietud sentida como tal” (HA: 92).¹⁸² Luego, la valoración de los medios, dado que se valoran según los fines del individuo agente, es también subjetiva. Es por esto que el agente puede decidir y actuar, porque entonces la acción tiene sentido para él.

Si toda acción, según el axioma, es el intento deliberado de pasar a una situación mejor o a la mejor posible, entonces toda acción busca un *beneficio* (en sentido amplio). Lo que se abandona (lo que no se elige) en la elección se transforma en el “precio” que se paga para poder obtener el fin buscado y “el valor del precio pagado es a lo que se llama

¹⁸⁰ “Value is the importance that acting man attaches to ultimate ends. Only to ultimate ends is primary and original value assigned. Means are valued derivatively according to their serviceableness in contributing to the attainment of ultimate ends. Their valuation is derived from the valuation of the respective ends. They are important for man only as far as they make it possible for him to attain some ends”.

¹⁸¹ Entiéndase siempre los fines de las acciones concretas que se realizan y no los fines en sí, abstractos, especulativos o puramente normativos.

¹⁸² “Strictly speaking the end, goal, or aim of any action is always the relief from a felt uneasiness”.

costos”, de modo que “los costos equivalen al valor que se le da a la satisfacción a la que uno debe renunciar con objeto de alcanzar el fin buscado” (HA: 97). Según esto, si la diferencia entre el *valor* del precio pagado (o el costo) y el *valor* del fin alcanzado es positiva, se llama “ganancia”. Los fenómenos originarios de costos y ganancia, dado que se trata de valoraciones, son fenómenos subjetivos. Si entre *a* y *b* el agente elige *a*, dado que *b* era una opción posible (de lo contrario no habría formado parte de las posibilidades a elegir) y que, como tal, poseía también un valor (subjetivamente adjudicado, según el juicio del agente) que, sin embargo, se consideraba menor (menos deseable) que *a*, es evidente que, en virtud de que toda acción es siempre singular, se debe renunciar a *b* para obtener *a*: el precio de obtener *a* es el no obtener *b*. Y si, una vez realizada la acción, el valor de *a* se corrobora como mayor que el valor adjudicado a *b*, entonces la diferencia positiva de ambos valores es la ganancia (subjetiva o psíquica) obtenida por medio de la acción.

Además del hecho de la subjetividad del valor, otro factor relevante a tener siempre en cuenta es que la acción humana real, a diferencia de modelos que suponen una agencia perfecta, está siempre sujeta al error. “La economía —dice Mises (HA: 97)— trata con el ser humano real, débil y sujeto a error tal como es, no con seres ideales, omniscientes y perfectos como solo los dioses pueden ser”.¹⁸³ Por esta razón, los resultados de la acción pueden siempre ser contrarios a lo esperado por el agente. La elección y la acción misma se realizan en base a percepciones y valoraciones subjetivas: si entre *a* y *b* se elige *a* es porque subjetivamente se valora más *a* que *b* (dentro del contexto decisonal, que también es interpretado personalmente) y, con ello, se cree que se obtendrá un beneficio mayor, al obtener *a*, que al obtener *b*, pero la realidad puede ciertamente mostrar que la elección ha resultado ser un error y en consecuencia que se ha perdido valor. Así, cuando la diferencia entre el valor de lo obtenido y el valor de lo no elegido se manifiesta negativa (el fin obtenido valía menos que lo que no se eligió) hay pérdida (cf. HA: 98). A esta pérdida la podemos llamar pérdida originaria y a la ganancia, ganancia originaria; el carácter

¹⁸³ “*Economics deals with real man, weak and subject to error as he is, not with ideal beings, omniscient and perfect as only gods could be*”.

originario de ambas consiste en ser fenómenos “psíquicos”, percepciones de satisfacción o insatisfacción personales y subjetivas. Toda acción humana, pues, implica siempre costos y ganancias o pérdidas.

Consideremos, por último, más de cerca el hecho de que pérdida y ganancia originarias están subjetivamente determinadas por el agente. La ganancia “es un incremento en la felicidad¹⁸⁴ del agente, es un fenómeno psíquico que no puede ser ni medido ni pesado” (HA: 97).¹⁸⁵ El motivo fundamental de toda acción es la sensación o percepción o consciencia de carencia, o en palabras de Mises, una “*felt uneasiness*” (inquietud o malestar sentido [como tal]) (HA: 14, 92, 97, 120, 124, 208) y este estado negativo es lo que estimula o incentiva la acción, cuyo objetivo constante es la disminución o eliminación de ese estado negativo. De modo que, en última instancia, el motivo de la acción es la percepción de carencia (y la proyección de un estado futuro posible de menor carencia), y esta es necesariamente la percepción de un yo singular, con su consciencia singular, su cuerpo propio y su biografía y circunstancias particulares. De modo, entonces, que todos los fenómenos económicos originarios (todavía no los hemos visto todos, pero todos dependen de los mismos presupuestos) están esencialmente anclados a y surgen de esta condición subjetiva de la vida íntima o, en términos fenomenológicos, vida de consciencia del sujeto agente.

En resumen, de acuerdo a estos primeros teoremas tenemos entonces las categorías de escasez e insatisfacción, valoración subjetiva y elección, medios y fin (fin como

¹⁸⁴ Como término técnico el concepto de felicidad, aquí y en toda la obra de Mises, tiene un sentido puramente formal. Mises se identifica a sí mismo como un eudemonista formal. “*Praxeology is indifferent to the ultimate goals of action. Its findings are valid for all kinds of action irrespective of the ends aimed at. It is a science of means, not of ends. It applies the term happiness in a purely formal sense. In the praxeological terminology the proposition: man’s unique aim is to attain happiness, is tautological. It does not imply any statement about the state of affairs from which man expects happiness*” (HA: 15). En este mismo sentido Mises se reivindica también como un hedonista formal: “*The idea that the incentive of human activity is always some uneasiness and its aim always to remove such uneasiness as far as possible, that is, to make the acting men feel happier, is the essence of the teachings of Eudaemonism and Hedonism [...] many representatives of this philosophy failed to recognize the purely formal character of the notions pain and pleasure and gave them a material and carnal meaning*” (HA: 15).

¹⁸⁵ “*Profit in this primary sense is purely subjective, it is an increase in the acting man’s happiness, it is a psychological phenomenon that can be neither measured nor weighed*”.

aquello que se valora y se elige bajo la creencia de que, dadas unas determinadas circunstancias, es lo que mejor puede remover la insatisfacción de entre las opciones subjetivamente posibles) y, por último, costos y ganancias originarios, esto es, tal como en el mundo físico no existe la “energía libre”, en el mundo práctico no existe la “acción gratuita”. Todas estas son categorías porque están contenidas en la definición misma de acción y porque, como tales, son elementos *sine quibus non* para la comprensión de la acción, por lo que se asume que están presentes también en la comprensión cotidiana aunque no necesariamente, como es evidente, de manera explícita o consciente. Además, junto con ellas hay también otros conceptos implícitos relevantes como los de finitud, error e ignorancia (o imposibilidad de conocimiento perfecto).

En términos epistemológicos la praxeología de Mises (el sistema 2) llega hasta aquí en cuanto a la profundización de sus fundamentos. El siguiente paso, por lo tanto, es preguntarse filosóficamente (fenomenológicamente) (desde el sistema 1) por las estructuras que están a su vez implícitas en estas categorías, por las relaciones intencionales de la consciencia que les dan validez, por su constitución y génesis fenomenológicas e incluso (aunque ello nos llevaría al terreno de la filosofía pura, que no es el objetivo de este trabajo) por los fundamentos trascendentales que las hacen posibles. Tomaremos esta dirección filosófica después de terminar de establecer, en el párrafo que sigue, las categorías fundamentales y los teoremas principales de la praxeología.

§ 18. Otros teoremas relevantes y las categorías praxeológicas restantes

a. Tipos de bienes

Siguiendo con el hilo conductor de la sistematización de Zanotti, los teoremas 6, 7 y 8 son los que hacen referencia a los bienes. De estos veremos el 6 y el 7, el primero de los cuales afirma: “En el proceso de satisfacción de las necesidades, la acción humana se enfrenta

con los siguientes bienes: de consumo y de producción, divididos estos últimos en producidos y originarios” (Zanotti 1990: 117), y el 7: “Los factores de producción son valuados en razón de su utilidad para producir los bienes de consumo o para producir otros bienes de producción” (Zanotti 1990: 118).

Dado que el fin es aquello que se busca porque se asume que es capaz de satisfacer o remover una carencia o necesidad y que por esta razón se le otorga un valor positivo, a ese fin se le llama también “bien”. Un bien, por lo tanto, es aquello que se juzga como capaz de satisfacer una necesidad, es decir, de producir un beneficio. Ahora bien, si la acción establece un fin y se pone en movimiento para alcanzarlo, ello supone que el fin no es inmediato (en estricto rigor un fin inmediato sería un concepto absurdo: siempre media algo entre el comienzo de la acción y el fin) y que, por lo tanto el fin establece inmediatamente el requerimiento de medios para llegar a él. Observemos que el valor principal está dirigido al fin y que los medios adquieren valor derivadamente en tanto que medios que hacen posible la obtención de ese fin. Así, si a es el fin de la acción y q es el medio para obtener a , de modo que $q \rightarrow a$, el valor de a es transferido o proyectado en q ¹⁸⁶, o en otras palabras q adquiere valor desde a . El fin puede ser llamado el “bien último” y los medios simplemente “bienes”, pues los bienes son aquellas cosas a las que se les adjudica la capacidad de satisfacer una necesidad y si el bien último se corresponde con la necesidad (subjektivamente) última que se busca satisfacer los medios, por su parte, son los bienes capaces de satisfacer estas necesidades secundarias o derivadas que consisten en la necesidad de recorrer o superar los pasos que llevan a la obtención del fin; por esta razón los medios son llamados bienes. Fines y medios, por lo tanto, satisfacen necesidades, unas primarias y otras secundarias o derivadas. Y a esta capacidad de satisfacer necesidades se le llama *servicio* (Zanotti 1990: 118). Como dice Mises, “un medio es lo que *sirve* para alcanzar un fin cualquiera” (HA: 92. Énfasis añadido).¹⁸⁷

¹⁸⁶ Se entiende que q comprende a todos los medios que sean necesarios: $r, s, t, \dots, n$.

¹⁸⁷ “*A means is what serves to the attainment of any end*”.

Cuando el fin buscado se cumple, es decir, cuando se ha satisfecho una necesidad o carencia se dice que ha habido *consumo* del bien que ha servido para ello.¹⁸⁸ En este sentido se habla de *bienes de consumo*. Pero así como hay bienes que son medios para alcanzar el bien final, así también hay bienes que sirven para la producción del bien final, es decir, que su servicio es la capacidad de producir otros bienes, siempre en dirección de y según el sentido que impone el bien final. A estos se los llama *bienes de producción* o factores de producción (cf. HA: 93). Los bienes de producción pueden ser 1) producidos por la acción humana (bienes de capital) o 2) no producidos por la acción humana, es decir, originarios, los que a su vez se dividen en 2.1) originarios de naturaleza humana (trabajo) y 2.2) originarios de naturaleza no humana (recursos naturales) (cf. Zanotti 1990: 118-9).

El valor de los bienes de producción es asignado según el mismo mecanismo por el cual adquiere valor el medio que produce el fin. Como vimos, si tenemos $q \rightarrow a$ el valor de q viene del valor previo de a . Lo que en primer y último lugar se busca es la remoción de la carencia o de la necesidad, por lo tanto la valoración recae primeramente solo en los bienes que sean capaces de servir para ello. Los bienes de producción, por lo tanto, solo adquieren valor en la medida en que participen en la producción de los bienes de consumo.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Sin embargo, puede haber consumo de un bien que, al ser consumido, se manifieste como insatisfactorio (plena o parcialmente). Por lo tanto, en estricto rigor, el consumo no se define por la satisfacción del fin buscado, aunque para que haya consumo tiene que haber la creencia en la satisfacción que reportará el acto de consumir. Ahora bien, la inversa, no obstante, sí es necesaria, a saber, que para que haya satisfacción tiene que haber consumo.

¹⁸⁹ “*The first and ultimate valuation of external things refers only to consumers' goods. All other things are valued according to the part they play in the production of consumers' goods*” (HA: 94).

b. Ley de utilidad marginal decreciente y productividad marginal

Los siguientes dos teoremas, 9 y 10 respectivamente, son, quizás, los más relevantes para nosotros. Se trata de la ley de utilidad marginal decreciente y la ley de productividad marginal decreciente.

La relevancia de la ley de utilidad marginal decreciente, como dijimos en el capítulo 1 de este trabajo (sección 2), radica en ser, en teoría económica, la base para el establecimiento de la teoría de los precios, siendo los precios a su vez la base que determina todos los tipos de mercados y, por lo tanto, del sistema económico en general: mercados laborales, mercados de valores, mercados de fondos prestables, de bienes de consumo, de bienes de producción, etc.¹⁹⁰

El teorema 9 afirma: “El valor otorgado a las unidades de un bien formado por n unidades es mayor que el otorgado a las unidades del mismo bien formado por $n + 1$ unidades y menor que el otorgado a las unidades del mismo bien formado por $n - 1$ unidades (ley de utilidad marginal)” (Zanotti 1990: 119).

Dado que esta ley fue explicada en el capítulo 1 (sección 2) aquí haré mayor énfasis en mostrar cómo ella surge desde el axioma praxeológico.

Si la acción es el intento deliberado de pasar a una situación mejor (o a la mejor de las posibles) y si esa situación mejor, como finalidad de la acción, es determinada subjetivamente (según el teorema 5) por el agente en base a sus necesidades percibidas como tales, entonces el curso de la acción y las decisiones que se tomen (los pasos intermedios) estarán también determinadas por esas necesidades. Ahora bien, como la acción está constreñida a realizarse en un acto singular o, gracias al paso del tiempo, en varios actos en momentos distintos (cada uno de los cuales sigue siendo singular) es necesario que las necesidades que se busca satisfacer se ordenen temporalmente. Y este orden se realiza según la relevancia (subjetiva) de cada necesidad. Las necesidades, como

¹⁹⁰ Para exposiciones complementarias de la ley de utilidad marginal decreciente, cf. Rothbard (2009a: 21 ss.), Menger (2016: 179 ss.), Röpke (1963: 6 ss.) y Schumpeter (1954: 910-911).

bien observó Feuerbach (cf. 1960: 123), imponen ellas mismas una urgencia de ser satisfechas que es proporcional a ellas mismas, o como dice Feuerbach imponen el deseo de liberación. Así, “la sed es solo voluntad de beber, no de estar sediento (*denn der Durst ist ja selbst nur der Wille zu trinken, nicht zu dursten*)” (Feuerbach 1960: 123), es decir, que la necesidad no busca eternizarse, sino que impulsa inmediatamente el deseo de su contrario. Habiendo, pues, muchas diferentes necesidades¹⁹¹, no siendo ellas iguales en importancia o intensidad, es necesario que sean ordenadas según alguna regla: la regla que imponen las propias necesidades (siempre percibidas subjetivamente), es decir, según su intensidad. Por lo tanto, las necesidades serán ordenadas en intensidad decreciente, desde la más relevante a la menos relevante.¹⁹² Y estas necesidades, como fines de la acción y origen del valor, imponen a su vez el orden tanto a los valores como a los bienes valorados. La dirección de las valoraciones va desde las necesidades hacia los bienes valorados. De este modo, tenemos que los bienes capaces¹⁹³ de satisfacer las necesidades se ordenan en un ordenamiento de prioridades de acuerdo a la urgencia o relevancia de estas necesidades. Por esto a la ley de utilidad marginal se le ha llamado también “ley de satisfacción de las necesidades” (*Gesetz der Bedürfnissättigung*) (cf. Schumpeter 1954: 910).

Volviendo al axioma, si la acción es el intento deliberado de pasar a un estado mejor (o al mejor posible), y entre dos necesidades hay una más relevante que otra, pudiendo escogerse cualquiera de las dos, pero solo una de ellas, sería irracional escoger satisfacer la menos relevante, porque no se lograría el mejor estado posible. Luego, necesariamente las necesidades se ordenan en un orden de prioridades que va de mayor a menor.

¹⁹¹ Sobre el carácter necesario de las muchas necesidades y, correlativamente, las muchas diversas voluntades (y sobre lo absurdo de pensar un solo tipo de necesidad y de voluntad) cf. Feuerbach (1960: 124).

¹⁹² Este proceso está sujeto, como es obvio, a todos los límites que impone la finitud, la subjetividad y la falta de información o la ignorancia. El error y la incertidumbre están constantemente presentes.

¹⁹³ Que el agente cree capaces.

Ahora veamos el caso específico que indica el teorema, a saber, la valoración de n cantidades de un bien específico. Un bien específico x ¹⁹⁴ puede satisfacer distintas necesidades en distintos momentos. Si para efectos meramente ilustrativos asignamos un número a cada necesidad que ese bien puede satisfacer para un determinado agente, dando un número mayor a una necesidad mayor, podríamos poner como ejemplo el caso en que el bien x puede satisfacer cinco tipos de necesidades ordenadas, según lo que anteriormente hemos dicho, de mayor a menor, de modo que la primera necesidad tendría el valor más alto = 5, la segunda = 4, etc., hasta la quinta = 1, la menos relevante. Debemos considerar, además, que en las acciones reales no existe la posesión y disposición “de un bien en general” sino, en cada caso, de ciertas cantidades de un bien. Digamos que nuestro agente posee 5 unidades del bien x , cada una de las cuales puede satisfacer indistintamente cualquiera de las 5 necesidades. Ahora bien, como dijimos arriba, el valor transita desde la necesidad hacia el bien capaz (o que se cree capaz) de satisfacerla. Pero, contrariamente a lo que se podría creer en primera instancia, la relación de *valor* no establece una relación uno a uno entre necesidad y bien, por el simple hecho de que las unidades que se poseen se suponen como homogéneas e intercambiables¹⁹⁵, lo que implica que la valoración no depende de las unidades, sino de la *cantidad* de unidades que se posean de ese bien. Por lo tanto, hay que considerar el conjunto de las unidades sobre el conjunto de las necesidades. Solo en este caso puede observarse cómo varía el valor cuando varía alguna de estas dos variables. Considerando solo la variable de las unidades del bien, la pregunta que hay que hacerse es, ¿qué pasa con el valor cuando estas aumentan o disminuyen? Si, según nuestro caso, tenemos 5 necesidades ordenadas de acuerdo a su relevancia, y si de las 5 unidades de que disponíamos para satisfacerlas ahora contamos solo con 4, entonces es evidente que, según la definición del axioma, buscaríamos satisfacer las primeras 4 necesidades (las que juzgamos como más relevantes) y dejaríamos de satisfacer la última, la menos relevante. Por lo tanto, el valor de *cualquiera* de las 4 unidades ahora

¹⁹⁴ Este bien debe suponerse homogéneo y divisible en unidades que sean intercambiables entre sí (cf. Menger 2016: 187).

¹⁹⁵ Es decir que *cualquiera* de las 5 unidades, en este caso, que posee nuestro agente sirve para satisfacer *cualquiera* de las 5 necesidades.

disponibles es equivalente al valor que le asignamos a la necesidad *que se deja de satisfacer* (en este caso, a la quinta). Así, mientras menos unidades (o en términos económicos, mientras más escasez) mayor es el valor del bien, porque cada vez menos necesidades se pueden satisfacer y, por tanto, cada vez solo las necesidades más importantes; y a mayor relevancia de la necesidad, mayor es el valor. Y el caso inverso funciona inversamente: si tenemos solo 3 unidades para satisfacer 5 necesidades ordenadas jerárquicamente y aumentamos en una las unidades, entonces pasamos de poder satisfacer solo hasta la tercera a poder satisfacer también la cuarta, que es menos relevante que la tercera, de modo que el valor que le asignaríamos a una nueva unidad (que pudiésemos comprar, por ejemplo) sería el equivalente a la necesidad que podríamos satisfacer con ella, es decir, la quinta (si ya habíamos adquirido la cuarta unidad).

Observemos, por último, que si a medida que aumentan las unidades, es decir, a medida que el bien se vuelve menos escaso, el valor marginal (según el valor de la satisfacción de la necesidad que está más abajo en la escala, es decir, en el margen) de cada unidad decrece, entonces no solo se llega a un punto de menor satisfacción, sino también de satisfacción 0 e incluso de satisfacción negativa o de “desutilidad”.¹⁹⁶

En consecuencia, el valor de n unidades de un bien disponible es mayor que $n+1$ unidades y menor que $n-1$ unidades, lo cual es consecuencia necesaria del hecho de que la acción humana consista en la búsqueda deliberada del mejor estado posible.¹⁹⁷ Y esto es lo que establece el teorema 9 (cf. HA: 121 ss.).

¹⁹⁶ Piénsese en el ejemplo sencillo de satisfacer la sed con abundantes unidades de agua disponibles. Se comprende fácilmente que si se siguen consumiendo unidades después del punto de plena satisfacción esas subsiguientes unidades ya no producen un beneficio o utilidad, sino un efecto progresivamente contrario de disgusto y malestar.

¹⁹⁷ “Thus the law of marginal utility is already implied in the category of action. It is nothing else than the reverse of the statement that what satisfies more is preferred to what gives smaller satisfaction. If the supply available increases from $n - 1$ units to n units, the increment can be employed only for the removal of a want which is less urgent or less painful than the least urgent or least painful among all those wants which could be removed by means of the supply $n - 1$ ” (HA: 124).

Una aplicación de este teorema se expresa en el teorema 10, que sostiene: “A medida que aumenta la cuantía de unidades de un factor de producción, la productividad marginal de cada unidad tiende a descender” (Zanotti 1990: 123).

Como se puede ver ya en el enunciado, se trata de la aplicación del teorema 9 o ley de la utilidad marginal decreciente a los factores de producción, pues dado que estos factores existen en virtud del sentido (finalidad) de la acción (producción de un bien que se valora como tal), entonces estos factores son sometidos a las mismas reglas de ordenamiento y de valoración. Así, teniendo una cantidad de unidades n de un factor de producción, la cantidad que se deja de producir al eliminar una de esas unidades se llama producto marginal y la unidad que hacía posible su producción, unidad marginal. De modo que el valor de esta unidad marginal equivale al valor del producto marginal y este valor no es otra cosa que la utilidad marginal de los factores de producción. De este modo, la ley de utilidad marginal se aplica también a los factores de producción, razón por la cual también a los factores les ocurre que si aumentan en una unidad o en más unidades su utilidad marginal disminuye y si los factores disminuyen en una o más unidades su utilidad marginal aumenta.

Todo esto, como ya hemos dicho más arriba, se deriva, en opinión de Mises, del hecho de que las personas buscamos deliberadamente pasar a una situación mejor o a la mejor posible.

Se podrían discutir muchos elementos más de estas leyes y sus aplicaciones (porque son, ciertamente, más complejas de lo que aquí hemos expuesto), pero ese no es el propósito de este trabajo. El objetivo de exponer algunas de las categorías praxeológicas más importantes y algunas de sus consecuencias es solo dar una idea de la estructura deductiva o sistemática que pretende tener la praxeología y qué tipo de leyes cree poder deducir a partir del axioma praxeológico central, o de la definición de acción. Esto nos servirá para contrastar con algunas de las deducciones y leyes que Husserl cree poder derivar de los fundamentos de lo que él llama la “práctica formal” y la “axiología formal”, es decir, los equivalentes fenomenológicos de la praxeología y la teoría del valor.

c. Tiempo, preferencia temporal e interés originario

Por último, antes de pasar al análisis fenomenológico de estas leyes, no podemos dejar fuera una de las categorías más relevantes de la teoría de la acción praxeológica: el tiempo.

Es evidente que la acción implica necesariamente el tiempo, porque tiempo y cambio son conceptos que van esencialmente unidos. Una acción atemporal es un concepto absurdo para la mente humana (cf. HA: 99); es imposible representarnos idea semejante; es una idea similar a la de cuadrado redondo. En la acción humana hay necesariamente tiempo y cambio, lo cual a su vez implica, ya que necesariamente la acción es una acción en el mundo, la participación de la causalidad. Estos tres elementos, tiempo, cambio y causalidad —según Mises— son los que diferencian a la praxeología de otros sistemas *a priori*, como la lógica y la matemática, y por ello nociones como anterior y posterior o antes, durante y después, y por lo tanto también causa y efecto, son esenciales en el concepto de acción.¹⁹⁸

Si la acción es el intento deliberado de pasar a una situación mejor o a la mejor posible y, a la vez, toda acción implica cambio y tiempo, es evidente que la finalidad de la acción se proyecta necesariamente siempre hacia el futuro: son las condiciones futuras las que se busca hacer más satisfactorias mediante la intervención de la acción (cf. HA: 100), lo cual quiere decir implícitamente que hay al mismo tiempo una proyección valorativa negativa sobre aquel futuro en el que *no* interviniese la acción: se prevé un futuro insatisfactorio sin la intervención de la acción.

Si el futuro es esencialmente la dimensión de la proyección de la situación mejor buscada, el presente, sin embargo, es el escenario de la *realización* de la acción. Pero el

¹⁹⁸ “What distinguishes the praxeological system from the logical system epistemologically is precisely that it implies the categories both of time and of causality. The praxeological system too is aprioristic and deductive. As a system it is out of time. But change is one of its elements. The notions of sooner and later and of cause and effect are among its constituents. Anteriority and consequence are essential concepts of praxeological reasoning” (HA: 99). Veremos más adelante cómo Husserl titubea en su decisión de incluir o no el tiempo en su teoría de la acción, porque para él incluirlo ya implicaría un factor empírico y, por lo tanto, salir de la esfera del puro *a priori* universal.

presente praxeológico no es igual al presente medido cronométricamente, ese presente que es una suerte de cuasi ser que está continuamente desapareciendo en el pasado: “Desde estos aspectos —dice Mises— el presente no es más que una línea divisoria ideal que separa el pasado del futuro. Pero desde el aspecto praxeológico hay entre el pasado y el futuro un presente real extendido” (HA: 100)¹⁹⁹.

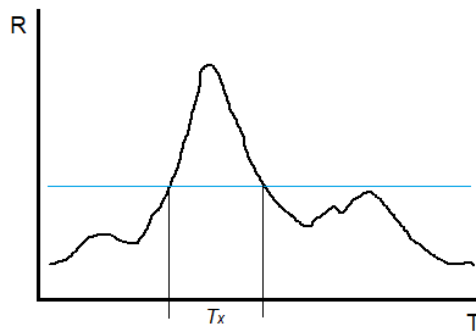


Figura 3: Temporalidad praxeológica.

Los hechos prácticos a través del tiempo (T) no son axiológicamente homogéneos, sino que se presentan al agente con distintos grados de relevancia (R), lo cual hace posible que ciertos hechos se destaquen por sobre los demás, teniendo una extensión temporal (Tx) variable.

Este presente es praxeológico, es decir, se define según la acción o el actuar mismo: “El presente ofrece a la acción oportunidades y tareas para las cuales hasta ahora había sido muy prematuro y para las cuales será luego demasiado tarde” (HA: 101).²⁰⁰ Obsérvese que aquí se dice que en término prácticos la percepción del tiempo ocurre en base a ese contenido del “todavía es muy temprano” y del “ya es muy tarde”, es decir que, en términos fenomenológicos, cuando vivimos en la acción, cuando estamos interesados y absorbidos en ella, el “contenido” del tiempo, por así decir, tiene este sentido práctico, el tiempo mismo está definido por este sentido práctico.²⁰¹ Desde este punto de vista las dimensiones temporales son establecidas según esas “oportunidades y tareas” que se

¹⁹⁹ “The present is, from these aspects, nothing but an ideal boundary line separating the past from the future. But from the praxeological aspect there is between the past and the future a real extended present”.

²⁰⁰ “The present offers to acting opportunities and tasks for which it was hitherto too early and for which it will be hereafter too late”.

²⁰¹ Esto es lo que Husserl llama “horizontes temporales de la acción” (cf. Hua XXVIII: 110; Hua XXXIX: 368 ss.).

ofrecen a la acción. El presente ofrece, por ejemplo, la posibilidad de la realización de una acción que busca su finalidad y no meramente un límite ideal entre pasado y futuro. “El presente encierra tanto del tiempo que ha pasado como todavía este sea actual, es decir, *de importancia para la acción*” (HA: 101. Énfasis añadido).²⁰² Esta nos parece una indicación fundamental del modo como el tiempo se determina praxeológicamente, cómo la *importancia* (para la acción, para llevarla a cabo), la relevancia o significatividad (el sentido, en última instancia) es el pegamento, por así decir, que mantiene unidas esas trazas de pasado (y de futuro) con el presente haciendo de este un presente “extendido”, un presente en el que tenemos experiencias igualmente extendidas (ver Figura 3). Por esta razón los límites del presente son variables y nunca muy definidos. Variarán según la hermenéutica y la axiología de quien lleva a cabo las experiencias y las acciones. En el ejemplo que usa Mises: “Si una persona dice: en el presente (*nowadays*) Zeus ya no es más adorado, él tiene en su mente un presente que es distinto al del automovilista que piensa: *ahora (now)* es todavía demasiado pronto para doblar” (HA: 101).²⁰³ Estas dos magnitudes del presente están determinadas por la consideración de las acciones correspondientes: por una parte, todo el periodo de tiempo en que a grandes rasgos se puede decir que ha habido o hay una actividad común como es la adoración a una divinidad, y por otra parte, la acción concreta de hacer una maniobra en medio de esa acción más amplia que es el conducir. En este último caso el presente se concentra y restringe porque la acción misma se concentra, la atención, la relevancia, la importancia se reducen por un momento a ese solo acto.

En el capítulo siguiente veremos en detalle el rol fundamental de la intencionalidad de la consciencia y su relación con el sentido (*meaning*). Sin embargo, aquí podemos decir anticipadamente (aunque solo de paso) que esta relación entre temporalidad y relevancia

²⁰² “*The present encloses as much of the time passed away as still is actual, i.e., of importance for acting*”.

²⁰³ “*If a man says: Nowadays Zeus is no longer worshiped, he has a present in mind other than that [of] the motorcar driver who thinks: Now it is still too early to turn*”. El otro ejemplo que pone Mises a renglón seguido: “*If a man had said in 1913: At present —now— in Europe freedom of thought is undisputed, he would have not foreseen that this present would very soon be a past*” (HA: 101).

práctica está sujeta a la percepción empírica de un sentido y esto, a su vez, a los actos intencionales de la consciencia, que son los que la hacen posible.

La acción marca el criterio de la división temporal: antes, durante, después de la acción.²⁰⁴ Además, dado que es imposible que haya acciones simultáneas de un mismo agente (cf. HA: 102), los pasos de la acción para alcanzar su fin deben ordenarse en el tiempo. Es decir que el hecho de que la acción apunte a un fin futuro y de que el tránsito hacia ese fin deba necesariamente ordenarse según el orden del tiempo implica, también necesariamente, que la acción requiere de un proceso de *producción* (por más mínimo que sea).²⁰⁵

Ahora veamos que la acción, a través del proceso productivo, que se proyecta necesariamente hacia el futuro, busca un bien futuro, y lo hace porque, como se desprende del axioma, valora más ese estado futuro con el bien que busca que el presente sin ese bien; es decir, que en la propia estructura de la acción hay una comparación valorativa entre presente y futuro de modo tal que si el estado futuro se prevé como dotado de mayor valor que el estado presente (dotado por el sujeto) entonces hay acción o, si los estados futuros no se prevén necesariamente como mejores que el presente, pero dentro de los que se ven como posibles hay uno que se estima mejor que los otros, entonces ese diferencial que lo convierte en *mejor* es el que justifica a la acción para que tenga lugar.

Y esta misma valoración intertemporal es la que hace posible la decisión entre un bien en el presente y ese mismo bien en el futuro, pues dentro de nuestras posibilidades prácticas existe ciertamente aquella en la que podemos decidir no consumir un bien en el presente para hacerlo en el futuro. Pero ¿por qué razón habríamos de hacer esto? Según lo que acabamos de decir, la razón para ello solo puede radicar en que el bien en el futuro

²⁰⁴ “Acting man distinguishes the time before satisfaction of a want is attained and the time for which the satisfaction continues” (HA: 479). Dado que el valor, el bien, está en la satisfacción del fin, esta marca el criterio respecto al cual el agente mide el antes y el durante del tiempo.

²⁰⁵ “Action always aims at the removal of future uneasiness, be it only the future of the impending instant. Between the setting in of action and the attainment of the end sought there always elapses a fraction of time” (HA: 479).

(su uso o consumo) tenga *más valor* (para nosotros, para determinar nuestra decisión) que ese mismo bien en el presente. De este modo se justifica *sacrificar* el consumo presente para trasladarlo al futuro, en lo cual, a la vez está implícito, en sentido inverso, el hecho de que si ese bien tuviese en el futuro previsible el mismo valor que en el presente no tendríamos ninguna razón axiológica (por lo tanto, ningún fundamento para determinar nuestra voluntad) para elegir el consumo en el futuro: consumiríamos el bien en el presente.²⁰⁶

De lo anterior surge la llamada *Ley de preferencia temporal*, que Zanotti expone en el teorema 16, de la siguiente forma: “Invariadas las restantes circunstancias, el hombre prefiere consumir un determinado bien en el presente a optar por consumir ese mismo bien en el futuro” (1990: 128). Que las circunstancias restantes no varíen quiere decir que al bien futuro no se le agrega ningún valor más que al mismo bien en el presente y, por lo tanto, en ese caso, no habría razón para posponer el consumo presente.

La acción apunta a la satisfacción futura (en el futuro inmediato o lejano) de una necesidad, mediante el consumo o uso del servicio que ofrece un determinado bien. El consumo o uso no puede ocurrir en ningún otro momento temporal que no sea el presente; por lo tanto, el fin de la acción apunta siempre y necesariamente a un presente (en el futuro). Si esto no fuese así, entonces no se elegiría nunca un momento para dar satisfacción a las necesidades, es decir, no habría consumo. En palabras de Mises:

La preferencia temporal es un requisito categorial de la acción humana. No puede pensarse ningún tipo de acción en el cual la satisfacción dentro de un periodo más cercano del futuro no sea preferida —invariadas las restantes circunstancias— a la de un periodo más lejano. El acto mismo de satisfacer un deseo implica que la satisfacción en el instante presente es preferida a la de un instante posterior [...] Si él [el agente] no prefiriese la satisfacción en el periodo más cercano del futuro por sobre la del periodo

²⁰⁶ Todo esto está a su vez condicionado por el horizonte temporal que tenga cada agente. El horizonte temporal de un niño no es igual al de un adulto, por ejemplo. Tampoco lo es el de una persona que se sabe en sus días finales frente al de un adolescente, etc.

más lejano, entonces nunca consumiría y, por tanto, nunca daría satisfacción a sus necesidades. Estaría siempre acumulando y nunca consumiría y disfrutaría (HA: 484).²⁰⁷

Al “periodo más cercano del futuro” se le puede llamar, con cierta cautela, simplemente “presente”. Es un futuro inmediato, pero siempre futuro en algún grado, porque la acción, como dijimos más arriba, implica necesariamente un periodo de tiempo y por lo tanto un lapso desde su inicio hasta su fin; por lo tanto, está siempre desarrollándose hacia el futuro, por más inmediato que este sea. Y la conclusión de considerar un caso en el que no se cumpliera la preferencia temporal debería ser más radical de lo que dice Mises en esta cita, porque el no consumir implicaría, en última instancia, el fin del sustento de la vida. E *in extremis* implicaría también el absurdo estado de no vivir nunca en el presente, lo cual es imposible.

De esta ley de preferencia temporal (del consumo presente, si no hay un valor agregado al consumo futuro) se desprende el hecho del *interés originario*, que Zanotti formula en el teorema 17 como sigue: “El interés originario tiende a ser directamente proporcional a la preferencia por el bien presente” (Zanotti 1990: 128). Es decir, si el consumo presente de un bien *a* tiene el mismo valor para nosotros que el consumo del mismo bien en el futuro, entonces necesariamente elegiremos consumirlo en el presente. Para abstenernos de este consumo y postergarlo al futuro debe haber una razón y esa razón se sustenta en el valor adicional que nos reportaría (según nuestros cálculos) el hecho de consumir ese bien en el futuro. Es decir que para trasladar el consumo o uso de un bien hacia el futuro debemos esperar un beneficio por ello. A este beneficio, que sería equivalente a la diferencia positiva o *ratio* entre el valor del bien presente y el valor del mismo bien en el futuro se le llama interés originario (cf. HA: 529). Esto es lo que se representa en la Figura 4.

²⁰⁷ “Time preference is a categorial requisite of human action. No mode of action can be thought of in which satisfaction within a nearer period of the future is not —other things being equal— preferred to that in a later period. The very act of gratifying a desire implies that gratification at the present instant is preferred to that at a later instant [...] If he were not to prefer satisfaction in a nearer period of the future to that in a remoter period, he would never consume and so satisfy wants. He would always accumulate, he would never consume and enjoy”.

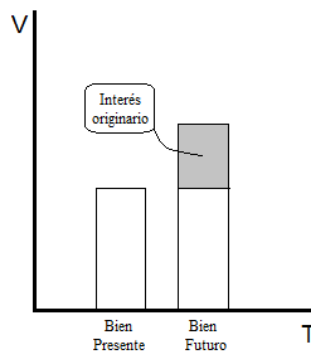


Figura 4: Interés originario.

La diferencia positiva entre el valor que le damos (en el presente) a un bien futuro y el valor que le damos a ese mismo bien en el presente.

Cuando la preferencia temporal (es decir, por el bien presente) es muy alta hay necesariamente menos voluntad de posponer el consumo hacia el futuro. En este caso, para que el agente posponga efectivamente su consumo es necesario que el valor que espere obtener en el futuro por sobre el valor que obtendría con el consumo presente (es decir, la diferencia positiva entre ambos, es decir, el interés originario) sea también muy alto. Si imaginamos a este agente con una alta preferencia temporal como prestamista o acreedor el beneficio que pedirá a cambio de desprenderse de su bien presente (dinero, en este caso) será considerablemente más alto que en el caso que tuviese una preferencia temporal baja. El interés originario es, por lo tanto, el valor por el cual el agente está dispuesto a posponer su consumo presente.²⁰⁸

Por último, el interés originario, que se sustenta en la preferencia temporal, es el que determina, necesariamente, la *distribución* del consumo presente y el consumo futuro, es decir, cuánto consumo se destina al presente y cuánto al futuro, o en términos

²⁰⁸ Obsérvese que, como bien apunta Mises (cf. HA: 486), el preferir un consumo o uso en el futuro por sobre el del presente no significa que, en términos absolutos, se prefiera el futuro al presente, porque esto implicaría que se eliminaría la preferencia temporal y esto no es posible porque, como vimos arriba, sin preferencia temporal no habría nunca consumo, sino solo constante acumulación, y esto es absurdo. Siempre hay preferencia temporal porque siempre hay consumo (que es a lo que apunta finalmente toda acción humana). Por lo mismo, para que esta tendencia sea modificada en algún grado es necesario un valor extra que justifique desprenderse del presente y suspender el consumo actual. Este acto es siempre, en algún grado, un sacrificio que busca ser recompensado.

económicos, cuánto se gasta y cuánto se ahorra. Y esto es precisamente lo que sostiene el teorema 18: “El interés originario establece la proporción consumo presente-consumo futuro del sujeto actuante” (Zanotti 1990: 129). Lo cual, como se puede prever, implica también, para un sistema económico operativo, la distribución entre consumo presente e inversión y, por lo tanto, capacidad de producción. A mayor preferencia temporal, mayor interés originario, menor ahorro, más consumo y menor inversión y, por tanto, menor producción, y viceversa.

Esto último solo lo mencionamos para indicar cómo estos fenómenos fundamentales, contenidos, según Mises, en la idea misma de acción humana, se proyectan hacia la realidad del sistema económico.

