

Stoa

Vol. 9, no. 18, 2018, pp. 79-101

ISSN 2007-1868

LOS DERECHOS HUMANOS COMO DISCURSOS Y REALIDADES. PERSPECTIVAS DESDE LA FENOMENOLOGÍA

ESTEBAN MARÍN ÁVILA

Universidad Autónoma Metropolitana- Azcapotzalco

RESUMEN: Este artículo propone una forma de conceptualizar los derechos humanos desde la filosofía fenomenológica desarrollada por Edmund Husserl y Adolf Reinach. En la primera parte se introducen los principales conceptos de esta aproximación y se da cuenta de algunas de sus ventajas frente a la propuesta de ontología social de John Searle, que es afín a ella. La segunda parte plantea una forma de abordar problemáticas de fundamentación de los derechos humanos en distintos contextos socio-culturales con base en esta propuesta teórica y en algunas reflexiones de Luis Villoro.

PALABRAS CLAVE: Derechos humanos · ontología social · bienes básicos · Edmund Husserl · Adolf Reinach · Luis Villoro · John Searle

ABSTRACT: This paper advances a proposal to conceptualize human rights from the phenomenological philosophy developed by Edmund Husserl and Adolf Reinach. The first part sets forward central concepts of this proposal and describes some of its advantages against John Searle's social ontology. The second part presents a possible approach to the problem of how to justify human rights in different socio-cultural contexts. This approach is based on the above mentioned theoretical proposal, as well as on reflections of Luis Villoro.

KEYWORDS: Human Rights · Social Ontology · Basic Goods · Edmund Husserl · Adolf Reinach · Luis Villoro · John Searle

En las siguientes líneas quiero exponer algunas problemáticas filosóficas que se pueden apreciar a partir de teorías y conceptos básicos de la fenomenología. Voy a dibujar una suerte de panorama sobre la

manera en que se podría conceptualizar los derechos humanos desde la teoría social que se desprende de la obra de Edmund Husserl y de algunos de sus alumnos y colaboradores más cercanos, en especial Adolf Reinach. Al referirme a estas generalidades rozaré algunos de los problemas que considero que ocuparían un lugar central en un enfoque semejante, entre ellos el de las condiciones necesarias para que los derechos humanos sean una realidad. Sin embargo, en la parte final quiero detenerme un poco más en el problema de la fundamentación de derechos humanos y de la determinación de su contenido en contextos concretos. ¿Debe procurarse satisfacer los derechos humanos exactamente de la misma manera en todas las culturas? Trataré de referirme a esta última cuestión con base en reflexiones de Husserl y de uno de los filósofos de habla hispana que mejor supo apropiarse de su fenomenología: Luis Villoro.

1. La realidad de los discursos sobre derechos humanos

Una de las tesis más importantes de la fenomenología es la de que sólo hay mundo en la medida en que éste se escenifica y despliega en la vida de conciencia. Así que la respuesta a la pregunta sobre qué sea el mundo pasa por hacer explícito cómo vivimos en él. No voy a profundizar en esto. Sólo quiero indicar que de acuerdo con la posición de Husserl y de Reinach todo lo que hay de social y de histórico en el mundo tiene su origen en la posibilidad de vivir en él interactuando comunicativamente de distintas maneras. Estos fenomenólogos analizan estas interacciones con el concepto de “acto social” (Reinach 2010; Husserl 1973a, pp. 165-232; y Husserl 1973b, pp. 475-476), el cual coincide en gran medida con lo que posteriormente sería llamado “acto de habla” en la tradición anglosajona, por ejemplo, en las obras de J.L. Austin y de John Searle (Austin 1962; Searle 2012).

Así que la pregunta sobre qué sean los derechos humanos y en qué sentido existan o puedan existir remite a interacciones denominadas “actos sociales” en la fenomenología clásica. Se podría querer dar por zanjada esta cuestión señalando la obviedad de que estos derechos son discursos consignados en ordenamientos y tratados con consecuencias legales. Pero justamente de lo que se trata es de ver qué es lo que está en juego en esta obviedad: ¿Qué es lo que hace que estas formas de hablar sobre los seres humanos sean leyes? ¿Qué conse-

cuencias se desprenden precisamente del hecho de que lo sean? Por lo demás, ¿existen estos derechos y la identidad humana indisociable de ellos solamente bajo la forma de leyes? ¿Cómo y en qué condiciones es posible que estas formas de hablar tengan efectos prácticos sobre el mundo? ¿Qué significa y qué implica que nos demos una identidad de esta manera, a través de discursos que no son precisamente meras descripciones?

Con la noción de “discurso” me he referido vagamente a todo lo que es obra de la comunicación y de otras interacciones que van más allá de la mera comunicación, como las promesas, ordenes, peticiones o prescripciones. Sin embargo, como ya mencioné, Husserl y Reinach acuñaron precisamente el concepto de “acto social” para referirse a ellas. Empecemos entonces por consignar que los derechos humanos remiten a actos sociales que no son meras comunicaciones.

Según Husserl y Reinach, un aspecto importante de las interacciones sociales que van más allá de la mera comunicación es que crean situaciones o estados de cosas que implican obligaciones y derechos que reclamar. Por ejemplo, una promesa crea una obligación en quien promete y un derecho en el destinatario de la promesa; una petición que ha sido aceptada crea un derecho en quien la hizo y una obligación en quien la ha aceptado; una orden que es reconocida como válida crea un derecho en quien ordena y una obligación en quien recibe; y una prescripción crea en quien la acepta como válida la obligación de acatar el deber formulado en ella, así como derechos en quien la dicta de manera efectiva (Reinach 2010). En suma, somos capaces de hablar de tal manera que con ello creamos relaciones en las que nos obligamos a ciertas cosas frente a otras personas que adquieren derecho a reclamárnoslas.

¿De dónde provienen estas obligaciones y estos derechos que reclamar? Los análisis de Husserl nos ponen sobre la pista de que no hay que buscar su origen en las convenciones, sino en la posibilidad misma de que varias personas actúen en conjunto. Desde luego que las formas mismas de prometer, pedir o prescribir pueden ser convencionales, pero las obligaciones y derechos que se desprenden de ellas no tienen su fuente en la sanción del hábito o de la tradición, sino en el hecho de que son acciones discursivas colectivas. En sus investigaciones sobre intersubjetividad, Husserl vio que hay una forma de conciencia de deber

que se funda en la crítica de la manera en que alguien desempeña su función dentro de una acción colectiva. La idea básica es que cuando alguien hace algo en conjunto con otras personas y se desvía de lo que se espera de ella, sus compañeros en la acción colectiva tienen motivos para reclamárselo, pues con ello frustra los empeños de todos (Husserl 1973a, pp. 166-172, 192-204).

Aquí voy a dar un salto en la argumentación porque no me es posible profundizar en la teoría husserliana de las acciones colectivas y de las asociaciones sociales que se constituyen con ellas. Sólo señalaré que si los actos sociales son formas básicas en que varias personas pueden actuar de manera concertada, entonces crean obligaciones y derechos que reclamar justamente por ello. Si seguimos este pensamiento llegamos entonces a la tesis de que la efectividad de los actos sociales también depende la estructura del tipo generalísimo de acción colectiva de que se trate. Tampoco puedo detenerme demasiado en este punto. Sólo quiero dedicar algunas palabras a la prescripción, pues es el acto social a través del cual somos capaces de darnos leyes y de crear instituciones tales como los Estados, el papel moneda y los derechos humanos, entre otros muchos. Esto quiere decir que la pregunta que formulaba hace poco sobre en qué condiciones lo que se dice sobre los derechos humanos puede tener efectos prácticos en el mundo tiene que ser respondida señalando lo que es necesario para que estos discursos sean prescripciones reales, esto es, acciones colectivas discursivas efectivas. ¿Qué se necesita para que un grupo de personas actúen en conjunto bajo esta forma que llamamos prescripción?