Como se ha podido ver hemos escogido deliberadamente solo algunos de los teoremas que se pueden extraer del concepto de acción humana. Son los que nos parecen más relevante o más fundamentales y los que, creemos, nos dan una idea suficientemente completa de lo que entiende Mises por praxeología, por categorías praxeológicas y de cómo estas pueden ser vistas, efectivamente, como los fundamentos sobre los cuales se construye la teoría económica propiamente dicha. Fundamentos que tendrían su origen, a su vez, en la naturaleza humana, en la medida en que el ser humano busca deliberadamente, según un propósito, interferir en el mundo mediante su voluntad para cambiar el estado previsible o futuro de ese mundo de modo de poder crear unas circunstancias que le reporten un mayor beneficio del que se creería obtener sin la intervención de la acción.

De modo que lo relevante para nosotros de todos estos teoremas y categorías praxeológicas es su origen en la vida humana instanciada en cada caso en el individuo que actúa y que toma decisiones y, dado que se trata no de la vida general, sino siempre de la vida particular y, por lo tanto, de la vida íntima o interior del individuo, en última instancia lo relevante para nosotros es investigar su origen en la vida de consciencia del individuo agente.

Nuestro trabajo proyecta tomar, por lo tanto, este camino inverso, es decir, dejamos la línea que apunta hacia la estructuración del sistema económico y apuntamos ahora de vuelta hacia la vida de consciencia que da origen a las categorías praxeológicas, preguntándonos por los fundamentos fenomenológicos de las mismas. Para lo cual haremos primero un análisis de las ideas praxeológicas del propio Husserl, que es lo que veremos en lo que sigue.

PARTE 2: LA PRAXEOLOGÍA DE HUSSERL²⁰⁹

§ 19. El punto de vista fenomenológico de una axiomática y una práctica formales y la relevancia de la intencionalidad para su comprensión

En sus lecciones sobre ética de los años 1908, 1911 y 1914 (agrupadas en el tomo XXVIII de Husserliana) Husserl se propone hacer una investigación de los fundamentos fenomenológicos de la ética. Las disciplinas éticas se dividen principalmente en una axiología (teoría del valor) y en una práctica (teoría de la acción y la voluntad) y lo que Husserl busca mostrar, de manera semejante a Mises, es que ambas poseen unos fundamentos racionales (universales y *a priori*) (cf. Melle 1988: XXVIII) y, por ende, que en su parte racional forman parte de la unidad general de la razón; de manera que el género “razón” se divide en sus especies: razón teórica, razón práctica y razón axiológica (cf., Peucker 2008). Husserl se propone, por tanto, mostrar que hay una misma razón, con sus estructuras universales, que impone sus leyes a todas las disciplinas racionales. Para mostrar esto en las disciplinas éticas Husserl utiliza el método de analogía entre estas y la lógica, cuyo objetivo en última instancia es establecer que así como hay una lógica formal, así también tiene que haber una axiología formal y una práctica formal (cf. Luft 2010), o en otras palabras, una teoría racional del valor y una teoría racional de la praxis (cf.

²⁰⁹ Husserl divide sus análisis en varios aspectos relacionados con la acción: axiología, práctica, voluntad, valor, sentimiento, etc. Para hacer referencia unitariamente de todo ello usaremos la expresión “praxeología husserliana”.

Pradelle 2009: 9 ss.). De esta forma, dado que la razón es una sola, las leyes de una y otra tendrán una forma análoga a las leyes lógicas (cf. Hua XXVIII: 36 ss.; Rinofner-Kreidl 2017: 185).

Este punto de vista husserliano de una teoría del valor y de la acción gobernada por leyes generales, racionales y *a priori* que, al ser análogas a las leyes de la lógica, tienen el sentido de una lógica de la acción y del valorar, hace especialmente idónea la comparación con el punto de vista de Mises y, por ende, la posibilidad de extender la fundamentación teórica del economista con el análisis filosófico.

Para Husserl, así como la lógica pura (apofántica) tiene como tema las estructuras y leyes propias de las formas del juicio en general (cf. Hua XXVIII: 7)²¹⁰ que, como tales, se aplican a todas las ciencias particulares (que necesariamente deben hacer uso de las formas del juicio), es decir, a la práctica del conocimiento, así también tiene que haber una disciplina formal y pura que tenga como tema exclusivamente las formas y leyes generales del actuar y del valorar que, como tales, han de aplicarse a toda praxis y valoración particulares. Comprender, por lo tanto, la función de la lógica (apofántica) es fundamental para comprender la función de las disciplinas prácticas formales. De la lógica dice Husserl:

Esta lógica propiamente apofántica trata, pues, de la verdad y la falsedad de las proposiciones, pero sobre la base de su simple forma [...] La *generalidad* «formal» de esta lógica consiste en que no se trata en absoluto en ella de una esfera concreta cualquiera determinada a la que se remitan proposiciones reales (*wirkliche Sätze*). Investigar lo que es válido para cosas determinadas, para objetos individuales, y lo que vale en general para objetos de un dominio concreto determinado, es una tarea que incumbe a las ciencias materiales, por ejemplo, a la astronomía, a la filología, a la física

²¹⁰ Lógica pura es, por ejemplo, la Analítica y la teoría silogística de Aristóteles (aunque Husserl también entiende que la idea de una lógica pura como disciplina general a cuyas leyes deben adecuarse los conocimientos particulares se extiende y amplía en el tiempo hasta incluir la lógica matemática desarrollada en el siglo XIX). Las leyes lógicas tradicionales (de la identidad, de no contradicción, de tercero excluido) son leyes de la lógica pura, lo mismo las leyes de las figuras del silogismo, de transitividad, el *modus ponens*, *modus tollens*, etc.

general, a la geología, etc. Y surgen igualmente de estas ciencias todas las aserciones que valen para proposiciones geológicas, filológicas, físicas, en fin, para proposiciones materialmente determinadas (Hua XXVIII: 7-8).²¹¹

Se entiende así de qué modo se relaciona la lógica con las disciplinas concretas, es decir, de qué modo se relaciona la pura *formalidad general* con lo concreto. Esto nos interesa porque la praxeología, como sabemos, también pretende ser una disciplina “lógica”, basada en las puras relaciones generales formales que surgen de los significados de los conceptos involucrados en el concepto general de “acción humana”. Husserl entiende la proposición lógica como “significación ideal-idéntica (*ideal-identische Bedeutung*) de proposiciones enunciativas gramaticales [...] que es insensible a la diferencia de los sujetos contingentes que juzgan, a sus actos de juicio, al hecho de que los que así puedan juzgar sean hombres o ángeles o cualquier otro ser”²¹² (Hua XXVIII: 7).²¹³ Que el significado sea “ideal-idéntico” quiere decir que permanece uno en el tiempo y que su identidad es ideal, por ejemplo, el significado de la ley de no-contradicción, permanece el mismo independientemente de los contextos materiales a los que se aplique.

Si trasladamos esta nomenclatura a Mises podemos decir que su idea de una praxeología consiste en que el concepto de acción humana tiene una *forma* lógica, una significación ideal-idéntica, insensible a e independiente de toda historicidad, etnicidad, clases sociales, naciones, etc., a partir de la cual se desprenden, en conexión esencial

²¹¹ “Diese eigentlich apophantische Logik handelt also von der Wahrheit und Falschheit der Satze, aber aufgrund ihrer bloßen Form [...] Die «formale» Allgemeinheit dieser Logik besteht darin, daß in ihr von irgendeiner bestimmten Sachsphäre, auf welche sich gegebenenfalls wirkliche Satze beziehen, gar keine Rede ist. Was für bestimmte Sachen, für individuelle Gegenstände, und was in Allgemeinheit für Gegenstände bestimmter Sachgebiete überhaupt gilt, das zu erforschen ist die Aufgabe der materialen Wissenschaften, z. B. der Astronomie, der Philologie, der allgemeinen Physik, der Geologie etc. Und ebenso gehören in diese Wissenschaften alle Behauptungen hinein, die über geologische, philologische, physikalische, kurz, über material bestimmte Sätze gelten”.

²¹² Mises no sería de la misma opinión respecto a las categorías praxeológicas: para él son categorías de la acción humana, límite más allá del cual nada podemos decir con evidencia. Pero sí está completamente de acuerdo con la idea de que las formas “lógicas” de la acción son, dentro de la esfera humana, universales e “insensibles a las diferencias de los sujetos contingentes”.

²¹³ “Ideal-identische Bedeutung grammatischer Aussagesätze [...] die unempfindlich ist gegen die zufälligen Urteilenden und ihre Urteilsakte und dagegen, ob es Menschen oder Engel oder sonstige Wesen sind, die so urteilen mögen”.

necesaria, que se hace manifiesta en el análisis formal de su contenido significativo, otras proposiciones formales con sus correspondientes significaciones ideal-idénticas generales. Es decir, la idea de una lógica de la acción es la pretensión de la sola exposición teórica de las relaciones necesarias de la significación ideal-idéntica del concepto de acción (quede en suspenso saber de dónde viene y cómo se constituye esa significación).

Una disciplina tal no es una mera abstracción, sino que, tal como la lógica, se trata simplemente de la parte formal de las realizaciones concretas (de acciones y valoraciones, en el caso de la praxeología; de ciencias o juicios particulares, en el caso de la lógica). La lógica trata de las leyes y formas válidas del juicio en general, y el juicio se remite necesariamente a objetos (a un algo que se juzga), de modo que hay una correlación fundamental entre lógica formal y lo que Husserl llama “ontología formal” (Hua XXVIII: 9). Si esto no fuese así las leyes y estructuras formales de la lógica pura no podrían subsumir los juicios particulares que, como tales particulares, son juicios sobre objetos particulares, es decir que no habría posibilidad de hacer una deducción del tipo: “la nieve es del mismo color que las nubes y las nubes son blancas, por lo tanto la nieve es blanca”.²¹⁴ No podríamos ordenar (y comprender) lógicamente los enunciados sobre el mundo (lo que equivaldría, seguramente, a no poder hacer juicio alguno respecto al mundo). Y lo mismo vale, por lo tanto, para la lógica de la acción.²¹⁵

Esta idea de una lógica formal como disciplina autónoma que tiene su *objeto* propio de estudio (las leyes y conexiones formales de las significaciones ideales generales) se basa, a su vez, en la teoría de la intencionalidad de la consciencia. La idea de la intencionalidad no solo es central en la fenomenología en general, sino que es de vital importancia también para la posibilidad de la constitución de objetos no materiales cuya

²¹⁴ La lógica, como la geometría y como toda disciplina formal y pura, nacen de las exigencias de la vida práctica, del *Lebenswelt*, que es su lugar de sentido pleno (cf. §6). La posterior separación y particularización que las convirtió en ciencias específicas es simplemente la forma que hace posible que podamos estudiarlas y comprender sus propiedades particulares. De modo que las ciencias abstractas siguen siendo ciencias del mundo (del *Lebenswelt*).

²¹⁵ En este sentido la lógica de la acción es la lógica de su (o para su) comprensión: sin ella no podríamos dar sentido a los fenómenos que se manifiestan en la acción (movimientos, por ejemplo), es decir, simplemente no comprenderíamos la acción.

naturaleza implica necesariamente el reconocimiento de su carácter *interno* (por oposición a objetos de naturaleza *externa*, como los objetos físicos o los procesos cerebrales, etc.). Los significados y las relaciones con carácter necesario entre cierto tipo de significados (como las relaciones lógicas o aritméticas) son objetos de este tipo. Esta distinción está en medio del debate que sostiene Husserl contra el psicologismo y el empirismo relativista, que tienden a ver, por ejemplo, en la lógica solo su aspecto, en última instancia, psicológico (lógica como una parte de la psicología) y a negar su sentido autónomo, es decir, su sentido propiamente lógico. Como dice Pradelle (2009: 12. Énfasis añadido):

En este sentido, las leyes lógicas son análogas a las de la aritmética, que tratan de los objetos ideales que son los números enteros, fraccionarios, reales, complejos: la *orientación intencional* se dirige a los números mismos, y no conlleva ninguna referencia reflexiva a los actos psicológicos de comprensión y de aprehensión; de igual forma, los principios analíticos de la lógica *están intencionalmente orientados a las significaciones y sus relaciones*, sin referencia reflexiva a los actos psicológicos de aprehensión y combinación.²¹⁶

La analogía con los números (usada a menudo por Husserl) aclara mejor el sentido de esta idea, por ejemplo cuando Husserl dice: “mientras el sentido de 2 y 4 se mantenga el mismo, que es el que es, así sea biológicamente útil o no pensarlo, entonces la ecuación $2 \times 2 = 4$ permanece válida. Puede que sea biológicamente útil calcular falsamente, pero calcular falsamente sigue siendo calcular falsamente y nunca devendrá en algo verdadero en razón de ninguna utilidad biológica. El sentido idéntico prescribe la ley” (Hua XXVIII: 15).²¹⁷ La idea es que ciertamente hay “procesos mentales” o psicológicos en cada cálculo

²¹⁶ “En cela, les lois logiques sont analogues à celles de l’arithmétique, qui portent sur les objets idéaux que sont les nombres entiers, fractionnaires, réels, complexes : l’orientation intentionnelle porte sur les nombres eux-mêmes, et ne comporte aucune référence réflexive aux actes psychologiques de compréhension et d’appréhension ; de même, les principes analytiques de la logique sont intentionnellement orientés sur les significations et leurs relations opératoires, sans référence réflexive aux actes psychologiques d’appréhension et de combinaison”.

²¹⁷ “Wie er sich rechnend sagt, solange der Sinn von 2 und 4 festgehalten bleibt, der ist, was <er> ist, ob es biologisch nützlich ist, ihn zu denken oder nicht, solange bleibt $2 \times 2 = 4$. Es mag biologisch nützlich sein, falsch zu rechnen, aber falsch rechnen bleibt falsch rechnen und wird durch keine biologische Nützlichkeit zum Wahren. Der identische Sinn schreibt das Gesetz vor”.

que hacemos y también hay una realidad (y una historia) biológica de base, pero además de ello y principal y esencialmente lo que hay es una referencia intencional de la consciencia al sentido o significado de los números mismos y de las leyes y relaciones que los gobiernan, que es de lo que tenemos experiencia; esto, los números mismos con sus relaciones basadas en leyes, es lo que prescribe la forma correcta del acto de calcular. La naturaleza de los números y sus leyes, por lo tanto, aparece o se da a la consciencia gracias a y exclusivamente en virtud de la *intencionalidad*. Es gracias a ella que tenemos la realidad “números”.

Las significaciones ideales, pues, son *objetos* intencionales de la consciencia, tienen una realidad “interna”. Por lo tanto, la posibilidad de tomar las significaciones ideales como objetos, analizarlos y “ver” (evidencia) sus relaciones formales necesarias se basa en esta intencionalidad de la consciencia. Y es la intencionalidad también, por lo tanto, la que hace posible la ciencia formal como tal, como una disciplina autónoma que tiene un objeto de estudio autónomo irreducible a otro tipo de realidades (irreducible, por ejemplo, a procesos mentales). La significación ideal del principio de transitividad: $[(a \rightarrow b) \cdot (b \rightarrow c)] \rightarrow (a \rightarrow c)$ es independiente de los procesos mentales con los cuales se lleva a cabo el acto ya sea de usarlo o de comprenderlo. La significación ideal, o formal, es independiente en lo que respecta a su naturaleza o, en terminología husserliana, en lo que respecta a su *esencia* (*Wesen*); en una palabra: un proceso mental no es un significado.

Respecto a la centralidad del análisis intencional de la consciencia en la fenomenología en general y, por lo tanto, en la ética en particular, Ulrich Melle, en la introducción al tomo XXVIII de Husserliana, cita un pasaje de una carta de Husserl a Jonas Cohn²¹⁸ en la que expone concisa y claramente su proyecto filosófico de la siguiente forma:

El tema de la crítica de la razón, según mis estudios, solo puede ser tratado por la vía del método fenomenológico trascendental, del método de una disciplina de la esencia pura

²¹⁸ Del 15-10-1908.

e inmanente de la intencionalidad respecto a sus dos lados de evidencia, el lado de la consciencia y el lado del objeto («fenológico»-«ontológico») [sic]. [...] En la «ideación» fenomenológica las esencias (*Essenzen*) de las formas fundamentales del conocimiento se dan de manera absoluta; aquí se explica finalmente la correlación entre conocimiento y objetualidad (*Gegenständlichkeit*) (en la medida en que sigamos las conexiones de esencia); aquí también aprehendemos el sentido último de las leyes lógicas «puras» en el sentido más amplio (no solo formal-lógico): como leyes de esencia inmanentes, es decir, pertenecientes puramente a la «esencia» (al *a priori*) del conocimiento. *Y lo mismo para todas las leyes puras (éticas, etc.) en relación a la esencia de los actos «constitutivos» correspondientes* (En Melle 1988: XXIII. Énfasis añadido).²¹⁹

El proyecto fenomenológico de una crítica de la razón en general (razón teórica, práctica y valorativa) consiste, pues, en el estudio de las relaciones puras (o esenciales) e inmanentes que se dan en la estructura de la intencionalidad (a la que Husserl luego llama “noético-noemática”) como “leyes de esencia inmanentes” que, en correspondencia con el tipo de actos constitutivos, forman la legalidad más elemental de cada ámbito de la razón, uno de los cuales es el que aquí nos concierne, el ámbito de la ética, o más exactamente, de la razón práctica y valorante.

De modo que esto mismo tiene que aplicarse, pues, a los actos de valoración y de voluntad, a los actos axiológicos y prácticos, si se pretende hacer un análisis de su aspecto puramente formal o del *sentido* de su pura forma general y de las relaciones esenciales surgidas de ese mismo sentido, pues, como dice Husserl:

²¹⁹ “Das Thema der Vernunftkritik kann, nach meinen Studien, nur auf dem Wege der transzendental phänomenologischen Methode behandelt werden, der Methode einer rein immanenten Wesenslehre der Intentionalität hinsichtlich ihrer beiden Evidenzseiten, der Bewußtseinsseite und der Gegenstandsseite («phänologisch» - «ontologisch»). [...] In der phänomenologischen «Ideation» kommen die Essenzen der Grundgestaltungen der Erkenntnis zur absoluten Gegebenheit, hier legt sich die Korrelation von Erkenntnis und Gegenständlichkeit (sofern wir den Wesenszusammenhang nachgehen) letztlich auseinander, hier erfassen wir auch den letzten Sinn der in weitester Bedeutung ‚rein‘ logischen Gesetze (nicht bloß der formal-logischen): als immanenter Wesensgesetze, d. i. rein zum «Wesen» (dem Apriori) der Erkenntnis gehörend. Ebenso für alle reinen (ethischen etc.) Gesetze in Beziehung auf die Wesen der entsprechenden «konstituierenden» Akte.”

También en la esfera ética, la de la *praxis* racional, debería haber algo así como una analítica²²⁰, una práctica formal, un sistema de principios y de leyes que hacen abstracción de la «materia» de la *praxis* y formulan legalidades que rigen la pura forma, en un sentido análogo a lo que hacen las leyes lógicas formales en relación al conocimiento y a la materia haciendo abstracción de lo que se llama materia de conocimiento (Hua XXVIII: 37).²²¹

Y como se puede ver, esta descripción podría referirse en un todo al sentido de la praxeología de Mises. Los proyectos de ambos autores, en términos generales, van en una misma dirección; aunque también, como veremos más adelante, tienen sus diferencias, una de las cuales tiene que ver con el objetivo *ético* en Husserl, a saber, fundar en principios absolutos una ética, mientras que para Mises, al contrario, justamente lo que hace posible una ciencia de la acción en general o formal es la posibilidad de *desprenderse* de los debates éticos²²², porque impiden poner la atención teórica en las formas generales de la *praxis* y reconocerlas como tales. Sin embargo, la ética formal de Husserl se divide, como hemos visto, necesariamente en una teoría formal del valor (axiología) (cf., Hua XXVIII: 70 ss.) y una teoría formal de la acción (práctica formal) (cf., Hua XXVIII: 126 ss.), que a su vez incluye una teoría de la voluntad racional (cf., Hua XXVIII: 102 ss.) y una teoría de la elección racional (cf., Hua XXVIII: 213 ss.); todos aspectos que Mises

²²⁰ Una analítica en el sentido de los *Analíticos*, es decir de la lógica, de Aristóteles.

²²¹ “So müßte es auch in der ethischen Sphäre, in der Sphäre der vernünftigen Praxis, so etwas wie eine Analytik, so etwas wie eine formale Praktik geben, einen Komplex von Prinzipien und Gesetzen, die in analogem Sinn von der «Materie» der Praxis abstrahieren und Gesetzmäßigkeiten der reinen Form aussprechen, wie es die formal-logischen Gesetze hinsichtlich der Erkenntnis tun und wie sie von der sogenannten Materie der Erkenntnis abstrahieren”.

²²² “They did not search for the laws of social cooperation because they thought that man could organize society as he pleased. If social conditions did not fulfill the wishes of the reformers, if their utopias proved unrealizable, the fault was seen in the moral failure of man. Social problems were considered ethical problems [...] They learned with stupefaction that there is another aspect from which human action might be viewed than that of good and bad, of fair and unfair, of just and unjust. In the course of social events there prevails a regularity of phenomena to which man must adjust his action if he wishes to succeed. It is futile to approach social facts with the attitude of a censor who approves or disapproves from the point of view of quite arbitrary standards and subjective judgments of value. One must study the laws of human action and social cooperation as the physicist studies the laws of nature. Human action and social cooperation seen as the object of a science of given relations, no longer as a normative discipline of things that ought to be —this was a revolution of tremendous consequences for knowledge and philosophy as well as for social action” (HA: 2).

incluye indistintamente en su concepto de praxeología, pues, como ya hemos visto, el concepto mismo de acción humana implica necesariamente las ideas de valor (o valoración), de voluntad, de elección y de realización (praxis), todas las cuales, en la medida en que entran en una “praxeología”, son consideradas desde su aspecto puramente racional o, lo que viene a ser lo mismo, formal.

§ 20. El sentido de lo racional y de ley *a priori* en la praxeología de Husserl

Lo anterior implica que “los actos prácticos determinados, es decir, las voliciones y las acciones determinadas, se encuentran bajo una Idea del querer y del actuar en general, que podrá ser investigada, a la manera de una Idea, según sus constituyentes y leyes *a priori*” (Hua XXVIII: 44).²²³ Es decir, las acciones concretas (y las voliciones y decisiones) no ocurren sin un orden, un orden prescrito justamente por estas leyes *a priori*, que tienen el mismo rol que las leyes *a priori* de la lógica respecto a las proposiciones judicativas o teóricas, pues “de igual manera las proposiciones prácticas tienen sus predicados paralelos [a los predicados de legitimidad teórica], los de legitimidad e ilegitimidad prácticas (que son como una verdad y una falsedad prácticas)” (Hua XXVIII: 45).²²⁴ Así como en la forma pura y abstracta de los juicios en general (“S es p”, etc.) se encuentran las condiciones de posibilidad de la verdad (y la falsedad), es decir, las condiciones formales que todo juicio verdadero debe cumplir, así también se encuentran en las formas de las proposiciones prácticas “condiciones de posibilidad paralelas de legitimidad práctica que, en tanto que *a priori*, se expresarían a su vez en forma de leyes, y estas serían las *leyes prácticas formales*” (Hua XXVIII: 45).²²⁵

²²³ “Also, die bestimmten praktischen Akte, sagen wir bestimmte Wollungen und Handlungen, stehen unter einer Idee des Wollens und Handelns überhaupt, die sich in der Weise einer Idee nach apriorischen Bestanden und Gesetzen erforschen lassen wird”.

²²⁴ “So die praktischen Satze parallele Prädikate, die der praktischen Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit (gleichsam praktische Wahrheit und Falschheit)”.

²²⁵ “[P]arallele Bedingungen der Möglichkeit praktischer Rechtmäßigkeit gehören, die als apriorische sich wiederum in Gesetzesform aussprechen würden, und das waren die formalen praktischen Gesetze”.

Estas leyes prácticas fundan por lo tanto, como es obvio, la racionalidad en la acción, pues son “normas formales de la razón práctica, de la razón formal en el querer” (Hua XXVIII: 45)²²⁶ (la razón práctica es el producto de la inserción de la razón formal en el querer y la acción). Esto quiere decir que “toda volición y, por consiguiente, toda acción que transgrediera las leyes de legitimidad o de validez prescritas precisamente por la forma sería *a priori* y *formaliter* irracional (irracional sin consideración de la materia de la voluntad o, lo que es lo mismo, considerando simplemente la forma práctica)” (Hua XXVIII: 45).²²⁷

Como este es un punto importante para comprender la idea de leyes formales *a priori* tanto en Mises como en Husserl, vale la pena insistir todavía sobre lo mismo con las palabras del propio Husserl. Los principios de la práctica formal (paralelos a los de la lógica formal)

tendrían una significación práctica supremamente universal en la medida en que ninguna volición y acción racionales podrían transgredirlos, a saber, desde el punto de vista de su forma. Por otra parte, si la analogía es efectivamente perfecta, nada se enunciaría con ello en la esfera material propia, de la que surge todo lo que hay de específicamente moral, nada se diría sobre el valor del querer real (*reel*) con respecto a sus fines, ni sobre la jerarquía de los bienes, ni finalmente tampoco sobre el contenido del soberano bien práctico que debe, en tanto que fin, iluminar todo querer (Hua XXVIII: 46).²²⁸

Es importante tener presente la distinción entre forma y materia, entre ley universal y circunstancias prácticas concretas. Las leyes prácticas formales no son leyes éticas universales en el sentido común del término, no son leyes que nos digan *a priori* qué

²²⁶ “[F]ormale Normen der praktischen Vernunft, der formalen Vernunft im Wollen”.

²²⁷ “Es wäre jedes Wollen und in weiterer Folge jedes Handeln *a priori* und formaliter unvernünftig (unvernünftig ohne Ansehung der Willensmaterie bzw. in bloßer Ansehung der praktischen Form), das die eben durch die Form vorgezeichneten Rechtmäßigkeits- oder Geltungsgesetze verletzte”.

²²⁸ “Ihre Prinzipien wären von alleruniversellster praktischer Bedeutung insofern, als keine vernünftige Wollung und Handlung sie verletzen könnte, nämlich hinsichtlich ihrer Form. Andererseits wäre damit, wenn die Analogie wirklich eine vollkommene wäre, gar nichts in der eigentlichen sachhaltigen Sphäre ausgesagt, in die alles spezifisch Moralische hineingehört, <über> den Wert des wirklichen Wollens hinsichtlich seiner Ziele und über die Stufenordnung der Güter und zuletzt über den Inhalt des höchsten praktischen Gutes, das allem Wollen als Ziel vorleuchten soll”.

contenidos deben ser valorados por sobre otros y, por lo tanto, preferidos. Del mismo modo que las leyes lógicas no nos dicen absolutamente nada sobre leyes o verdades físicas o geológicas, así tampoco las leyes de la práctica formal nos dicen nada sobre los contenidos concretos de cada situación práctica.

Esto nos ayuda a comprender el concepto de racionalidad práctica en Mises, que se basa en una idea similar y que es a menudo malentendido, cuando él dice categóricamente, por ejemplo, que “la acción humana es necesariamente siempre racional” (HA: 18). Mises se refiere aquí a la forma de la acción (que impone la definición misma de “acción humana”); en el fondo dice: toda acción humana, para ser tal, tiene que tener la forma de la acción humana y la forma de la acción humana es racional, porque está constituida por categorías y leyes (axiomas y teoremas) *a priori*. Por esta razón el rito del hombre primitivo para producir lluvia puede ser catalogado como poco o nulamente eficiente, pero no de irracional.²²⁹ La conexión entre medios y fines es absolutamente racional en su aspecto puramente formal. De aquí que “la disputa entre una persona que cree en milagros y otra que no cree se refiere al contenido del pensamiento, no a su forma lógica” (HA: 37).²³⁰

Veremos más adelante que hay, sin embargo, una tensión en este punto entre el racionalismo de Mises y el de Husserl.

§ 21. La racionalidad en la ley *a priori* que conecta medios y fines

Las categorías de medios y fines son introducidas por Husserl en un comentario a propósito de la afirmación de Kant que sostiene que “la proposición «aquel que quiere el fin quiere también el medio indispensablemente necesario para este fin» es, en lo que

²²⁹ “*Magic is in a broader sense a variety of technology*” (HA: 37).

²³⁰ “*The dispute between a man who believes in miracles and another who does not refers to the content of thought, not to its logical form*”.

respecta al querer,²³¹ analítica” (en Hua XXVIII: 51).²³² Husserl aclara o corrige esta proposición kantiana justamente desde el punto de vista de la racionalidad tal como él la entiende, pues de nuevo hay aquí un problema entre materia y forma. En el acto de querer el fin no está implicado necesariamente el acto de querer “el medio indispensable”, porque se podría querer un fin sin tener idea clara de los medios indispensables para alcanzarlo. Por lo tanto la relación entre medio y fin tiene que ser precisada:

Al menos podemos decir que todo querer se dirige hacia un fin y en la representación del fin está co-dado, y de manera necesaria, que este fin debe ser el término de un camino que conduce hacia él. [Así] la voluntad del fin es necesariamente voluntad del fin por medio del camino. Pero con ello no se dice que el camino es representado como determinado (Hua XXVIII: 52).²³³

El querer como tal es la voluntad puesta ya en dirección del objeto o fin querido y, como dice Husserl, “el querer es imposible sin una cierta convicción de realizabilidad” (Hua XXVIII: 52)²³⁴ (condición que también Mises entiende como prerrequisito necesario de toda acción humana)²³⁵ y de ahí que su representación no sea como la representación del mero deseo, que puede representarse objetos deseados pero no necesariamente como *fin*es de la voluntad y, por lo tanto, sin la co-representación del *camino* (cualquiera sea, determinado o indeterminado) respecto al cual el fin de la voluntad es el término.

De manera que se puede decir que el querer-el-medio está *contenido* en el querer-el-fin, pero no como un acto real, psicológico, sino de la misma forma en que la conclusión de un silogismo está *contenida* en las premisas, de la misma forma en que “Sócrates es

²³¹ “Querer” (Wollen) no significa deseo (Wunsch); es el querer de la voluntad (Wille).

²³² “Der Satz «Wer den Zweck will, will auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel» ist, was das Wollen anbetrifft, analytisch”.

²³³ “Ein jedes Wollen, können wir zumindest sagen, geht auf ein Ziel, und in der Vorstellung des Zieles ist mitgegeben und notwendig mitgegeben, Ende eines Weges zu ihm hin zu sein. Der Wille zum Ziel ist notwendig Wille zum Ziel durch den Weg. Aber damit ist nicht gesagt, daß der Weg als ein bestimmter vorgestellt ist”.

²³⁴ “[D]as Wollen ist unmöglich ohne eine gewisse Überzeugung von Erreichbarkeit”.

²³⁵ “But to make a man act, uneasiness and the image of a more satisfactory state alone are not sufficient. A third condition is required: the expectation that purposeful behavior has the power to remove or at least to alleviate the felt uneasiness. In the absence of this condition no action is feasible” (HA: 14).

mortal” está contenido en las premisas: “Todos los hombres son mortales” y “Sócrates es un hombre”. “Naturalmente —dice Husserl— no pensamos que nuestros actos psíquicos que consisten en juzgar las proposiciones premisas encierren realmente, psicológicamente, el acto psíquico del juicio de conclusión. Cuando inferimos no somos psicólogos; no consideramos ni analizamos nuestros fenómenos psíquicos” (Hua XXVIII: 53)²³⁶, cuando inferimos seguimos el sentido lógico o racional que emana de las premisas mismas, desde su sentido, de la misma forma que cuando hacemos una suma el acto intencional se dirige a los números mismos y a la relación en cuestión como tal, al sentido del objeto número, y no a actos psicológicos. Y el elemento *a priori* es ese “estar contenido” o estar “co-dado” (*mitgegeben*), porque esta co-donación (la conclusión, por ejemplo) está unida de forma *necesaria*, según el sentido, a lo dado (las premisas).

De la misma forma ocurre, entonces, con la relación entre medios y fin, con el hecho de que “en la esencia misma de un fin de la voluntad en tanto que tal reside el hecho de [...] que este sea el término de un camino que conduce a él” (Hua XXVIII: 53)²³⁷. Por lo tanto, el querer el fin implica *en este sentido*, es decir, según una exigencia que surge de la sola racionalidad del sentido mismo (esencial) de querer un fin, el querer el medio, o como dice Husserl “el querer el medio es, conforme a la razón, exigido por el querer el fin, y el querer el fin «implica en el sentido de la razón» el querer el medio” (Hua XXVIII: 53).²³⁸

Lo anterior tiene también una consecuencia respecto a la relación entre hechos (*Tatsachen*) y actos intencionales. Los hechos empíricos pertenecen al mundo natural y como tales están gobernados por la ley de causalidad. La acción es, obviamente, una intervención en el mundo y, por lo tanto, tiene una relación fundamental con la causalidad. La convicción (en algún grado) de alcanzar el fin propuesto es convicción de poder

²³⁶ “Wir meinen natürlich nicht, daß unsere psychischen Akte des Urteilens der Prämissensätze den psychischen Akt des Schlußurteils psychologisch-reell einschließen. Wir sind, wenn wir schließen, keine Psychologen; wir betrachten und analysieren nicht unsere psychischen Phänomene”.

²³⁷ “Im Wesen eines Willensziels als solchen liegt es [...] Ende eines Weges zu ihm hin zu sein”.

²³⁸ “Ist das Wollen des Mittels vernunftgemäß gefordert durch das Wollen des Zieles, und das Ziel Wollen «impliziert im Sinne der Vernunft» das Mittel-Wollen”.

intervenir causalmente en el mundo. Y por eso la relación entre medio y fin no es exactamente una relación analítica (puramente lógica) como la relación entre premisas y conclusión (esto sin perjuicio de que, no obstante, contenga igualmente una relación de necesidad de razón). Al respecto dice Husserl:

A partir de la proposición «quiero el fin F» y de la proposición «M es un medio necesario para F», nadie puede concluir, según principios lógicos formales, que «debo (*muß*) querer M, es decir, debo (*soll*) racionalmente querer M», a menos que se introduzca la proposición general «quien quiera en general un fin «debe» querer el medio necesario para ello» [...] [Ahora bien] esta, evidentemente, no es una proposición lógico analítica, una proposición que sería claramente comprensible a partir de la esencia del juicio en general [...] Si analizamos lo que enuncia esta proposición, y por lo tanto en primer lugar lo que dicen los términos «medio y fin», nos vemos conducidos a una *relación causal*: el devenir-real del hecho M produce o debería producir el devenir-real del hecho F (Hua XXVIII: 54).²³⁹

Por lo tanto, solo cuando aparece esta tercera proposición, cuya naturaleza no es lógica, sino causal, aparece también la exigencia *puramente racional* que concluye según la pura exigencia de la razón: “debo querer M”; solo entonces la inferencia del querer el fin F al “deber-querer” racionalmente M es conforme a razón. De lo contrario, si fuese una inferencia puramente lógica (como la inferencia del silogismo) “debería seguir siendo válida incluso si reemplazásemos todos los conceptos que aparecen aquí —«causa», «efecto», «voluntad», en fin, todos los conceptos que no son puramente lógicos— por conceptos indeterminados. Obviamente esto no tiene ningún sentido. No hay ninguna

²³⁹ “Aus dem Satz «Ich will den Zweck Z» und aus dem Satz «M ist ein notwendiges Mittel zu Z» kann niemand nach formallogischen Prinzipien schließen «Ich muß M wollen, das heißt, ich soll vernünftig M wollen», es sei denn, daß er den allgemeinen Satz einschiebt: Wer überhaupt einen Zweck will, «muß» das notwendige Mittel dazu wollen [...] Es ist offenbar kein logisch-analytischer Satz, kein aus dem Wesen des Urteils überhaupt einleuchtender [...] Analysieren wir, was dieser Satz besagt, also zunächst, was das sagt «Mittel und Zweck», so werden wir geführt auf ein Kausalverhältnis: Das Realwerden der Tatsache M zieht nach sich oder würde nach sich ziehen das Realwerden der Tatsache Z”.

contradicción lógica, por irracional que sea, en querer el fin y no querer el medio” (Hua XXVIII: 54-55).²⁴⁰ La contradicción sería, en todo caso, *práctica*.

Por otra parte, si la inferencia no es puramente lógica en el sentido anterior tampoco es una inferencia puramente empírica o lógico-empírica (es decir, según el conocimiento científico natural de los hechos, por ejemplo, según leyes psicológicas). La conexión causal-empírica entra, ciertamente, en la consideración de la voluntad y de la acción (y de manera necesaria); de manera correcta o incorrecta se deben considerar las propiedades reales, “pero las propiedades reales no encierran en sí nada relativo al medio, al fin, o a la razón” (Hua XXVIII: 55).²⁴¹ Dentro de los hechos empíricos que se pueden incluir en la física y la psicología pueden ponerse los *actos* de voluntad, pero no la “razón de voluntad”:

Los hechos físicos, el movimiento de las piernas, los movimientos en el órgano vocal y otras cosas de este tipo, se integran en el orden de la naturaleza física según leyes físicas; los procesos psíquicos de comunicar y querer-comunicar, de querer-ir-hacia, etc., se integran en la esfera de la naturaleza psíquica, y ambas, en la esfera de la naturaleza psico-física. Lo que aquí sea una verdad lo determina la razón lógico-empírica. Pero que la voluntad-de-comunicar, que el querer-el-medio, que el querer ir-donde-mi-amigo, etc., exijan que, si yo quiero aquello, debo querer de manera racional esto, la razón lógico-empírica no me lo puede decir. El deber conforme a la razón no es un hecho empírico; la voluntad de hecho, que entra en juego en la concatenación psicológica, no es un deber-querer (Hua XXVIII: 55-56).²⁴²

²⁴⁰ “Denn dann müßte sie gültig bleiben, wenn wir all die hier auftretenden Begriffe Ursache, Wirkung, Wille, kurz, alle nicht rein logischen Begriffe durch unbestimmte ersetzen würden. Davon ist natürlich keine Rede. Es ist gar kein logischer Widerspruch, trotz aller Unvernunft, den Zweck zu wollen und das Mittel nicht zu wollen”.

²⁴¹ “[A]ber in sich enthalten reale Eigenheiten nichts von Mittel und Zweck und von Vernunft”.

²⁴² “Die physischen Tatsachen, die Beinbewegungen, die Bewegungen <im> Stimmorgan und dergl. ordnen sich in die physische Natur nach physischen Gesetzen, die psychischen Vorgänge des Mitteilens und Mitteilen-Wollens, des Gehen-Wollens und dergl. in die Sphäre der psychischen und beides zusammen in die der psychophysischen Natur. Was hier Wahrheit ist, das bestimmt die erfahrungslogische Vernunft. Daß aber der Mitteilungswille, das Wollen des Mittels, das Wollen des Zum-Freund-Hingehens usw., fordert, daß, wenn ich jenes will, ich dieses vernünftigerweise wollen müßte, das kann mir die erfahrungslogische

Hay aquí, pues, una racionalidad fundada en la razón (que es universal) y no en los hechos empíricos, pero a la vez una racionalidad que gobierna el mundo de la praxis, del querer, del valorar y el actuar, una racionalidad práctica, que es, según la tesis de Husserl, análoga a la racionalidad lógica o del conocimiento. Lo distintivo en ella es que lo racional se aplica a un grupo de *actos* que forman “una clase esencialmente distinta [a la clase de los actos de conocimiento]”, esto es, “la clase de los actos afectivos” (*die Klasse der Gemütsakte*) (Hua XXVIII: 59) (sentir, desear, querer). “El paralelismo de las especies de razón tiene su raíz en el paralelismo de las especies fundamentales de actos, y en cada especie fundamental de tales actos encontramos una especie fundamental de *Meinungen*;²⁴³ en cierto sentido, en el sentido más amplio, una especie fundamental de toma de posición” (Hua XXVIII: 59).²⁴⁴ Así, en la esfera del conocimiento el acto fundamental es el acto del *creer*, del tener-por (tener por verdadero, por ejemplo), mientras que en la esfera práctica se trata, como se dijo, de los actos afectivos. Son estos los que introducen el valorar en general (cuyas especies son el valorar estético, el valorar como deseo, valorar como querer o voluntad, etc.).