Adolf Reinach describe a la prescripción como un acto social en el que alguien dice algo de tal modo que con ello crea una norma. A diferencia de la orden, la prescripción no mienta la conducta de su destinatario, sino una situación o estado de cosas que debe ser (Reinach 2010, pp. 124-125). La orden tiene típicamente la siguiente forma: ¡Haz esto o aquello!, ¡Trae esto!, ¡Mueve aquello! La prescripción, en cambio, suele consistir en enunciaciones del tipo: ¡Tal o cual cosa debe ser!, ¡Los papeles que tengan tales características deben ser usados como dinero! o ¡Todos los seres humanos deben ser tratados de cierta manera! Señalo de pasada que lo que Reinach denomina acto de prescribir coincide con lo que John Searle llama declaración y que a menudo se lleva a cabo en la forma de actos de habla que no enun-

cian explícitamente deberes, aunque siempre los entrañan. Por ello, algunas prescripciones o declaraciones pueden ser expresadas con la fórmula preferida del filósofo norteamericano: *X* cuenta como *Y* en el contexto *C* (Searle 2012). Por ejemplo: ¡Los papeles con tales características cuentan como dinero en el contexto de una Kermés! o ¡Todos los miembros de nuestra especie cuentan como humanos poseedores de ciertos derechos!

¿Cómo es posible que el hecho de que alguien enuncie un deber tenga como efecto la creación de obligaciones en una persona o grupo de personas? ¿Qué condiciones hacen esto posible? Reinach se hace estas preguntas y proporciona una respuesta que apunta a lo que se puede considerar el acto social más básico mediante el que se puede crear una obligación: la promesa (Reinach 2010, pp. 52-53, 130). Las prescripciones sólo son efectivas, esto es, sólo son colaboraciones discursivas reales que surten efectos y crean obligaciones, cuando van acompañadas o han sido precedidas por un acto social de subordinación. Esta subordinación sería una promesa que podría tener la forma de los siguientes ejemplos: ¡Será como digas!, ¡Me comportaré de manera concordante con lo que digas que debe ser! Y aquí hay que hacer una aclaración: no sólo la efectividad de las prescripciones, sino también las de todos los demás actos sociales, como las órdenes, las peticiones o los actos de conferir representación parecen depender de distintas formas de promesas. En efecto, todo apunta a que la promesa es la quintaesencia de lo social, del mundo que somos capaces de constituir gracias a la interacción comunicativa y en última instancia simbólica.

¿En qué consiste entonces una promesa? Para prometer es necesario hablar en el sentido más amplio de la palabra. Pero no basta con ello, en lo que se dice tiene que hacerse referencia tácita o explícita a un destinatario justamente de cierta forma que hay que aclarar, pues quien hace la promesa se obliga ante él a hacer algo y le otorga el derecho a reclamarle el cumplimiento de dicha obligación, pero también la facultad de disolverla. Prometerle algo a alguien implica crear una relación en la que el destinatario obtiene un derecho a reclamar.

La promesa implica voluntad común y es una forma de acción colectiva discursiva: implica una resolución de parte de quien promete, por lo general enunciada en una fórmula del tipo “Prometo que haré tal

cosa”, pero también una forma de consentimiento de parte del destinatario de la promesa. Lo importante es que este consentimiento no es como tal un acto de aceptación explícito, sino algo más básico que podríamos llamar actitud de conservar la promesa y que consiste en no renunciar al derecho que surge con ella (Marín Ávila 2015a, pp. 252-254).

Si todo lo específicamente social depende de nuestra capacidad de prometer, entonces examinar los presupuestos de esta capacidad arrojará luz sobre en qué condiciones es posible crear cualesquiera realidades a través de actos sociales efectivos, incluyendo los derechos humanos básicos y universales que son tema de este escrito, así como la identidad del ser humano implicada por ellos.

La respuesta a la interrogante sobre los presupuestos de la capacidad de prometer no se encuentra ni en Husserl ni en Reinach. Sin embargo, parece claro que en ello juegan un papel importante ciertas emociones interpersonales, y de manera muy señalada, la confianza (Steinbock 2014, p. 210). Prestar atención a este problema es relevante porque arrojará luz sobre las condiciones en las que los derechos humanos pueden existir y aquellas en las que es más difícil que esto ocurra.

Un fenomenólogo contemporáneo que ha reivindicado la importancia social y política de las emociones es Anthony Steinbock, así que retomaré algunas de sus observaciones para esbozar este punto. Según él, la confianza entendida como emoción que prepara la base para el terreno social tiene que ser distinguida de la expectación dirigida a un objeto o a una situación predecible. Confiar en alguien no es anticipar o predecir que se comportará de cierta manera. La confianza no es un rasgo de la creencia, sino una actitud emotiva que implica colocarse en una situación de vulnerabilidad y otorgar a la persona en quien se deposita dicha confianza la posibilidad de traicionarla (Steinbock 2014, pp. 197-222).

En parte, lo que hace que la confianza prepare el terreno para las interacciones sociales es su carácter impositivo (Steinbock 2014, pp. 208, 215), pues con ello prefigura las demandas y las obligaciones que nacen de manera más explícita con las promesas. Confiar en alguien implica crear un vínculo interpersonal del que nace un sentimiento de tener que responder a una demanda, y en ese sentido, un sentimiento

de obligación. Esto se puede ilustrar con un ejemplo del propio Steinbock, pensemos en el caso en el que una persona le confía su maleta a una desconocida en un aeropuerto para poder ir al baño (Steinbock 2014, p. 214). Debido a que se ha expuesto como vulnerable frente a la destinataria de la confianza, el personaje que va al baño puede tener la expectativa de que no se robará la maleta ni la abandonará, pero también pone sobre ella una suerte de demanda que en algunos casos incluso puede llegar a ser percibida como dominio o abuso (Steinbock 2014, p. 214). Dicho en otras palabras, cuando una persona confía en nosotros nos sentimos obligados a actuar de cierta manera frente ella: la confianza motiva un comportamiento que le responde. Por eso esta emoción no es consecuencia de la expectativa del comportamiento de su destinatario, sino al revés, dicha expectativa es consecuencia de ella y de su carácter demandante.

Este sentimiento de obligación y de tener que responder a una demanda inherente a la confianza parecería ser un elemento que también se encuentra en las promesas. Lo que es más, parecería que este nexo de motivación emocional es la materia que al ser llevada a expresión se constituye como promesa. La expresión de este sentimiento de estar obligado y tener que responder a una demanda por el hecho de ser el destinatario de la confianza de alguien más es ya una promesa. Si retomamos la famosa frase heideggeriana de que “A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significados” (Heidegger 1971, p. 180), entonces podemos decir que el acto de habla de prometer brota del juego de significados propio de la experiencia de confiar, o dicho con mayor precisión, de ser destinatario de la confianza de alguien más. De ello se sigue también que traicionar la confianza de alguien por incumplir una obligación social implica dar a otras posibles contrapartes sociales motivos para desconfiar y para no querer hacerse vulnerables frente al transgresor, o lo que es lo mismo, implica destruir el posible terreno social.

Si es cierto, como sostiene Steinbock, que la confianza es una actitud afectiva originaria análoga a la certeza simple en el ámbito de la creencia (Steinbock 2014, p. 199), entonces podríamos decir que justamente por habitar el mundo en el modo afectivo de estar dispuestos a confiar en otras personas y a ser destinatarios de su confianza, estamos

ya también dispuestos a recibir y hacer promesas. Faltaría investigar con detalle si el sentido experiencial de la vivencia de responder a la demanda de la confianza se altera de algún modo al ser expresado y convertido en un acto de habla a través acto social de prometer, o si, por el contrario, se trata sólo del mero paso a la formulación explícitamente lingüística de una interacción que necesariamente tiene que ser comunicativa, cuando menos de manera gestual. Es claro que es posible tener la expectativa de que alguien se comportará de cierta manera sin hacérselo saber. Sin embargo, ¿es posible confiar en alguien sin hacérselo saber de algún modo? Si la respuesta a esta pregunta es negativa, entonces la confianza estaría fundada necesariamente en actos sociales que tengan cuando menos la forma de la comunicación, pues no sería concebible sin ellos. No obstante, si la comunicación supone al mismo tiempo confianza, como ya observa Steinbock (2014, pp. 206-207), entonces se trata de una relación de co-fundamentación: tal parece que no puede haber confianza sin comunicación, pero tampoco comunicación sin confianza.

Volvamos ahora al tema de los derechos humanos. Si la confianza es aquello que prepara el terreno social, entonces juega también un papel importante en lo que respecta al problema de la institucionalización de estos derechos universales. Para que los discursos sobre derechos humanos se hagan realidad es necesario que tengan el carácter de prescripciones efectivas bajo la forma de leyes, políticas públicas e incluso hábitos colectivos. Esto implica que al igual que cualesquiera otras instituciones, no pueden existir en condiciones donde impera la desconfianza y la descomposición social.