En resumen, las categorías de medios y fin están unidas esencialmente entre sí de forma *a priori* según leyes que emanan de la razón práctica, esto es, de la razón que gobierna formalmente los actos afectivos y sus modos específicos de intencionalidad, de referirse-a y de tomar-por (por ejemplo, de referirse a una flor, y considerarla bella, o de referirse a una herramienta y considerarla útil o más útil que otra, etc.). En este sentido, la ley que nos dice que quien quiere el fin debe necesariamente querer el medio es una ley puramente formal (el medio es el camino en general y no “el” efectivamente particular) que surge del acto de poner un fin de la voluntad y, por lo tanto, de elegirlo entre otros

Vernunft nicht sagen. Das vernunft gemäße Sollen ist kein Faktum der Erfahrung; der faktische Wille, der im psychologischen Zusammenhang auftritt, ist kein Wollen-Sollen”.

²⁴³ El verbo *meinen* puede traducirse por opinar, creer, querer decir, referirse. De él viene el sustantivo *Meinung*, opinión, parecer, y su plural *Meinungen*. Husserl lo utiliza con el sentido específico de los actos por medio de los cuales se *mienta* algo, y por lo tanto tiene el sentido de la forma específica en que la intencionalidad de la consciencia se dirige hacia su objeto: teoréticamente, naturalmente, afectivamente, etc.

²⁴⁴ “*Der Parallelismus der Vernunftarten hat seine Wurzel im Parallelismus der Grundarten von Akten, und in jeder Grundart von solchen finden wir eine Grundart von Meinungen, in gewissem weitestem Sinn von Stellungnahmen*”.

fines posibles, en base a que ese fin es el que decide o determina la voluntad a decidirse por él, para lo cual ha de haber habido un acto afectivo en base al cual la voluntad puede decir: “quiero ese fin”, “me decido por esa finalidad”. Una vez puesto este fin, impera luego la ley de la razón práctica que gobierna de forma *a priori* la relación entre medios y fin.

Por último, es necesario hacer hincapié en la validez puramente formal de estas leyes. Husserl dice:

Las leyes axiomáticamente evidentes que regulan las relaciones de medios y fines son manifiestamente, en el sentido propio de la palabra, leyes *a priori* relativas a la esfera de la voluntad y de sus correlatos esenciales. Ellas valen, manifiestamente, con necesidad y universalidad incondicionada, y son leyes formales, en la medida en que no contienen la menor parcela de materia de aquello que es querido. Solo la forma, y ciertamente en tanto que forma de la voluntad, es de lo que aquí se trata (Hua XXVIII: 67).²⁴⁵

Un fin en general F y un medio en general M son solo formas para toda materia concreta que pueda ocupar esos “espacios formales”. Sea lo que sea que una persona concreta escoja poner como fin de su voluntad, en la medida en que aparece la posición de un fin, rige entonces universalmente y de manera *a priori* la ley (y sus derivados) de medios y fines.

La racionalidad de la formalidad queda, finalmente, suficientemente aclarada cuando Husserl nos dice qué entiende él por aquella razón que está a la base de toda legislación *a priori*:

Por razones de claridad remarco que la palabra razón no está entendida aquí en el sentido de una facultad del alma humana, es decir, psicológicamente, en el sentido corriente, sino que está tomada más bien como un título para la clase, cerrada por esencia, de actos

²⁴⁵ “Die axiomatisch einleuchtenden Gesetze, welche die Verhältnisse von Zwecken und Mitteln regeln, sind offenbar im echten Wortsinn apriorische, auf die Sphäre des Willens und seiner Wesenskorrelate bezogene Gesetze. Sie gelten offenbar in unbedingter Notwendigkeit und Allgemeinheit, und sie sind formale Gesetze, sofern sie von der Materie des Gewollten nicht das mindeste einschließen. Nur die Form, und zwar als Willensform, kommt in Frage”.

y de correlatos de actos que le pertenecen, que se encuentran bajo las Ideas de la legitimidad y de la ilegitimidad, correlativamente de la verdad y la falsedad (Hua XXVIII: 68).²⁴⁶

En todo acto de consciencia que implique un “tener-por” (*Vermeinen*), donde hay acto y correlato, donde hay acto de juzgar o valorar y objeto juzgado o valorado, habrán leyes de la legitimidad y de la corrección formales y, por lo tanto, también las habrán en el valorar, el querer y el actuar, en la medida en que estos se fundan en los actos afectivos, pues así como el juicio implica el juzgar (como hecho o acto psicológico) y el juicio en tanto que dirigido a una finalidad ideal que es la verdad (de manera ideal-formal) que implica leyes formales (lógicas) de la verdad (del conocimiento), así también en el valorar (y el querer) se distinguen el valorar (como acto psicológico) y el valor “como si fuese” (*gleichsam*) el *ideale Ziel*, el fin ideal del valorar, de donde surgen las leyes que imponen el “valorar como debe valorarse” (Hua XXVIII: 57), según la pura forma.

Nota bene: Husserl habla en todo el volumen XXVIII de Husserliana de este fin ideal del valorar como “el valor” o como “valor”. Pero esta es una manera de referirse a ello que lleva fácilmente a una confusión, porque realmente no se trata aquí, en estos análisis formales, de ningún valor, sino justamente de la mera forma (vacía) del valor. El mero concepto práctico-lógico (o praxeológico) que dice que hay un “valor último” no es él mismo un valor. Desde nuestro punto de vista los valores reales (los únicos valores) remiten siempre a una realidad concreta, a un contenido valorativo. El “valor” formal no es ningún valor real, no es valor, sino solo la forma de valor, que como tal es vacía.

²⁴⁶ “*Der Deutlichkeit halber bemerke ich, daß das Wort Vernunft hier nicht im Sinne eines menschlichen Seelenvermögens, also psychologisch im gewöhnlichen Sinn verstanden ist, sondern einen Titel für die wesensmäßig geschlossene Klasse von Akten und ihren zugehörigen Aktkorrelaten befaßt, die unter Ideen der Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit, korrelativ der Wahrheit und Falschheit*”.

§ 22. Leyes praxeológicas husserlianas:²⁴⁷ Leyes del consecuente, principio de contradicción y de cuarto excluido

Según el esquema analógico de Husserl que relaciona lógica y ética²⁴⁸, todos los principios lógicos pueden ser extrapolados al ámbito de la ética formal (a la axiología y a la práctica formal). Dentro de estos principios los que gobiernan la relación formal de antecedente y consecuente son fundamentales para el ámbito ético.

El fin práctico tiene, en este esquema, el sentido del antecedente, porque es él el que determina la voluntad, y el medio tiene, por tanto, el sentido del consecuente. Así, la decisión-del-fin (*Zielentschluß*) sería equivalente a la premisa-de-la-voluntad (*Willens-Prämisse*) y la decisión-del-medio a la consecuencia-de-la-voluntad (*Willens-Folge-Satz*), pues “en el fin es en donde se encontraría el antecedente práctico del medio” (*Dann läge im Ziel der praktische «Grund» für die Mittel*) (Hua XXVIII: 70). El antecedente práctico (el fin), en este sentido, *motiva* racional-prácticamente, en su carácter de premisa práctica, el querer del medio. Y esta motivación práctico-racional es equivalente a la motivación teórico-racional que surge de las premisas cuando se infiere a partir de ellas la conclusión. Esto quiere decir que la motivación práctico-racional del querer el medio M no es un mero querer en general, sin regla, sino un querer *racionalmente motivado*, porque “se encuentra bajo reglas de la racionalidad práctica” (*unter Regeln praktischer Vernünftigkeit steht*) (Hua XXVIII: 71).

Y esto mismo se aplica también para el valorar: hay valores que funcionan como antecedentes y otros como consecuentes, valores primarios y valores derivados o

²⁴⁷ Dado que no es de interés para nuestra investigación entrar en las múltiples (y a veces caóticas) distinciones que hace Husserl, llamaremos leyes praxeológicas en general al conjunto de leyes que se refieren a la acción en general. Husserl distingue entre leyes de la voluntad (y dentro de la voluntad, leyes de la voluntad que se decide pero que todavía no actúa y leyes de la voluntad actuante), leyes axiológicas y leyes de la elección, y además distingue también en todos estos ámbitos leyes que se dirigen al lado subjetivo (lado noético) y leyes que se dirigen al lado objetivo (lado noemático), todo lo cual, para los objetivos de nuestra investigación, que considera la acción como un todo tal como la concibe la praxeología misesiana, se transforma rápidamente en un conjunto de elementos inabarcables desde un punto de vista unitario.

²⁴⁸ Analogía que, por lo demás, no es, según Husserl, ni arbitraria ni accidental, sino que “existe efectivamente en los actos mismos en tanto toma de posición” (Hua XXVIII: 61).

secundarios. Estos últimos son valores *porque* el valor primario lo exige, es decir, hay una razón (*Grund*) axiológica motivada por el valor antecedente para dar valor al valor consecuente: los valores derivados son “*um anderer Werte willen*”, en razón de otros valores (Hua XXVIII: 71), en el sentido de *para* otros valores, es decir, su existencia misma es para-otro. Y de nuevo aquí las causas-antecedentes (*Gründe*) no son causas lógicas sino causas o antecedentes axiológicos. La exigencia racional de motivación a partir del antecedente axiológico requiere, evidentemente, un elemento de valor, es decir, no basta con los elementos únicamente lógicos. No puede haber en este caso motivación axiológica o motivación de valor si el valor mismo no exige, como antecedente, la transferencia de valor a un valor derivado. Y sin embargo, el modo, la *forma* como esto se hace es según leyes axiológicas *a priori*.

Respecto a las motivaciones e intencionalidades axiológicas hay que decir también que no existen por sí mismas de manera autónoma, sino que se fundan en (y mezclan con) motivaciones e intencionalidades objetivantes o representativas. Según Husserl la intencionalidad de las valoraciones no se dirige al objeto valorado en cuanto objeto (eso lo hace la intención representativa o cognoscitiva), sino a valores, pero —agrega— “el uno y el otro [tipo de actos] están fusionados material o más aun esencialmente en los actos [de valoración] [...] Los valores tienen su lado-objeto y al mismo tiempo su específico lado-valor, el primero como fundante del segundo” (Hua XXVIII: 72).²⁴⁹ Por ejemplo, quien está convencido de que A es (que es el caso) no puede querer A y quien está convencido de que A no es no puede querer que A no sea (cf. *ib.*). Querer lo que ya es el caso es, claramente, un absurdo: si yo viajo de A a B, no puedo luego querer viajar de A a B, y si yo no he viajado de A a B no puedo luego querer que no sea el caso que yo haya viajado de A a B. Ahora, también es evidente que tengo que tener una representación (experiencia, percepción, recuerdo, imaginación, etc.) de aquello que es o no es el caso para *luego*, fundado sobre ello, motivar el querer y el valorar de aquello que es o no es el

²⁴⁹ “*Freilich, eins und das andere ist sachlich bzw. in den Akten wesentlich verschmolzen: Werte haben ihre Gegenstandsseite und zugleich ihre spezifische Wertseite, die erstere für die letztere fundierend*”.

caso.²⁵⁰ En términos más simples, para valorar una rosa como bella primero tiene que darse la rosa.

Y estas formas lógico-axiológicas básicas se aplican también, según Husserl, al sentimiento. Si alguien valora A como bello debe entonces alegrarse o sentir placer en caso de tener certeza que aquello bello es (que existe o que es el caso); y debe entristecerse en el caso de tener certeza de que A no es. Por lo tanto también el placer y el displacer estéticos están racionalmente motivados. Estas leyes son, por lo demás, básicas y “obvias”, son “obviedades” (*Selbsverständlichkeiten*), por lo que “ciertamente ninguna persona normal se comportaría de otra forma (*natürlich, kein normaler Mensch wird sich anders verhalten*)” (Hua XXVIII: 73).

Volvamos ahora a las leyes de transferencia de valor. Husserl enuncia una ley hipotético-axiológica: Alguien valora o se alegra²⁵¹ con el hecho hipotético de que V sea; luego, si tiene en cuenta que: $A \rightarrow V$, esto es, que V sería el caso si A ocurriese, entonces el valor asignado a V se transfiere racionalmente a A: el valor asignado a A (y la satisfacción que su ocurrencia produciría) viene de V y de la satisfacción que V produciría.

Aquí hay una ley de imputación de valor desde el antecedente axiológico (el fin) al consecuente axiológico (el medio) que se construye también sobre una dimensión temporal, en este caso de proyección hipotética hacia el futuro. Pero dada la estructura del tiempo mismo, cuando ese futuro se ha hecho realidad presente y lo hipotético pasa a ser, en palabras de Husserl, “tético” también la ley sigue operando, solo que con una modificación temporal. De esta forma, si, por ejemplo, se valora y se obtiene satisfacción por el hecho de que V es, y a la vez se sabe que V es gracias a que A fue, entonces también se transfiere valor a A desde V (cf. Hua XXVIII: 75).

²⁵⁰ Sobre la fundación del valorar en el representar y sobre cómo siempre habrá, en última instancia, en la base de un valorar una consciencia representativa fundante no valorante, cf. Hua XLIII/2: 2.

²⁵¹ Si bien es cierto que las valoraciones positivas van acompañadas de un sentimiento positivo no es fácil (al menos en español) dar con una palabra que se pueda utilizar en general y que se aplique a todos los casos de sentimiento positivo respecto a una realidad valorada positivamente. Se puede hablar de goce, placer, alegría, satisfacción, felicidad, etc. Pero hay que tomar estos términos en un sentido lato y con cierta laxitud.

Y por extensión esto vale también para todo tipo de cadenas consecuenciales: si M, entonces N, y si N, entonces P, y si P, entonces V. Aquí también desde V se imputa el valor a P, N y M. Se observará, por lo demás, la cercanía entre esta idea de imputación de valor desde el fin hacia los medios con las ideas de Mises vistas en la sección anterior. Sobre estas relaciones trataremos en el capítulo siguiente.

A partir de aquí Husserl enumera una serie de variaciones de esta ley de transferencia o derivación de valor (cf. Hua XXVIII: 78 ss.), algunas de las cuales son las siguientes:

Considerando $A \rightarrow V$, si V es un valor, entonces también lo es A, por derivación. De lo cual se sigue que:

- 1) Si V es un valor y $A \rightarrow -V$, entonces A es un no-valor o un disvalor (“*ein relativ Unwertes*”, un disvalor relativo). A produce la negación del valor V, por lo tanto, produce un disvalor, y por ello adquiere él mismo el valor negativo.
- 2) Si V es un valor y $A \vee V$, entonces A es un no-valor o un disvalor (porque si A, entonces $-V$).
- 3) Si V es un valor y $A \cdot V$, entonces A es un valor (porque si $-A$, entonces $-(A \cdot V)$, y por lo tanto $-V$).

Todas estas formas de derivación de valor suponen, tal como ocurre en lógica, tanto el principio de no-contradicción como el de tercero excluido. El principio axiológico de no-contradicción dice simplemente: Si A es un valor positivo, no es entonces uno negativo; si A es un valor negativo, no es uno positivo (cf. Hua XXVIII: 81). De donde se sigue que alegrarse de que S es P y a la vez, y por los mismos motivos, entristecerse de que S es P sería una contradicción axiológica.

El principio del tercero excluido (o A es o no es, no hay una tercera posibilidad) no se transfiere al dominio axiológico, según Husserl, de manera exacta, porque en el mundo de los valores existe la posibilidad de que algo no tenga ningún valor, que sea un “indiferente”, un *adiáphoron*, que tenga, por lo tanto, un grado 0 de valor (cf. Hua

XXVIII: 84-85). Con lo cual se agrega una tercera posibilidad y, por lo tanto, en axiología el principio se convierte en el principio del cuarto excluido: A es: o valor positivo, o valor negativo, o está libre de valor (cf. Hua XXVIII: 88). Aunque esto no excluye completamente el principio de tercero excluido porque aquella se puede entender como una construcción hecha en dos momentos, cada uno de los cuales está sostenido sobre el principio del tercero excluido, porque, en primer lugar, algo A tiene o no tiene valor (más en general, tiene o no tiene un signo axiológico, que puede ser negativo), es decir, está o no está en la esfera axiológica, y aquí no hay tercera opción; luego, si no lo está, entonces no hay nada más que decir sobre ello desde el punto de vista axiológico, y si lo está, entonces solo hay dos opciones (y no una tercera): o tiene valor positivo o tiene valor negativo.

Tenemos pues los principios axiológicos más elementales y las leyes de derivación o imputación del valor, con la posición de valores primarios y derivados. Veamos ahora el siguiente grupo de leyes que son fundamentales para el análisis praxeológico.

§ 23. Leyes de la gradación de los valores, ley de absorción e imperativo categórico

Estas leyes no son ya análogas a la lógica formal apofántica, sino a la lógica de probabilidades (cf. Hua XXVIII: 90). Son leyes que podrían llamarse “brentanianas” porque fue Brentano el primero en desarrollarlas con plena consciencia teórica.²⁵²

“Entre valores —dice Husserl— pueden haber relaciones de gradación y a estas, como a todas las relaciones de este tipo, les pertenecen tres posibilidades excluyentes, los tipos de relación «igual», «mayor», «menor»” (Hua XXVIII: 90).²⁵³

²⁵² Cf. Brentano (1969 y 1973).

²⁵³ “Zwischen Werten können Steigerungsverhältnisse bestehen, und zu diesen wie zu allen solchen Verhältnissen gehören drei exklusive Möglichkeiten, die Relationstypen «gleich», «mehr», «minder»”.

Se trata aquí, como es evidente, de *comparación* entre valores y, por lo tanto, valen todos los axiomas de comparación generales. Por ejemplo:

- 1) $(a = b) \Rightarrow (b = a)$
- 2) $(a < b) \Rightarrow (b > a)$, etc.
- 3) $[(a = b) \cdot (b = c)] \Rightarrow (a = c)$ y lo mismo para $<$ y $>$.
- 4) $(a = b) \Rightarrow (a - x = b - x)$

Pero para que haya gradación debe haber también, además de leyes de comparación, *preferencia* de valores. Y en la preferencia también hay leyes básicas como, por ejemplo, que lo bueno se prefiere (se *debe* preferir) a lo malo y lo bello se prefiere a lo feo (cf. Hua XXVIII: 92). En términos formales absolutos, por tanto, lo bueno es *mejor* que lo malo, y lo bello *mejor* que lo feo; hay ya en esta comparación básica un ordenamiento jerárquico que se impone por sí mismo. Se trata aquí, como es obvio, aunque vale la pena recordarlo, de las meras formas generales de la racionalidad axiológica sin consideración de materia alguna. Por lo mismo, la extrapolación a ejemplos concretos no es tan fácil ni tan directa, porque la realidad es siempre compleja. Pero incluso si aceptáramos, por ejemplo, que en la realidad nunca podremos determinar ni estar seguros de forma absoluta qué es bueno y qué malo, ello no afecta en nada a las formas racionales que comparan y jerarquizan esas relaciones: seguiría siendo válido de manera formal que lo bueno se debe preferir a lo malo.

Ahora, si la ley general dice que lo bueno es preferible a lo malo, entonces la existencia (E) de lo primero es preferible a la existencia (E) de lo segundo. Lo mismo para la no-existencia (N). Y esta relación es generalizable (aunque siempre solo dentro de una misma categoría: ya sea de lo bello, de lo bueno, etc.) para toda comparación de valor. De modo que tendríamos:

- 1) $(B_1 > B_2) \Rightarrow (E(B_1) > E(B_2))$ Si un bien 1 tiene más valor que un bien 2, entonces su existencia tiene más valor que la existencia del bien 2.

- 2) $N(B_2) > N(B_1)$ De lo anterior se sigue que la no existencia del bien menor es más valiosa que la no existencia del bien mayor.

Lo mismo ocurre con la mezcla de lo bueno (B) y lo malo (M):

- 1) $B > (B + M)$
- 2) $B_1 + B_2 > B_1$ o $B_1 + B_2 > B_2$
- 3) $(B + M) > M$

Y lo mismo vale también para los *adiáfara* (a) que tienen valor = 0:

- 1) $B = B + a$

También, según Husserl, hay leyes para la suma de valores (con la restricción necesaria de que tenga que tratarse de valores de igual tipo y de idéntica “magnitud”, es decir, que sean “perfectamente iguales”) y, según él (que en esto sigue también a Brentano) se trataría de simples reglas aritméticas (cf. Hua XXVIII: 93):

- 1) $B_1 + B_1 = 2B_1$ La suma vale el doble que B_1 , es decir, es dos veces mejor.²⁵⁴

Otro grupo de leyes de transferencia de valor pone en relación el valor que agrega o quita el valor de la consecuencia del antecedente, dependiendo de si la consecuencia es un bien (B) o un mal (M), vale decir, si un antecedente tiene consecuencias buenas, aumenta su valor, si malas, disminuye:

- 1) $(A \rightarrow B) > A$ ²⁵⁵ ; $(A \rightarrow M) < A$ Por lo tanto:
- 2) $(B_1 \rightarrow B_2) > B_1$; $(B \rightarrow M) < B$
- 3) $(M \rightarrow B) > M$; $(M \rightarrow M) < M$

²⁵⁴ Este es un caso que muestra hasta qué punto las consideraciones husserlianas son puramente formales, pues es muy dudoso que esta ley tenga alguna aplicación en el mundo real (¿qué podría significar, por ejemplo, que *existan* dos valores *exactamente iguales*?).

²⁵⁵ Si un antecedente A produce un bien B, entonces su valor es mayor que el mismo antecedente A sin esa consecuencia.

Recordemos que todas estas relaciones de mayor y menor valor ($>$ y $<$) nacen de una motivación primero valorativa y luego lógica. No son relaciones puramente cuantitativas como en matemáticas, sino relaciones valóricas, por tanto cualitativas.

Por otra parte, todas estas leyes son también leyes que determinan *a priori* las preferencias, y están basadas en el principio general que Husserl llama “ley de absorción”, que sostiene que en toda elección lo mejor absorbe al bien (o a lo meramente bueno) y lo mejor absoluto (*das Beste*) absorbe todo lo demás. Se trata, pues, de la idea obvia que se encuentra ya supuesta en toda gradación o jerarquización de valores: *bien* $<$ *mejor* $<$ *mejor absoluto* (cf. Hua XXVIII: 129 ss.). Esto quiere decir que ahí donde en una elección se presenta la alternativa entre algo meramente bueno y algo mejor la elección racional (formal) es escoger lo mejor. Y de esta idea surge lo que Husserl llama, siguiendo a Brentano, el imperativo categórico formal: “Haz lo mejor entre los bienes accesibles dentro de los límites de la esfera práctica total que es, en cada caso, la tuya” (Hua XXVIII: 142).²⁵⁶

Veremos más adelante los problemas que tiene, a nuestro juicio, esta formulación, pero por ahora queremos solamente destacar el modo como estas leyes organizan racionalmente la voluntad de manera formal, partiendo, por una parte, de este imperativo y de la ley de absorción de lo mejor y, por otra, de los análogos prácticos de las leyes fundamentales de la lógica, todos los cuales son aplicados, luego, junto con las formas derivadas también análogas a los principios lógicos (leyes relativas a la conjunción, disyunción, leyes del consecuente, etc.).

Nuestro objetivo aquí es poder tener una idea suficientemente clara del modo como Husserl concibe, al menos a grandes rasgos, su propia praxeología, de manera de poder juzgar en qué sentido hay partes de su teoría que son compatibles y van en la misma línea

²⁵⁶ Hay una variación respecto al imperativo categórico de Brentano, que simplemente decía: “Elige lo mejor entre los bienes accesibles” (cf. Brentano 1969: 16 y 115).

que la teoría de Mises y en qué sentido hay partes que son problemáticas o directamente opuestas.

§ 24. Temporalidad y subjetividad

El elemento de la temporalidad es fundamental para la praxeología misesiana; buscar una situación mejor implica necesariamente una proyección hacia el futuro, por más cercano que ese futuro esté del presente, se trata siempre de un momento distinto al presente, justamente del momento en el que se presupone que la situación será mejor que la actual o al menos la mejor posible. Husserl analiza (no muy extensamente) el rol de la temporalidad principalmente en relación a la voluntad, que Husserl entiende de dos maneras: como voluntad de decisión (*Entschlußwille*) y como voluntad de acción (*Handlungswille*), que se refieren, respectivamente, a la voluntad que opera en la decisión, cuando se toma una decisión, y a la voluntad operativa en la acción, mientras se realiza la acción que lleva a cabo lo previamente decidido. En esta voluntad que se decide a actuar hay un acto “creador”, un “*fiat*” (un ¡hágase!),

la voluntad pronuncia su «¡sea!» creador. El poner de la voluntad es posición de la realización. Pero realización no quiere decir aquí simplemente devenir real, sino hacer real, resultado de la realización. Esto es, sin embargo, algo fundamentalmente original, que tiene su fuente precisamente en la esencia propia de la consciencia de voluntad y que solo se comprende en ella (Hua XXVIII: 107).²⁵⁷

El mero devenir real es algo pasivo, pero la voluntad pone un nuevo tipo de causa de manera activa que decreta que algo nuevo sea en el mundo, en este sentido la voluntad es “creadora”. De esta forma, la voluntad actuante va haciendo aparecer un nuevo estado de cosas en el mundo que es percibido como consecuencia de la voluntad. “La percepción

²⁵⁷ “[D]er Wille spricht sein schöpferisches «Es werde!». Die Willenssetzung ist Setzung der Verwirklichung. Aber Verwirklichung sagt hier nicht bloß Wirklichwerdung, sondern Wirklichmachung, Leistung der Verwirklichung. Das aber ist etwas Ureigenes, das eben in der Eigenheit des Willensbewußtseins seine Quelle hat und sich nur da verstehen läßt”.

que entra aquí en juego, la que percibe todas las fases actuales de la acción, tiene el carácter de una percepción que tiene su fuente en la subjetividad creadora, cuyo objeto es consecutivo al «*fiat*» creador” (Hua XXVIII: 107).²⁵⁸ Esto, por lo demás, es algo bastante obvio: si decido hacer un viaje de A a B, cada acto, cada acción (cada momento de ese viaje) de su realización es hecha en el presente y lo que ella, la acción, realiza en cada presente es percibido y retenido en la memoria y la consciencia temporal y percibido como el progresivo ir realizando lo decidido. Un ejemplo más claro es, quizás, la realización de una escultura: evidentemente hay consciencia del ir-realizando, del ir-apareciendo-poco-a-poco *gracias a* mis actos voluntarios (si soy yo el escultor). “La voluntad dirigida al futuro es, en cierto sentido, una intención creadora, y esta se “llena” (“*erfüllt sich*”) en la acción realizadora” (Hua XXVIII: 109).²⁵⁹ Y a su vez la acción (la voluntad de acción, en palabras de Husserl) tiene un punto de inicio y de fin (voy a viajar desde A hasta B; voy a hacer una escultura con tal tema, etc.) y, por lo tanto, en todo momento del proceso hay una consciencia de un “horizonte de voluntad” (*Willenshorizont*), o mejor, un horizonte temporal de voluntad, pues así como en el percibir hay un horizonte temporal perceptivo de retenciones y anticipaciones, así también hay un horizonte no solo en la cosa misma que se está realizando sino también en la voluntad que la realiza:

La tesis de voluntad no se dirige solamente al ahora con su comienzo creador, sino a un intervalo de tiempo ulterior y a su contenido. Al presente creador se le une un futuro creador. [...] Ahora bien, el ahora se transforma en un ahora siempre nuevo; continuamente el futuro que se ha propuesto (o *pre-puesto*, *vorgesetzte*) se convierte en un presente creador y deviene, por tanto, en algo real creado. Lo así creado recibe el carácter del pasado creador, mientras que, por otra parte, el horizonte futuro continúa a subsistir. [...] Finalmente la acción está lista, llega a su término, y como un todo ella no es más que un pasado creador, que eventualmente deja un resultado que subsiste como

²⁵⁸ “*Hat die hier auftretende Wahrnehmung, diejenige aller aktuellen Handlungsphasen, den Charakter einer aus der schöpferischen Subjektivität entquollenen, deren Objekt infolge des schöpferischen «fiat» ist*”.

²⁵⁹ “*Der auf die Zukunft gerichtete Wille ist, in gewissem Sinn gesprochen, schöpferische Intention, und diese «erfüllt» sich in der ausführenden Handlung*”.

obra, es decir, un algo-que-ha-llegado-a-ser gracias a un tal proceso creador y que se caracteriza como tal (Hua XXVIII: 110).²⁶⁰

Todo esto es bastante obvio, solo que Husserl quiere poner énfasis en el modo como opera la voluntad en estos procesos. Para nosotros lo relevante es la dimensión temporal y la referencia al futuro, dentro de un horizonte temporal que no es entendido de manera puramente física, o de manera meramente cuantitativa (de forma cronométrica) sino justamente, y tal como lo vimos en la teoría de Mises (cf. §18c), en virtud de la acción realizadora misma, es decir, que los momentos de este horizonte (pasado, presente, futuro) son entendidos en virtud del tiempo de la realización de la acción misma. Por eso, en este sentido, la voluntad vive en una suerte de tiempo propio: aquel dentro de cuyo horizonte se realiza la acción, se crea lo que se había propuesto crear, pues es esto lo que marca el “ya-realizado”, el “realizándose” y el “todavía-no-realizado” (o el todavía-falta): “A cada punto [del proceso realizador] le corresponde también un horizonte, en general doble, de cambios de la voluntad característica, en los cuales se constituyen, al nivel de la consciencia, el pasado creativo y el futuro creativo, lo terminado y lo que todavía falta por terminar” (Hua XXVIII: 110).²⁶¹ Esto es lo que representa la Figura 5.

²⁶⁰ “Die Willensthese geht nicht nur auf das Jetzt mit seinem schöpferischen Anfang, sondern auf die weitere Zeitstrecke und ihren Gehalt. Mit der schöpferischen Gegenwart eins ist eine schöpferische Zukunft [...] Nun geht aber das Jetzt in ein immer neues Jetzt über, stetig verwandelt sich die vorgesetzte schöpferische Zukunft in die schöpferische Gegenwart und wird also zu wirklich Geschaffenem. Das soeben Geschaffene erhält den Charakter der schöpferischen Vergangenheit, während andererseits der Zukunftshorizont weiter fortbesteht [...] Endlich ist die Handlung fertig, sie ist am Ende, und als Ganzes ist sie selbst nur schöpferische Vergangenheit, eventuell übrig lassend ein bleibendes Resultat als Werk, ein durch solch einen schöpferischen Prozeß Gewordenes und als das Charakterisiertes”.

²⁶¹ “Zu jedem Punkt gehört aber auch ein im allgemeinen doppelter Horizont von eigentümlichen Willenswandlungen, in denen sich das schöpferisch Vergangene und das Schöpferische der Zukunft, das Erledigte und noch zu Erledigende, bewußtseinsmäßig konstituieren”.

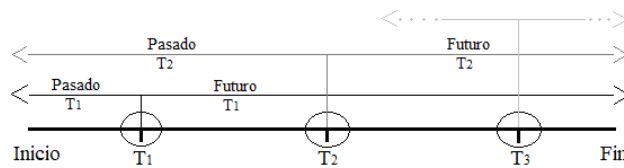


Figura 5: Horizontes temporales de la acción.

Cada etapa del proceso que busca llegar a su fin posee y constituye sus horizontes temporales mediante actos de retención y protensión que están a su vez axiológicamente determinados.

La acción es, pues, creadora, y como tal, en la medida en que tiene que *crear* justamente lo que busca, requiere siempre de un tiempo, de una extensión temporal, *al final* de la cual la realización llega a su fin y lo buscado está completo. De donde se deduce que la acción implica necesariamente un *telos*.²⁶² Husserl, sin embargo, nunca sostiene directa o categóricamente esta tesis (al menos en Hua XXVIII), es decir, nunca afirma que la proyección hacia el futuro de aquello que se busca realizar es una parte *esencial* de la acción, es decir, de *toda* acción (una categoría, diría Mises), sin la cual la acción deja de ser acción.²⁶³ Utiliza, en cambio, un lenguaje esquivo²⁶⁴ y otras veces pareciera que planteara el tema como si se tratase solo de una *posibilidad* de la voluntad dentro de otras.²⁶⁵ Si esta ambigüedad es efectiva, se la podemos atribuir al hecho de que Husserl

²⁶² Curiosamente, en sus textos sobre ética y valor (Hua XXVIII; XXXVII) Husserl nunca utiliza la palabra *telos* o teleología para referirse específicamente a la acción. Solo usa estas palabras para caracterizar a la razón cognoscente cuya esencia, según él, consiste en apuntar siempre a la *Idea* del conocimiento (absoluto) como misión teleológica constante, pero nunca acabada. Su idea teleológica llega al extremo de igualar teleología a teología y hacer de la Idea de Dios el objeto como *télos* del conocimiento (cf. Hua XXVIII: 180 ss. y 225 ss.).

²⁶³ Es probable que *asuma* que esto es así, pero no lo expresa directamente y es ambiguo en el uso del concepto de *télos* respecto a la acción.

²⁶⁴ Por ejemplo: “La voluntad, *se dice*, se dirige a la realización (*Der Wille, sagt man, geht auf Verwirklichung*)” (Hua XXVIII: 105. Énfasis añadido) o: “La voluntad, *se dice entonces* (*man sagt dann*), no puede dirigirse a algo ideal, sino solamente a algo real, y tampoco a algo del pasado, sino a algo futuro” (Hua XXVIII: 106. Énfasis añadido), o también de manera condicional: “Si la voluntad se dirige a un futuro entonces lo hace de un modo propio que la distingue de todos los otros” (Hua XXVIII: 106). Al introducir un tema de esta forma y luego desarrollar sus ideas en base a estas introducciones deja un manto de dudas sobre hasta qué punto Husserl acepta como suyas también estas tesis.

²⁶⁵ Cuando dice: “La voluntad dirigida a un futuro implica también de cierta forma la creencia en este futuro” (Hua XXVIII: 106) queda la sensación, dentro del contexto en que se desarrolla la idea, de que, efectivamente, se habla aquí *del caso en* que la voluntad se dirige a un futuro, no quedando del todo despejada la duda de si la voluntad puede actuar de otra manera.

tiene un propósito diferente al de Mises, lo que hace que no considere más en detalle ciertos elementos que para Mises son fundamentales, en el sentido de ser fundamentales para la fundamentación de una teoría de la acción que sea explicativa de los principios económicos generales. Husserl, en cambio, está buscando hacer una exposición completa (o al menos indicar el camino para ello) de todas las estructuras fenomenológicas *a priori* que se encuentran en los fenómenos de la afectividad, la voluntad, la acción, y el valor; su misión es la exposición del *tableau* completo de estos actos con el objetivo de fundar una ciencia de la ética y, por eso, lleva su análisis a interminables distinciones de los diferentes modos de ser de todas estas esferas (para darse una idea de esto basta mirar los índices de los tomos de Husserliana XXVIII, XLIII/2 y XLIII/3). Y, por supuesto, nosotros no podemos entrar a analizar todas estas modalidades y distinciones (que, por lo demás, tampoco se presentan de manera muy estructurada), así como tampoco hemos considerado todas y cada una de las muchas leyes que enuncia Husserl a lo largo de sus lecciones sobre ética. Nos hemos concentrado en las que hemos creído más importantes ya sea dentro de la argumentación del propio Husserl o para los efectos de una relación y confrontación con las categorías praxeológicas de Mises. Y es en ese sentido que hemos incluido aquí el análisis husserliano sobre el horizonte temporal de la acción que se dirige a un *Künftiges*, hacia un objeto futuro. Es relevante para nosotros cómo es que el acto afectivo (*Gemütsakt*) que supone la voluntad es capaz de poner un objeto futuro y proyectarlo no solo como mero deseo sino como algo positivamente buscado, acto del cual surge esta suerte de nueva capa del horizonte temporal general que es el horizonte temporal de la voluntad. Luego, si a esta proyección hacia el futuro le agregamos las leyes formales de la elección, la más alta de las cuales, como vimos, era el “imperativo categórico” que sostenía que se debe elegir *formaliter* la mejor de entre las opciones a elegir, debemos suponer que la *elección* del objeto de la voluntad, puesto en el futuro como objetivo de la acción, ha de haber operado necesariamente según estas leyes. Por ejemplo, siguiendo el imperativo categórico, en una situación donde se debe elegir entre P, que se sabe que produce un efecto positivo y Q, que se sabe que produce un efecto negativo, necesariamente se ha de elegir P. Como veremos en el párrafo siguiente todos estos

análisis husserlianos tienen validez exclusivamente formal, pero presentan muchos problemas a la hora de considerarlos en relación con situaciones concretas reales, y estos problemas pasan fundamentalmente por la consideración del sentido de lo *objetivo* y de lo *subjetivo*.

La subjetividad es un problema, desde nuestro punto de vista, para Husserl.²⁶⁶ Él la tiende a considerar en base a la problemática más amplia, siempre presente en todos sus análisis filosóficos, del debate entre empiristas (Hume) e idealistas (Kant), y por ello, ve en la subjetividad en general (al menos en lo que respecta a sus análisis axiológicos) la manifestación del relativismo y el escepticismo empirista. Luego veremos que la posición de Mises es una alternativa a este dualismo estricto en el que se mueve Husserl.

Antes de ello, sin embargo, nos parece importante considerar en qué sentido Husserl incluye la subjetividad en sus análisis axiológicos (o digamos praxeológicos, en general), porque él es consciente de la obviedad, a veces olvidada, de que las acciones son siempre realizadas por individuos en circunstancias siempre concretas y limitadas. No obstante, su interpretación contiene elementos que se alejan de la interpretación praxeológica de Mises.

Según el imperativo categórico husserliano, es una ley racional *a priori* el deber elegir el mejor de entre los bienes accesibles. Pero luego la pregunta es, ¿cómo se determina el bien? Esto, la valoración y elección del contenido concreto de una alternativa real, no pertenece ya al ámbito de la “ética” formal, sino al de la “ética material” (que Husserl no desarrolla en estas lecciones y parte de la cual se encuentra en el tomo XXXVII de Husserliana). Al respecto dice Husserl: “Lo que es bueno no puede ser decidido *formaliter*, tal como no puede ser decidido lo que es verdadero por la simple lógica formal, y por lo tanto tampoco puede ser decidido *formaliter* lo que es objetivamente lo mejor y lo que es exigido de forma práctica” (Hua XXVIII: 137).²⁶⁷ Las circunstancias reales no

²⁶⁶ Entiéndase, la subjetividad en el sentido común de esta palabra, como cuando uno dice: “lo que dices es subjetivo”.

²⁶⁷ “*Was gut ist, das kann formaliter nicht entschieden werden, ebensowenig wie, was wahr ist, durch die bloß formale Logik, und somit auch nicht, was das objektiv Beste ist und das praktisch Geforderte*”.

pueden ser juzgadas *a priori* porque su contenido no es deducible *a priori*. Pero como parte de esas circunstancias materiales deben considerarse también las circunstancias del sujeto real, que también posee una “materia” (es decir, que es un individuo, una persona). Toda decisión ocurre dentro del marco de estas circunstancias, es decir, que siempre habrán unas circunstancias específicas ligadas al sujeto en particular e incluso al momento temporal (porque en distintos momentos las valoraciones pueden ser distintas para el mismo sujeto). Husserl habla de un “dominio total práctico” que corresponde en cada caso al individuo. En este sentido dice, por ejemplo:

Antes de la cuestión de la toma de decisión justa, de la preferencia justa, de las mejores posibilidades, encontramos aquí la cuestión relativa al dominio total de conocimiento y del no-conocimiento que entra en consideración y, por ello, la cuestión del dominio total de las posibilidades reales, entre las cuales el sujeto que hace las conjeturas tiene la elección. En general el fondo del saber y del no-saber es diferente para diferentes sujetos, y diferente para el mismo sujeto en diferentes momentos. El juicio sobre la corrección (*Richtigkeit*) objetiva de la decisión conjetural está fundado aquí sobre el juicio respecto al dominio del saber objetivamente existente para el sujeto, o mejor sobre el dominio de posibilidades (Hua XXVIII: 150).²⁶⁸

Las circunstancias varían de acuerdo al tiempo y a los distintos sujetos, y varían no solo externamente, sino también respecto al conocimiento o no-conocimiento del mismo sujeto que toma las decisiones. Por ello “no es necesario que lo que para mí es una posibilidad práctica lo sea por ello mismo para toda otra persona. Las posibilidades prácticas están esencialmente referidas al sujeto capaz de voluntad” (Hua XXVIII: 149).²⁶⁹

²⁶⁸ “Vor der Frage nach der richtigen Stellungnahme, der richtigen Bevorzugung, der besseren Möglichkeiten liegt hier die Frage nach dem Gesamtbereich des relevanten Wissens und Nicht-Wissens und damit <nach dem> Gesamtbereich der realen Möglichkeiten, zwischen denen das vermutende Subjekt objektiv die Wahl hat. Dieser Gesamtbereich ist aber an die Subjekte gebunden. Im allgemeinen ist der Bestand des Wissens und Nicht-Wissens für die verschiedenen Subjekte ein verschiedener und für dasselbe Subjekt zu verschiedenen Zeiten. Die Beurteilung der objektiven Richtigkeit der vermutenden Entscheidung basiert hier auf der Beurteilung des objektiv für das Subjekt bestehenden Wissensbereichs bzw. Bereichs an Möglichkeiten”.