Hace falta investigar con detalle también la forma en que la confianza como actitud emotiva originaria puede modalizarse y convertirse en desconfianza, así como los principales motivos que pueden intervenir en este cambio de actitud. Uno de ellos es sin duda la proliferación de la violencia en la medida en que la situación de tener que hacer frente a constantes amenazas es incompatible con la posibilidad de hacerse y mantenerse deliberadamente vulnerable. Un análisis fenomenológico del miedo tiene que desarrollarse a partir de la observación de que el miedo es un afecto que corresponde a la expectación de algo nocivo y de que este afecto guarda relación con la experiencia de encontrarse o saberse en peligro (Heidegger 1971, pp.157-160). Y como no se pue-

de confiar en alguien de quien se espera recibir un mal o algo nocivo, pues precisamente para poder hacerse vulnerable es necesario contar con la posibilidad de que dicha vulnerabilidad no se convierta en un perjuicio, el miedo no puede coexistir con la confianza, al menos cuando se dirigen al mismo objeto, persona o situación.

A este respecto me parecen acertadas y más vigentes que nunca las observaciones de Hannah Arendt sobre que el grado de violencia en una sociedad es inversamente proporcional a la capacidad de sus miembros para crear poder y actuar de manera concertada (1970). La proliferación de la violencia es quizá la más grande amenaza para la existencia de la dimensión social del mundo y por ello no es un problema de derechos humanos entre otros. En los casos donde no acaba con la vida, la violencia destruye la posibilidad de crear nuevas relaciones sociales. Por un lado —retomando la posición de la propia Arendt con otros conceptos—, porque al tratarse de una relación instrumental, ejercer violencia sobre alguien implica no reconocerlo en calidad de persona, esto es, en calidad un sujeto con el que se puede colaborar a través de actos sociales. Por otro lado, porque al generalizarse, la violencia destruye los vínculos de confianza que preparan el terreno social, esto es, el terreno necesario para llevar a cabo actos sociales y crear con ello relaciones e instituciones sociales.

Una de las muchas consecuencias que se desprenden de las observaciones anteriores es que los discursos sobre derechos humanos tienen que ser radicalmente pacifistas y deben oponerse a toda forma de violencia —física, psicológica o cultural— si aspiran a ser efectivos y con ello quiero decir, si aspiran a ser acciones colectivas discursivas que hagan existir una identidad real del ser humano como sujeto de derechos y no meras descripciones muchas veces inadecuadas de lo que somos y de las condiciones en que de hecho vivimos.

2. Sobre la fundamentación de derechos humanos en distintas circunstancias

En la primera parte de esta presentación me he referido a aspectos generales del problema de la constitución de los derechos humanos como hechos sociales. Estos derechos existen en un sentido muy concreto cuando se los prescribe de manera efectiva en la forma de leyes, políticas públicas o incluso de hábitos colectivos. En otras palabras:

son derechos realmente existentes, y no meramente enunciaciones de ideas y buenos propósitos, cuando nos comportamos discursivamente de tal modo que con ello creamos un entramado de relaciones sociales en el que nos obligamos a actuar y a tratarnos de cierta manera.

Sin embargo, detrás de la institucionalización de los derechos humanos —esto es, de su constitución y su reproducción generacional como fenómenos sociales— hay concepciones de la naturaleza y de la condición humana que se han venido consolidando en los últimos siglos. Y estas concepciones entrañan no solamente creencias en sentido estricto, sino también valoraciones y consideraciones prácticas.