²⁶⁹ “[W]as für mich eine praktische Möglichkeit ist, braucht es darum nicht für jeden anderen zu sein. Praktische Möglichkeiten sind wesentlich bezogen auf das willensfähige Subjekt”.

Por lo tanto, las leyes objetivas, que son independientes de lo subjetivo, están, sin embargo, siempre y en cada caso puestas en unas circunstancias subjetivas “y lo mismo vale para el dominio práctico entero del sujeto en cada momento de su actuar posible, es decir, para el dominio de todas las posibilidades prácticas que existen objetivamente para el sujeto en un momento dado. Si él tiene en general posibilidades prácticas, por tanto un dominio total práctico, este es entonces en cada caso el suyo” (Hua XXVIII: 149).²⁷⁰ Y de aquí Husserl enuncia al respecto un nuevo principio *a priori*, a saber: “Dos sujetos-ego no pueden tener por principio un dominio práctico total idéntico, esferas de acción posibles idénticas. Y al mismo tiempo, este dominio se modifica en general de instante en instante” (Hua XXVIII: 149).²⁷¹

Este dominio práctico total es definido por Husserl de la siguiente forma:

Para el sujeto de una voluntad, un círculo de posibilidades prácticas puede ser objetivamente determinado, y ello bajo la forma de una *disyunción completa y exclusiva de posibilidades prácticas que existen en general para este sujeto*. Llamamos a esto el «dominio práctico», y es él el que determina, entonces, la disyunción dentro de la cual el sujeto volente tiene objetivamente la elección (Hua XXVIII: 214).²⁷²

El sujeto tiene siempre un dominio circunstancial práctico dentro del cual debe ejercer su voluntad, dominio que, según Husserl, puede determinarse bajo la forma de un conjunto de posibilidades unidas lógicamente o racionalmente entre sí por una disyunción excluyente: $a \vee b \vee c \vee d$. Luego, Husserl también sostiene que en la medida en que haya al menos un valor dentro del conjunto, entonces se impone necesariamente y de forma *a*

²⁷⁰ “[U]nd dasselbe gilt für den gesamten praktischen Bereich des Subjekts für jeden Moment seines möglichen Handelns, d. h. den Bereich aller für dasselbe in dem betreffenden Moment objektiv bestehenden praktischen Möglichkeiten. Hat es überhaupt praktische Möglichkeiten, also einen praktischen Gesamtbereich, so ist es jedenfalls der seine”.

²⁷¹ “[Z]wei Ichsubjekte prinzipiell nicht einen identischen praktischen Gesamtbereich haben können, nicht die identisch mögliche Wirkungssphäre. Zugleich ändert sich dieser Bereich im allgemeinen von Zeitpunkt zu Zeitpunkt”.

²⁷² “[F]ür ein Willenssubjekt ein Kreis praktischer Möglichkeiten objektiv bestimmt sein kann, und zwar als eine vollständige und exklusive Disjunktion für dasselbe überhaupt bestehender praktischer Möglichkeiten. Wir nennen dies den «praktischen Bereich», und er bestimmt also die Disjunktion, innerhalb deren der Wollende objektiv die Wahl hat”.

priori la elección de lo mejor, de modo que si a es indiferente y $b > c > d$, entonces se impone de manera absoluta, categórica, que el sujeto agente debe escoger b . No obstante, siendo esto un imperativo categórico puramente formal, es necesario considerar en cada caso cada una de las posibilidades para cada uno de los sujetos agentes.

En lo que respecta a gran parte del análisis que Husserl hace de la racionalidad *a priori* que opera en la acción, de cómo esta posee una estructura determinada por leyes objetivas independientes de toda circunstancia particular, aunque de manera puramente formal, e incluso respecto a gran parte del análisis sobre el horizonte temporal de la acción, necesariamente dirigida hacia algo futuro, y de cómo todo esto funciona como pura formalidad para las circunstancias concretas de los sujetos concretos; respecto a todo esto, digo, Husserl y Mises se encuentran en un mismo bando y están fundamentalmente de acuerdo. Ambos sostienen la idea de que hay siempre, en toda elección, en toda acción, una legalidad formal *a priori* que emana de la razón, gracias a la cual la acción se vuelve intrínsecamente racional, y que se trata de una legalidad que se puede estudiar como un sistema en sí mismo, abstracto (o abstraído), y que este sistema es axiomático-deductivo, tal como el sistema de los principios lógicos, solo que aquí la lógica de la acción posee condiciones propias que la convierten en algo no exclusivamente reductible a la lógica como tal, pues los actos originales de donde surge la determinación de la voluntad, de la elección y de la acción son actos afectivos (no intelectivos) que, además, se remiten a un mundo que implica conexiones causales, razón por la cual hay que hablar de una lógica de la acción o de la praxis en general, o mejor de una praxeología. Respecto a todo esto, insistimos, Husserl y Mises están plenamente de acuerdo, y hasta aquí los análisis fenomenológicos son extensibles completamente a los análisis praxeológicos misesianos.

Sin embargo, a partir de este punto hay diferencias importantes entre ambos autores que es importante aclarar y que además nos servirán para mostrar más precisamente las particularidades de las posiciones fundamentales de ambos y, por tanto, de sus teorías respectivas. Esto es lo que haremos en el párrafo siguiente.

§ 25. Digresión: Universalismo abstracto y objetivismo husserlianos como problema

Hemos visto antes que para Mises la subjetividad es parte esencial de la acción humana y es el origen de toda valoración. Esta posición de Mises se basa en un hecho que a nuestro juicio es el que marca el punto de inflexión en el que los caminos de Husserl y Mises se separan, a saber, que “el incentivo que impulsa a una persona a actuar es siempre alguna inquietud” (HA: 13)²⁷³ y “el objetivo final de la acción humana es siempre la satisfacción del deseo de la persona actuante” (HA: 14).²⁷⁴ Actuar implica, entonces, buscar una satisfacción, y el estado de insatisfacción que ello supone está siempre por fuerza unido a la vida y al momento particular de cada persona (“No hay ningún estándar de mayor o menor satisfacción distinto que el juicio de valor individual, diferente para diferentes personas y para las mismas personas en diferentes momentos”, HA: 14²⁷⁵). Esta relación con la insatisfacción del individuo no aparece en las reflexiones praxeológicas de Husserl (al menos no como elemento estructural). Y esto es sintomático del marco de análisis que él adopta y de su interés: Husserl quiere describir la formalidad pura y más abstracta. Por eso cuando analiza el rol del tiempo duda de si la temporalidad puede realmente incluirse en una “analítica pura”, y duda también sobre la inclusión de las magnitudes intensivas de las valoraciones: “Por lo demás, quisiera decir que con la introducción del tiempo y la intensidad uno desborda la esfera de las leyes propiamente analíticas. En esta esfera se trata de valores en general, y si algo temporal e intensivo existe y es valorable ello no concierne precisamente a la esfera del valor en general o la restringe” (Hua XXVIII: 99).²⁷⁶ Este distanciamiento de lo temporal e intensivo es impensable en la praxeología de Mises, más aun, estos para él son los elementos más fundamentales, pues ¿qué sentido puede tener una acción sin temporalidad? Es un concepto contradictorio, tan

²⁷³ “The incentive that impels a man to act is always some uneasiness”.

²⁷⁴ “The ultimate goal of human action is always the satisfaction of the acting man's desire”.

²⁷⁵ “There is no standard of greater or lesser satisfaction other than individual judgments of value, different for various people and for the same people at various times”.

²⁷⁶ “Im übrigen möchte ich meinen, daß mit dem Hereinziehen der Zeit und der Intensität die eigentlich analytische Gesetzessphäre überschritten ist. In dieser Sphäre ist von Werten überhaupt die Rede, und ob Zeitliches und Intensives existiert und wertbar ist, das betrifft eben nicht die Sphäre des Wertes überhaupt bzw. schränkt sie ein”.

contradictorio como una valoración sin magnitudes intensivas. Justamente a esta universalidad abstracta es a la que se refiere Mises en el siguiente pasaje para rechazarla de inmediato como un análisis que en última instancia deja fuera los elementos que constituyen la realidad de la acción:

Es concebible la construcción de una teoría de la acción bajo la asunción de que las personas carecen de la posibilidad de entenderse mutuamente por medio de símbolos, o asumiendo que las personas —inmortal y eternamente jóvenes— fueran indiferentes en todo al paso del tiempo y por lo tanto no lo considerasen en sus acciones. Los axiomas de la teoría podrían concebirse y enmarcarse en términos talmente universales que abarcasen estas y otras posibilidades; y sería concebible delinear un sistema praxeológico formal moldeado según la ciencia de la lógica o la ciencia construida sobre los axiomas de, por ejemplo, la geometría hilbertiana. Nosotros renunciamos a estas posibilidades porque condiciones que no corresponden a las que encontramos en nuestra acción solo nos interesan en la medida en que pensando a través de sus implicaciones en construcciones imaginarias nos permitan ampliar nuestro conocimiento de la acción bajo condiciones dadas (Mises 2003: 16).²⁷⁷

La acción completamente abstracta, atemporal, implica condiciones que no se corresponden con la realidad de las acciones, que consiste en estar *siempre* bajo condiciones dadas. Por eso, con su característico lenguaje combativo, Mises afirma enfáticamente que la praxeología, si quiere hablar de los hechos reales y no quedarse en la pura especulación, no requiere de un sistema axiomático completo y exhaustivo:

Dado que estudiamos la ciencia en pos de la vida real —y, debe recordarse, el deseo por el conocimiento puro por sí mismo es también parte de la vida— y no como una forma

²⁷⁷ “A theory of action could conceivably be constructed on the assumption that men lacked the possibility of understanding one another by means of symbols, or on the assumption that men— immortal and eternally young—were indifferent in every respect to the passage of time and therefore did not consider it in their action. The axioms of the theory could conceivably be framed in such universal terms as to embrace these and all other possibilities; and it would be conceivable to draw up a formal praxeological system patterned after the science of logic or the science built upon the axioms of, for example, Hilbertian geometry. We forgo these possibilities because conditions that do not correspond to those we encounter in our action interest us only in so far as thinking through their implications in imaginary constructions enables us to further our knowledge of action under given conditions”.

de gimnástica mental, en general no nos importa renunciar a la gratificación que podría ofrecer un sistema perfecto y comprehensivo de los axiomas de la acción humana, un sistema tan universal que incluiría todas las categorías pensables de las condiciones de la acción. En cambio, estamos satisfechos con el sistema menos universal que se refiere a las condiciones dadas en el mundo de la experiencia (Mises 2003: 15-16).²⁷⁸

Mises habla aquí desde un esquema kantiano, que separa lo simplemente *pensable* de lo que tiene *realidad objetiva*; una cosa es tomar la acción bajo una universalidad tan amplia y perfecta que desborde la realidad misma de toda acción y otra es considerarla, con una mirada teórica y por lo tanto general, pero bajo las condiciones concretas en las que siempre ha de darse. Y en este sentido vemos que cuando Husserl deja fuera el tiempo y la intensidad, para mantenerse en el plano puramente analítico y abstracto, sacrifica con ello dos de las condiciones absolutamente esenciales que dan “realidad objetiva” al concepto mismo de acción.

Por esta razón con el caso de las leyes de la sumatoria de valores, que podemos tomar aquí como ejemplo, ocurre que a pesar de ser estas formalmente ciertas (en tanto que simple aritmética de magnitudes homogéneas), no parecen tener, sin embargo, un correlato en la realidad empírica. Husserl afirma que “si bienes de valor perfectamente igual entran en una suma, las sumas formadas se comportan como magnitudes [...]: la suma de existencia de dos de estos bienes vale dos veces más que la existencia de uno solo de ellos; la suma colectiva de cuatro bienes de valor igual es dos veces mejor que la de dos de ellos, etc.” (Hua XXVIII: 93).²⁷⁹ Luego nos dice que esta ley, que se comporta de forma puramente aritmética, se aplica también al considerar el paso de periodos de tiempo iguales: “Un bien que se extiende por n tiempos tiene n veces más valor en la existencia

²⁷⁸ “Because we study science for the sake of real life—and, it should be remembered, the desire for pure knowledge for its own sake is also a part of life—and not as a form of mental gymnastics, we generally do not mind forgoing the gratification that could be offered by a perfect, comprehensive system of the axioms of human action, a system so universal that it would comprise all thinkable categories of the conditions of action. Instead, we are satisfied with the less universal system that refers to the conditions given in the world of experience”.

²⁷⁹ “Treten in eine Summe durchaus gleichwertige Güter, so verhalten sich die gebildeten Summen wie Größen [...]: Die Existenzsumme zweier solcher Güter ist doppelt so <viel> Wert als die Existenz eines von ihnen allein, die kollektive Existenz von vier gleichwertigen Gütern doppelt so gut wie die von zweien usw.”.

que aquel que dura la unidad de tiempo simple; y afirmamos que es igual en valor a n bienes iguales coexistentes en una unidad por suma, encontrándose todos en la unidad simple” (Hua XXVIII: 97-98).²⁸⁰ Aquí se deja sentir plenamente la diferencia entre ambos autores, pues para Mises no existe la posibilidad de asignar valores cuantitativos a ningún tipo de valoración real²⁸¹, las valoraciones solo admiten *grados* (lo que Husserl dejaba fuera de la analítica pura) y, por lo tanto, solo pueden ser ordenadas según su mayor o menor grado (que es determinado por el individuo). El valor para Mises, como sabemos, está ligado a la percepción del estado de insatisfacción propio, luego:

Hay un más y un menos en la remoción de una insatisfacción sentida como tal; pero cuánto una satisfacción sobrepasa a otra esto solo puede ser sentido; no puede ser establecido y determinado de una forma objetiva. Un juicio de valor no mide, sino que ordena en una escala de grados: gradúa. Es expresión de un orden de preferencia y secuencia, pero no de medida y peso. Solo los números ordinales pueden aplicarse a ello, pero no los números cardinales. Es vano hablar de cualquier cálculo de valores. El cálculo es posible solo con números cardinales. La diferencia entre dos estados de cosas es completamente psíquica y personal. No está abierta a ninguna proyección hacia el mundo externo. Solo puede ser sentida por el individuo. No puede ser comunicada ni transmitida a ninguna otra persona. Es una magnitud intensiva (HA: 97).²⁸²

²⁸⁰ “[I]st ein auf die n -fache Zeit erstrecktes Gutes in der Existenz n -mal so wert <als> das auf die einfache Zeit erstreckte und wohl auch gleichwertig mit n gleichen Gütern koexistierend in einer summatorischen Einheit, die sämtlich auf die einfache Dauer erstreckt wären”.

²⁸¹ En términos económicos, el valor se determina cuantitativamente solo cuando ha sido intersubjetivamente determinado al nivel de los precios. Pero ni siquiera en este nivel sirve la sumatoria aritmética, o solo sirve para calcular totales monetarios pero no *de valor*. Si se suma el precio de un kilo de pan, de un par de zapatos y de un servicio jurídico, el total es puramente monetario pero no de valor, no se puede sumar el valor de un par de zapatos con el valor de un servicio jurídico, son heterogéneos (al respecto ver el detallado análisis en Rothbard, 2009: 834 ss.).

²⁸² “There is a more and a less in the removal of uneasiness felt; but how much one satisfaction surpasses another one can only be felt; it cannot be established and determined in an objective way. A judgment of value does not measure, it arranges in a scale of degrees, it grades. It is expressive of an order of preference and sequence, but not expressive of measure and weight. Only the ordinal numbers can be applied to it, but not the cardinal numbers.

It is vain to speak of any calculation of values. Calculation is possible only with cardinal numbers. The difference between the valuation of two states of affairs is entirely psychical and personal. It is not open to any projection into the external world. It can be sensed only by the individual. It cannot be communicated or imparted to any fellow-man. It is an intensive magnitude”.

Dado que, según Mises, solo podemos hablar de mayor o menor intensidad de satisfacción, y más aún en estricto rigor solo lo puede hacer la persona que evalúa (que siente), entonces la posibilidad de asignar valores “perfectamente idénticos” a dos estados de cosas distintos (ya el solo paso del tiempo introduce constantes distinciones) parece completamente imposible e irreal, y luego *a fortiori* su sumatoria es también imposible. Pero además, tampoco la sumatoria aritmética de valores parece tener asidero en la realidad. Husserl utiliza un ejemplo para ilustrar su ley de sumatoria de valores iguales en unidades de tiempo iguales, pero veremos que se trata de un ejemplo deficiente y poco convincente:

Imaginemos —nos dice— el caso siguiente: existe en el mundo una persona noble, cuyo valor se mantendrá continuamente constante en el tiempo. En general ella será un centro del que emanan efectos notables para el mundo que le rodea, y las corrientes de valor que proceden de él serán en general muy desiguales en tiempos iguales. Teniendo en cuenta esto no se podrá decir en general que el valor de la personalidad, en tanto que valor de bien en el mundo, aumentará simplemente en función del tiempo. Pero si imaginamos un intervalo de tiempo en el que tales desigualdades no tienen lugar, podemos entonces afirmar, y de manera plenamente evidente, que la extensión temporal actúa como una suma, que el doble de la extensión de ser [en el tiempo] produce el doble de valor; pero de la misma forma podemos afirmar también, suponiendo ficciones de igualdad correspondientes, que el tiempo doble de una personalidad es equivalente a la existencia de dos personalidades de igual valor relativas a la unidad simple de la duración de tiempo, etc., abstracción hecha de otras determinaciones de valor (Hua XXVIII: 98).²⁸³

²⁸³ “Fingieren wir folgenden Fall: Es existierte in der Welt eine edle Persönlichkeit, deren Wert sich in der Zeit immerfort unverändert erhält. Im allgemeinen wird sie ein Ausstrahlungspunkt bedeutsamer Wirkungen für die Umwelt sein, und die von ihr ausgehenden Wertströme werden in gleichen Zeiten im allgemeinen sehr ungleich sein. Mit Rücksicht darauf wird man nicht im allgemeinen sagen können, daß der Wert der Persönlichkeit als Gutwert in der Welt sich einfach den Zeiten gemäß summiert. Fingieren wir aber eine Zeitstrecke, in der solche Ungleichheiten wegfallen, fassen wir den reinen Existenzialwert der Persönlichkeit für sich ins Auge unter Voraussetzung, daß er in gleichen Zeiten gleich bleibe, dann können wir doch sagen, und wohl mit Evidenz, daß die Zeiterstreckung wie eine Summation wirkt, daß das doppelt so lange Sein eine Verdoppelung des Wertes ergibt; ebenso aber auch, daß unter entsprechenden Gleichheitsfiktionen die verdoppelte Zeit einer Persönlichkeit gleichwertig ist mit der Existenz zweier

Por supuesto que Husserl sabe que se trata de un ejemplo reduccionista porque se ha hecho abstracción de estas otras “determinaciones de valor”, pero no obstante no parece que pueda darse *ningún* ejemplo para ilustrar esta ley que no signifique, en realidad, una ficción completamente abstracta para poder cumplir con el criterio aritmético de la asignación de una unidad de valor y de una unidad de tiempo y una sumatoria aritmética. Y a este respecto la interpretación que hace Husserl es, como mínimo, desconcertante, cuando a renglón seguido afirma: “Naturalmente, el caso límite ideal, según el cual dos personas nobles que realizan separadamente actos nobles realizan actos iguales en lo que a valor respecta, no será generalmente realizado²⁸⁴; en general, será mucho más importante para el mundo si muchas personalidades actúan en conjunto que si una sola actúa durante un periodo de tiempo correspondiente más largo” (Hua XXVIII: 98).²⁸⁵ No se ve cómo este último caso pueda ser todavía ejemplo de la sumatoria aritmética de valor en el tiempo. Se puede decir, ciertamente, que las personas en general prefieren en el presente muchas acciones buenas hechas por varias personas que la misma cantidad de acciones buenas hecha por una sola persona a lo largo del tiempo. Pero este es un fenómeno que tiene que ver más bien con la preferencia temporal (fenómeno completamente desconocido para Husserl) y en ningún caso se trata de una sumatoria aritmética de valores. Y desde el punto de vista misesiano, como vimos, el ejemplo está condenado desde el inicio puesto que no es posible determinar que los valores (es decir, las *valoraciones*) sean “perfectamente iguales”, como exige la ley, pues ¿quién determina esto? ¿Cómo?

Hemos citado extensamente este ejemplo porque nos parece que ilustra bien el problema del universalismo abstracto de las leyes *a priori* a las que apunta Husserl. Y aunque esta específicamente nos parece que no tiene ningún correlato en la realidad

Persönlichkeiten gleichen Wertes auf die einfache Zeitdauer bezogen etc. unter Absehung von allen sonstigen Wertbestimmungen”.

²⁸⁴ Causa sorpresa que Husserl diga que este caso límite ideal no será *generalmente* realizado, cuando parece claro que no lo será *nunca*.

²⁸⁵ “*Natürlich wird allgemein der ideale Grenzfall, wonach zwei edle Persönlichkeiten getrennt Edles wirkend im Wert Gleiches wirken, nicht realisiert sein, im allgemeinen wird es für die Welt sehr viel mehr bedeuten, wenn mehrere Persönlichkeiten nebeneinander wirken, als wenn eine entsprechend länger wirkt*”.

práctica (y ¿de qué sirve una praxeología que no hable de la práctica?) las otras, sin embargo, aunque válidas, poseen el mismo grado de universalidad. Y entonces nos hacemos la pregunta de si una praxeología tan universal y abstracta no corre el riesgo que acabamos de ver ejemplificado, a saber, quedarse en una esfera tan universal que o sus leyes en la práctica son obviedades irrelevantes o son irrealizables y, por lo tanto, no pueden ser consideradas como leyes *prácticas*. Este nos parece que es el peligro que Mises quería evitar cuando decía que la praxeología puede conformarse con un sistema menos universal (menos universal, pero no obstante *a priori*).

Íntimamente ligado a lo anterior aparece, por último, el problema del objetivismo husserliano. En su teoría del valor y su práctica formal las leyes están construidas bajo el supuesto de que los valores en cuestión ya están, de alguna forma, *dados*, sin que haya ningún análisis del origen de esos valores dados. Y una vez dados, estos valores se pueden evaluar *desde fuera*, contemplativamente, como si se tratara de objetos dados a la percepción: un libro es o no es y, si es, es idéntico a sí mismo, y si considero dos libros iguales puedo sumarlos y decir, justamente, que hay el doble de la unidad, etc. Husserl toma esta perspectiva al analizar los valores y sus leyes. Veamos algunos ejemplos.

Respecto a la ley axiológica del cuarto excluido (una materia puede tener un valor positivo, negativo o no tener valor) y sus derivados dice Husserl:

Se enuncia que si M es una materia cualquiera, esta no puede simplemente ser en general el contenido de un comportamiento valorativo [...] sino que al ser-tenido-por-valioso le corresponde un ser-valor objetivo, un ser-valor positivo o negativo objetivos en sentido estricto o bien un ser-sin-valor objetivo. Porque es en referencia a ello que todo valor derivado [...] y toda exención de valor derivados adquieren su objetividad y una validez que no es simplemente hipotética (Hua XXVIII: 88).²⁸⁶

²⁸⁶ “Es ist gesagt, daß wenn ein M eine beliebige Materie ist, sie nicht bloß überhaupt Inhalt eines wertenden Verhaltens sein kann [...] sondern daß dem Für-Wert-gehalten-Werden ein objektives Wertsein entspricht, ein im engeren Sinn objektives positives oder negatives Wertsein oder ein objektives Wertlossein. Denn mit Beziehung darauf gewinnt dann jeder abgeleitete Wert und jede abgeleitete Wertfreiheit [...] seine Objektivität und seine nicht bloß hypothetische Geltung”.

Hasta aquí se puede entender lo que (aparentemente) quiere decir Husserl, a saber, que cuando algo se valora no hay un mero valorar “en general”, sino que ello está gobernado (¿siempre?) por una estructura objetiva con leyes objetivas. Pero la forma en que expresa su idea es, a nuestro juicio, equívoca y sospechosa, en el sentido de que pareciera al mismo tiempo contradecir lo que explícitamente afirma. Esto porque a esa estructura objetiva y a estas leyes que dan objetividad a la *forma* del contenido material Husserl la llama también “valor”, y por eso dice que “al ser-tenido-por-valioso”, que es lo propio de la parte subjetiva, material y circunstancial, “le corresponde un *ser-valor* objetivo (*dem Für-Wert-gehalten-Werden ein objektives Wertsein entspricht*)”. Este *Wertsein* es el de las leyes, el de las formas axiológicas universales. Pero esta forma de hablar de las leyes produce una confusión a nuestro juicio fundamental, porque la forma de un valor, como ya hemos dicho antes, no es un valor, así como la forma de un árbol no es un árbol. Husserl fuerza el lenguaje para poder decir que existen “los valores” objetivos, cuando en realidad está hablando, de nuevo, de las leyes *a priori*. Veamos, por ejemplo, lo que continúa diciendo:

Lo que persiste, sin embargo, si los axiomas son justos, es que el «valor» no se disuelve en la subjetividad y, por tanto, en la subjetividad del valorar, como si lo que es valioso para uno fuese para otro no valioso, y para un tercero, indiferente [...] Naturalmente, el valorar puede referirse a la persona, a sus actos, a lo que es bueno o malo para ella y bajo las presuposiciones que existen especialmente para ella [...] No se pretenderá, sin embargo, en efecto, derivar a partir de ahí la relatividad, entendida como subjetividad de la verdad, es decir, que lo que para una persona es verdadero es falso para otra, porque en efecto una puede estar ciega y la otra no. Así como la persona es aquí el «objeto al cual» se refiere la materia del juicio o la materia de la verdad, así también puede ocurrir para la persona en relación a la materia axiológica (Hua XXVIII: 88-89).²⁸⁷

²⁸⁷ “Was aber feststeht, wenn die Axiome richtig sind, ist, daß «Wert» sich nicht in die Subjektivität und in diesem Sinn in die Relativität des Wertens auflöst, als ob, was für den einen wert ist, für den anderen nicht wert ist und für den Dritten gleichgültig [...] Natürlich kann das Werten sich auf die Person, auf ihre Taten, auf das, was für sie unter den für sie speziell bestehende Voraussetzungen gut und schlecht ist, beziehen [...] Man wird ja auch nicht daraus die Relativität, nämlich verstanden als Subjektivität der Wahrheit ableiten wollen, daß was für die eine Person wahr ist, für die andere falsch ist, weil nämlich die eine Person blind,

Lo que hay que tratar de comprender aquí es qué lugar darle a la analogía con los juicios de conocimiento, porque, efectivamente, frente a una hoja blanca si un sujeto A dice que es verde y otro sujeto B dice que es blanca decimos que hay uno que dice la verdad y que el otro está equivocado, y por otra parte, si decimos: “Todos los árboles son verdes y Sócrates es un árbol, por lo tanto Sócrates es verde”, estamos diciendo de manera formalmente válida algo falso. Husserl nos dice que la verdad no es relativa (o subjetiva); podría ser que para una persona algo sea verdadero y para otra, falso, porque “en efecto, una puede estar ciega y la otra no”. Pero esto supone que en condiciones “normales” ambas estarán de acuerdo. El problema con este criterio, a nuestro juicio, es que pasa la verdad formal a la verdad material. Para Husserl existen los valores objetivos porque él llama “valores” a las formas de los valores, lo cual, como se ve en el silogismo que concluye que Sócrates es verde, no puede sostenerse bajo la analogía con los juicios de conocimiento o los principios lógicos (que es el hilo conductor de sus análisis axiológicos). Juzgar algo como verdadero o falso involucra necesariamente la materia, y no es, por lo tanto, lo mismo que juzgar algo como válido o inválido (en términos lógicos). Lo verdadero y falso puede llegar a ser discutible y, no obstante, todos los que lo discutan pueden estar de acuerdo con la validez de las formas lógicas, o si se quiere con la forma de lo verdadero y lo falso. De la misma forma se pueden valorar cosas e imputar valor a partir de ello de manera derivada de *forma* totalmente válida, no obstante que la materia puede ser objeto de controversia. De igual forma se puede valorar algo y actuar en consecuencia, buscando los medios adecuados para conseguir el fin propuesto (elegido como el más valioso) y todo ello ser perfectamente válido (racional, por lo tanto) en su forma, pero equivocado en cuanto a su materia (por ejemplo, los medios que se creyeron correctos se revelan luego como equivocados). Esto, fijémonos, no hace *irracional* a la acción. La forma es objetiva y universal, pero la materia es subjetiva, y Husserl intenta llevar la validez formal a la verdad de la materia. Veamos otro ejemplo al respecto:

die andere nicht blind sein kann. Wie hier die Person «Gegenstand worüber» ist, auf welche sich die Urteilmaterie bzw. Wahrheitsmaterie bezieht, so ähnlich kann es sich hinsichtlich der Person im Verhältnis zur axiologischen Materie verhalten”.

El salvaje —dice Husserl— que venera supersticiosamente un fetiche valora tal vez algo que no solamente no tiene valor y no es un valor positivo bajo el aspecto y el sentido en los que él tiene consciencia [de ello], sino que es algo absolutamente «sin valor». Bien podrían haber posibilidades empíricas gracias a las cuales la cosa sin valor que le sirve de fetiche adquiriera algún valor relativo (Hua XXVIII: 83-84).²⁸⁸

El contexto de este ejemplo gira en torno al tema de la ley del cuarto excluido, es decir, que no se puede determinar *a priori* que algo tenga que tener necesariamente o un valor positivo o uno negativo, porque también podría no tener ningún valor. El fetiche del salvaje sería un ejemplo de algo que no tiene valor. Lo que nos interesa destacar es la posición objetivista, el punto de vista del análisis que supone que *puede* sin más ponerse en el lugar de la perspectiva que es capaz de juzgar objetivamente. El salvaje da un valor derivado a algo que no tiene valor. Hay un *error* en la valoración. Sin hacer un juicio moral sobre Husserl respecto al ejemplo, lo importante para nosotros es la creencia en esta posibilidad de poder juzgar, en el ámbito de los valores, desde un punto de vista objetivo.²⁸⁹

Respecto a qué se juzga como bueno y como mejor, Husserl nos dice que ni lo bueno ni lo verdadero se pueden saber *formaliter*,

pero sin embargo no es menos válido en primer lugar que algo objetivamente bueno y mejor está prefigurado. Como la verdad, el bien y lo preferible también excluyen toda relatividad contingente; en otros términos, no hay ausencia de legalidad que pondría al

²⁸⁸ “Der Wilde, der in abergläubischer Weise einen Fetisch verehrt, mag etwas werten, was nicht nur (nicht) in der Hinsicht wert ist und nicht nur nicht in dem Sinn positiv wert ist, den er bewußt hat, sondern was überhaupt «wertlos» ist. Nun mag es empirische Möglichkeiten geben, um derentwillen das wertlose Ding, das ihm als Fetisch dient, irgendwelchen relativen Wert annimmt”.

²⁸⁹ Se puede comparar el análisis de prácticamente el mismo ejemplo en Mises y ver la diferencia: “A peasant eager to get a rich crop may —according to the content of his ideas— choose various methods. He may perform some magical rites, he may embark upon a pilgrimage, he may offer a candle to the image of his patron saint, or he may employ more and better fertilizer. But whatever he does, it is always action, i.e., the employment of means for the attainment of ends. Magic is in a broader sense a variety of technology. Exorcism is a deliberate purposeful action based on a world view which most of our contemporaries condemn as superstitious and therefore as inappropriate. But the concept of action does not imply that the action is guided by a correct theory and a technology promising success and that it attains the end aimed at. It only implies that the performer of the action believes that the means applied will produce the desired effect” (HA: 37).

contenido material de lo que es en cada caso bueno o mejor en una relación contingente con el sujeto contingente del valorar, del preferir, del querer. [...] Incluso si el dominio de voluntad práctica de cada sujeto es diferente del de los otros —si, para hablar en general, no son bienes de la misma especie que entran en cada uno de los dominios de este tipo, y si, por consiguiente, lo que es prácticamente lo mejor es diferente para cada uno de estos sujetos—, todo sujeto racional debe sin embargo reconocer que, ahí donde alguien valora correctamente [algo] como bueno de tal y tal manera, todos aquellos que consideraran la misma materia deberían valorarla de la misma forma; y de la misma forma todo sujeto racional debe reconocer que, si un dominio comporta tales y tales bienes en tanto que posibilidades prácticas, para este dominio lo mejor se encuentra prefigurado *idealiter*, y que el sujeto concernido por este dominio está, por tanto, ligado por la Idea y la ley (Hua XXVIII: 137-138).²⁹⁰

De nuevo se percibe aquí aquella tensión entre forma y contenido, entre lo objetivo y lo subjetivo, que Husserl quiere romper de alguna forma. La primera parte de su interpretación es comprensible, cuando dice que la materia de cada caso no se encuentra ausente de legalidad (*Gesetzlosigkeit*) y que, por lo tanto, es esta legalidad la que elimina la contingencia *una vez puesto un bien* para la decisión de la voluntad. Efectivamente, si el sujeto tiene que decidir entre *a* y *b*, y ya se le aparece uno de ellos como un bien, entonces *eo ipso* hay algo que se “prefigura” como un mejor, necesariamente; es decir, si *a* es (para él) un bien y *b* no, entonces *a* es mejor que *b*, etc. La legalidad formal es, pues, *a priori* y universal. Pero luego vemos un giro del argumento cuando nos habla de los diferentes dominios de voluntad de diferentes sujetos ¿Qué los hace diferentes? El hecho de que en cada uno hay un bien diferente (de “diferente especie”) y, *por lo tanto*, el

²⁹⁰ “Aber das gilt doch im voraus, daß objektiv Gutes und Bestes vorgezeichnet ist. Wie die Wahrheit, so schließt auch Güte und Vorzüglichkeit jede zufällige Relativität aus; mit anderen Worten, Gesetzlosigkeit, die den materialen Gehalt des jeweilig Guten und Besten in zufällige Verbindung bringt mit dem zufälligen Subjekt des Wertens, Bevorzugens, Wollens gibt es nicht [...] Wenn nun auch der praktische Willensbereich eines jeden Subjekts ein anderer ist, wenn, allgemein zu reden, nicht in jeden solchen Bereich Güter derselben Artung eintreten, wenn somit das praktisch Beste für jedes Subjekt ein anderes ist, so muß doch jedes vernünftige Subjekt anerkennen, daß, wo einer richtig so und so gut-wertet, jeder überhaupt, der dieselbe Materie in Erwägung zieht, ebenso werten müßte; und ebenso muß jedes vernünftige Subjekt anerkennen, daß wenn ein Bereich die und die Güter als praktische Möglichkeiten enthält, für diesen Bereich das Beste idealiter vorgezeichnet ist, das betreffende Subjekt dieses Bereichs also durch Idee und Gesetz gebunden ist”.

dominio es para cada uno diferente. Husserl se refiere constantemente a estos dominios subjetivos como si su diferencia consistiera únicamente en que consideran, cada uno de ellos, cosas distintas. Digamos que el dominio total de todas las cosas que pueden ser objeto de valoración y de voluntad es el conjunto *a, b, c y d*. La diferencia entre los dominios de cada persona consistiría, entonces, solamente en que una persona *A* solo considera *a y b* y otra persona *B* solo considera *c y d*. De donde se seguiría que si la persona *B* considerase *a y b*, entonces tendría que valorar y actuar de la misma forma que *A*. Y esta es exactamente la conclusión que saca Husserl del pasaje anterior: “si un sujeto actúa justamente, todo otro sujeto, *si transformamos su campo práctico en el del sujeto actuante*, debería actuar de la misma forma; y esto se funda precisamente en que son exclusivamente puras leyes de esencia las que prescriben la corrección y en que estas encuentran simplemente una aplicación al caso singular dado de hecho al sujeto de hecho” (Hua XXVIII: 138. Énfasis añadido).²⁹¹ Y aquí encontramos, nuevamente, aquella universalidad tan abstracta que nos lleva a preguntarnos si la ley en cuestión, aun siendo ella correcta, tiene realmente alguna aplicación en la realidad, pues, ¿qué sentido real puede tener la idea de que la objetividad de un hecho de valor esté ligada siempre a las condiciones dadas y que todo sujeto que se encuentre *en las mismas condiciones* deberá reconocer ese mismo hecho de valor? ¿No es esta acaso, al contrario, la *definición de la subjetividad*? Porque, ¿qué puede querer decir, en la realidad, aquello de transformar el campo práctico de un sujeto en el de otro sujeto?

De lo anterior se desprende que Husserl reconoce la subjetividad de los casos decisionales particulares, pero a la vez la niega al considerar que en realidad su subjetividad viene dada por el hecho de que se trataría de casos *particulares*, restringidos, pues, claramente, ningún sujeto puede abarcar todo el dominio de lo decisional o lo valorable. En cierta forma su esquema es como aquella metáfora de la verdad vista como ese elefante que unos miran exclusivamente concentrados en una parte y otros en otra y

²⁹¹ “[W]enn ein Subjekt richtig handelt, jedes andere Subjekt eben so handeln müßte, wenn wir seinen praktischen Bereich verwandelten in denjenigen des Handelnden, und dies gründet eben darin, daß ausschließlich reine Wesensgesetze die Richtigkeit vorschreiben und bloß Anwendung finden auf den faktisch gegebenen Einzelfall und das faktische Subjekt”.

que, al confrontar experiencias, unos lo describen como teniendo cola y otros como teniendo colmillos: en esta imagen está supuesta la idea de que para reconciliar las diferencias los involucrados solo tienen que moverse un poco y cambiar de perspectiva.

Este mismo problema se extiende al que es el principio más importante para Husserl, a su imperativo categórico que, recordemos, afirmaba: “«¡Haz lo mejor de entre los bienes accesibles en los límites de la esfera práctica total que es en cada caso la tuya!»” (Hua XXVIII: 142).²⁹² Este imperativo es categórico porque lo que manda no puede ser “absorbido” por ningún otro mandato superior. Hacer lo bueno no basta, porque en una elección donde hay más de una cosa buena hay algo que, entonces, es mejor, y, según la ley de absorción, lo mejor absorbe al bien, y lo mejor absoluto (*das Beste*) absorbe a todos los demás valores sin ser absorbido. Pero (y esto está conectado con lo anterior) ¿cómo se determinan los “bienes accesibles” y, por lo tanto, la “esfera práctica total” de cada caso? Husserl nos dice que

si imaginamos el dominio práctico entero del yo en el momento del tiempo que concierne a la acción, abarcando *todas* las realizabilidades prácticas de este yo, entonces este dominio contiene en general, pero no necesariamente, bienes, y contiene en parte bienes, en parte males y en parte *adiáphora*. Si contiene bienes en general, hay entonces, en referencia a la cuestión de voluntad en relación al dominio entero según sus elementos, un absolutamente mejor [...] y este es entonces lo-que-es-debido pura y simplemente (Hua XVIII: 146).²⁹³

Parece claro que la consideración de “la esfera práctica total” con “todas las realizabilidades prácticas” está analizada según un simple esquema abstracto de conjuntos: si consideramos el conjunto de lo realizable como un conjunto cerrado (“total”)

²⁹² “«¡Tue *das Beste* unter dem erreichbaren Guten innerhalb deiner jeweiligen praktischen Gesamtsphäre!»”.

²⁹³ “Denken wir uns den gesamten praktischen Bereich des Ich in dem betreffenden Zeitpunkt des Handelns alle praktischen Realisierbarkeiten desselben enthaltend, dann enthält dieser Bereich im allgemeinen, aber nicht notwendig, Güter und teils Güter, teils Übel, teils *Adiáphora*. Enthält er überhaupt Güter, so gibt es mit Beziehung auf die <hinsichtlich> des gesamten Bereichs nach allen seinen Gliedern zu stellende Willensfrage eindeutig oder mehrdeutig ein absolut Bestes, und dieses ist dann Gesolltes schlechthin”.

y luego consideramos que haya en él valoraciones positivas (y negativas) respecto a algunos de esos realizables, entonces de ello se sigue que tiene que haber algo que sea mejor que todo lo demás y, por lo tanto, eso es lo que *debe* ser elegido. Pero nos preguntamos, nuevamente, si esta reflexión puramente abstracta tiene algún sentido en la toma de decisiones reales, y el problema que aparece aquí es, de nuevo, el de la subjetividad. Porque si tomamos el punto de vista de Mises, podríamos aceptar plenamente lo que dice Husserl, que quedaría reducido simplemente al hecho de que en un conjunto de posibilidades consideradas *por el sujeto agente* este deberá escoger la mejor. Pero como el dominio de posibilidades está también determinado por el sujeto, ese dominio será en cada caso, lo que este considere como tal, o más aún, lo que forme parte de su horizonte decisional *en la acción misma*. Si ponemos el caso, por ejemplo, de tener que elegir qué tipo de pan comprar, no está muy claro cuál sería la “esfera práctica total” del agente desde el punto de vista de Husserl (puede ir a comprar el pan al lugar habitual, pero también *puede* cambiar de panadería, y también *puede* comprarlo en otra ciudad, o incluso importarlo; esto es más difícil, pero *se puede*). En cambio, desde el punto de vista de Mises está más claro: su esfera práctica es simplemente aquella dentro de la cual realiza su acción (se la conoce una vez se ha revelado su preferencia mediante la acción misma); digamos que compra efectivamente pan en un lugar x, entonces tuvo que elegir entre las opciones y consideró que había una que era la mejor (respecto a su gusto). Claramente, *una vez que se han establecido los valores*, la ley de lo mejor se vuelve inmediatamente operativa. Ahora imaginemos que otro sujeto entra en la misma panadería y elige otro tipo de pan; ciertamente, para él la mejor de entre las opciones no es la misma que para el primer sujeto, y es banalmente obvio el hecho de que si “toda la esfera práctica” de uno de ellos se transformase en la del otro, entonces elegiría lo que había elegido el otro, porque, ¿qué otra cosa podría significar esto sino que el uno *se convierta completamente* en el otro? Esto porque no existe la esfera práctica separada de quien la determina, el que uno haya elegido un tipo de pan está ligado al hecho de sus preferencias personales, *esto* es lo que determina esa esfera, por lo tanto, la conversión tiene que incluir también la conversión de los gustos y preferencias personales, y luego todas las causas que hicieron

posibles esos gustos y preferencias personales específicos.²⁹⁴ Y se ve así la inaplicabilidad del imperativo categórico husserliano si se lo considera objetivamente. Pero si se lo considera subjetivamente, su ley sigue vigente, solo que ya no puede considerarse un imperativo, como si se tratase de una ley moral, sino que se transforma en parte de la estructura misma de toda acción, es decir, no tiene sentido decir que “se debe” elegir lo mejor, sino que simplemente “se elige” lo mejor: no lo mejor *en sí*, sino lo mejor de lo que al sujeto agente se le aparece como lo mejor en el momento de su elección según sus perspectivas, interpretaciones y valoraciones. No es una decisión moral escoger el mejor pan posible de entre las alternativas, y aquí, como en cualquier decisión, opera la misma ley.

Husserl afirma que lo remarcable de la práctica formal como teoría es que “ella llega a su conclusión (*Abschluß*) en un *summum bonum formaliter spectatum*, al cual, en tanto que norma formal, el *summum bonum materialiter spectatum* respectivo, es decir, el fin material supremo del actuar, debe necesariamente conformarse” (Hua XXVIII: 216).²⁹⁵ Esta es la conclusión a la que lleva el imperativo categórico, el *summum bonum formaliter*

²⁹⁴ Feuerbach (1960) ha hecho uso de un ejemplo similar para hacer hincapié en el hecho de que la diversidad de cosas elegibles es esencialmente correlativa a la diversidad de las voluntades que las eligen y estas, a su vez, correlativas a las personas particulares o, lo que es lo mismo, a las particularidades de cada persona, es decir, que en la realidad práctica no existe la voluntad “en general”, la voluntad abstracta. Dice Feuerbach (1960: 124): “«Yo quiero». ¿Quién negará esto? ¿Quién no admitirá, más bien, que así como el yo en esta proposición la voluntad en ella es una voluntad absoluta, totalmente indeterminada, que solo se determina desde sí misma, es decir, a partir de la nada? No debemos olvidar, sin embargo, que esta voluntad es solo una voluntad pensada, que la voluntad real es siempre solo la voluntad de un ser determinado. Lleve a cualquier número de personas a una librería y haga que cada uno elija un libro a su gusto. Cada uno dirá: quiero; pero uno dirá: quiero esta novela, otro dirá: quiero esta descripción de viajes, el tercero: quiero esta obra filosófica; cada uno, sin embargo, a través de la diversidad de su voluntad (*durch die Verschiedenheit seines Willens*), solo demostrará la diversidad de su ser (*die Verschiedenheit seines Wesens*), que ciertamente tiene con voluntad, pero no gracias a su voluntad. Si el ‘yo quiero’ fuera igual, indeterminado, libre en todos, entonces el resultado necesario del querer o elegir sería nulo (*Nichts*); pues con la eliminación de la diferencia de la voluntad se eliminaría también la diferencia del objeto. Y donde falta la diferencia del objeto, falta también el fundamento mismo de la voluntad. Ahí donde no hay diferencia entre la liquidez y la sequedad, tampoco hay diferencia entre tener sed y beber y, en consecuencia, no hay fundamento alguno para querer beber. En resumen, querer significa querer algo, y querer algo presupone ser [uno] algo”. Es decir, el querer algo supone alguien que no es simplemente una persona “en general”, sino alguien concreto, con sus particularidades que lo hace diferente a los demás.

²⁹⁵ “[S]ie ihren *Abschluß* erreicht in einem *summum bonum formaliter spectatum*, dem als formale Norm das jeweilige *summum bonum materialiter spectatum*, d. i. das material höchste Ziel des Handelns, notwendig gemäß sein muß”.

spectatum es lo absolutamente mejor (*das Beste*), es lo que exige el imperativo categórico. Es decir que, volviendo al ejemplo del pan, si elijo un tipo de pan (integral, por ejemplo) por sobre otro tipo de pan (blanco, por ejemplo), ese pan lleva en sí la forma del *summum bonum formaliter spectatum* y será, en ese momento, según ese contexto decisional, también el *summum bonum materialiter spectatum*.

Esto, que parece una trivialidad, es sin embargo un problema que surge de la falta de definición dentro de la teoría husserliana. En términos puramente formales el *summum bonum* no tiene en sí ninguna indicación de contenido, no apunta a ningún bien propiamente tal; solo se trata de una forma lógica que se refiere, de manera lógico-mecánica o algorítmica, por así decir, a todo aquello que tome el sentido de “lo mejor absoluto”, *das Beste*, en un contexto práctico, y que, como tal algoritmo, nunca puede ser satisfecho de forma completa (pues en todo contexto real “lo mejor” concreto siempre tendrá un horizonte más amplio de la posibilidad de algo todavía mejor). Siempre habrá un horizonte abierto, en la práctica, de algo que *puede* ser todavía mejor; esta posibilidad queda siempre formalmente abierta. Esta nos parece ser, en realidad, la consecuencia práctica de la forma lógica “*summum bonum*”, y no la señalización hacia algún tipo de bien material absoluto. Y esto lo decimos porque la conclusión que parece sacar Husserl es que esta estructura lógica nos estaría dirigiendo hacia un *bien* superior absoluto, pero creemos que esto no se deduce en absoluto de ello.

Desde el punto de vista de Mises, el *summum bonum formaliter spectatum* es perfectamente asimilable, con las transformaciones mencionadas arriba, a saber, que, por necesidad, ya no sería un imperativo en el sentido de un *deber* y, por lo tanto, que el *bonum* no habría que entenderlo en términos morales, pues implica una categoría más amplia que vale tanto para los bienes materiales como para los bienes morales o espirituales, y esto por la simple razón de que se trata de una categoría de la *forma de la acción como tal* y la acción implica un dominio más amplio que la moral; la moral (o la ética, lo mismo da para estos efectos) es un subconjunto de la acción, pues no todas las acciones son morales. Elegir si ir al cine o a un concierto no es una acción moral, elegir qué cocinar, tampoco lo

es. Y esto indica otro problema que, desde nuestro punto de vista, tiene Husserl, un problema metodológico, a saber, que a raíz de su esfuerzo por separar los distintos tipos de actos involucrados en la acción (querer, voluntad de decisión, voluntad de acción, afección, sentimiento, valoración, etc.) termina muchas veces o haciendo separaciones arbitrarias de elementos que deben entenderse juntos (valor y acción, por ejemplo) o mezclando muchos elementos que ocultan las relaciones más relevantes (todas las distinciones, por ejemplo, de los distintos tipos de voluntades y de las etapas que constituyen cada una). En general su proyecto consiste en poner las bases para una ciencia ética, estas bases la dan la axiología formal y la práctica formal, pero aquí ya hay dos problemas, pues ni la axiología ni la práctica son ámbitos necesariamente éticos, más bien, al revés, toda ética tiene que tener una parte de axiología y otra de práctica, pero la axiología como teoría del valor en general tiene que dar cuenta también, por ejemplo, de cómo se determina el valor del pan y de los *bienes* de consumo, y la práctica tiene que dar cuenta de toda acción, no solo de las acciones éticas. Y por otra parte, si bien Husserl dice que su objeto general de estudio es la ética, no queda claro en realidad cuál sea el objeto concreto de sus análisis, justamente por esta constante separación que hace entre teoría del valor y teoría de la acción, cosas que, desde nuestro punto de vista, no son separables: no hay acción sin valoración.²⁹⁶ Luego, además, la acción nunca es tratada como tal sino siempre como *Willenshandlung*, voluntad de acción, es decir, se centra en el acto de voluntad más que en la acción misma. No hay, por lo tanto, un análisis integral de la acción, que incluya todos sus elementos relevantes.

Y por último, es importante remarcar el que nos parece que es el punto central de las diferencias entre los análisis de nuestros dos autores, que tiene que ver con la fuente de las valoraciones, el origen. Este origen, para Mises, ya lo hemos adelantado, está en la vida individual del sujeto. “Estrictamente hablando —dice Mises— el fin, objetivo o finalidad de toda acción es la remoción de una sensación de insatisfacción” (HA: 92)²⁹⁷ y

²⁹⁶ Esta división es tan radical en Husserl que Husserliana ha dedicado un tomo completo a cada una de las partes, el tomo XLIII/2 a “Sentimiento y valor” y el tomo XLIII/3 a “Voluntad y acción”.

²⁹⁷ “Strictly speaking the end, goal, or aim of any action is always the relief from a felt uneasiness”.

“el sujeto actuante valora las cosas en tanto que sirven de medios para la remoción de su insatisfacción” (HA: 119),²⁹⁸ es decir, que el valor está esencialmente conectado, desde este punto de vista, con la percepción personal-subjetiva de insatisfacción, que el valor es, parafraseando a Menger, un juicio que se hacen los agentes sobre la significación de las cosas para su propio bienestar (cf. Menger 2016: 178); ¿por qué para “el propio” bienestar? Porque es la persona misma, el agente mismo, el que tiene que percibir la relevancia de algo para que se transforme en objeto de su voluntad y acción, y esa relevancia es necesariamente respecto de la propia percepción de insatisfacción.²⁹⁹ Y esta conexión está completamente ausente en los análisis husserlianos (al menos en las *Lecciones*). El valor es visto como algo dado. Y esto creemos que es, en última instancia, lo que pone dificultades a la teoría husserliana, algunas de las cuales hemos tratado en este párrafo y terminaremos de ver en el párrafo siguiente.

§ 26. El problema de la intencionalidad de los valores en Husserl

La conexión entre el individuo, como causa, y la acción se produce a través de las estructuras intencionales dentro de las cuales se vivencian o experimentan los significados y las valoraciones (por el mismo individuo). Y uno de los elementos notables de la estructura intencional es la donación inmanente con carácter absoluto del objeto intencional (cf., Merz, Staiti y Steffen 2010). Toda intencionalidad de la consciencia implica una correlación entre acto y objeto de este acto, lo que en *Ideas I* Husserl llama noesis y noema, respectivamente (cf. Hua III/1: 202 ss.). Tipos de actos o noesis son, por ejemplo, percibir, recordar, imaginar, representar, y los distintos “caracteres dóxicos” con

²⁹⁸ “Acting man values things as means for the removal of his uneasiness”.

²⁹⁹ Como hemos dicho en otras partes, la palabra insatisfacción, que a veces se cambia por “necesidad”, debe ser entendida de la forma más amplia posible, se refiere a cualquier estado de carencia percibida como tal y en cualquier grado. Por otra parte, las acostumbradas objeciones contra esta idea que la califican de “egoísta”, simplemente no entienden lo elemental de lo que se está diciendo. El caso del altruismo se determina por esta misma circunstancia. Si alguien se sacrifica por otro y deja de lado “su bienestar” en favor de ese otro, eso quiere decir simplemente que ese estado de cosas satisface más a esa persona, que la acción altruista remueve más *uneasiness* personal que la acción “egoísta”.

los que estos operan: tener-por-verdadero, dudar, tener-por-posible o por probable, etc. Y por su parte los correlatos noemáticos de estas noesis son las “unidades objetuales (*gegenständlichen Einheiten*)” de estos actos intencionales, pero “solo y precisamente en la medida en la que se dan a la consciencia o en la medida en que son intencionados (*intendiert*) por esta (como lo percibido como tal, lo recordado como tal, etc.)” (Merz, Staiti y Steffen 2010: 155).³⁰⁰

El tema principal de la investigación de la intencionalidad y de sus leyes en Husserl es la donación del objeto, es decir, cómo es que se da, a través de los actos, en el flujo “heraclíteo” de la consciencia, mediante *Abschattungen* (escorzos), sensaciones cambiantes, perspectivas en constante movimiento y dentro del flujo constante del tiempo, cómo es que se da, digo, el objeto mismo, uno e idéntico en ese flujo vivencial-temporal constante. Ahora bien, en el caso de las valoraciones, de las experiencias de cosas buenas, bellas, útiles, agradables, etc., estamos en presencia de una capa superior de intencionalidades, que suponen ya (y se fundan en) la cosa o el objeto dado (evidentemente tiene que haber primero la cosa árbol para luego poder “ver” en ella su belleza o utilidad).

Lo anterior se basa en la teoría, que Husserl toma de Brentano (cf. Peucker 2008), de los actos objetivantes y no-objetivantes (cf. Melle 1988; 1994), actos que en sus términos más generales se remiten a la aprehensión mental (*Auffassung*) y al contenido sensible que complementa esa aprehensión (*Inhalt*), respectivamente (cf. Wehrle 2015). En la esfera de los actos afectivos, los *Gefühlsakte* y los *Willensakte*, aunque son tipos de actos diferentes, comparten no obstante el hecho de ser, según Husserl, actos no-objetivantes (cf. Vongehr 2010). Los *Gemütsakte* (actos afectivos) son, por tanto, intencionales³⁰¹ pero no objetivantes, es decir, se dirigen a algo pero no producen un

³⁰⁰ “[D]ie gegenständlichen Einheiten jener intentionalen Akte nur und genau insofern, als sie dem Bewußtsein gegeben bzw. von ihm intendiert sind (wie das Wahrgenommene als solche, das Erinnernte als solche etc.)”.

³⁰¹ No se debe confundir intencionalidad con objetivación. Hay *Gefühle*, sentimientos, que no son *intencionales*, como las *Gefühlempfindungen* (sensaciones de sentimiento) o los *sinnliche Gefühle* (sentimientos sensibles), por ejemplo, el dolor o placer físico. Se entienden como la materia (*Stoff* o *hyle*) o contenido de las aprehensiones. Las aprehensiones son actos, pero no las sensaciones sensibles (cf. Zhang y Yu: 2009).

objeto. Si se piensa, por ejemplo, en una melodía que produce agrado, esta es representada en la vivencia como agradable (como *teniendo* esta cualidad). En esta experiencia habría que distinguir, según *Ideas II*, dos tipos de actos: la vivencia misma y actual de la melodía agradable, que Husserl entiende como un “comportamiento emotivo” (Hua IV: 8) y luego el *juicio* de valor que se puede hacer del objeto valorativamente vivido, pero que ahora se lo *valora* reflexiva o teóricamente, ya no en la vivencia misma. Estas son dos formas distintas de valorar lo mismo. Pero en cualquier caso el acto afectivo o emotivo no introduce nada *objetual*; el objeto es dado por los actos objetivantes de representación y juicio. En el juicio de valor, por lo tanto, hay una intervención de la razón teórica que no está presente en el puro vivenciar la experiencia de valor (estética, en nuestro ejemplo).

Esta teoría no deja de tener sus problemas y ambigüedades,³⁰² principalmente porque la distinción principal entre actos objetivantes y no-objetivantes se contradice hasta cierto punto con la tendencia husserliana a tratar la *cualidad de valor* (que posea un objeto) simplemente como *valor*, vale decir con la inclinación objetivista de Husserl que vimos anteriormente. Así, por ejemplo, sostiene que a pesar de que los *Gemütsakte* no son objetivantes (son *nicht-objektivierenden Akte*) son, sin embargo “actos dadores de objeto” (*gegenstandgebende Akte*) (cf. Melle 1988: XXXVII): “No están dirigidos, ciertamente, a objetos (*Objekte*) en el sentido de objetos teóricos, sino justamente a valores y bienes (*Werte und Güter*), pero en ellos se da algo que se identifica en la evidencia plenificadora como objetualidad que existe de manera objetiva (*als objektiv seiende Gegenständlichkeit*)” (Melle 1988: XXXVII). Es decir, que a pesar de que son actos no-objetivantes ellos producen igualmente una objetividad.

Esta tensión lleva a Husserl a modificar su teoría (o al menos su terminología) en *Ideas I*, donde afirma esta vez que *todos* los actos son objetivantes:

³⁰² El mismo Husserl reconoce que aparecen los “problemas más difíciles de todos” en esta “oscura parte del conocimiento” (cf. Melle 1988: XXXVIII).

Todos los actos en general —también los actos afectivos y de voluntad son «objetivantes»³⁰³, originariamente «constituyentes» de objetos, fuentes necesarias de diferentes regiones de ser y por tanto también de las ontologías correspondientes. Por ejemplo: la consciencia valorante constituye una nueva objetualidad (Gegenständlichkeit) respecto al mero mundo de cosas: la objetualidad «axiológica», un «ente» de una nueva región (Hua III/1: 272).³⁰⁴

Esta idea se complementa con el doble sentido del objeto intencional de los actos valorantes: “En actos de este tipo, como son los actos valorantes, tenemos, pues, un *objeto intencional en un sentido doble*: debemos diferenciar entre la *mera «cosa»* y el *objeto intencional pleno*, y correspondientemente [tenemos] una *doble intención*, un estar-dirigido de dos tipos” (Hua III/1: 76).³⁰⁵ Estos dos tipos corresponden al estar dirigido a la cosa y el estar dirigido al “valor” de la cosa. Pero Husserl tiene que complejizar su teoría porque en ambos casos se trataría de actos *valorantes*, por lo tanto tiene que decir que cuando la intención se dirige a la cosa (*Sache*), es decir le pone atención o la aprehende, al mismo tiempo sin embargo “estamos también «dirigidos» —solo que no de manera aprehensiva— hacia el valor (*«gerichtet» sind wir —nur nicht in erfassender Weise— auch auf den Wert*)” (Hua III/1: 76). Con estas aclaraciones la teoría de la intencionalidad de los actos valorantes no hace más que tornarse más ambigua.

El objeto intencional pleno, esto al menos es suficientemente claro, es el objeto que además de ser mera cosa es también objeto de valor (ejemplo típico, una obra de arte; pero en realidad cualquier objeto práctico cumple también con ese estado dual, con esa doble “ontología”: cósmica y valorativa). No obstante, no queda nunca muy claro cuál es realmente el objeto intencional específico del *acto* valorante. Y la ambigüedad se deja ver

³⁰³ Nótese, sin embargo, que para emplear este término Husserl usa las comillas.

³⁰⁴ “Alle Akte überhaupt —auch die Gemüts- und Willensakte— «objektivierende» sind, Gegenstände ursprünglich «konstituierend», notwendige Quellen verschiedener Seinsregionen und damit auch zugehöriger Ontologien. Zum Beispiel: Das wertende Bewußtsein konstituiert die gegenüber der bloßen Sachenwelt neuartige «axiologische» Gegenständlichkeit, ein «Seiendes» neuer Region”.

³⁰⁵ “In Akten der Art, wie es die wertenden sind, haben wir also ein intentionales Objekt in doppeltem Sinne: wir müssen zwischen der bloßen ‚Sache‘ und dem vollen intentionalen Objekt unterscheiden, und entsprechend eine doppelte intentio, ein zwiefaches Zugewendetsein”.

en los ejemplos que usa el mismo Husserl para ilustrar la intencionalidad como un dirigirse-a y, por lo tanto, como *Erfassung*, aprehensión:

En el acto de valorar estamos dirigidos al valor, en el acto de la alegría a lo que da alegría (*dem Erfreulichen*), en el acto de amor a lo amado, en el actuar a la acción, pero *sin* aprehender todo ello. El objeto intencional, el valor, lo que da alegría, lo amado, lo esperado como tal, la acción como acción devienen objetos aprehendidos solo en un *giro* «objetivante» propio. Estar dirigido de manera valorativa a una cosa implica ciertamente la aprehensión de la cosa; pero no es la *mera* cosa, sino la cosa *valiosa* o el valor [...] *el correlato intencional pleno del acto valorante* (Hua III/1:76).³⁰⁶

Ciertamente, cuando nos dirigimos valorativamente hacia algo (por ejemplo, experimentamos alegría por un libro que acabamos de adquirir) no lo hacemos como teóricos que desde la distancia se concentran solo en el mero ser cosa de ese algo. En el caso del libro nos alegramos por la adquisición del libro. Pero vemos aquí la tensión en Husserl de querer poner en correlación nuestra alegría en una capa de valor objetiva *de* la cosa-libro, en este caso. Él quiere poner el valor en el objeto como “una nueva objetividad”, para poder luego seguir el paralelismo con los actos teóricos y desarrollar una teoría de la “conveniencia” como el análogo a la teoría de la verdad, es decir, como una *adæquatio* entre valorar y valor.³⁰⁷

Observemos, además, que los ejemplos de Husserl no tienen una forma homogénea. En la cita anterior él dice que: en el acto de valorar nos dirigimos al valor y en el acto de amor a lo amado (*dem Geliebten*), pero ¿por qué no decir, entonces, que en el acto de valorar nos dirigimos a *lo valorado*? La obviedad es grande, pero hay que destacarla no obstante: lo valorado supone una cosa valorada y, por lo tanto, un valorante

³⁰⁶ “Im Akte des Wertens aber sind wir dem Werte, im Akte der Freude dem Erfreulichen, im Akte der Liebe dem Geliebten, im Handeln der Handlung zugewendet, ohne all das zu erfassen. Das intentionale Objekt, das Werte, Erfreuliche, Geliebte, Erhoffte als solches, die Handlung als Handlung wird vielmehr erst in einer eigenen «vergegenständlichenden» Wendung zum erfaßten Gegenstand. Wertend einer Sache zugewendet sein, darin liegt zwar mitbeschlossen die Erfassung der Sache; aber nicht die bloße Sache, sondern die werte Sache oder der Wert ist [...] das volle intentionale Korrelat des wertenden Aktes”.

³⁰⁷ “El objeto «exige» el predicado del valor. El sentimiento constituyente de valor tiene conveniencia (*Konvenienz*) con la cosa” (Ms. A VI 2 II/105b. En Vongehr, 2010).

que asigna valor a la cosa justamente *valorándola*. No es lo mismo referirse a la cosa valiosa como “lo valorado” que como “valor”: en el primer caso suponemos el acto de dar valor, en el segundo suponemos que la cosa es un valor por sí misma; Husserl prefiere, evidentemente, esta última forma. Y el giro lingüístico que emplea parece una suerte de protección contra aquella otra dirección: él nos dice que el valorar no se dirige a lo valorado, sino “al valor” (en lo valorado). Pero entonces, podríamos preguntar, ¿por qué no decir que los actos de amor (*Akte der Liebe*) no se dirigen a lo amado, sino *al amor*, y los actos de alegría a la alegría, de la misma forma como los actos de valorar se dirigen, según él, al valor? Lo cierto es que sería un tanto absurdo decir que el acto de amar se dirige al amor y no al amado (o a lo amado). De ahí la ambigüedad con el caso de la valoración, que tiene que dirigirse al valor como objeto intencional pero al mismo tiempo tiene que hacerlo también, obviamente, a lo valorado. Entonces luego cabe la pregunta ¿el valor al que se refiere Husserl es el objeto valorado o una propiedad del objeto valorado en tanto que valorado? Pero en este último caso ¿esa propiedad adviene al objeto por el acto de valorar o el acto de valorar coincide (conveniencia) con esa propiedad que pertenece al objeto? En toda esta esfera de preguntas Husserl se mueve muy ambiguamente. Por eso coincidimos con el juicio de Vongehr (2010) cuando afirma que “Husserl, sin embargo, no desarrolló ninguna solución unitaria sobre cómo se pueden constituir mediante actos afectivos emotivo-valorantes «nuevas objetualidades de orden superior» (Hua III/1: 354), vale decir, «cosas que poseen predicados de valor objetivos (*mit objektive Wertprädikaten behaftet sind*)» (Hua XXXI: 7), como por ejemplo objetos de disfrute (cosas agradables, bellas) y, yendo más lejos, objetos culturales”. Sobre este carácter ambiguo y confuso de la teoría de Husserl, tómese como ejemplo el siguiente pasaje de su ética temprana en las *Lecciones*:

Por otra parte, los actos valorativos no están “dirigidos” a objetos, sino a valores. El valor no es un ente: el valor es algo relativo al ser y al no ser, pero surge de otra dimensión. Los estados de valores no son simplemente estados de cosas. [...] Los valores son objetivables, pero los valores en tanto que objetos son los objetos de ciertos actos objetivantes, [objetos] que se constituyen en esta objetivación que se construye sobre la

base de actos valorativos, pero no se constituyen en los actos valorativos en sí mismos. Los actos valorativos en tanto que actos de un género propio se “dirigen” a algo, pero no a objetos (Hua XXVIII: 340).³⁰⁸

¿Son o no son *objetos* los valores? ¿Cómo se constituyen en cualquiera de los dos casos? Y volviendo a la pregunta que da inicio a esta teoría husserliana: ¿Cómo se relacionan los actos objetivantes (que dan los objetos) con los actos afectivos (que dan las valoraciones)? Todo esto queda, en última instancia, en un conjunto de intentos con los que, al parecer, Husserl nunca pudo aclarar satisfactoriamente su teoría.³⁰⁹ Consideramos, pues, que es la búsqueda de valores objetivos lo que lleva a Husserl a dejar incompleta su teoría de la intencionalidad de los valores y a tener que buscar el correlato de los actos valorantes en una objetividad que, en última instancia, debe adjudicar a “otra dimensión”, distinta de la dimensión de los actos objetivantes comunes (que dan, por ejemplo, objetos empíricos) que, sin embargo, queda sin ser aclarada, pues se trata de una dimensión que no está solo en las leyes axiológico-prácticas *a priori* que vimos más arriba (que son puramente formales y vacías como tales), sino, en última instancia, en un *ideal* último que operaría como Idea platónica (la idea de Bien), como ideal regulador, etc. Suponemos, por lo tanto, que es esta suerte de platonismo subyacente en Husserl lo que, sumado a lo anterior, lo lleva por estos caminos teóricos, sin que pueda terminar de dar con una exposición suficientemente clara sobre la naturaleza de los actos valorativo, o más aún, sobre los objetos valiosos (sobre el platonismo de Husserl cf. Hua XXVIII: 181, 226 y 259; Hua III/1: 5; Materialienbände IV: 13).

Ahora bien, desde el punto de vista praxeológico uno de los rasgos que llaman la atención en la teoría husserliana, como vimos en el párrafo anterior, es la no

³⁰⁸ “*Andererseits, wertende Akte sind nicht auf Objekte «gerichtet», sondern auf Werte. Wert ist nicht Seiendes, Wert ist etwas auf Sein oder Nicht-Sein Bezügliches, aber gehört in eine andere Dimension. Wertverhalte als solche sind nicht bloß Sachverhalte [...] Werte sind etwas Objektivierbares, aber Werte als Objekte sind Objekte von gewissen objektivierenden Akten, sieh in diesen auf wertende Akte sich bauenden Objektivationen konstituierend, nicht aber in den wertenden Akten selbst konstituierend. Die wertenden Akte als eigenartige Akte «richten» sich auf etwas, aber nicht auf Objekte*”.

³⁰⁹ Sobre la ética husserliana en general y sobre los problemas de la ética formal en particular cf. Peucker (2008).

consideración del sujeto como origen de los valores en tanto que sujeto de necesidades, porque los valores para Husserl son objetivos; el sujeto no puede sino *adecuarse* a ellos y sus actos de valoración son, por tanto, simplemente contingentes. Pero para la praxeología, como sabemos, el origen del valor está en el necesario estado de necesidad de toda persona; es esta la que evalúa y juzga porque solo ella tiene la experiencia de sus necesidades o de su *uneasiness*. La actitud valorativa del sujeto está determinada por esta *uneasiness* y, por tanto, *ve el objeto a través de la consideración de esta necesidad*, de lo contrario sería imposible juzgar que tal objeto serviría para satisfacer ya sea una necesidad física o espiritual. Y esto es lo que Husserl, dirigido hacia la objetividad ideal de los valores, no ha tomado en cuenta.³¹⁰

Más llamativo aún es esto si consideramos que hay algunos (pocos) textos husserlianos, que no se encuentran en sus obras principales, que sí vinculan fuertemente la acción, la finalidad (que es origen de la acción) y la necesidad. Por ejemplo, el *Texto nro. 37 de Hua XXXIX (Die Lebenswelt)* en el que se habla del mundo práctico “como mundo de bienes, *mundo en el que ellas [las personas] satisfacen sus necesidades (als Güterwelt, als Welt, in der sie ihre Bedürfnisse befriedigen)*” (Hua XXXIX: 377. Énfasis añadido), y donde se habla también de las producciones de la acción, de las obras, de los bienes como sostenidos en virtud de una “intención práctica” que “tiene el carácter de la intención dirigida a la duradera determinación-para y, en última instancia, para algún goce³¹¹ en el que, por su parte, se da satisfacción a una necesidad” (Hua XXXIX: 377).³¹² Obsérvese que la conexión se hace entre necesidad y acción, pero no entre necesidad y valor (y, de hecho, en sus *Lecciones de teoría del valor y ética* no aparece ninguna de las

³¹⁰ Por lo demás, el concepto mismo de “valor” queda en la ambigüedad en Husserl, porque en general parece usarlo simplemente como sinónimo de “valor moral”, lo cual implica una serie de problemas a la hora de considerar otro tipo de valores, como por ejemplo la utilidad o los placeres.

³¹¹ Considérese que la palabra *Genuss* tiene también el sentido de “goce” cuando se usa para referirse a la posesión y uso de algo: gozar de libertad, gozar de solvencia económica, etc. Significa, por tanto, también uso, consumo, posesión.

³¹² “*Diese Intention hat den Charakter der Intention auf bleibende Bestimmung-für und letztlich für irgendwelchen Genuss, in dem seinerseits ein Bedürfnis sich befriedigt*”. Según la nota editorial en la p. 357, este texto es de 1930.

dos conexiones).³¹³ Es como si Husserl, teniendo presente los elementos de acción y necesidad, es decir, la determinación necesariamente subjetiva de la acción, no hubiese podido detectar su relación con la teoría del valor.

Por lo tanto, en lo que respecta al problema de la intencionalidad del acto de valoración proponemos como solución integrar, como parte esencial, esta consideración de la necesidad propia. Sostenemos, por tanto, que el carácter afectivo del *Gemütsakt*, ya sea como *Gefühlsakt* o como *Willensakt*, está dado fundamentalmente por este estado (existencial, si se quiere) de necesidad, de *uneasiness*.³¹⁴ Al tener esto presente surge entonces una especie de bidireccionalidad intencional: ya no hacia la cosa, por una parte, y hacia el “valor”, por otra, sino, en primer lugar hacia sí mismo, y luego hacia el objeto. Desde este punto de vista no existe el juicio de valor *en sí*, separado de la conexión con su criterio: la persona y la autopercepción que esta tiene de su propio estado de insatisfacción.³¹⁵ El sentir hambre es el criterio de evaluación del mundo entorno bajo la “actitud hambrienta”, *gracias a la cual se valoran* ciertos objetos como útiles o apetecibles. Lo mismo si se valora un paisaje o un diseño interior como bello, agradable, etc., hay una actitud de base (podemos llamarla estético-afectiva). Y también hay una actitud moral, una disposición que pone su atención en los sentidos y significados que llamamos éticos o morales, en base a la cual juzgamos lo bueno y lo malo (“esto me parece bueno”, “aquello me parece malo”, etc.), y tampoco aquí se sale de los necesarios

³¹³ En las más de 500 páginas de sus *Lecciones sobre ética y teoría del valor* (Hua XXVIII) la palabra “necesidad” (*Bedürfniss*) aparece contadas veces y en contextos marginales de las discusiones centrales.

³¹⁴ El concepto de necesidad o carencia se puede entender perfectamente como estado existencial general de las personas. Al respecto ver, por ejemplo, Carey (2018: 27) a propósito del concepto de “*open soul*” en Eric Voegelin: “As it was used by the Greek philosophers, the soul (psyche) designated a certain range of movement in human beings, a yearning and searching for completeness. Such a search presupposes, of course, a sense of incompleteness; and Voegelin frequently stressed the degree to which this was fundamental to the human condition. Not knowing whence we come or where we are going, not knowing when we shall die or what exists beyond this life, not knowing the very meaning of our existence or what we should be doing here on earth, discontent with our many imperfections, never fully satisfied in our needs or desires, we human beings are creatures of “existential unrest.” But, at the same time, our unrest has direction [...]”.

³¹⁵ “Estado” de insatisfacción puede referirse a algo momentáneo, inmediato, o de más largo plazo. La variación de la extensión temporal no cambia el hecho de que siempre hay una autopercepción de necesidad o insatisfacción.

(ontológicos, se podría decir) límites individuales (juzgo bueno lo que *me* parece [o se me aparece como] bueno), porque es siempre necesariamente el sujeto quien tiene la experiencia afectiva (y, por lo tanto, la intencionalidad que va en esta dirección) que deviene criterio de juicio moral.³¹⁶

Si no hubiese esta conexión con el individuo y la percepción de su propia *uneasiness* las panaderías tendrían solo un tipo de pan, porque no tendría sentido dar opciones para elegir. Que una panadería tenga distintos tipos de panes supone que las personas juzgan de forma distinta los mismos hechos u objetos y que eligen y actúan, por lo tanto, también de forma distinta (cf. Feuerbach 1960: 124). Y es un hecho que las personas no solo difieren en sus preferencias gastronómicas, sino también en sus preferencias estéticas, laborales, culturales, religiosas, filosóficas, etc.³¹⁷ Y este *ser distintos* unos de otros, este no ser iguales, es lo que justamente hace imposible aquello en que Husserl parece creer, a saber, en que sería posible que un sujeto tomase el “ámbito de decisión” de otro sujeto, circunstancia bajo la cual debería, afirma Husserl, elegir y actuar *de la misma forma* que el otro. Esto solo puede servir para hacer un ejercicio abstracto, pero no tiene sentido alguno en la realidad, porque el “ámbito de decisión” mismo está determinado por los criterios y disposiciones propios de cada persona y ello

³¹⁶ Obviamente, este juicio está influido por el contexto cultural y social, por las opiniones de los demás, vale decir, por la contextura intersubjetiva de la vida. Pero ello no afecta en nada al hecho de que es el individuo el que tiene las experiencias: ni los demás pueden tener una experiencia por él (en su lugar), ni él puede tener la experiencia de los otros (*stricto sensu*). Las conexiones intersubjetivas solo nos dicen que esa experiencia individual se ve influida por los otros en distintos niveles. Que yo juzgue *a* como preferible respecto de *b* porque he sido influido persuasivamente por los argumentos de otra persona no implica que entonces deje de ser yo el que juzga. En este sentido, la crítica que se suele hacer, parece estar basada en un esquema simplificado, abstracto y, por lo tanto, irreal que pone una especie de sujeto puro que toma decisiones puras en perfecta libertad y conocimiento. El sujeto real no tiene nada de eso, como es patente; pero el hecho de que sea él mismo una realidad compleja no impide que tenga un yo (una percepción de sí mismo) y que como tal sea capaz de tomar decisiones según evaluaciones propias y de actuar en consecuencia.

³¹⁷ Con esto no se quiere negar que haya una humanidad común que agrupe toda esa variedad. Pero lo que se quiere remarcar es justamente esta diversidad, y que esta diversidad es un elemento esencial a la hora de considerar una teoría de la acción. Punto que suele ser considerado de manera marginal en teorías como las de Husserl, por ejemplo.

involucra a la persona en su totalidad, de donde se sigue que tomar el “ámbito de decisión” de otro significaría simplemente convertirse en el otro.

Praxeológicamente hablando solo se puede pensar en una *forma* (vacía) común del valorar y el actuar, pero no en un contenido de valor común.³¹⁸ La teoría de la acción humana, en todo caso, no es una teoría de los fines últimos. Supone estos como dados (por cada agente).

En Husserl el hecho de que los objetos de nuestro mundo entorno cotidiano (*Umwelt*) no se nos aparezcan como meros objetos físicos, sino como poseyendo a la vez valoraciones de todo tipo, es un misterio. Pero si consideramos que los actos por los cuales esos objetos adquieren valor no están solo motivados por los objetos mismos (que es la teoría de Husserl), sino principalmente por las necesidades de los agentes, entonces el misterio desaparece, y podemos entonces decir, con mayor claridad, que las valoraciones no surgen, como cree Husserl, en virtud de la *idea*, sino como respuestas a las necesidades. Y esta es la causa, por lo demás, de la humanización del mundo, de la transformación del mundo natural en un mundo humano. De esta forma podemos demarcar más claramente, por una parte, la cualidad de valor como contenido material o sensible (cuyo origen es la necesidad personal) y, por otra, la forma del valor como el elemento racional universal que da forma y estructura a ese contenido. Según esta distinción, las meras formas axiológicas *no son valores*, así como las formas praxeológicas *no son acciones*. Valores y acciones son elementos reales con contenidos reales, aun cuando estos sean ilusorios, como en el caso del rito mágico como medio de curación (en tales casos la vivencia,

³¹⁸ Se podría argumentar que Mises cae en un relativismo moral extremo. Pero esto debería matizarse en muchos sentidos. Lo que sí niega Mises es que pueda haber una *ciencia* moral absoluta, pero no niega que la meditación moral sea un elemento importante (y tal vez el más importante) de las reflexiones de cada persona. El problema está cuando se cree que lo que uno cree bueno (según un *contenido* específico) debe ser visto de la misma forma universalmente por todos y que el punto de vista propio es científicamente el correcto. Por lo demás se comprende que la pura teoría de la acción, en lo que respecta a sus formas generales, no tiene relación con la teoría moral. Otra cosa es que luego, respecto a las acciones personales, cada uno adopte la mejor teoría moral que le parezca para guiar sus propias acciones.

inscrita dentro del marco de experiencia que le da sentido, es plenamente real, como es obvio).