Si seguimos a Husserl en la idea de que respecto de todas las acciones se puede preguntar por su racionalidad, entonces también debe ser posible preguntar por la racionalidad de las interacciones en las cuales se constituye la realidad social. En el caso de los derechos humanos esto significa dos cosas. Por un lado, examinar de manera crítica las concepciones, valoraciones y consideraciones prácticas que hay detrás de los discursos en torno a ellos para hacer un diagnóstico sobre la forma en que se han institucionalizado y sobre la forma en que se los ha tratado de legitimar. ¿Qué grupos de personas han considerado deseable y factible históricamente que se prescriban estos derechos universales y que nos comportemos de manera consecuente con ello? ¿En qué circunstancias lo han hecho? ¿Cómo han buscado justificar que la existencia de estas instituciones es deseable y factible? Se trata aquí de esclarecer cómo se han constituido estos fenómenos históricos a través de interacciones sociales, pero prestando atención a los motivos por los cuales se llevan a cabo y se reproducen las interacciones gracias a las cuales existen. Un problema importante a este respecto es el de si la forma en que se legitiman los derechos humanos es compatible con la forma en que se legitiman las principales entidades políticas encargadas de prescribirlos hoy en día: los Estados nacionales modernos. Pienso que el problema de la legitimación de las instituciones se puede abordar desde una perspectiva fenomenológica al examinar los motivos que se aducen para promover las interacciones con las que se constituyen. (Marín Ávila 2015b, pp. 193-233) ¿Es la razón de ser el Estado compatible con la razón de ser de la institucionalización de derechos universales?¹

¹ Cf. Arendt 1979, pp. 290-302.

Por otro lado, la tarea crítica y concreta a la que acabo de referirme es inseparable de otra cuestión que podríamos denominar el problema de la fundamentación de los derechos humanos. Frente a la pregunta anterior sobre cómo y con qué motivos se han constituido históricamente estos derechos, se trata aquí de preguntar por lo que conlleva el proyecto de prescribir de manera efectiva la existencia de derechos humanos en todo el orbe; preguntar, además, cómo podría llevarse a cabo dicha tarea de reconocer bienes básicos universales, bajo qué condiciones o limitantes tendría que realizarse, si cabe defender que hay ciertos bienes básicos de los que cualquier persona desearía disfrutar; y finalmente, inquirir cuáles podrían ser estos bienes básicos protegidos por la institucionalización de derechos humanos. Estas últimas cuestiones tienen que ver con la posibilidad de que las interacciones en las que se constituyen los derechos humanos sean racionales para todas las personas que toman parte en ellas; en otras palabras, con la posibilidad de que se pueda defender que cualquier persona, independientemente de su cultura, puede llegar a convencerse de que es deseable que se los institucionalice.

Una manera de abordar este problema de la fundamentación de derechos humanos consiste en examinar si cabe establecer que los bienes que protegen son necesarios para poder aspirar a llevar una vida buena en los términos que cada quien elija. Se trata de mostrar que hay ciertos bienes de los que cualquier persona tiene que gozar para poder darle sentido a su vida al orientarla por lo que ella misma considere más digno de ser querido en sus propias circunstancias. Esta es la propuesta de Luis Villoro, quien hasta en sus últimas obras mantiene una posición muy afín a la de Husserl en lo que respecta a su teoría del valor y de la racionalidad práctica. Volveré sobre ello más adelante, pero antes quiero exponer breve y superficialmente algunos resultados de la teoría fenomenológica de Husserl que permitirán poner de relieve los límites de este modo de proceder y matizarlo, así como preparar el terreno para esbozar una respuesta a la aparente paradoja de que estos bienes son universales a pesar de que su formulación concreta y la forma concreta en que se los realiza dependen de condiciones históricas y sociales que pueden variar en cada caso.

Hay que señalar que aunque la concepción del valor que Villoro desarrolla en *El poder y el valor* no es idéntica a la de Husserl, sí coincide

con ella en los puntos que son importantes para el problema de la fundamentación de los derechos humanos. Los valores son pensados allí como términos de actitudes positivas, y en particular, de deseos. Para Villoro el criterio último para determinar la autenticidad de un valor es el hecho de que éste se dé en una valoración originaria: un tipo de experiencia que remitiría al ámbito del deseo y del sentimiento.

Por su parte, Husserl tenía muy claro que el mundo en el que vivimos no se reduce a lo que tiene de perceptible o de juzgable, sino que implica siempre aspectos que remiten a consideraciones prácticas y de valor. Tenía también claro que las experiencias a partir de las cuales asumimos que las cosas son de cierta manera difieren de aquellas en las que les atribuimos valor, y también de aquellas en las que determinamos si es factible y racional en sentido pleno hacer algo con ellas. Y de esto último se desprende que los criterios para argumentar en torno al modo de ser de algo son distintos de los criterios para argumentar que es valioso, así como de los criterios para determinar que es racional emprender alguna acción para hacerlo realidad. En otras palabras, ni el mundo se agota en lo que tiene de ser, pues también tiene cualidades de valor y entramados prácticos, ni el ámbito de la racionalidad se agota en la racionalidad que es relativa a la creencia en sentido estricto y cuyos principios se encuentran en la epistemología tradicional y en lo que conocemos como lógica formal (Husserl 2004, pp. 292-293; Husserl 1988).