Para terminar nuestra discusión sobre el problema de la intencionalidad de los actos valorativos, quisiéramos remarcar una vez más su resultado principal. La dicotomía en la que Husserl ha inscrito el problema, a saber, si los valores surgen de los afectos o de la racionalidad (según las ideas de Hume y Kant, respectivamente) deja fuera el elemento central que determina los valores, a saber, la necesidad (o como se le quiera llamar), pues incluso si dijésemos que solo hay valor cuando *sentimos* lo valioso, esta misma sensación o sentimiento supone el estado de necesidad o de *uneasiness* que la hace posible. Tanto racionalistas (entre ellos Husserl) como sentimentalistas están de acuerdo en que hay una participación tanto de la razón como de los sentimientos; en lo que no están de acuerdo es en cómo se articulan estas dos facultades. Desde nuestro punto de vista este debate no es tan relevante en lo que respecta a la forma de las valoraciones, porque si bien es cierto que sin sensación o sentimiento no habría valores (no habría vida, simplemente) estos tienen relación principalmente con la *intensidad* de la experiencia de lo valioso y, por lo tanto, es lo que hace que algo adquiera más o menos valor ante el agente: sin duda que la palabra bíblica tenía un gran valor para San Agustín, en tanto que palabra de salvación (promesa de plenitud y fin del estado humano de insatisfacción constante), pero la misma palabra sagrada seguramente no tenía el mismo valor para Celsus. La referencia última aquí es siempre el estado de insatisfacción. Supongamos que ambos poseen el mismo estado de insatisfacción espiritual, la diferencia está en que uno dice: “esto (la palabra bíblica) *sirve* para *satisfacer* mi *necesidad*”, mientras que el otro, por el contrario, dice: “esto es *inútil* para satisfacer mi necesidad espiritual”. Ciertamente, el factor determinante en uno y otro es, para decirlo de manera general, la visión de mundo de cada uno. Pero lo que aparece como elemento puramente formal en este ejemplo es el hecho de que un objeto (o todo aquello que pueda ser objeto de valor) adquiere valor en la medida en que la interpretación del agente lo considera como apto para satisfacer sus necesidades. Y esto, evidentemente se aplica tanto a necesidades espirituales como a necesidades materiales o fisiológicas. Desde el punto de vista *formal* el ejemplo de Agustín y Celsus no es diferente al caso de

una persona que valora más un objeto (un sándwich, por ejemplo) cuando tiene más hambre que cuando tiene menos. También aquí operan los elementos formales básicos de una percepción (o sensación) de la propia necesidad y la interpretación sobre un objeto como apto o útil para satisfacer esa necesidad. En este sentido podríamos decir que la sensación o sentimiento está primeramente conectado con las propias necesidades, esta es su primera relación intencional, y esta es la fuente que da origen a las valoraciones, para lo cual lo que debe ocurrir es que una consciencia, luego, *conecte* un objeto (un objeto, un hecho, un estado de cosas, etc.) con esas necesidades mediante un juicio interpretativo que diga: “esto sirve para satisfacer mi *uneasiness*”. Cuando esto ocurre, *entonces y solo entonces* el objeto *aparece* ante la consciencia como teniendo un valor. Entonces ocurre el fenómeno (cotidiano, por lo demás) del que Husserl no pudo dar una explicación satisfactoria, a saber, que el objeto (la “mera cosa”) aparezca con esa nueva “capa” ontológica que es “el valor”, es decir, que el objeto sea a la vez cosa y valor. Creemos, por lo tanto, que la solución a este problema fenomenológico está en la consideración del rol principal que juegan las necesidades más que en buscar cuál sea el objeto intencional de los actos afectivos. Podríamos decir que lo que no vio Husserl, que nos parece la clave de estos problemas, es que los *Gemütsakte* son fundamentalmente actos que podríamos llamar “necesitativos” y que es este carácter, esta forma de ser de estos actos, más que el hecho de que sean afectivos (la afectividad sería el modo como se manifiesta esa “necesitatividad”) lo que los convierte en fuentes de valor. Así, vistos de esta manera, los *Gemütsakte* se dirigen necesitativamente a los objetos, portando en sí (e instaurando) esta dirección hermenéutica con la que se interpreta el mundo entorno.

CAPÍTULO 4. ELEMENTOS FENOMENOLÓGICOS EN LOS FUNDAMENTOS DE LA PRAXEOLOGÍA

En el capítulo anterior vimos las categorías praxeológicas más relevantes en Mises y lo que llamamos la praxeología de Husserl (su axiología y práctica formales), y también vimos algunos problemas en la teoría husserliana y puntos en los que ambos autores difieren fundamentalmente. En el presente capítulo, por el contrario, nos proponemos, en conexión con lo que hemos avanzado en el capítulo 2, seguir recogiendo las ideas fenomenológicas que arrojan luz sobre los fundamentos de la praxeología misesiana, en virtud de los cuales se hace posible hablar de fundamentos fenomenológicos de la praxeología.

Haremos este rescate de ideas en dos tiempos. Primero nos referiremos a las ideas que nos parecen relevantes en la praxeología de Husserl (según lo que hemos visto en el capítulo anterior). Aquí rescataremos ideas tomadas directamente de Husserl o que surgen a partir de los desarrollos del filósofo, tomando estos como guía. Y en segundo lugar, nos centraremos en la fenomenología de la persona (desarrollada por Husserl principalmente en *Ideas II*), en donde nos encontraremos con ideas que nos permitirán retomar los desarrollos que hicimos en el capítulo 2, principalmente respecto a las nociones de mundo de la vida e intersubjetividad, con lo cual podremos insertar la fenomenología “praxeológica” de Husserl en una fenomenología más amplia, para finalmente incluir en ello la propia praxeología de Mises y mostrar con ello la posibilidad de derivar las categorías misesianas (escasez, subjetividad, elección, valoración, etc.) y mostrar también la unidad de esta perspectiva.

§ 27. Importancia de la praxeología husserliana para la praxeología de Mises

Las leyes praxeológicas husserlianas vistas en el capítulo anterior se reúnen en tres grupos: (1) principios praxeológicos fundamentales (no-contradicción y cuarto excluido), (2) leyes del antecedente y (3) leyes de gradación y absorción.

(1) Respecto al primer grupo debemos decir que al tratarse de leyes tan generales no encontraremos un paralelismo con las leyes praxeológicas de Mises. No obstante es innegable al mismo tiempo que son leyes que la praxeología del economista no puede pasar por alto en sus supuestos (cf. HA: 35). Es decir, si tomamos la definición de acción humana en Mises como el intento deliberado de pasar a una situación mejor veremos que está necesariamente implícito en ella el principio de no-contradicción práctica, pues para determinar la voluntad a actuar se necesita una finalidad F que se elige entre otras posibilidades, y ello implica querer que F sea. Si no hubiese un principio de no-contradicción práctica, tendríamos que aceptar que la voluntad se puede determinar (es decir, puede haber acción) aún en el caso de que se quiera y a la vez, y bajo los mismos supuestos, no se quiera el fin F. Querer y no querer F implica una contradicción práctica que lleva a la no acción, es decir, a determinar y a la vez no determinar la voluntad, pues la voluntad práctica requiere necesariamente de una finalidad para determinarse. La finalidad implica que posee un valor para la acción (por eso se determina en esa dirección); por lo mismo, decir que F es un valor y a la vez que no es un valor para la acción implica una contradicción práctica: *para la praxis* F tiene que ser un valor, es decir, no tiene que ser un disvalor.³¹⁹ Y lo mismo vale para el valorar y el no valorar, elegir y no elegir, etc. Y si la elección y la determinación de la voluntad están ligados a las necesidades correspondientes, entonces la ausencia de un principio de no-contradicción práctica implicaría que una necesidad se podría presentar a la vez y bajo idénticas circunstancias

³¹⁹ Ese valor puede consistir simplemente en ser la menos mala de todas las opciones (como suele ocurrir, por ejemplo, en la determinación de las votaciones políticas).

como necesidad y no necesidad. Pero este estado de cosas, nuevamente, eliminaría las condiciones mismas de la praxis.³²⁰

Si bien Mises no desarrolla explícitamente el principio de contradicción práctica como una categoría, es evidente que, no obstante, lo tiene en cuenta, por ejemplo cuando dice:

Todo el mundo en su comportamiento cotidiano es testigo de la inmutabilidad y universalidad de las categorías del pensamiento y la acción. Aquel que se dirige a sus semejantes, que quiere entregarles información y convencerlos, que les hace preguntas y responde a las preguntas de otras personas, puede proceder de esta manera solo porque puede apelar a un elemento común a todas las personas, esto es, la estructura lógica de la razón humana. La idea de que *A* pueda al mismo tiempo ser *no-A* o de que preferir *A* a *B* pueda ser al mismo tiempo preferir *B* a *A* es simplemente inconcebible y absurda para una mente humana. No estamos en posición de comprender ningún pensamiento pre-lógico o meta-lógico. No podemos pensar un mundo sin causalidad y teleología (HA: 35).³²¹

Podemos decir, pues, que el principio de no contradicción práctica pertenece de manera necesaria, como *conditio sine qua non*, a la acción como tal y, por tanto, como un principio *a priori* de la misma. Y, como dijimos en su momento, esto nos muestra hasta

³²⁰ Obviamente, no se hace referencia aquí al hecho de que en ciertas circunstancias pueda haber dudas sobre las propias necesidades, o que estas puedan ser poco claras y, por tanto, poco determinantes; o que en un momento puedan ser unas necesidades determinadas y en otro momento las contrarias, o que incluso en un mismo momento puedan haber dos inclinaciones contrarias (por ejemplo, querer comer y al mismo tiempo no querer comer porque hay una dieta que respetar). Ninguno de estos casos pone en cuestión el principio de no-contradicción práctica, pues este se refiere siempre a *idénticas circunstancias* decisionales: el deseo de comer está basado en un aspecto decisional, y el deseo, al mismo tiempo, de no comer, está basado en *otro* aspecto decisional; hay en tal caso una suerte de pugna interna respecto a la dirección y finalidad que debe seguir la acción, pero no hay una contradicción práctica en el sentido praxeológico fundamental del principio de no-contradicción.

³²¹ “Everybody in his daily behavior again and again bears witness to the immutability and universality of the categories of thought and action. He who addresses fellow men, who wants to inform and convince them, who asks questions and answers other people’s questions, can proceed in this way only because he can appeal to something common to all men — namely, the logical structure of human reason. The idea that *A* could at the same time be non-*A* or that to prefer *A* to *B* could at the same time be to prefer *B* to *A* is simply inconceivable and absurd to a human mind. We are not in the position to comprehend any kind of prelogical or metalogical thinking. We cannot think of a world without causality and teleology”.

qué punto la racionalidad “lógica” está involucrada constantemente en la praxis, gracias a lo cual podemos comprender, por ejemplo, que los ritos del hombre primitivo para que vuelva la lluvia o la necromancia del sacerdote griego para determinar qué curso de acción tomar de acuerdo a los designios, no son, en sentido praxeológico, actos irracionales, sino tan racionales como los de bombardear las nubes con moléculas de yoduro de plata para provocar lluvias o de consultar el barómetro para saber qué curso de acción tomar.³²² En ambos casos operan exactamente las mismas estructuras *praxeológicas*, es decir, la misma racionalidad praxeológica o la misma lógica de la acción. Cuando se dice comúnmente que la acción del hombre primitivo es irracional se hace referencia al contenido de la acción y no a la estructura praxeológica universal.³²³ Falta en estos casos la distinción praxeológica, la distinción que se refiere exclusivamente a la acción en su forma general y necesaria, y que distingue entre forma y contenido. En esto, el análisis husserliano de las leyes prácticas y axiológicas ofrece una profundización de las categorías praxeológicas, mostrando por así decir sub-estructuras racionales, más generales, que están a su vez supuestas en las categorías praxeológicas mismas, como la mencionada ley de no contradicción práctica, o la del cuarto excluido y las de la consecuencia práctica, cuya relevancia veremos en lo que sigue.

³²² Aquí puede ser ilustrativo recordar que, por ejemplo, los ritos del “hombre primitivo” como medios “tecnológicos” no pertenecen solo al hombre “primitivo”. Considérese, por ejemplo, el festival anual japonés *Mushi Okuri* para espantar los insectos destructores de las cosechas de arroz y lo que dice al respecto un participante de uno de estos festivales: “*Insects begin to appear in rice paddies in early summer when we have a lot of rain. The Mushi Okuri is an old ritual to drive away harmful insects. We shout, beat drums, ring bells, sing, and carry torches. We didn’t have agricultural chemicals in the olden days. Farmers once relied on the Mushi Okuri to drive away insects and also to pray for abundant crops*” (NHK World-Japan, 2021: 23m27s). Descripción que ejemplifica perfectamente la idea de Mises de que “la magia es, en sentido amplio, una variedad de la tecnología” (HA: 37). Y vale la pena recordar este pasaje para insistir sobre el error del juicio de irracionalidad práctica sobre estos ritos: “*A peasant eager to get a rich crop may — according to the content of his ideas— choose various methods. He may perform some magical rites, he may embark upon a pilgrimage, he may offer a candle to the image of his patron saint, or he may employ more and better fertilizer. But whatever he does, it is always action, i.e., the employment of means for the attainment of ends. Magic is in a broader sense a variety of technology. Exorcism is a deliberate purposeful action based on a world view which most of our contemporaries condemn as superstitious and therefore as inappropriate. But the concept of action does not imply that the action is guided by a correct theory and a technology promising success and that it attains the end aimed at. It only implies that the performer of the action believes that the means applied will produce the desired effect*” (HA: 37).

³²³ Este malentendido permea también a segmentos de la teoría económica actual cuando se habla, por ejemplo, de la irracionalidad del consumo o de la irracionalidad de los agentes económicos.

En lo que respecta al principio del cuarto excluido debemos recordar que las perspectivas de nuestros dos autores y sus correspondientes análisis no se realizan desde los mismos puntos de vista. En este sentido, como sabemos, Mises no se interesa por una teoría general del valor sino específicamente como parte de la acción. Y en la medida que sus análisis se centran en la acción hay que decir que el principio del cuarto excluido, siendo un principio de teoría general del valor (axiología) no formaría parte de la praxeología en cuanto teoría de la acción, pues la acción misma implica ya el haberse decidido y haber, por tanto, valorado una opción como mejor que otra. No hay posibilidad de *adiáphora* en la acción. Recordemos (§22) que Husserl nos decía que la primera posibilidad axiológica consiste en que algo tenga o no tenga valor; si no tiene, se trata de un *adiáphoron*; si tiene, hay solo dos posibilidades: o tiene valor positivo o negativo. Si no hay valor, no hay elección y, por lo tanto, no hay finalidad y no hay acción. El *adiáphoron* está fuera de la acción. Podemos decir, pues, que la ley del cuarto excluido pertenece a la teoría general del valor, pero para la praxeología vale el principio del tercero excluido: lo valorado o tiene un valor positivo o uno negativo, no hay tercera opción.

(2) El segundo grupo de leyes práctico-axiológicas, las que introducen una estructura o forma de antecedente y consecuente (§22), nos llevan al centro de la praxeología. Con ellas Husserl nos muestra que la estructura fundamental de la acción, la de medios y fines, no surge meramente de la experiencia misma, sino que está gobernada por leyes racionales análogas a las de antecedente y consecuente. Con ello la idea misma de la relación entre medios y fines se ve justificada como expresión de la racionalidad práctica, donde el fin actúa como premisa de la voluntad y los medios como consecuentes. Los medios, en este sentido, surgen no de manera primaria, sino justamente como consecuentes, como elementos derivados fundados en el sentido del antecedente o premisa, que es el fin. Están, como vimos, racionalmente motivados por el sentido mismo del fin: adquieren, pues, su propio sentido de manera racional a partir del sentido del fin, que es, por así decir, el sentido fundante de la acción. Y de aquí se desprende la idea de la

forma esencialmente teleológica de la acción:³²⁴ la acción es voluntad puesta en movimiento en pos de una finalidad, y solo porque esto es esencialmente así, luego el fin requiere de medios para su realización, medios que adquieren su sentido racionalmente desde el sentido del fin.

Y así como el fin precede, como antecedente, a los medios, así también la racionalidad de la relación de antecedente y consecuente gobierna de la misma forma las relaciones de los valores, siendo esta, por tanto, la fuente racional de donde surge la forma de los valores primarios y secundarios, o primarios y derivados. Así, gracias a esto, también ocurre en el mundo del valor que haya transferencia desde el valor antecedente (primario) hacia el valor consecuente (derivado), coincidiendo esto con el valor del fin y del medio (para ese fin), respectivamente. Aquí también, pues, está en el centro la forma teleológica, pues es el fin el que instituye en primer lugar el valor y es desde él que, luego, parte toda imputación de valor por transferencia, y de donde nace el sentido del valor del medio como *ser-para-otro*: su valor se funda en ser justamente para-otro. Gracias a lo cual comprendemos en la vida práctica que el valor del martillo está en *servir para* clavar y el de la gasolina *para* hacer andar el vehículo.

Esta forma racional que separa entre medios y fines y da la forma de asignación del valor desde los fines hacia los medios es esencial, evidentemente, para todas las categorías de la acción humana, pero se hace particularmente relevante para la determinación de las categorías de los tipos de bienes (que vimos en el parágrafo §18a). Es gracias a esta estructura racional que la acción hace surgir luego los bienes primarios y los bienes secundarios (derivados), o bienes directos e indirectos, o más comúnmente: bienes de consumo y bienes de producción. Para Mises, los bienes son *bienes* porque sirven para satisfacer necesidades, es decir, porque producen beneficios. Los bienes primarios satisfacen directamente una necesidad primaria y los secundarios, necesidades secundarias o derivadas, ancladas de manera relativa a las primarias. Si necesito un

³²⁴ Aunque Husserl, extrañamente no utiliza en las *Lecciones* la noción de “teleología” para definir la acción es, no obstante, evidente que la acción en el propio sentido de Husserl es teleológica. Un reconocimiento explícito de la forma teleológica de la acción por parte de Husserl se encuentra en Hua XXXIX: 369.

martillo es porque necesito clavar clavos: la necesidad de un martillo se deriva (es secundaria) de la necesidad de clavar clavos. La imputación de valor al bien derivado viene desde el bien primario. Y este es el esquema que se traslada a una cadena de producción, cuyo sentido y valor viene dado por el bien final. La producción, en su estructura y en su valor, está gobernada por las leyes racionales y *a priori* de la forma teleológica que establece un antecedente y un consecuente.³²⁵ Y aquí, obviamente valen todas las leyes que desarrolla Husserl. Por ejemplo, si tomamos la que nos dice que “Si V es un valor y $A \rightarrow -V$, entonces A es un disvalor”, vemos que hay una transferencia racional de un valor negativo, o mejor dicho, de la negación del valor. Si V es un fin de la acción y, como tal, un bien que satisface una necesidad, entonces A , al ser aquello que impediría la obtención de V , adquiere valor negativo: A es lo que interrumpiría el camino para llegar a V , o el proceso para producir V . Es la forma práctico-axiológica que hace que el agricultor valore negativamente las heladas o las sequías, o que el mecánico haga el mismo juicio negativo del proveedor que no entrega los repuestos a tiempo, o que el panadero juzgue de igual forma el hecho de que el horno principal se haya echado a perder, etc.

(3) En el tercer grupo están las leyes de gradación o jerarquización de los valores, es decir, las que introducen las relaciones, como conceptos esenciales, de igual, mayor y menor. Los valores se ordenan según tengan más o menos valor (§23). Husserl no llega a decir lo mismo, pero esto está evidentemente estrechamente relacionado con la idea de Mises de que a los valores no le competen números cardinales, sino solamente ordinales, es decir, según un orden jerárquico, pero a la vez según un orden de preferencias: primero, segundo, etc., lo que supone también el factor temporal (de lo contrario la idea de *preferir* no tendría sentido). En relación a esto Husserl nos dice que hay leyes formales que gobiernan la “comparación” entre los valores (que se basan, como vimos, en las leyes lógicas generales de comparación) gracias a las cuales surge la preferencia de valores. En

³²⁵ En el mundo económico esto quiere decir que la cadena de producción adquiere valor y *sentido* solo a partir del bien final que esa cadena productiva tiene como objetivo producir. En otras palabras, se produce porque hay algo que producir, o en términos económicos: hay una oferta *porque* hay una demanda, lo cual implica que el “inicio” del circuito del sistema económico está en la demanda.

estas leyes se entrelazan, por lo tanto, la gradación (o jerarquía), la comparación y la preferencia axiológico-rationales. En términos *formales* lo bueno es preferible a lo malo, lo bello a lo feo, etc., y en general lo que tenga más valor ha de preferirse a y ocupar un lugar más alto en la jerarquía que lo que, comparativamente, tiene menos valor. Por lo tanto, en su forma más simple, y esto ya en nuestra interpretación, lo que determina la preferencia (y, por lo tanto, la voluntad) no es primariamente “lo bueno” o “el bien”, sino “lo mejor”, pues, puede haber un mal que se prefiera simplemente porque es lo mejor comparativamente frente a las otras opciones (lo “menos malo”). Por esta razón aparece la que Husserl llama “ley de absorción”, que nos dice que lo mejor “absorbe” todos los demás signos valóricos (incluido lo meramente bueno), y esta es también, claro está, una ley racional *a priori* cuyo resultado último, a su vez, es el llamado “imperativo categórico” práctico: Elige y haz lo mejor de entre lo que es posible.

Aquí aparece una clara diferencia entre nuestros autores en la interpretación de este imperativo, que ya tratamos en parte en el §25 y que aquí quisiéramos complementar. Como dijimos más arriba, para Husserl aparece este imperativo como un *deber* práctico, con lo cual se da a entender que junto con ello, en la instancia electiva y práctica, se da también la posibilidad de *no* elegir lo mejor y que se requiere algún tipo de virtud para *decidirse por lo mejor*. En el caso de Mises, en cambio, dado que “en la práctica” las valoraciones son, en su contenido, subjetivas, y ese contenido es el que realmente motiva la decisión y la acción, estas *siempre* eligen lo mejor, y por lo tanto, no se da la circunstancia que haga posible la introducción de un *deber*, como cree Husserl. Es cosa distinta que, después de haber realizado una acción, se compruebe que esta resultó ser una *mala* decisión, que lo que se creía que era lo mejor, *en realidad* no lo era (la acción humana está siempre sujeta a error). La voluntad, que no puede determinarse por otra experiencia que la que subjetivamente se tiene (no me puedo yo determinar por la experiencia de otro, es decir, por la experiencia que en primera persona tiene el otro) se determina, por tanto, siempre por la *doxa* que cree dirigirse a lo mejor (ya sea bajo convicción o bajo duda y, por tanto, bajo la esperanza; ya sea de manera clara, ya de manera poco clara). Y a esto se suma el hecho de que las circunstancias mismas están subjetivamente determinadas por,

llamémosla así, la posición hermenéutica específica de la persona. Husserl parece apelar a esto mismo cuando restringe la aplicación de las leyes formales a “los límites de su dominio práctico” (Hua XXVIII: 136), pero este “dominio práctico” está entendido desde un punto de vista objetivo. En realidad ese dominio práctico depende de la constitución subjetiva del agente, de su horizonte mental, pues pueden haber posibilidades objetivas al alcance de un agente que, sin embargo, no son vistas por él, simplemente porque no forman parte de su horizonte interpretativo vital. Debido a que nuestro conocimiento es necesariamente limitado y circunstanciado (y gran parte de él, además, equivocado) actuamos siempre dentro de un horizonte de incertidumbre, de “especulación” sobre el futuro, pero, nuevamente, el hecho de que siempre podamos estar equivocados al momento de tomar una decisión y de actuar en consecuencia no significa que *en el momento de tomar la decisión, de elegir y actuar* lo hagamos eligiendo lo malo, o lo menos conveniente, o lo menos útil, etc. En este caso Husserl extiende el paralelismo entre lógica y axiología (y práctica) al punto de sostener que así como podemos hacer juicios erróneos respecto a un estado de cosas, así también podemos hacer juicios erróneos respecto a los valores. Esto supone que hay, en el ámbito práctico-axiológico, la posibilidad de contrastar la valoración y la acción personales con un estado de cosas objetivo suprapersonal e independiente de la subjetividad. Pero esto puede ocurrir, como acabamos de decir, sólo *a posteriori*, vale decir en *otra* circunstancia que ya no es la instancia de la elección y de la decisión. Alguien puede ir a una florería a comprar flores para su casa: tiene que elegir según varios criterios (económicos, estéticos, de duración, etc.); elige un ramo de flores proyectando que se verá bien en su casa, y cuando llega ocurre que no le gusta la combinación de colores y los contrastes con el color del interior de la casa, ¿quiere decir eso que juzgó mal en el momento decisional y según su “dominio práctico”? ¿No es evidente que *habría* juzgado de otra forma si *hubiese* contado con la información adecuada? Se dirá que por lo mismo juzgó mal. Pero la revelación de su equívoco ocurre necesariamente *a posteriori*. Poner el criterio de objetividad implica introducir en la realidad práctica la ficción del conocimiento perfecto (y la pretensión de poder juzgar desde el punto de vista del conocimiento perfecto): el verdadero ámbito

decisional y práctico implica necesariamente y siempre un conocimiento imperfecto, sujeto a error y un horizonte fuera del cual la consciencia personal no puede saltar, y bajo esas circunstancias no puede ser un *deber*, como cree Husserl, *tener que* elegir lo mejor, sino que, como afirma Mises, se elige siempre lo que se cree mejor para satisfacer el fin que la necesidad ha proyectado en el futuro.

En el mundo económico, esta es, por lo demás, la razón por la que existen las oportunidades de negocio, es decir, aquellos espacios que pudiendo estar objetivamente abiertos a muchos son, sin embargo, detectados solo por unos (o uno) y no por otros. Hecho que es, por lo demás, el motor principal del lado de la oferta, y que se basa en el hecho de que los agentes económicos (y todo agente) no tienen conocimiento perfecto y en que, por lo tanto, el sistema intersubjetivo de relaciones económicas está en constante desequilibrio y constantemente desequilibrándose (un sistema de equilibrio perfecto implicaría que todo estaría asignado perfectamente, precios, producción, oferta, demanda, etc., con lo cual se trataría de un sistema en el que no habría posibilidad de oportunidades de negocios; sería un sistema en el que los agentes toman decisiones con conocimiento perfecto, sin posibilidad de error) (cf. Kirzner 1963: 250 ss.; Lachmann 1977: 181 ss.).

De modo que el corolario de las leyes de comparación, gradación y absorción, que es el imperativo categórico, en Mises deja de ser un imperativo categórico y se transforma simplemente en una categoría de la acción, es decir, en parte esencial que constituye lo que es una acción como tal. En este sentido, no es un absurdo práctico-irracional equivocarse, sino el tener conscientemente a la mano, dentro de las opciones susceptibles de ser elegidas, una opción mejor que las otras, y deliberadamente no elegirla.³²⁶

Las leyes de gradación tienen, por último, un rol fundamental en la determinación de la ley de utilidad marginal decreciente, porque el hecho mismo de que nos comportemos “graduativamente” respecto a los valores es lo que hace que exista esta ley;

³²⁶ Se entenderá que el caso en que alguien deliberadamente no eligiese lo mejor justamente para demostrar que es posible no elegir lo mejor es un caso autocontradictorio que no refuta en absoluto la categoría praxeológica, pues justamente dentro de las opciones *para demostrar su punto de vista* el no elegir lo mejor aparece como... la mejor. Y lo mismo vale para cualquier otra circunstancia.

ley que suele explicarse apelando a necesidades fisiológicas básicas (comer, beber) y, por lo tanto, dándole un carácter material, fisiológico, químico en última instancia, pero que en realidad se extiende mucho más allá de esta dimensión material porque funciona sobre la base de los actos intencionales que introducen sentido, haciendo que el sentido mismo sea el determinante de la acción. Por ejemplo, el hecho de ahorrar dinero para comprar una novela de Cervantes requiere, evidentemente, todo lo que implica la comprensión “una novela de Cervantes” (el mismo sentido tiene el ejemplo de Mises en HA: 127). Y aquí, de nuevo, se muestra cuan fundamental es el carácter “necesitativo” de la vida y la consciencia humanas al ser este el que desencadena la acción de ordenar según grados y según reglas de lo mayor y lo menor y la lógica que ello implica. *Para la acción* (de nuevo: no para la reflexión) hay siempre grados de *urgencia*, y solo puede haber urgencia si hay necesidades. Las formas lógicas o incluso los actos afectivos *per se* no son capaces de producir ninguna urgencia (algo que haga que la acción busque un determinado fin *primero* que otros fines). Este es, dijimos más arriba, el error en el que cae Husserl al quedar atrapado en el debate entre empirismo e idealismo. Para la praxeología este dualismo afectividad/formalidad está condenado al fracaso explicativo, es estéril en lo que respecta a la acción.

Las leyes de comparación, gradación y absorción están en la base, por tanto, de las categorías que hemos visto en el capítulo anterior de *elección y valoración*. Elegir implica estimar que hay algo que es más urgente, y esta determinación viene de la valoración que, a su vez, viene de la urgencia de las propias necesidades, necesidades que, en el mundo de la *acción* humana se determinan en la vida intencional de la consciencia. Y por estas mismas razones las leyes de comparación también pertenecen a la forma del fenómeno de la *preferencia temporal*, pues en él ocurre que hay valoración y elección entre un estado de cosas presente y un estado de cosas futuro; comparando entre ellos uno aparece como mejor, como más valioso, y por lo mismo es elegido como finalidad que determina el curso de acción del agente.

§ 28. El método de *epoché* y el *a priori*

Dentro de los análisis husserlianos que abren una vía de investigación complementaria para la teoría misesiana tenemos también el método de análisis, el método fenomenológico de la *epoché*, que implica principalmente, como ya sabemos, una disposición, una *Einstellung* específica a partir de la cual se hace posible considerar analíticamente los tipos de *datos* que se requieren analizar en una teoría praxeológica, datos cuya característica consiste en tener una naturaleza distinta a la de los datos científicos positivos o del mundo externo. Que un cuerpo se nos dé en la experiencia como teniendo tal cantidad de masa, de *momentum* y de velocidad es algo que puede ser constatado por la determinación cuantitativa de los datos sensibles de la experiencia externa; pero que el movimiento de una persona se nos dé como causado por un propósito, esto requiere de otra disposición de consciencia para ser percibido, constatado y analizado, una disposición de consciencia que coincida con el tipo particular de intencionalidad que se encuentra en operación cuando en la experiencia común tratamos con propósitos (ya sean propios o ajenos). Se requiere, pues, un método distinto para datos distintos de una experiencia distinta. El método fenomenológico ofrece, entonces, un modo de profundizar en este tipo particular de *Gegebenheiten*, de datos. Y esto porque su objetivo es tomar el mundo tal como es experimentado en primer lugar en la experiencia común, con *todos* sus datos, el mundo en el que vivimos y actuamos, el mundo humanizado y de la cultura, ahí donde tratamos con los demás (y, por lo tanto, donde los asumimos como *semejantes*) y con objetos con diversas utilidades.³²⁷ Este mundo cotidiano es el de la disposición natural (natural en el sentido de “espontánea”) del cual dice Manfred Sommer (1984: XXII): “El mundo experimentado en la «actitud natural» entra en la sistemática de la fenomenología en dos

³²⁷ “No quiero aquí, sin embargo, reducir los resultados de las ciencias positivas del mundo —sobre todo no los de las ciencias exactas— a lo más general, sino preguntar cómo se da el mundo *puramente a partir de la experiencia*, puramente a partir de la percepción y la apercepción reales y también cómo se enriquece con los datos empíricos mediante la acción experiencial real” (*Ich will aber nicht die Ergebnisse der positiven Wissenschaften von der Welt – und insbesondere _nicht die_ der exakten – hier auf ihr Allgemeinstes reduzieren, sondern danach fragen, wie die Welt rein aus Erfahrung, rein aus wirklicher Perzeption und Apperzeption, gegeben ist und sich dabei auch in einem wirklich erfahrenden Handeln um Erfahrungsgegebenheiten bereichert. Wir wollen dabei einen prägnanten Begriff von Perzeption und Apperzeption prägen*) (Hua XXXIX: 410).

momentos: *antes* de llevar a cabo la reducción [*epoché*] y *después* del análisis de la constitución; [por lo tanto] este mundo es *terminus a quo* y *terminus ad quem*”³²⁸, es decir, es principio y fin del método fenomenológico. Es el mismo mundo al que se refiere Husserl en las *Meditaciones* cuando dice: “Primero se debe perder el mundo mediante la *epoché* para luego volverlo a recuperar en la automediación universal” (Hua I: 183).³²⁹ “La *epoché* no es, por lo tanto —dice Staiti (2010)— ningún despedirse de la vida, sino la consideración teórica radical de todos aquellos componentes y ejecuciones constituyentes de mundo que permanecen ocultas en la vida natural de las personas”.³³⁰ Dentro de estas ejecuciones de la consciencia que permanecen ocultas (no tematizadas, no reflexionadas) están los actos que llevamos a cabo en nuestra vida común y la *Meinung* que le adjudicamos a cada uno de ellos, es decir, la creencia con la que la ejecutamos de manera irreflexiva; por ejemplo, cuando percibimos algo, un libro, y lo asumimos *como real y existente sin más* (pues una percepción puede ser asumida también, por ejemplo, como ilusoria o dudosa). La *epoché* es la que permite tomar distancia de estas vivencias inmediatas con las que operamos a diario y permite, por tanto, convertirlas en objeto de análisis y reflexión. En este sentido es un acto deliberado (el acto de poner “fuera de juego” o “entre paréntesis”) que se dirige a otros actos (al acto de percibir el libro, por ejemplo, y al modo con que se lo percibe) (cf. Staiti 2010). Y esta *epoché* puede dirigirse también, claro está, al mundo de la cultura, al mundo humanizado en el que vivimos a diario, donde nos encontramos con los demás y actuamos con intereses y propósitos. La *epoché* permite, por tanto, convertir en objeto de análisis los actos de consciencia que permanecen ocultos en la vida cotidiana y que, sin embargo, son los responsables de la posibilidad de que tengamos experiencias de “otros” como personas con “espíritu” (*Geist*) con las que compartimos una forma humana común (y, por lo tanto, una vida *motivada*

³²⁸ “Die in «natürlicher Einstellung» erfahrene Welt tritt in der Systematik der Phänomenologie an zwei Stellen auf: vor dem Vollzug der Reduktion und nach der Analyse der Konstitution; sie ist terminus a quo und terminus ad quem”.

³²⁹ “Man muß die Welt erst durch die Epoché verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen”.

³³⁰ “Epoché ist also kein Abschied vom Leben, sondern die radikalisierte, theoretische Auseinandersetzung mit all diejenigen Komponenten und Unbemerkten, weltkonstituierenden Vollzügen, die im natürlichen Menschenleben verborgen bleiben”.

por sentidos), y de que tengamos experiencias de cosas “espiritualizadas” (humanizadas) respecto de las cuales tomamos decisiones, nos ponemos propósitos y llevamos a cabo acciones. En palabras de Staiti (2010a: 169) “los actos, las acciones y las producciones culturales están unidas motivacionalmente, esto es, integradas en el marco de una inteligibilidad (*Verständlichkeit*) comprensible que es completamente ajena a los procesos cósmico-naturales. Por ello también es motivacional el tipo de efecto propio que las personas pueden ejercer entre sí en base a la empatía: en esta interconexión la corporalidad juega un rol imprescindible en la medida en que la subjetividad se expresa en su movimiento corporal”.³³¹ Expresión que solo puede tener sentido y ser comprendida al interior de los actos intencionales de la consciencia. La *epoché*, en este sentido, es la que nos abre el mundo de los actos intencionales que dan sentido, gracias a los cuales instauramos nuevos sentidos en el mundo (por ejemplo, al crear un nuevo objeto, una nueva institución, etc.) y comprendemos los sentidos ya constituidos (entendemos el sentido de un libro, de un martillo, de una ley, de una ecuación matemática, de una empresa, de una acción humana, etc.). Por lo tanto, con ella podemos analizar los actos que hacen posible la *comprensión* (el *Verstehen*) de los sentidos que a su vez hacen posible la acción humana (acción humana es actuar *por* o *para* algo). Como dice Mises: “El hecho de que una persona no calefaccione su habitación a la misma temperatura a la que lo hacen otras personas y a la que ella misma probablemente lo haría si no estuviese más decidida a comprar un traje nuevo o a asistir a una sinfonía de Beethoven, no puede ser explicado por los métodos de las ciencias naturales” (HA: 127)³³², pues, en efecto, en el propósito de la decisión de esta persona no entran en juego meros estímulos fisiológicos (que también lo hacen, pero no de manera central *temática*, porque en ellos no reside el *sentido*, tal como en la mera materialidad del libro no reside absolutamente nada que tenga relación

³³¹ “Akte, Handlungen und kulturelle Erzeugungen sind motivational verbunden, d. h. in den Rahmen einer nachvollziehbaren Verständlichkeit eingegliedert, die den dinglich-naturalen Vorgängen völlig fremd ist. Motivational is dabei auch die eigentümliche Wirkungsart, die Menschen aufeinander aufgrund der Einfühlung ausüben können: In diesem Zusammenhang spielt die Leiblichkeit eine unentbehrliche Rolle, insofern die Subjektivität in ihrer leiblichen Beweglichkeit unmittelbar zum Ausdruck kommt”.

³³² “That a man does not heat his room to the same degree as other normal people do and as he himself would probably do, if he were not more intent upon buying a new suit or attending the performance of a Beethoven symphony, cannot be explained by the methods of the natural sciences”.

con la vida del Quijote), sino justamente los sentidos (*meanings*) intencionales y su comprensión (el sentido de un traje, o mejor, del específico traje que pretende comprar, o el sentido de la sinfonía de Beethoven, tanto de ella como objeto cultural como del sentido que le da el agente en tanto que objeto de su particular y personal decisión). Las ciencias naturales no tienen acceso al mundo de la intencionalidad de la consciencia. En cambio ese es el mundo de la *epoché*. Es esta la que nos permite hablar de “sentidos” y “propósitos” como *datos* y, en tanto tales, como elementos esenciales de la acción humana y, por lo tanto, desde el momento en que definimos la acción como el intento deliberado de pasar a una situación mejor o a la mejor posible, es decir, la definimos fundamentalmente en base al *propósito*, hacemos uso de un acto de *epoché* como acto gracias al cual aceptamos el mundo que se nos presenta en torno con todos sus *datos*, tanto con sus datos naturales como con sus datos “espirituales”. Por supuesto, aquí *epoché* se refiere a una disposición particular, una actitud respecto a las donaciones (*Gegebenheiten*) que permite aceptarlas como tales datos empíricos de la vida humana común. Esto es lo que a nuestro juicio hace Mises y la praxeología, aunque no de forma plenamente consciente y temática, razón por la cual el método fenomenológico nos permite hacer una fundamentación más completa de los análisis del economista, sobre todo en lo que respecta a la naturaleza de los datos del mundo de la acción humana, sobre los cuales se levanta el edificio de la teoría económica. En esta línea, el análisis que lleva a cabo la fenomenología no solo asume los datos de la vida espiritual y reflexiona al respecto, sino que busca, más aún, hacer la descripción de la naturaleza de estos datos dentro del ámbito de los actos de consciencia, es decir, en tanto que objetos intencionales de estos actos de consciencia, pasando así a lo que Husserl llama la inmanencia de la consciencia y al mundo fenoménico.³³³ Con lo cual la epistemología económica se conecta directamente con la reflexión y el análisis filosófico propiamente tal.

³³³ “Pues toda trascendencia del mundo es reducida, dentro de la *epoché*, a una *inmanencia* en la consciencia pura. [...] Solo con ello pudo también obtenerse un concepto más preciso de fenómeno, que para Husserl fue finalmente decisivo: dentro de la *epoché* trascendental todas las trascendencias del mundo pasan a ser solo trascendencias fenomenales; el mundo en su totalidad es reducido al mundo trascendental fenomenal (*Denn alle weltliche Transzendenz wird innerhalb der Epoché auf eine Immanenz im reinen Bewußtsein*

Por último, la *epoché*, como acto que se lleva a cabo necesariamente en primera persona y cuyos datos y evidencias deben ser asumidos también desde la primera persona, presenta una semejanza con el “individualismo metodológico” de la praxeología (que vimos en el §1), respecto al cual dice Mises:

La praxeología comienza sus investigaciones no solo a partir de la acción de un individuo, sino también a partir de la acción individual. No trata en términos vagos con la acción en general, sino con la acción concreta que ha llevado a cabo una persona concreta en un momento y lugar determinados. Pero, obviamente, no se interesa por las características accidentales y ambientales de esta acción [...], sino solo por lo que es universal y necesario en su realización (HA: 44).³³⁴

Luego, para poder comprender esta acción individual y circunstanciada de un individuo concreto es necesario tener ya las nociones que la hacen posible y comprenderlas o tener evidencias de ellas primero en uno mismo. Por esta razón observa Mises que “para la comprensión de la acción hay solamente un esquema disponible de interpretación y de análisis, esto es, aquel dado por la cognición y análisis *de nuestro propio comportamiento con sentido*” (HA: 26. Énfasis añadido).³³⁵

De modo que el praxeólogo se encuentra con acciones en el mundo de la vida común, tanto suyas como de otros, que toma como objetos de estudio y que puede analizar poniendo su atención solo en su estructura universal y necesaria. Se pregunta, por ejemplo, “¿por qué puedo comprender el sentido de una acción, es decir, comprender la acción como tal acción? ¿Cuándo identifico que una persona actúa?” O como dice Mises: “La

reduziert. [...] Erst damit auch konnte ein verschärfter, für Husserl schließlich allein maßgeblicher Begriff des Phänomens zur Geltung kommen: Innerhalb der transzendentalen Epoché sin alle weltlichen Transzendenzen lediglich phänomenale Transzendenzen; die Welt im ganzen ist reduziert auf das transzendente Weltphänomen)” (Ströker 2009: XXVI).

³³⁴ “No less than from the action of an individual praxeology begins its investigations from the individual action. It does not deal in vague terms with human action in general, but with concrete action which a definite man has performed at a definite date and at a definite place. But, of course, it does not concern itself with the accidental and environmental features of this action and with what distinguishes it from all other actions, but only with what is necessary and universal in its performance”.

³³⁵ “For the comprehension of action there is but one scheme of interpretation and analysis available, namely, that provided by the cognition and analysis of our own purposeful behavior”.

praxeología pregunta: ¿Qué ocurre en la acción? ¿Qué significa decir que un individuo en aquel entonces y ahí, hoy y aquí, en cualquier momento y en cualquier lugar, actúa?” (HA: 45).³³⁶ Y la respuesta del praxeólogo es que decimos que una persona actúa cuando tiene un comportamiento con propósito y pone en ello su voluntad; por ejemplo, en el caso de una persona que corta flores de su jardín para ponerlas en un florero podemos evidentemente entender el “movimiento” espacial de los “cuerpos” involucrados, y ello en una dimensión que no concierne a (y va más allá de) su mera realidad física. Y luego, al reflexionar sobre estos actos de intelección y comprensión, encontramos en ellos nociones que producen la inteligibilidad del fenómeno en cuestión, es decir, sin las cuales no podríamos entender con sentido los hechos; nociones como: medios y fines (usamos la causalidad teleológica: decimos —y vemos— que la acción se hizo *para* tal fin —llevar flores al interior de la casa, por ejemplo, y esto a su vez *para* satisfacer un placer estético, etc.— y con ello le damos sentido al hecho de usar tales y cuales medios —o más bien a la idea misma de “medios”—, por ejemplo, de usar una tijera de podar, de usar tal tipo de flores y no otro, de usar un florero, etc.), luego encontramos también la noción de preferencia y, por lo tanto, conceptos como “mejor” y “peor” que suponen a su vez un juicio de valor (se prefieren tales flores y no otras, tal florero y no otro, tal tijera de podar y no otra, etc.), también encontramos la comprensión del devenir temporal, que obliga a la acción a tomar un orden tanto en su proceso mismo como en sus preferencias, etc. Sin estas nociones nos quedamos en el vacío, o solo con meros cuerpos físicos que se mueven en el espacio a los que no podríamos dar ningún otro sentido más que el físico (cf. HA: 40).

Luego, esta reflexión, este análisis que se dirige a los actos que llevamos a cabo en la vida común que no está en actitud reflexiva o teórica, y que encuentra estas nociones de inteligibilidad de la acción no se limita a estudiar el comportamiento de los otros, sino que, dado que uno mismo no puede introducirse en los actos internos de los demás, necesariamente retrotrae la búsqueda de sus evidencias a la autoreflexión, a lo que Husserl

³³⁶ “Praxeology asks: What happens in acting? What does it mean to say that an individual then and there, today and here, at any time and at any place, acts?”.

llamaría *Selbstbesinnung* (cf. Hua I: 28, 37, 116, 179). La pregunta del praxeólogo, por tanto, “¿por qué puedo comprender una acción como tal?” se transforma retroactivamente en: ¿qué nociones pone mi consciencia, en el acto de comprensión de la acción de otro, que a la vez se me muestran evidentemente como necesarias o *sine qua non*, es decir, nociones cuya eliminación me hace perder completamente la posibilidad misma de entender —y, por lo tanto, de experimentar— la acción como tal? El praxeólogo, por lo tanto, tiene que volver sobre sí mismo, sobre sus actos de consciencia, sobre sus objetos intencionales (la acción y cada uno de sus elementos), sobre sus datos, sus *Gegebenheiten*, porque solo aquí puede encontrar las estructuras intencionales que hacen posible el sentido general de las acciones en general (su estructura universal *a priori*). Cuando dice, por ejemplo, que encuentra en su comprensión las nociones de medios y fines, no está haciendo una reflexión “psicológica”, porque estas nociones remiten a un *significado* y, como vimos con el ejemplo de los números (§19), los significados viven al interior de la intencionalidad, y el significado (*meaning*) es lo que hace ser a la acción lo que es: su realidad es “espiritual” y no psicológica. De ahí Mises:

La pregunta con la que tenemos que lidiar es si es posible aprehender la acción humana intelectualmente si uno rechaza el comprenderla como comportamiento significativo y con sentido que apunta a alcanzar determinados fines. El conductismo y el positivismo pretenden aplicar los métodos de las ciencias naturales a la realidad de la acción humana. Ellos la interpretan como una respuesta a estímulos. Pero estos estímulos mismos no están abiertos a la descripción mediante los métodos de las ciencias naturales. *Todo intento de describirlos debe referirse al significado* que las personas agentes le dan [énfasis añadido]. Al ofrecimiento de un producto en oferta lo podríamos llamar un “estímulo”. Pero lo que es esencial en tal oferta y que la distingue de otras no puede ser descrito sin entrar en el significado que las partes agentes atribuyen a la situación” (HA: 26).³³⁷

³³⁷ “The question we have to deal with is whether it is possible to grasp human action intellectually if one refuses to comprehend it as meaningful and purposeful behavior aiming at the attainment of definite ends. Behaviorism and positivism want to apply the methods of the empirical natural sciences to the reality of human action. They interpret it as a response to stimuli. But these stimuli themselves are not open to

Los “estímulos” se convierten en el mundo de la vida humana intencional en “motivaciones” que surgen del sentido o significado. Para entrar en el significado el praxeólogo debe entrar en el mundo intencional y, por tanto, debe retrotraerse al análisis de sus intencionalidades al interior de un acto que implica una *epoché*.

En relación a las motivaciones y a los sentidos surge este otro elemento que es fundamental y que comparten ambas praxeologías, a saber, el reconocimiento del carácter *a priori* de las estructuras racionales de la acción. Por lo tanto, retomo (y complemento) aquí lo ya avanzado en el §13.

Con el análisis husserliano la defensa de una disciplina *a priori* de la acción humana adquiere una dimensión mucho más profunda de lo que a primera vista puede parecer cuando uno se aproxima a la praxeología misesiana. Dentro de la tradición epistemológica se sabe que el concepto de *a priori* se tiende a interpretar sobre todo según el punto de vista kantiano, como condición universal y necesaria de la posibilidad de algo, y Mises toma una versión de esta línea en su propia interpretación dándole el sentido de *conditio sine qua non*. Con los aportes de Husserl cabe ahora la posibilidad de reinterpretar el concepto de *a priori* (o de ampliar su sentido) desde el punto de vista fenomenológico, desde donde se entiende siempre unido al concepto de esencia (*Wesen*), es decir, de las características necesarias de algo (por tanto, *sine qua non*), entendiendo este algo tal como se da a la consciencia y, por tanto, según la *evidencia* dada en esta misma donación. “Husserl entiende los juicios *a priori* —dice Sowa— como juicios que son evidentes a partir de los conceptos contenidos en ellos mismos” (2010: 313),³³⁸ y esta evidencia que surge a partir de los conceptos implica la consciencia de lo necesario y apodíctico y, como dice Husserl, “toda necesidad apunta hacia una legalidad (*jede Notwendigkeit weist hin auf eine Gesetzlichkeit*)” (Hua XXX: 219); ahí, por tanto, donde los conceptos implican

description by the methods of the natural sciences. Every attempt to describe them must refer to the meaning which acting men attach to them. We may call the offering of a commodity for sale a «stimulus». But what is essential in such an offer and distinguishes it from other offers cannot be described without entering into the meaning which the acting parties attribute to the situation”.

³³⁸ “*Fasst Husserl apriorische Urteile als Urteile auf, die aus den in ihnen auftretenden Begriffe einsichtig (ex terminis evident) sind*”.

una necesidad hay una ley *a priori* funcionando: “El «debe ser así» quiere decir que lo así expresado vale como consecuencia, como caso particular de una ley” (Hua XXX: 219). Por esta razón, nos explica Sowa, “las particularizaciones de las leyes puras son necesidades *a priori*, necesidades de las que tomamos consciencia en la consciencia de la «apodicticidad», del no-poder-ser-de-otra-forma” (2010: 314).³³⁹ Lo que conecta este no-poder-ser-de-otra-forma (esta *conditio sine qua non*, por tanto) con la perspectiva fenomenológica es la consciencia de evidencia apodíctica, el darse esta condición a la consciencia en la vivencia de la necesidad, en la cual se expresa la ley *a priori*. Tenemos, pues, experiencia, vivencia, de la apodicticidad *a priori*. Esta es la línea en la que creemos que también hay que comprender el concepto de *a priori* en Mises. Así también, desde este nuevo marco teórico pueden analizarse las críticas que suelen dirigirse contra el apriorismo praxeológico (cf. Caldwell 1984) para ver si el apriorismo fenomenológico puede servir para resolver algunos de estos debates epistemológicos.

Dicho sea de paso que, a propósito del apriorismo, en nuestra opinión no se trata de abrazar la fenomenología en su totalidad como la epistemología y metodología definitivas. Tenemos dudas respecto al proyecto filosófico mismo de la fenomenología husserliana. Es decir, albergamos dudas respecto a la fenomenología como filosofía de los *máximos*, pero creemos que vista como una filosofía de *mínimos*³⁴⁰, es capaz de entregar herramientas analíticas relevantes que hacen posible, como dijimos, el análisis de datos de la experiencia que, con otros marcos teóricos, se hace imposible. En este sentido vemos a la fenomenología principalmente como una metodología complementaria que permite referirse analíticamente a lo inmediatamente *dado*. Lo dado puede ser analizado desde el punto de vista de las ciencias naturales, desde el punto de vista de la psicología, de la

³³⁹ “Die Besonderungen von reinen Gesetzen sind apriorische Notwendigkeiten, Notwendigkeiten, deren wir im Bewusstsein der «Apodiktizität», des Nicht-anders-sein-Könnens, innwerden”.

³⁴⁰ Por filosofía de máximos entendemos una teoría que tiene la ambición de abarcar los puntos de vista “últimos” respecto al conocimiento en general y que busca con ello ser un paradigma de explicación última para toda otra posible teoría de cualquier otro ámbito del conocimiento humano. Y por filosofía de mínimos entendemos lo contrario, una filosofía que se presenta como válida dentro de un margen restringido o, si pretende una universalidad significativa, como válida en un sentido general desprendida de la pretensión de que la teoría general signifique algo así como el sentido esencial-existencial último para toda teoría.

sociología, etc. Con todo lo que estas disciplinas aportan y abarcan hay elementos importantes que quedan, sin embargo, fuera de su alcance (elementos que para el caso de la praxeología son esenciales) que la fenomenología, en virtud de su método, es capaz de estudiar. Estos elementos tienen que ver con los actos de consciencia, con la intencionalidad y la constitución del sentido o significatividad “dentro” de la esfera de los actos intencionales.

Y este es justamente el otro elemento que nos parece fundamental rescatar de la fenomenología husserliana. El reconocimiento de este otro ámbito de la experiencia (constitutivo de la posibilidad de tener experiencia) que es el ámbito de los actos intencionales. Y esto nos parece relevante porque creemos que es en este ámbito que se pueden estudiar propiamente las formaciones de sentido en su sentido propio y no en cuanto hecho psicológico, antropológico o biológico. Y creemos que es esta la dirección que debería tomar en última instancia la búsqueda de una fundamentación fenomenológica de fenómenos como los fenómenos praxeológicos del valor, de la elección, etc. Y esto porque la noción de valor o de valoración no puede estar separada de la noción de sentido. Cuando la praxeología dice que acción humana es acción con propósito, esto implica que la acción es tal en la medida en que opera guiada por un sentido previamente puesto (puesto de manera consciente o inconsciente, clara o vagamente) y tanto el acto de poner un sentido como el sentido mismo, en lo que tienen de realidad “interna”, no pueden ser estudiados según los métodos de la psicología o las ciencias naturales. De nuevo, para determinar plenamente la trayectoria parabólica de la bala de cañón no se requiere del uso de ninguna interioridad supuesta en la bala que fuera la causante de su propio movimiento, como una voluntad que se autodetermina, con grados de libertad, a moverse de tal y tal manera; esto sería completamente absurdo, y vemos claramente el absurdo. Las personas, en cambio, se mueven por voluntad, se autodeterminan, se ponen fines, son impredecibles.³⁴¹

³⁴¹ Cuando se dice que se mueven por voluntad (y no por puros factores externos como el peso, la gravedad, fuerzas físicas externas, etc.) no se dice que *todo* es por voluntad, que la voluntad lo controla todo; solamente se quiere decir que la voluntad existe y que juega un rol en la determinación de las acciones de las personas.

En el siguiente párrafo trataremos, pues, de la importancia del análisis intencional para la fundamentación fenomenológica de los actos praxeológicos. Con ello pasamos, por tanto, desde las leyes praxeológicas a la dimensión, más fundamental, de la constitución del fenómeno de la acción humana.

§ 29. Intencionalidad de la consciencia

Lo que hemos llamado praxeología husserliana (axiología formal y práctica formal) nos mostró las leyes *a priori* más relevantes que, en opinión de Husserl, gobiernan las decisiones, la voluntad y la praxis (leyes de identidad práctico-axiológica, de cuarto excluido, de no-contradicción, leyes del consecuente, de gradación, de suma, leyes de absorción y, por último la ley del imperativo categórico y la exigencia última de un *summum bonum formaliter spectatum*). Sin embargo, como ya lo hemos dicho más arriba, el análisis de Husserl se realiza sobre la base, asumida como dada, de la manifestación de los valores. Husserl no analiza en sus lecciones sobre teoría del valor el origen del valor, no se centra en la esfera vital de la que surgen las valoraciones que luego han de someterse a las leyes *a priori* que hemos estudiado. De modo que tenemos que bajar un escalón más, dentro de la fenomenología, para indagar este origen y buscar los elementos fenomenológicos que den cuenta de él.

Ya hemos adelantado algunos aspectos relevantes de la intencionalidad; aquí ahondaremos en la idea de que esta es fundamental para la emergencia de sentidos, o en otras palabras, en cómo la posibilidad misma de que podamos experimentar sentidos requiere de la intencionalidad de la consciencia (que hace posible que el *ver* sea, en realidad, un “ver como”), y también en cómo estas estructuras hacen posible, a su vez, la

Lo mismo respecto a la autodeterminación. No existe la autodeterminación “pura”. Eso es absurdo. Lo mismo que no existe la libertad pura y plena (como el concepto de la nada, son nociones hasta imposible de ser representadas completamente). Pero ello no quiere decir que no exista ni libertad ni autodeterminación. Y el ser impredecible (a diferencia de la bala de cañón) no quiere decir tampoco que las personas sean “absolutamente” impredecibles.

experiencia del valor. Nos aproximamos a la fenomenología, sin embargo, desde la óptica de la tesis central de la praxeología (y de la escuela austríaca de economía) respecto al valor, a saber, que el valor es un juicio o un acto de consciencia sobre la importancia o el significado que algo tiene para la satisfacción de una necesidad personalmente sentida como tal (cf. Menger 2016: 178). En este sentido nos encontramos con el fenómeno que la fenomenología llama “motivación”, como el tipo de causalidad, distinta a la causalidad física, que es propia del mundo humano o “espiritual”. En *Ideas II* (Hua IV: 216) dice Husserl al respecto:

Consideremos las relaciones del sujeto hacia su *mundo circundante* en cuanto *mundo puesto por él* [...] y lo tomamos de nuevo ante todo como sujeto único, como solipsista: hallamos entonces una plétora de referencias entre los objetos puestos y el *sujeto “espiritual”*, como llamamos ahora al sujeto de la intencionalidad [...] A ellas pertenecen referencias *de la “causalidad” subjetivo-objetiva*, una causalidad que no es causalidad real, sino que tiene un sentido completamente propio: el de la *causalidad de motivación*.³⁴²

Esta causalidad no es simplemente unidireccional como la causalidad física (de un cuerpo A sobre otro B, por ejemplo), sino que requiere la complicitad, en algún nivel, del sujeto mismo, para lo cual requiere operar dentro de la intencionalidad. En términos generales implica que los objetos del mundo entorno producen “estímulos” y “despiertan” interés, gracias a los cuales el sujeto puede dirigirse a ellos, y dentro de este espacio del poder-dirigirse aparecen también los grados de libertad (un objeto llama mi atención, por ejemplo, y puedo decidir acercarme a él o no). “Todo ello ocurre —dice Husserl— *entre el yo y el objeto intencional*” (Hua IV: 216).³⁴³ Un objeto puede presentarse como

³⁴² “*Betrachten wir nun die Verhältnisse des Subjekts zu seiner Umwelt als der von ihm gesetzten Welt [...] und nehmen wir es zunächst wiederum als einziges Subjekt, als solipsistisches: dann finden wir eine Fülle von Beziehungen zwischen den gesetzten Objekten und dem «geistigen» Subjekt, wie wir das Subjekt der Intentionalität jetzt nennen, die im bezeichneten Sinne Beziehungen zwischen dem als Realität Gesetzten und dem setzenden Ich sind, aber nicht reale Beziehungen, sondern Subjekt-Objekt-Beziehungen. Dahin gehören Beziehungen subjektiv-objektiver «Kausalität», einer Kausalität, die nicht reale Kausalität ist, sondern einen völlig eigenen Sinn hat: den der Motivationskausalität*”.

³⁴³ “*Das alles spielt sich zwischen Ich und intentionalem Objekt ab*”.

agradable y estimula al sujeto a fijarse en él, los ojos lo buscan “y ahí está ahora la aparición agradable; el *telos* del movimiento fue alcanzado” (Hua IV: 216). Este punto es de vital importancia para nosotros; lo que hay que observar aquí es el hecho de que el *telos* de ese movimiento se pone *en el mundo intencional* y no en el natural. La motivación se opone a la causalidad natural, como el “espíritu” humano se opone a los objetos físicos. “Aquí entran de nuevo en consideración los movimientos del cuerpo y de los ojos no como procesos reales de la naturaleza, sino que me está peculiarmente presente un dominio de libres posibilidades de movimiento, y al «yo puedo» le sigue, conforme a los estímulos y tendencias imperantes, un «yo hago»” (Hua IV: 216).³⁴⁴ La diferencia con la causalidad natural se marca aquí con este dominio de libres posibilidades de movimiento (*Bereich freier Bewegungsmöglichkeiten*), que a su vez es posible, en cuanto espacio de posibilidades, solo dentro del mundo intencional. Dentro de ese espacio se pone un fin (*Ziel*) del movimiento. Así “el objeto me estimula gracias a sus *propiedades experimentadas*: no las *físicas*, de las cuales no necesito saber nada” (Hua IV: 216).³⁴⁵ No las propiedades sin más, sino las propiedades *experimentadas* y tal como son experimentadas por el sujeto; propiedades como lo bello, lo feo, lo agradable y desagradable, lo útil y lo inútil, etc., lo cual quiere decir (o más bien con ello se busca hacer énfasis, porque el hecho es bastante obvio, pero no siempre suficientemente resaltado) que estas propiedades no son, nuevamente, “físicas”, y sus efectos en el sujeto tampoco, sino que pertenecen al ámbito intencional de los actos afectivos de donde nacen las valoraciones, ámbito que es completamente “interno” (opuesto a la realidad “externa” del mundo y las propiedades físicas —pues el interior de una manzana o de un átomo siguen siendo fenómenos externos). Por ejemplo —dice Husserl— un objeto

me estimula (en el interior de la intencionalidad de la experiencia o de un saber de experiencia indirecto gracias a las propiedades atribuidas a él correlativamente) a comer.

³⁴⁴ “Hier kommen Körper- und Augenbewegungen wieder nicht als reale Vorgänge der Natur in Betracht, sondern ein Bereich freier Bewegungsmöglichkeiten ist mir eigentümlich gegenwärtig, und dem «ich kann» folgt, gemäß dem Walten der Reize und Tendenzen ein «ich tue»”.

³⁴⁵ “Das Objekt reizt mich vermöge seiner erfahrenen Eigenschaften: nicht der physikalischen, von denen ich nichts zu wissen brauche”.

Es un bien (*Gut*) de la clase de los alimentos. Me dispongo entonces a comerlo. Esta es una nueva especie de «efecto» subjetivo-objetivo. El objeto tiene propiedades de valor y es «experimentado» con ellas, apercibido como objeto de valor (Hua IV: 216-217).³⁴⁶

El objeto ejerce sus estímulos, en este caso, en tanto que objeto de valor, no en tanto que objeto de la naturaleza. Para la consciencia, que intencionalmente está orientada al valor “*bien alimenticio*”, el objeto de la naturaleza no tiene ninguna relevancia *en sí*, sino solo subordinadamente a este ser objeto de valor. En este sentido, el objeto despierta (“causa”) motivaciones y uno se dirige a él y ve “cómo se comporta como objeto de tal índole [de valor], cómo se identifican estas nuevas propiedades, que no son propiedades de la naturaleza” (Hua IV: 217).³⁴⁷ Luego, en la motivación y estructura general de la acción, este objeto de valor puede pasar al ámbito intencional de la voluntad, del querer (*Wollen*) y de la acción como tal; puede, dice Husserl, “transformar creativamente estas cosas, utilizarlas actualmente para los fines para los cuales sirven, etc.” (Hua IV: 217).³⁴⁸ La acción (y su voluntad asociada), para Husserl es creativa porque introduce un nuevo orden en el mundo que no es “natural”, sino humano³⁴⁹; la acción, como sabemos, tiene fundamentalmente el sentido del “*fiat*”, del “hágase”.

Los objetos, pues, estimulan y motivan intencionalmente y en esta relación “siempre tenemos el «*padecer por algo*», ser *pasivamente* determinado por algo, y *reaccionar ante ello activamente*, pasar a un hacer, y este hacer tiene una *meta* (*Ziel*). Aquí se incluye todo elaborar, transformar objetos físicos, pero también todo «yo nuevo» (la mano, el pie, etc.) [...]” (Hua IV: 217).³⁵⁰ Movimiento que tiene siempre una meta que es

³⁴⁶ “*Es reizt mich (innerhalb der Intentionalität der Erfahrung oder eines indirekten Erfahrungswissens vermöge der korrelativ ihm beigemessenen Eigenschaften) zum Essen. Es ist ein Gut der Klasse Nahrungsmittel. Ich greife danach, es zu essen. Das ist eine neue Art subjekt-objektiver «Wirkung». Das Objekt hat Wertbeschaffenheiten und wird mit ihnen «erfahren», als Wertobjekt apperzipiert*”.

³⁴⁷ “*Ich beobachte es, wie es sich als solches Objekt verhält, wie sich diese neuen Eigenschaften, die keine Natureigenschaften sind, ausweisen*”.

³⁴⁸ “*Ich kann diese Dinge auch schöpferisch umgestalten, sie aktuell für die Zwecke, zu denen sie dienlich sind, benützen etc.*”.

³⁴⁹ Sobre la humanización del mundo entorno a través de la acción cf. Hua XXXIX: 311 ss.

³⁵⁰ “*Immer haben wir da das «von etwas leiden», passiv durch etwas bestimmt sein, und aktiv darauf reagieren, zu einem Tun übergehen, und dieses Tun hat ein Ziel. Hierher gehört alles Machen, Umgestalten physischer Objekte, aber auch jedes «ich bewege» (meine Hand, meinen Fuß etc.)*”.

la razón por la cual se mueve, cuya razón de ser, por lo tanto, se encuentra completamente dentro de la intencionalidad respectiva que valora (porque ve un objeto *como* bueno, bello, útil, agradable, interesante, etc., todos actos puramente internos) y pone las metas y busca medios; en otras palabras, toda la estructura propiamente praxeológica ocurre dentro de la intencionalidad. Todo lo cual supone y tiene lugar como por sobre el mundo natural mecánico subyacente.

Ciertamente el ocurrir del movimiento *mecánico* de mi mano y su efecto mecánico sobre la bola «golpeada» es un proceso físico-real [...] [e igualmente] el «yo muevo la mano, el pie» es un proceso psicofísicamente entrelazado, que en la concatenación de la realidad psicofísica puede explicarse real-causalmente. Pero *aquí* no tenemos delante este proceso psicofísico real, sino la relación intencional: yo, el sujeto, muevo la mano, y lo que eso es en la manera de consideración subjetiva, excluye toda apelación a los procesos cerebrales, a los procesos nerviosos, etc. (Hua IV: 217-218).³⁵¹

Esto mismo vale para los significados (que sirven también como ilustración). La realidad de los significados es intencional y, por lo tanto, interno-interpretativa. Por ejemplo, el sentido de la ley de no-contradicción se entiende por sí mismo, teniendo presente (intencionalmente) el fenómeno mismo de la no contradicción o del absurdo de su contrario. Estas son evidencias dadas intencionalmente a la consciencia, pues esta se enfoca precisamente en analizar estos fenómenos. Luego *en sí mismo* este sentido o significado no tiene nada que ver con conexiones neuronales ni causalidades físico-mecánicas (psicológicas), aunque, ciertamente, esta dimensión natural está (y tiene que estar) presente de manera subyacente (es decir, cuando pienso en el principio de no-contradicción y tengo evidencia de su verdad, ciertamente hago conexiones neuronales y hay una base psico-física que hace posible ese pensar, pero la *intencionalidad* de la

³⁵¹ “Freilich ist das Geschehen der mechanischen Bewegung meiner Hand und ihre mechanische Wirkung auf die „gestoßene“ Kugel ein physisch-realer Vorgang [...] [Und ebenso] «ich bewege die Hand, den Fuß» ist ein psychophysisch verflochtener Vorgang, der im Zusammenhang der psychophysischen Realität real kausal zu erklären ist. Aber hier liegt nicht dieser reale psychophysische Vorgang vor, sondern das intentionale Verhältnis: Ich, das Subjekt, bewege die Hand, und was das in der subjektiven Betrachtungsweise ist, das schließt allen Rekurs auf die Gehirnprozesse, Nervenprozesse etc.”.

consciencia, mientras pienso, solo se dirige temáticamente al fenómeno mismo de la ley y extrae de él justamente su evidencia).

La intencionalidad que, mediante estimulación y motivación, determina la voluntad (por ejemplo, determina mover la mano de tal y tal manera, o mover el cuerpo hacia tal lugar, etc.) tampoco se ve afectada por la posibilidad de la “falsedad” del objeto que tiene como tema, por ejemplo que yo crea que hago algo y en realidad no estoy haciendo nada de ello. Dice Husserl: “La evidencia (la vivencia evidente) del «yo padezco» o «hago», del «yo me muevo» no es afectada por ello, no es suprimida” (Hua IV: 218).³⁵² Es decir, en la medida en que la consciencia tenga o *crea tener* un objeto intencional y el sujeto actúe motivado por ello, *independientemente de cómo sea la realidad*, la voluntad puede ser determinada (y de hecho es determinada). Esto es importante para ver, desde el punto de vista de la intencionalidad y su efecto en la acción humana, hasta qué punto esta es *subjetiva* e interna: lo es al punto de poder determinar y producir una acción sin que los objetos intencionales coincidan necesariamente con la realidad. Que *luego* la consideración pueda mostrarse como falsa no afecta a la subjetividad de la determinación de la acción, vale decir, a lo que se vivencia como evidencia.

El mundo de la acción es el mundo entorno, que no es el mundo físico, “sino el mundo temático de mí y nuestra vida intencional (y además lo consciente extratemático, co-afectante y accesible a mis posiciones temáticas, mi horizonte temático)” (Hua IV: 218).³⁵³ Y como dice Sowa (2008): “La relación de la persona individual con los objetos de su mundo entorno y con su mundo entorno en tanto que teniendo consciencia de su horizonte es una relación intencional; y solo nos concierne un mundo que es dado intencionalmente; solo este «actúa» sobre nosotros, y solo este es relevante y motivante

³⁵² “Die Evidenz (das evidente Erlebnis) des «ich leide» oder «tue», des «ich bewege mich» ist darum nicht betroffen, nicht aufgehoben”.

³⁵³ “Die Welt ist meine Umwelt — d.h. nicht die physikalische Welt, sondern die thematische Welt meines und unseres intentionalen Lebens (und dazu das außerthematisch Bewußte, Mit-affizierende und meinen thematischen Setzungen Zugängliche, mein thematischer Horizont)”.

para nuestra acción” (p. XLIV).³⁵⁴ Este es el mundo que puede ser “tema, en general, de configuraciones prácticas con referencia a valoraciones y posiciones de fines. [En este caso] practico entonces la técnica, el arte, etc. En ello puedo poner y aceptar valores, y en vista de ello ver y encontrar valores derivados, valores-medios, contemplar fines (*Zwecke*) como fines últimos (*Endzwecke*), ponderarlos en la consciencia hipotético-práctica, elegirlos y luego acogerlos en la praxis real y coordinar medios posibles con esos fines” (Hua IV: 219).³⁵⁵

Todo ello considerando que “el yo es siempre *sujeto de intencionalidades*” (*ib.*), es decir, nuevamente, que todo aquello de *ver* objetos *como* objetos de valor, de poner fines y considerar, consiguientemente, medios, de determinar la voluntad y movilizar acciones, todo ocurre, nuevamente, dentro de y gracias a la intencionalidad, dentro del ver en tanto que ver-cómo. Aquí “hay que prestar particular atención a que los objetos respectivos pueden ser aperecebidos *como* objetos de valoraciones posibles o conjeturales, de posiciones de fines o de medios” (Hua IV: 197).³⁵⁶

El mundo natural no tiene fines, no tiene propósitos, los movimientos de los cuerpos físicos están determinados físicamente: el agua que se precipita por la cascada no *escoge* precipitarse habiéndose previamente decidido por ese fin al descartar otras opciones posibles, los planetas no calculan la ley del inverso del cuadrado de la distancia para luego decidir orbitar el sol. Pero, frente a esto, es un hecho que somos agentes que ponemos valores en el mundo, que tenemos versatilidad en el ver-cómo de la consciencia, es decir, de dirigirnos temáticamente a distintas formas de “apariciones” de los objetos que nosotros mismos motivamos (por ejemplo, que podemos ver un árbol como un objeto

³⁵⁴ “Die Beziehung der einzelnen Person auf die Gegenstände ihre Umwelt und die horizontmäßig bewusste Umwelt ist eine intentionale Beziehung; und nur eine Welt, die intentional gegeben ist, geht uns an und nur sie «wirkt» auf uns, nur sie ist für unser Handeln relevant und motivierend”.

³⁵⁵ “Thema praktischer Gestaltungen mit Beziehung auf Wertungen und Zwecksetzungen. Ich treibe dann Technik, Kunst usw. Dabei kann ich Werte setzen und hinnehmen und daraufhin abgeleitete Werte, Mittelwerte, sehen und finden, Zwecke als Endzwecke ansehen, im hypothetisch-praktischen Bewußtsein erwägen, wählen und dann in wirkliche Praxis nehmen und mögliche Mittel diesen Zwecken zuordnen”.

³⁵⁶ “[B]esonders darauf Rücksicht zu nehmen ist, daß die jeweiligen Gegenstände als Gegenstände möglicher oder vermutlicher Wertungen, Zweck- und Mittelsetzungen apperzipiert sein können”.

estético, sea en un paisaje natural o como objeto decorativo, también como objeto de la ciencia forestal o de la biología, como materia prima, como objeto sagrado, habitación de espíritus, como objeto simbólico, como objeto útil para dar sombra, etc.) y esta realidad, que surge mediante actos afectivos del sujeto hermenéutico, es canalizada y puesta en el mundo entorno mediante la estructura intencional de la consciencia, gracias a lo cual se forma el “mundo espiritual” social intersubjetivo, vale decir, el mundo de la cultura en el que vivimos (*Lebenswelt*) cotidiana y primeramente. “Vemos por ende —concluye Husserl— que bajo el *yo espiritual o personal* hay que comprender el sujeto de la intencionalidad y que la *motivación es la ley de la vida espiritual*” (Hua IV: 220).³⁵⁷

Esta teoría fenomenológica es la que, a nuestro juicio, mejor explica la concepción de Mises respecto a la relación del ser humano con el mundo, en cuanto el mundo es el lugar en el que la humanidad *pone* sus fines y *crea* sus medios:

Un medio —dice Mises— es lo que sirve para alcanzar un fin, objetivo o finalidad cualquiera. Los medios no existen en el universo dado; en el universo solo existen cosas. Una cosa se transforma en un medio cuando la razón planea emplearla para la obtención de algún fin y la acción humana realmente la emplea para este propósito. La persona pensante ve el servicio de las cosas, es decir, su habilidad para atender a sus fines, y la persona actuante las hace medios. Es de primera importancia darse cuenta de que las partes del mundo externo se transforman en medios solo mediante la operación de la mente humana y de la acción humana generada por esta. Los objetos externos como tales solo son fenómenos del universo físico y el objeto de estudio de las ciencias naturales. Es el significado humano (*human meaning*) y la acción los que los transforman en medios (HA: 92).³⁵⁸

³⁵⁷ “Wir sehen also, daß unter dem geistigen oder persönlichen Ich das Subjekt der Intentionalität zu verstehen ist und daß Motivation die Gesetzlichkeit des geistigen Lebens ist”.

³⁵⁸ “A means is what serves to the attainment of any end, goal, or aim. Means are not in the given universe; in this universe there exist only things. A thing becomes a means when human reason plans to employ it for the attainment of some end and human action really employs it for this purpose. Thinking man sees the serviceableness of things, i.e., their ability to minister to his ends, and acting man makes them means. It is of primary importance to realize that parts of the external world become means only through the operation of the human mind and his offshoot, human action. External objects are as such only phenomena of the

La “razón humana” a la que alude aquí Mises debe ser entendida, en clave fenomenológica, como la “consciencia humana” con sus respectivos actos de consciencia, su estructura intencional y su tematizar intencionalmente su objeto, pasando, en este caso, de ver un objeto *como* mero objeto de la naturaleza a verlo *como* medio que sirve para un fin propuesto. En este sentido el petróleo, por ejemplo, es en sí mismo y en primer lugar una sustancia natural; no es por su sola existencia físico-natural medio de nada ni, por lo tanto, “recurso natural”. Es gracias al sentido (*meaning*) que el ser humano ha puesto en el mundo mediante sus respectivas acciones que se ha convertido en medio para determinados fines.³⁵⁹ Y este punto de vista es importante para la praxeología y, por extensión, para la economía, porque, a los ojos de Mises,

la praxeología no trata con el mundo externo, sino con la conducta humana respecto a él. La realidad praxeológica no es el universo físico³⁶⁰, sino la reacción consciente del ser humano al estado de cosas dado de este universo. [De esta forma] la economía no trata sobre cosas y objetos materiales tangibles; trata de los seres humanos, de sus significados (*meanings*) y acciones. Los bienes, las mercancías, y la riqueza y todas las otras nociones de la conducta no son elementos de la naturaleza; son elementos de la conducta y el significado humanos. Quien quiera tratar con ellos no debe mirar hacia el mundo externo; debe buscarlos en el significado (*meaning*) de las personas que actúan (HA: 92).³⁶¹

physical universe and the subject matter of the natural sciences. It is human meaning and action which transform them into means”.

³⁵⁹ Al respecto considerar, por ejemplo, la distinción de Engliš (1933) entre el modo de considerar *causal* y el modo de considerar *teleológico* como “disposiciones de conocimiento esencialmente distintas sobre objetos y procesos reales externos (*wesensverschiedene Anordnung der Erkenntnisse über äußere reale Vorgänge und Gegenstände*)”. El agua, por ejemplo, puede ser vista bajo la óptica teleológica o bajo la de la causalidad. “La misma agua real se convierte en un objeto de conocimiento distinto si a la misma la considero y la represento como simplemente existente (*einfach existent*) [en un caso] o [en el otro] como querida (*als gewollt*) (por alguien); el mismo contenido tiene una forma distinta, recibe una construcción lógica diferente [...] la primera define el agua como la unión de dos gases, la segunda la define por medio de la utilidad (*Brauchbarkeit*)”.

³⁶⁰ Por esta razón ni la praxeología ni la economía son ciencias naturales o ciencias positivas.

³⁶¹ “*Praxeology does not deal with the external world, but with man's conduct with regard to it. Praxeological reality is not the physical universe, but man's conscious reaction to the given state of this universe. Economics is not about things and tangible material objects; it is about men, their meanings and actions. Goods, commodities, and wealth and all the other notions of conduct are not elements of nature;*

Ciertamente tras toda valoración que pone fines y determina la voluntad hay una motivación, en el sentido husserliano ya visto. Y toda motivación está sujeta al ver-como de la intencionalidad (como el árbol que puede motivar el interés como materia prima, como objeto estético, etc.) y en la medida en que el objeto de la motivación implica la acción humana (la persecución de ciertos fines mediante el uso de ciertos medios para la satisfacción de ciertas inquietudes o necesidades) la estructura lógico-racional de la teleología es movilizadada como forma misma de la acción y, por lo tanto, de la posibilidad de su operación (y por tanto de su existencia).

Toda la cadena de estructuras específicamente económicas pende, en la interpretación praxeológica, de las valoraciones y estas a su vez remiten a los significados o sentidos (*meanings*) que las personas ponen en el mundo. Este *meaning* es más esencial y más determinante para las acciones humanas (incluidas las económicas) que la existencia misma del bien en cuestión:

La medicina de hoy considera la doctrina de los efectos terapéuticos de la mandrágora como una fábula. Pero mientras las personas consideraron esta fábula como verdadera, la mandrágora fue un bien económico y se pagaron precios por su adquisición. Al tratar con los precios la economía no pregunta qué son las cosas a los ojos de otras personas, sino solo qué son *en el significado de aquellos que buscan obtenerlas* [énfasis añadido]. Porque la economía trata con precios reales, pagados y recibidos en transacciones reales, no con precios tal como serían si las personas fuesen diferentes a como en realidad son (HA: 93).³⁶²

Lo decisivo es, por lo tanto, no el ser, sino el *meaning* que las personas dan a cosas y estados de cosas, o a supuestas cosas y supuestos estados de cosas. En la terminología

they are elements of human meaning and conduct. He who wants to deal with them must not look at the external world; he must search for them in the meaning of acting men”.