Siguiendo todavía a Husserl podemos decir que la única manera de saber y de verificar que algo tiene cierto modo de ser es a través de aquellas experiencias en que se da o se manifiesta, y la única manera de saber que existe o que existió es a través de la percepción directa o indirecta de ello (1996). Algo análogo ocurre con las cualidades de valor: la asunción de que algo tiene cierta forma de valor positivo o negativo sólo puede verificarse al “catarlo” (*geniessen*) emotivamente (Husserl 2010, pp. 39), y esta cata emocional es una experiencia que motiva la aprobación o desaprobación de su existencia y con ello actitudes prácticas consecuentes con la idea de que tal cosa debe o no debe ser (Husserl 1988). Desde luego que hay relaciones entre distintos estados de cosas y cadenas de medios y fines a partir de los cuales ciertas situaciones que no serían valorables por sí mismas adquieren valor derivado (Husserl 1988, pp. 74-78). El meollo del asunto es que, así como

un sujeto sin sensaciones no podría percibir y por lo tanto no podría conocer el mundo, así tampoco podría valorar ni tener consciencia de cualidades de valor un sujeto que careciera de emociones.

Con todo, no hay que perder de vista que uno de los puntos nodales de la fenomenología husserliana es que la percepción implica siempre aprehensión, y ello quiere decir que tiene un componente que podríamos llamar “interpretativo”: no percibimos meros datos de sensación, sino personas que hacen cosas, alborotos en la calle, situaciones que tienen lugar en un auditorio; en suma, estados de cosas complejos que se exhiben a través de estas a sensaciones que sólo podemos pensar de manera abstracta (1996, pp. 85-87). De igual manera, valorar algo en la vivencia de “catarlo” implica “interpretarlo” emotivamente (Husserl 2004, pp. 223). Y así como percibir aquella casa no es lo mismo que percibir ese perro o ese peatón, así tampoco es lo mismo catar emotivamente la situación de comer este helado que catar emotivamente la compañía de esa persona o la lectura de tal buen libro: así como cada una de ellas se da como teniendo una forma de ser distinta, así también el valor de cada una de ellas se da en su particularidad. Por lo demás, algo semejante se puede decir de la racionalidad práctica: la voluntad implica siempre la aprehensión de un entramado o de un contexto práctico en el que se inscribe la acción que se realiza o que se proyecta, y en esta aprehensión práctica nuestro mundo circundante se constituye como mundo de obras factibles (Husserl 1988; Husserl 2004). Lo anterior implica que nuestro saber de un valor o de la racionalidad de una acción no procede en primera instancia del percibir o del juzgar, sino de experiencias de orden emotivo o volitivo, respectivamente.

Si argumentar en torno a la fundamentación de derechos humanos universales implica dar razones sobre por qué es bueno o conveniente prescribirlos y protegerlos en cualquier contexto, entonces esta argumentación debe mostrar que en efecto es factible prescribirlos de manera efectiva y con ello institucionalizarlos, pero también debe mostrar que esta institucionalización es deseable porque con ella se hace realidad o se protege algo que se valora positivamente. En otras palabras, debe comprobar que las acciones colectivas mediante las cuales estos fenómenos sociales llegan a existir son racionales en sentido pleno, es decir, que lo son para todos los sujetos que toman parte en ellas.

Además, debe hacerlo apelando a cosas y situaciones de las que podemos saber con base en la experiencia.