³⁶² “Present-day medicine considers the doctrine of the therapeutic effects of mandrake as a fable. But as long as people took this fable as truth, mandrake was an economic good and prices were paid for its acquisition. In dealing with prices economics does not ask what things are in the eyes of other people, but only what they are in the meaning of those intent upon getting them. For it deals with real prices, paid and received in real transactions, not with prices as they would be if men were different from what they really are”.

de Husserl, lo decisivo no son las meras cosas, sino la capa intencional que el sujeto le adhiere al considerarlas como objetos de sus actos intencionales afectivos. La esfera de los valores y de las valoraciones es fundamentalmente, por tanto, una esfera hermenéutica y por extensión también lo es, en su estrato fundamental, la economía. Luego, este *meaning* no es un fenómeno de la naturaleza, no está determinado por causas externas, no es reductible a conexiones neuronales, del mismo modo que el contenido significativo de un libro no es reductible a la materialidad del libro: no hay libro sin un sustrato material, pero el significado no se encuentra en ese sustrato. El significado habita en la estructura intencional de la consciencia, en la capacidad que tenemos de ver algo *como* tal o cual cosa, de verlo *como* deseable o indeseable, útil o inútil, etc. Por lo tanto, el origen del valor no está en las cosas del mundo físico, sino en la subjetividad que los interpreta según los actos afectivos que surgen de sus circunstancias personales. “La teoría no lleva hacia ningún valor (*Theorie führt auf keine Werte*)”, dice Husserl (Hua XXVIII: 268), porque “a pesar de que las relaciones lógico-teoréticas fundan las determinaciones de valor, no están en condiciones de producirlas por sí mismas. Esto es: La dimensión de valor (*Wert-Dimension*) no se puede derivar de la dimensión del ser (*Seinsdimension*). Ninguna propiedad teórica que pertenezca a un objeto puede decirnos si este objeto es bello, bueno, etc.” (Fabbianelli 2010: 312).³⁶³

¿Quién es, pues, el que está en condiciones de decir, en última instancia, si un objeto es bello, o agradable, etc., sino el sujeto mismo que tiene esa experiencia? Y, por lo demás, no se trata solo de determinar que un objeto tenga un valor (que sea bello, por ejemplo), porque dos personas pueden decir de un mismo objeto que es bello y estar, aparentemente, de acuerdo en ello, pero por razones (experiencias) distintas. La experiencia interna y personal, que es el fundamento de la valoración, es de textura compleja. Por su puesto, las personas buscamos compartir y transmitirnos las experiencias propias, comúnmente a través del lenguaje. Pero estos medios siguen siendo secundarios

³⁶³ “Obwohl die theoretisch-logischen Relationen die Wert-Bestimmungen fundieren, sind sie nicht allein imstande, sie zu schaffen. Dies heißt: Die Wert-Dimension ist nicht von der Seinsdimension abzuleiten. Keine theoretische, einem Gegenstand zugehörige Beschaffenheit kann uns sagen, ob derselben Gegenstand schön, gut, usw. ist”.

con respecto a la experiencia en primera persona: por ejemplo, dentro de todas las personas que formaron parte de la expedición de la primera ascensión al monte Everest, solo dos compartieron la experiencia de haber llegado a la cima, Tenzing Norgay y Edmund Hillary, solo estos dos, de entre todos los seres humanos, tuvieron la experiencia de haber sido los primeros, y sin embargo, en última instancia, la experiencia, la perspectiva, las interpretaciones, las sensaciones, no son las mismas. Desde el punto de vista de Mises, aquí llegamos simplemente a un límite epistemológico, más allá del cual no podemos ir sin salirnos del marco de la ciencia y sin entrar en la especulación (cf. HA: 17-18). La individualidad de la persona es un dato, un límite y un misterio, y por ello mismo su producto, que es la acción humana, es también un dato último cuyas causas no pueden seguir siendo analizadas científicamente hasta sus orígenes: “La acción humana es uno de los tipos de agencias que producen cambios [en el mundo].³⁶⁴ Es un elemento del devenir y de la actividad cósmica.³⁶⁵ Por lo tanto, es un objeto legítimo de la investigación científica. Y como —al menos bajo las condiciones presentes— no puede ser rastreada hasta sus causas, debe ser considerada como un dato último y debe ser estudiada como tal” (HA: 18).³⁶⁶

La intencionalidad de la consciencia es, por tanto, el elemento que pone a Mises y Husserl en un mismo campo, pues es lo que permite distinguir entre causalidad (causalidad física) y motivación (causalidad espiritual), entre *Natur* y *Geist*, entre mundo natural y mundo espiritual, entre actitud naturalista y actitud personalista (cf. Hua IV: *passim*), y esta es la misma distinción que funda lo que Mises llama “dualismo metodológico” (HA: 17), esto es, la constatación, si tomamos la experiencia tal como se nos presenta, de que tenemos dos tipos distintos de experiencia y, respectivamente, dos tipos de mundos

³⁶⁴ El otro tipo es la causalidad física o natural.

³⁶⁵ Es decir, es claramente parte del universo tal como lo experimentamos: en él encontramos la acción mecánica o causal-natural y la acción basada en propósitos y planes.

³⁶⁶ “*Human action is one of the agencies bringing about change. It is an element of cosmic activity and becoming. Therefore it is a legitimate object of scientific investigation. As —at least under present conditions— it cannot be traced back to its causes, it must be considered as an ultimate given and must be studied as such*”.

empíricos: uno externo y físico, y otro interno y significativo.³⁶⁷ De donde resulta también en Mises la distinción entre los dos tipos de causas: la causalidad física (mecánica y externa) y la causalidad teleológica (significativa e interna),³⁶⁸ refiriéndose esta última al “*meaningful and purposeful behavior aiming at the attainment of definite ends*” (HA: 26). La significatividad, por lo tanto, es fundamental para entender el mundo de la causalidad humana, de lo que Husserl llama el “mundo personal”. “No podemos aproximarnos a nuestro tema —dice Mises— si no consideramos el *significado* [énfasis añadido] que el sujeto actuante le otorga a la situación, es decir, al estado de cosas dado, y a su propio comportamiento con respecto a esta situación” (HA: 26).³⁶⁹ Y este significado, que es la base para establecer luego un *propósito* con sentido, es posible gracias a la estructura intencional de los actos de consciencia, específicamente de los actos afectivos.

Esta misma distinción (el reconocimiento empírico de estos dos mundos) es también la que lleva a nuestros dos autores a oponerse al positivismo y al panfiscalismo, porque lo que tienen en común estas posiciones epistemológicas es el desconocimiento o rechazo del mundo de la intencionalidad, del mundo de los actos de consciencia, del mundo de la significatividad y de los propósitos. La actitud naturalística —dice Husserl— absolutiza su posición “mediante una abstracción, o más bien mediante una especie de auto-olvido del yo personal” (Hua IV: 183),³⁷⁰ con lo cual, la causalidad que le es propia (la motivación, en términos husserlianos, o la causa teleológica, en términos misesianos)

³⁶⁷ “Reason and experience show us two separate realms: the external world of physical, chemical, and physiological phenomena and the internal world of thought, feeling, valuation, and purposeful action. No bridge connects —as far as we can see today— these two spheres. Identical external events result sometimes in different human responses, and different external events produce sometimes the same human response. We do not know why” (HA: 18).

³⁶⁸ “There are for man only two principles available for a mental grasp of reality, namely, those of teleology and causality. What cannot be brought under either of these categories is absolutely hidden to the human mind. An event not open to an interpretation by one of these two principles is for man inconceivable and mysterious. Change can be conceived as the outcome either of the operation of mechanistic causality or of purposeful behavior; for the human mind there is no third way available. It is true, as has already been mentioned, that teleology can be viewed as a variety of causality. But the establishment of this fact does not annul the essential differences between the two categories” (HA: 25).

³⁶⁹ “We cannot approach our subject if we disregard the meaning which acting man attaches to the situation, i.e., the given state of affairs, and to his own behavior with regard to this situation”.

³⁷⁰ “Die naturalistische Einstellung sich der personalistischen unterordnet und durch eine Abstraktion oder vielmehr durch eine Art Selbstvergessenheit des personalen Ich eine gewisse Selbständigkeit gewinnt”.

es puesta fuera de juego y, por lo tanto, la causalidad físico-mecánica queda como única y absoluta, con lo cual “queda oculto el yo personal en tanto que *sujeto de la intencionalidad*” (Takács 2010: 227).³⁷¹

El reconocimiento, por tanto, del mundo de los significados, de los sentidos (*meanings*) como mundo autónomo y distinto del mundo de las acciones mecánicas pone a nuestros dos autores en una misma posición epistemológica que reconoce en las personas el ser habitantes de dos mundos: el físico y el mental (o espiritual). Y este mundo espiritual, de los actos de consciencia con sus sentidos y significados, es el responsable de crear el mundo humano en medio del cual constantemente vivimos, de nuestro *Lebenswelt*; es el causante de la introducción del sentido humano o humanización del mundo entorno. Y los actos que están en la base de todo ello, que son fundadores de todo ello son, según Husserl, los actos afectivos, cuya forma más general es la consciencia de valor. Esta consciencia de valor tiene como rasgo general el “sentir el valor” (*Wertfühlen*) (Hua IV: 10), pues “*toda consciencia que originariamente constituye un objeto de valor como tal, posee en sí necesariamente un componente que pertenece a la esfera afectiva*” (Hua IV: 9).³⁷² Este tipo de consciencia es el fundamento tanto de los objetos de valor como de los objetos de la voluntad y estos objetos son los de la vida cotidiana, por ejemplo, en palabras de Husserl, “ciudades, calles con sus luminarias, casas, muebles, obras de arte, libros, herramientas, etc.” (Hua III/1: 67),³⁷³ también, dice Husserl, todo objeto considerado bello o feo, agradable o desagradable, bueno y útil, como vasos, cucharas y tenedores (cf. Hua IV: 16), es decir, “todas las cosas de la vida corriente en el interior de la esfera de la cultura, de la esfera actual de la vida. Un vaso para beber, una casa, una cuchara, el teatro, el templo, etc.” (Hua IV: 238).³⁷⁴ De lo cual se sigue, y esto es relevante para nosotros para conectar el mundo de la vida con la estructura intencional de los actos

³⁷¹ “[W]obei das personale Ich als das Subjekt der Intentionalität verdeckt bleibt”.

³⁷² “[J]edes ein Wertobjekt als solches originärkonstituierende Bewußtsein notwendig eine Komponente in sich hat, die der Gemütssphäre angehört”.

³⁷³ “[P]raktische Objekte jede Art, Städte, Straßen mit Beleuchtungsanlagen, Wohnungen, Möbel, Kunstwerke, Bücher, Werkzeuge, usw.”.

³⁷⁴ “[A]lle Dinge des gewöhnlichen Lebens innerhalb der Kultursphäre, der aktuellen Lebenssphäre. Ein Trinkglas, ein Haus, ein Löffel, Theater, Tempel etc.”.

afectivos, que los actos afectivos (*Gemütsakte*) están en la base de la constitución de *todos* los objetos del mundo humano que no son puramente objetos naturales. De ahí la importancia de este tipo de actos. No constituyen simplemente “objetos de valor” como si se tratase de una categoría más entre otras, de un tipo de objetos entre otros. Los actos afectivos son los que constituyen el *Umwelt* (mundo entorno) en el que vivimos corrientemente como *personas*. Por lo tanto, como personas lo que nos caracteriza principalmente es esta capacidad de constituir un mundo cultural humano, es decir, nuestra facultad afectiva en tanto que facultad dadora de sentido. Y la estructura de consciencia mediante la cual esta facultad afectiva instauro sentidos en el mundo (mediante acciones) es la estructura intencional de la consciencia. Esto es lo que hace que un objeto se nos aparezca como simple cosa (en la actitud teórica, por ejemplo) o como objeto de valor o como objeto de la voluntad (cf. Hua IV: 10-11), o en el ejemplo de Engliš (1933), es lo que hace que el agua sea entendida, por una parte, simplemente como la unión de dos gases (H₂O) o, por otra, según su utilidad para un fin específico.

Es, pues, la subjetividad humana la que introduce estos sentidos en el mundo y la acción humana la que los transforma en sentidos prácticos, es decir, en *propósitos*,³⁷⁵ en base a los cuales transforma el mundo produciendo el mundo humano.

³⁷⁵ Sobre la relación entre acción y plan cf. Hua XXXIX: 439.

CONCLUSIÓN

Concluiremos nuestra investigación presentando un resumen de sus contribuciones y resultados principales, y haremos también algunos comentarios sobre limitaciones y debilidades que creemos necesario destacar.

a. Resultados

I. En primer lugar nos referiremos a la genealogía fenomenológica de las ciencias respecto a la ciencia económica y a la praxeología. Esta genealogía nos mostró que los niveles de la constitución de la experiencia humana parten, como hemos visto, desde los más elementales actos, por ejemplo, los actos que constituyen los componentes fundantes del mundo en general (constitución del espacio común, tiempo común, objetos comunes, etc.) (§§ 8 y 9). Mundo elemental sobre el cual se construye el mundo personal común, el mundo de la vida mediante actos de empatía y afectividad. Y dentro de este mundo, pleno de pre-supuestos pre-teóricos ya constituidos, surgen, a su vez, las disciplinas “científicas” y sus mundos científicos respectivos (§6). Las ciencias naturales, dentro de su ámbito de interés, pueden hacer abstracción de la totalidad del mundo humano.³⁷⁶ Pero fenomenológicamente la genealogía de las ciencias muestra que su origen sigue estando en elementos pre-teóricos constituidos ya por y en la vida humana común. Dentro de este contexto, la praxeología muestra que la economía, por su parte, no puede hacer esta abstracción del mundo humano (contrariamente a la tendencia técnico-matematizante de la economía estandarizada). Su genealogía fenomenológica retrocede a los mismos orígenes pre-teóricos comunes de toda otra ciencia, solo que los elementos de su comprensión no se originan únicamente en las dimensiones pre-teóricas cuantitativas, medibles, y susceptibles de ser abstraídas e idealizadas, sino en ese otro componente de la experiencia que es la comprensión empático-inter subjetiva de los propósitos y sus

³⁷⁶ Un ejemplo que ilustra claramente esto es el “Sistema del mundo”, desarrollado en el Libro 3 de los *Principia* de Newton (cf. Newton 1999: 437 ss.). Mundo en el que no hay ninguna traza de mundo humano.

sentidos internos, que es lo que fenomenológicamente da sentido explicativo a los supuestos sobre los que se sostiene la praxeología.

II. La pregunta que está en el fundamento de la praxeología es la pregunta por el sentido de la experiencia de la acción humana y, por extensión, también, por lo tanto, por el sentido del mundo cotidiano en el que actuamos, en la medida en que es objeto y escenario de la acción (no “el” sentido en su carácter holístico existencial, sino el sentido práctico, dentro de los límites de las formas —praxeológicas— en las que se dan las acciones). Y la pregunta por el sentido no es un tipo de pregunta al que se pueda dar respuesta con los métodos comunes de la ciencia económica; es un tipo de pregunta más bien extraño al mundo económico en su forma técnica actual.³⁷⁷ Esta es una de las razones de por qué las ideas metodológicas de la praxeología de Mises no han tenido mayor cabida en el mundo de la economía *mainstream*.

Las preguntas por el sentido y sus condiciones necesarias tienden a ser un cuerpo extraño en estas disciplinas. Pero ciertamente no lo son en el ámbito de la reflexión fenomenológica. Y en base a lo que ha mostrado nuestra investigación sostenemos que el punto de vista fenomenológico es el marco teórico más adecuado para el análisis de los fenómenos fundamentales de la praxeología, pues nos da una comprensión sobre qué es la *experiencia* y en qué consisten sus *datos* y *evidencias* en base a los cuales la reflexión praxeológica adquiere el sentido de ser una teoría que trata efectivamente sobre el mundo real y que no es, por lo tanto, una mera especulación abstracta incapaz de darle a la economía un sentido verdaderamente “empírico”, que es el punto de vista de quienes adoptan un marco teórico más positivista, punto de vista en base al cual se crea una notable tendencia a aceptar como parte de un cuerpo teórico científico solo modelos empírico-matemáticos y una suerte de empirismo estadístico. Frente a lo cual la praxeología está ciertamente más cercana a la fenomenología cuando se pregunta por la “esencia de la acción”, esto es, no de la acción “en sí”, sino de la que se nos da en la experiencia y tal como se nos da en la experiencia de cada acción que realizamos.

³⁷⁷ Forma en la que se prefiere un “modelo” determinado de agente económico definido según un conjunto de ecuaciones y funciones matemáticas.

III. Por otra parte, la metodología fenomenológica (el método de reducciones) respalda la concepción metodológica de la praxeología, que ha sido objeto de múltiples críticas por parte de quienes la consideran “individualista” por extraer “metodológicamente” sus principios analíticos a partir de la experiencia individual y singular y, por tanto, en primera persona. También la fenomenología ha visto la necesidad metodológica de esta perspectiva.

IV. También nuestra investigación ha arrojado resultados en relación a la fenomenología, principalmente sobre el problema de los actos afectivos y su supuesta relación intencional con los valores. Husserl tiene una estructura de pensamiento que no ha sido alcanzada todavía por la revolución marginalista del siglo XIX. No hay trazas en él de tener presente ni de comprender los significativos efectos que este giro epistemológico tuvo (y nos atrevemos a decir que sigue teniendo) para la teoría del valor. El marco teórico en el que se desenvuelve Husserl está determinado fundamentalmente por la filosofía kantiana, en un extremo (formalismo abstracto), y por la filosofía humeana (empirismo/relativismo), en el otro extremo. El efecto concreto que este punto de vista tiene en la teoría husserliana del valor es la casi completa falta de atención sobre la importancia teórica de las necesidades individuales en la determinación de los valores.

Nuestro trabajo muestra, en este sentido, que una teoría general del valor entendido praxeológicamente (es decir, dentro del marco de las acciones concretas y no desde la sola especulación teórica) debe considerar este elemento central que es la necesidad si quiere evitar el tipo de problemas teóricos en los que cayó Husserl con su teoría de los actos objetivantes y no objetivantes. La intencionalidad de los actos valóricos no es análoga a la intencionalidad de los actos teóricos o a la de los actos perceptivos, en los que hay una suerte de unidireccionalidad intencional (en este caso, desde el perceptor hacia el objeto percibido), sino que al ser los actos afectivos (que determinan la acción) ya una respuesta al estado de necesidad personal, la intencionalidad dirigida a aquello a lo que se le adjudique valor viene ya permeada, por así decir, por la relevancia previa que se le adjudica al estado de necesidad respectivo, y por lo tanto, su carácter axiológico no se encuentra puramente en la unidireccionalidad intencional sujeto-objeto, sino que debe

buscarse principalmente en esta suerte de referencia intencional previa que va desde el sujeto hacia sí mismo, hacia sus necesidades. Es posible decir que *temáticamente* la intencionalidad axiológica se encuentra primariamente en la que va hacia el objeto valorado, pero *axiológicamente* la intencionalidad central es la que va hacia las necesidades, consciencia intencional, por lo demás, que está siempre presente aunque sea en una suerte de segundo plano, o de *background* mental, pues sin la conexión real, viviente, con las necesidades no habría ningún fundamento para hacer valoraciones, es decir, para la ocurrencia de actos valorativos.

V. En términos más amplios, la fenomenología de la intencionalidad de la consciencia aparece en nuestra investigación como el elemento fundamental que permite establecer la posibilidad de una epistemología apropiada para las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) en general, y para la praxeología en particular. Este es, por lo tanto, uno de los aportes centrales de la fenomenología imprescindible para toda teoría que quiera indagar en los fundamentos de la praxeología.

Es este concepto de intencionalidad de la consciencia el que permite dar legitimidad al mundo de los sentidos y significados humanos como mundo complementario, paralelo, pero a la vez diferente del mundo material-natural de las ciencias positivas. Es también, por lo demás, la idea que permite hablar de la “vida de consciencia” de manera “empírica”, es decir, de entender la consciencia de acuerdo a sus actos “internos” y propios, por así decir, más allá de su mera realidad “mental-neuronal”.

La combinación entre actos de consciencia y afectos (actos afectivos) es lo que hace posible, fenomenológicamente hablando, la constitución del mundo humano *tout court*. En otras palabras, es lo que hace posible los actos de “apercepciones significativas” que se encuentran en todas las capas del mundo humano: en la apercepción de la (interior) humanidad del otro (más allá de su mera manifestación material), en la apercepción del sentido de los objetos transformados por la acción humana (del sentido “interno” de las herramientas, más allá de su mera manifestación material externa, de las obras de arte, etc.), en la apercepción de las estructuras significativas de las instituciones humanas, en la apercepción del significado del lenguaje y en la apercepción de las acciones humanas

mismas, pues, como ya sabemos, la *comprensión* de estas radica esencialmente en aquello que está más allá de su mera manifestación material externa.

VI. Por último, y en base a lo anterior, también es relevante en nuestro trabajo el haber mostrado que el sentido de la praxeología como ciencia *racional* puede ser (y en nuestra opinión, debe ser) entendido a partir de la comprensión fenomenológica de racionalidad que permite comprender cómo las formas racionales fundamentales están entrelazadas en la estructura formal práctica (es decir, praxeológica) de toda acción humana. Y es, además, este mismo marco conceptual el que permite comprender mejor también el sentido de la noción de *a priori* en Mises.

VII. Mostrar una relación orgánica entre el sentido de la praxeología y el de la fenomenología, es decir, que su relación no es forzada y artificial como se podría pensar en un principio al considerar dos disciplinas tan aparentemente alejadas entre sí como la fenomenología y la economía. Es sabido que la fenomenología ha sido influyente en otras disciplinas como la sociología, la teoría de la historia, la psicología, la psiquiatría, la filosofía de las matemáticas, la lógica e incluso las neurociencias. En todas estas ciencias se puede intuir más fácilmente la relación con la fenomenología. Pero no pasa lo mismo *prima facie* con la economía. Creemos que esto se debe en parte al estilo técnico y matematizante de la economía actual. Nuestra investigación muestra, sin embargo, que el campo interdisciplinario entre fenomenología y economía abre una vía orgánica y razonable de proyectos de investigación.

b. Límites

Señalaremos, por último, algunas falencias en nuestro trabajo que nos parece relevante destacar. En un principio nuestra investigación tenía como propósito abarcar las dos partes de la teoría epistemológica de Mises, es decir, la praxeología y la historia. No pudimos, sin embargo, incluir esta segunda parte. Y esto ha producido algunas inconsistencias internas, porque varios aspectos importantes de la fenomenología se justificaban *también* por ser fundamentos de esta parte “histórica” (sobre todo la

fenomenología de la empatía, la intersubjetividad y el mundo de la vida). Un análisis de la epistemología misesiana que no incluye las ideas del economista sobre la historia y lo que él llama “timología” queda gravemente incompleto. Muchos de los errores de interpretación de las ideas de Mises vienen de la reducción de su teoría a la sola praxeología, la parte teórico-universal, dejando de la lado este complemento necesario que es la parte concreta-individual o histórico-timológica.

A lo anterior se suma la no suficiente atención en nuestro trabajo a las críticas de la teoría de Mises. Nos habría gustado agregar un párrafo que tratara específicamente de las críticas más relevantes a la epistemología de Mises para ver en qué medida el paradigma fenomenológico ayuda a responder a ellas. Pero como para llegar a la parte crítica primero hay que establecer la parte positiva del edificio teórico, no habiendo podido completar esta última nos fue imposible llegar a la primera.

Estas debilidades, sin embargo, son al mismo tiempo indicaciones para futuras investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía primaria: **Edmund Husserl**

a. Husserliana – Gesammelte Werke:

Husserliana, I (1991). *Cartesianische Meditationes und Pariser Vorträge*. S. Strasser (ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.

Husserliana, II (1950). *Die Idee der Phänomenologie: fünf Vorlesungen*. Walter Biemel (ed.). La Haya: Martinus Nijhoff.

Husserliana, III/1 (1976). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Karl Schuhmann (ed.). La Haya: Martinus Nijhoff. Traducción al español: *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. (1993). México: FCE.

Husserliana, IV (1952). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Gesammelte Werke, Band IV, Marly Biemel (ed.). La Haya: Martinus Nijhoff. Traducción al español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. (2014). Antonio Ziri6n (trad.). México: UNAM/FCE.

Husserliana, V (1971). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänemoneologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Marly Biemel (ed.). Dordrecht-Boston-

London: Kluwer Academic Publisher. Traducción al español Husserl, Edmund. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. México: FCE.

Husserliana, VI (1976). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Gesammelte Werke, Band VI, Walter Biemel (ed.). La Haya: Martinus Nijhoff. Traducción al francés: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. (2012). Paris, Gallimard. Trad. Gérard Granel.

Husserliana, XI (1966). *Analysen zur passiven Synthesis*. Margot Fleischer (ed.). La Haya: Martinus Nijhof.

Husserliana, XIII (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920*. Iso Kern (ed.). La Haya: Martinus Nijhof.

Husserliana, XVII (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Paul Janssen (ed.). La Haya: Martinus Nijhoff.

Husserliana, XVIII (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Gesammelte Werke, Band XVIII, Elmar Holenstein (ed.). La Haya: Martinus Nijhoff.

Husserliana, XXVIII (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Ulrich Melle (ed.). Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publisher. Traducción al francés : *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*. (2009). Paris: Presses Universitaires de France.

Husserliana, XXX (1996). *Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie: Vorlesungen 1917/1918 mit ergänzenden Texte aus der ersten Fassung von 1910/1911*. Ursula Panzer (ed.). Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publisher.

Husserliana, XXXIX (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Rochus Sowa (ed.). Dordrecht: Springer.

Husserliana, XLIII/2 (2020). *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II: Gefühl und Wert*. Thomas Vongehr (ed.). Suiza: Springer.

Husserliana, XLIII/3 (2020). *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III: Wille und Handlung*. Thomas Vongehr (ed.). Suiza: Springer.

b. Husserliana – Materialienbände:

Tomo IV (2002). *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Michael Weiler (ed.). Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publisher.

c. Otras obras:

Husserl, Edmund. (1939). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Academia / Verlagbuchhandlung. Traducción al español: *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica* (1980). México: UNAM. Traducción de Jas Reuter.

Husserl, Edmund. (2006). *La Tierra no se mueve*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

2. Bibliografía primaria: **Ludwig von Mises**

Mises, Ludwig von. (1940). *Nationalökonomie. Theorie des Handelns und Wirtschaftens*. Genf: Editions Union Genf.

Mises, Ludwig von. (1962). *The Ultimate Foundation of Economic Science. Un Essay on Method*. New Jersey: D. Van Nostrand Company, Inc. Traducción al español: *Los fundamentos últimos de la ciencia económica* (2012). Madrid: Unión Editorial.

Mises, Ludwig von. (1978). *Erinnerungen*. Stuttgart-New York: Gustav Fischer Verlag.

Mises, Ludwig von. (2003). *Epistemological Problems of Economics*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute.

Mises, Ludwig von. (2007). *Human Action. A treatise on Economics*. Indianapolis: Liberty Fund. En 4 volúmenes.

Mises, Ludwig von. (2013). *Notes and Recollections. With the Historical Setting of the Austrian School of Economics*. Indianapolis: Liberty Fund.

Mises, Ludwig von. (2016). *Teoría e historia*. Madrid: Unión Editorial.

3. Bibliografía secundaria.

Albertazzi, Libardi & Poli (Ed.). (1996). *The School of Franz Brentano*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Anton Mlinar, Ivana. (2010). “Evidenz”. En Hans-Helmuth Gander (ed.), *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp: 104-106.

Aristóteles. (2011). *Ética Nicomachea*. Milano: Bompiani.

Beyer, Christian. (2018). “Edmund Husserl”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.).

URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/husserl/>>

Boetke, Peter y Koppl, Roger. (2001). “Introduction”. *The Review of Austrian Economics*, vol 14, nos. 2 y 3: 111-117.

Böhm-Bawerk, Eugen von. (1986). *Capital e interés*. México: FCE.

Brentano, Franz. (1969). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Brentano, Franz. (1973). *The foundation and construction of Ethics*. New York: Humanities Press.

Caldwell, Bruce. (1984). “Praxeology and its critics: an appraisal”. *History of Political Economy* n. 16, 3: 363-379

Caldwell, Bruce. (2003). *Beyond Positivism. Economic methodology in the Twentieth Century*. London and New York: Routledge.

- Carey, David. (2018). "Eric Voegelin's critique of ideology". En Trepanier, L & Callahan, E. (eds.), *Tradition v. Rationalism: Voegelin, Oakeshott, Hayek and others*. Lexington Books: Lanham, Boulder, New York, London.
- Colomés, Diego. (2016). "Reflexiones sobre el fenómeno de la significatividad y su relación con el lenguaje". *THEUTH. Revista de Humanidades*, n. 2: 45-65.
- Colomés, Diego. (2017). "Lenguaje objetivo y lenguaje significativo". *Cuadernos de Filosofía*, n. 35: 49-71.
- Colomés, Diego. (2020). "La epistemología de la praxeología de Ludwig von Mises y los límites de la razón cognoscente". En: Cole, Julio (ed.). *A Companion to Ludwig von Mises*. Guatemala: Universidad Francisco Marroquín.
- Dippiano, Luigi. (1996). "Theories of values". En Albertazzi, L. et al. (eds.), *The school of Franz Brentano*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publisher: 377-422.
- Eberle, Thomas. (2009). "In Search for Aprioris: Schutz's Life-World Analysis and Mises's Praxeology". En Hisashi Nasu, Lester Embree, George Psathas, Ilja Srubar (Eds.), *Alfred Schutz and his intellectual partners* (493-518). Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Engliš, Karel. (1933). "Zum Problem der teleologischen Theorie der Wirtschaft". *Zeitschrift für Nationalökonomie*, IV, 2: 220-242.
- Fabian, R. y Simons, P. (1986). "The second Austrian school of value theory". En Grassl y Smith (Eds.): 37-101.
- Fabbianelli, Faustino. (2010). "Wert". En Hans-Helmuth Gander (ed.), *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp: 311-313.
- Feuerbach, Ludwig. (1960). *Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen*. Editado por Friedrich Jodl. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag.

- Grassl, Wolfgang. (2017). "Toward a Unified Theory of Value: From Austrian Economics to Austrian Philosophy". *Axiomathes*, vol. 27 (5): 531-559.
- Grassl, W. y Smith, B. (Ed.). (1986). *Austrian Economics. Historical and Philosophical Background*. London and Sydney: Croom Helm.
- Hayek, Friedrich. (2007). *Estudios de filosofía, política y economía*. Madrid: Unión Editorial.
- Hemendinger, David. (1975). "Husserl's concepts of evidence and science". *The Monist*, vol. 59, no. 1 (The Philosophy of Husserl): 81-97.
- Jacob, Hanne. (2010). "Monade". En Hans-Helmuth Gander (ed.), *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp: 202-203.
- Kant, Immanuel. (2010). *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam. Edición en español, *Crítica de la razón pura* (2006). México: Taurus. Traductor: Pedro Ribas.
- Kant, Immanuel. (1997). *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kirzner, Israel. (1963). *The Market Theory and the Price System*. Toronto/ New York/London: D. Van Nostrand Co.
- Konopka, Adam. (2009). "The role of *Umwelt* in Husserl's *Aufbau* and *Abbau* of the *Natur/Geist* distinction". *Human Studies* (Springer), n.32: 313-333.
- Kurrild-Klitgaard, Peter. (2003). "The Viennese connection: Alfred Schütz and the Austrian School". *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, vol. 6, n. 2: 35-67.
- Lachmann, Ludwig. (1977). *Capital, Expectations, and the Market Process. Essays on the Theory of the Market Economy*. Kansas: Sheed Andrews and McMeel.

- Lavoie, Don. (1990). "Understanding differently: Hermeneutics and the spontaneous order of communicative processes", *History of Political Economy*, vol. 22 (Suplemento): 359-377.
- Lavoie, Don. (1994). "The interpretive turn". En Boettke, Peter (ed.), *The Elgar Companion to Austrian Economics*. Inglaterra: Edward Elgar: 33-37.
- Lewis, Paul. (2010). "Certainly not! A critical realist recasting of Ludwig von Mises's methodology of the social sciences", *Journal of Economic Methodology*, vol. 17, no. 3: 277-299.
- Luft, Sebastian. (2010). "Das Subjekt als moralische Person. Zu Husserls späten Reflexionen bezüglich des Personenbegriffs". En Merz, Ph., Staiti, A. y Steffen, F. (eds.), *Geist – Person – Gemeinschaft: Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*. Würzburg: Ergon: 221-240.
- Luft, Sebastian. (2004). "Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Lifeworld and Cartesianism". *Research in Phenomenology*, no. 34: 198-234.
- Madison, G. B. (1991). "Getting beyond objectivism: The philosophical hermeneutics of Gadamer and Ricoeur". En Lavoie, Don (ed.), *Economics and Hermeneutics*. London: Routledge.
- Madison, G. B. (1994). "Hermeneutical liberalism". En Brumlik y Brunkhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt: Fisher Taschenbuch.
- Madison, G. B. (1994a). "Phenomenology and economics". En Boettke, Peter (ed.), *The Elgar Companion to Austrian Economics*. Inglaterra: Edward Elgar: 38-47.
- Marosán, Bence Péter. (2016). „Transzendente Anthropologie. Sinnbildung, persönliches Ich und Selbstidentität bei Edmund Husserl und ihre Rezeption in

- László Tangelyis phänomenologischer Metaphysik“. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 5 (1): 150-170.
- Melle, Ulrich. (1988). “Einleitung des Herausgebers”. En: Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Gesammelte Werke, Band XXVIII, Ulrich Melle (ed.). Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishe: XIII-XLIX.
- Melle, Ulrich. (1994). “La fenomenología de la voluntad de Husserl”. *Ideas y Valores*, no. 95: 65-84.
- Menger, Carl. (2016). *Principios de economía política*. Madrid: Unión editorial.
- Menger, Carl. (1985). *Investigations into the method of the social science*. New York: New York University.
- Merz, Ph., Staiti, A. y Steffe, F. (2010). “Intentionalität”. En Hans-Helmuth Gander (ed.), *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp: 153-157.
- Montavont, Anne. (1998). *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF.
- Morgan, Jason. (2019). “Is the «Human Action» in *Human Action* Human Action? Mises, Hayek, and Aristotle on «Capitalism» and Human Flourishing”. *Studia Gilsoniana* 8, no. 4: 857-884.
- Noras, John. (2010a). “Paarung”. En Hans-Helmuth Gander (ed.), *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp: 223-225.
- Noras, John. (2010b). “Einfühlung”. En: Hans-Helmuth Gander (ed.), *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp: 75-78.

- Peucker, Henning. (2008). "From Logic to the Person: An introduction to Edmund Husserl's Ethics". *The Review of Metaphysics*, vol. 62, n. 2: 307-325.
- Pradelle, Dominique. (2009). "Préface". En: Husserl, Edmund, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*. Paris : Presses Universitaires de France, pp: 7-54.
- Rinofner-Kreidl, Sonja. (2017). "Ethik". En: Luft, Sebastian y Wehrle, Maren (eds.), *Husserl-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, pp: 184-196.
- Röpke, Wilhelm. (1963). *Economics of the Free Society*. Chicago: Henry Regnery Company.
- Rothbard, Murray N. (1957). "In defense of «extreme apriorism»", *Southern Economic Journal*, n. 23: 315-320.
- Rothbard, Murray N. (2009). *The Essential von Mises*. Alabama: Ludwig von Mises Institute.
- Rothbard, Murray N. (2009a). *Man, Economy, and State: A treatise on Economic Principles & Power and Market: Government and the Economy*. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute.
- Schumpeter, Joseph. (1954). *History of Economic Analysis*. New York: Oxford University Press.
- Schütz, Alfred. (1932). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Viena: Julius Springer Verlag. Traducción al español: *La constitución significativa del mundo social* (1993). España: Paidós. Traducido por Eduardo J. Prieto.
- Smith, Barry. (1986). "Austrian Economics and Austrian Philosophy". En Grassl, W. y Smith, B. (Ed.). (1986). *Austrian Economics. Historical and Philosophical Background*. London and Sydney: Croom Helm: 1-36.

- Smith, Barry. (1986a). "Preface: Austrian economics from Menger to Hayek". En Grassl, W. y Smith, B. (Ed.). (1986). *Austrian Economics. Historical and Philosophical Background*. London and Sydney: Croom Helm: VII-X.
- Smith, Barry. (1994). "Aristotelianism, apriorism, essentialism". En Boettke, Peter (ed.), *The Elgar Companion to Austrian Economics*. Inglaterra: Edward Elgar: 33-37.
- Smith, Barry. (1990). "Aristotle, Menger, Mises: A categorial ontology for economics", *History of Political Economy*, n. 22 (Suplemento): 263-288.
- Soldinger, Emanuele. (2010). "Lebenswelt". En Hans-Helmuth Gander (ed.), *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp: 182-187.
- Sommer, Manfred. (1984). "Einleitung: Husserls göttinger Lebenswelt". En Husserl, Edmund, *Die Konstitution der geistigen Welt*. Hamburg: Felix Meiner.
- Sowa, Rochus. (2008). "Einleitung des Herausgebers". En Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt: Auslegung der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Gesammelte Werke, Band XXXIX*, Rochus Sowa (ed.). Dordrecht: Springer, pp: XXV-LXXXI.
- Sowa, Rochus. (2010). "Wesensgesetz". En Hans-Helmuth Gander (ed.), *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp: 313-317.
- Sowa, Rochus. (2010a). "Kategoriales Anschauung". En Hans-Helmuth Gander (ed.), *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp: 164-168.
- Staiti, Andrea. (2010). "Epoché". En Hans-Helmuth Gander (ed.), *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp: 84-86.
- Staiti, Andrea. (2010a). "Kausalität/Motivation". En Hans-Helmuth Gander (ed.), *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp: 168-170.

- Ströker, Elisabeth. (2009). "Husserls Kozept einer reinen Phänemenologie und phänomenologischen Philosophie". En Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, pp: XV-XXXVIII.
- Vara, Oscar. (2006). *Raíces intelectuales del pensamiento económico moderno*. Madrid: Unión Editorial.
- Vongehr, Thomas. (2010). "Gemüt". En Hans-Helmuth Gander (ed.), *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp: 117-119.
- Wehrle, Maren. (2010a). "Intersubjektivität". En Hans-Helmuth Gander (ed.), *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp: 158-164.
- Wehrle, Maren. (2010b). "Primordialsphäre". En Hans-Helmuth Gander (ed.), *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp: 242-243.
- Wehrle, Maren. (2015). "«Feelings as the motor of perception»? The essential role of interest for intentionality". *Husserl Studien* n. 45: 45-64.
- Zhang, Wei y Yu, Xin. (2009). "The foundation of phenomenological ethics: intentional feelings". *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 4, n.1: 130-142.
- Zanotti, Gabriel. (2016). "¿Qué agregan la fenomenología y la hermenéutica al debate sobre las matemáticas en economía?". En *Libertad y convicciones. Ensayos en honor al Dr. Juan Carlos Cachanosky* (221-232). Guatemala/Miami: Editorial Episteme.
- Zanotti, Gabriel. (2007). "Intersubjectivity, Subjectivism, Social Sciences, and the Austrian School of Economics". *Markets and Morality*, vol. 10, n.1: 115-141.
- Zanotti, Gabriel. (2016b). "Intersubjetividad, subjetivismo, ciencias sociales y escuela austríaca de economía". *Libertas: Segunda Época*, I, 1: 197-223.

- Zanotti, Gabriel. (1990). “Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la Praxeología”. *Libertas* n. 13: 75-185.
- Zanotti, Gabriel (2005). *Hacia una hermenéutica realista. Ensayo sobre una convergencia entre Santo Tomás, Husserl, los horizontes, la ciencia y el lenguaje*. Buenos Aires: Austral.
- Zanotti, Gabriel. (2009). *La economía de la acción humana. Un ordenamiento epistemológico de los teoremas de la economía según Mises*. Madrid: Unión Editorial.
- Zanotti, Gabriel. (2012). *Introducción a la escuela austriaca de economía*. Madrid: Unión Editorial.

4. Otras fuentes

- NHK World-Japan. (29 de julio de 2021). *Rainy Nights, Summer Mysteries – Journeys in Japan* [Archivo de Video]. Youtube.
<https://www.youtube.com/watch?v=FECjzYpfHfc>