Lo anterior no es una tarea fácil, pues el examen de la racionalidad práctica es más complejo que el de la validez de las creencias. Esto lo observó Husserl ya desde sus primeros intentos por esbozar las líneas generales de una ética formal en sus lecciones de 1908 y 1914 (1998). En primer lugar, su mayor complejidad se relaciona con el hecho necesario de que las cuestiones de racionalidad práctica están entremezcladas con cuestiones de valor, que a su vez son inseparables de asuntos de creencias. Mostrar que una acción es racional implica mostrar que es factible llevarla a cumplimiento. En lo que respecta al tema que nos ocupa, es necesario hacer patente, por ejemplo, que es en efecto posible proteger los derechos humanos a la vivienda digna, al trabajo o a la educación, por poner algunos ejemplos. Pero ello no es suficiente. Además, hay que mostrar que el cumplimiento de las interacciones dirigidas al propósito de proteger estos derechos es deseable porque hace realidad o preserva la realidad de algo que se juzga que tiene cierta forma de ser y que se estima valioso (Husserl 1988). Juzgar sobre el modo de ser de lo querido quiere decir explicitar conceptualmente en qué consiste la vivienda digna, el trabajo libre, justo y en condiciones favorables, o la educación que contribuya realmente al desarrollo de la personalidad, así como las relaciones ontológicas y de causalidad que estas situaciones guardan con otras posibilidades de la existencia humana. Por otra parte, mostrar el valor de estas situaciones quiere decir estipular las condiciones en las que el interlocutor podría catarlas emotivamente y con ello estar motivado para aprobar su existencia o desaprobando su carencia, lo cual incluye mostrar si son valiosas en sí mismas o si sólo lo son en tanto que sirven de medios para la actualización de otras situaciones que se estiman valiosas.

En segundo lugar, el examen de la racionalidad de una acción es más complejo que el de la validez de una creencia porque las acciones y las valoraciones dependen en un sentido muy fuerte de las circunstancias de los sujetos que actúan y valoran (Husserl 1988, pp. 80-89, 145-153). Aquí me limito indicar que esto se puede observar en que una situación que se estima valiosa puede llegar a adquirir un valor negativo de un momento a otro por el hecho de percatarnos de que su existencia es incompatible con la de otra situación que estimamos aun

más valiosa. De entre todas las formas en que se puede procurar garantizar el derecho a la educación, algunas pueden ser preferibles a otras. Por ejemplo: cuando en un país se implementa un sistema educativo que promueve especialmente hábitos de eficiencia y capacitación para ciertos empleos en detrimento de otro sistema posible que promueva otras actitudes más críticas y que se relacione con otra concepción del derecho al trabajo, el primero puede adquirir un valor negativo que no tendría si no fuera incompatible con la implementación del segundo. El acceso a la educación en cualquiera de estas dos modalidades se podría considerar deseable en abstracto, pero en concreto una de las dos adquiere valor negativo.

En el ámbito del valor hay jerarquías: podemos valorar muchas cosas, pero también preferimos unas a otras. Una diferencia en el orden de preferencias es determinante respecto de si se valora positiva o negativamente una situación ya en concreto. Esto es una obviedad, pero no se lo destaca suficientemente en ciertas discusiones: dos grupos de personas pueden coincidir en valorar algo de manera positiva considerado por sí solo, pero luego diferir en cuanto a si de hecho lo es en vista de que su existencia o su realización es incompatible con la de otra cosa que alguno de los grupos estima más valiosa. De esta manera, cuando hay un desacuerdo sobre si algo es valioso o tiene valor negativo, es necesario examinar si tal desacuerdo se refiere a la situación en cuestión considerada por sí sola, o a las relaciones que mantiene con otras cosas que también tienen cualidades de valor.

Otro factor importante que hace que la racionalidad práctica sea circunstancial en un sentido fuerte es el horizonte práctico de la persona que actúa. Cuando se trata de decidir sobre actuar de una forma u otra, es irracional dejar de hacer algo que era factible por intentar algo que no lo era (Husserl 1988, p. 149). Con todo, la factibilidad varía de contexto en contexto, de persona en persona, y de momento en momento. En este sentido, al referirse a la posibilidad de determinar objetivamente —esto es, con validez reconocible por cualquiera— la racionalidad de una acción, Husserl afirma lo siguiente:

Las posibilidades prácticas están referidas esencialmente al sujeto volitivamente capaz. Que un hacer es posibilidad práctica para un sujeto, o si lo es, eso está determinado en sí. El sujeto puede juzgar incorrectamente sobre ello, puede tener por prácticamente posible algo que en verdad no lo

es en absoluto. En esa medida tenemos aquí algo objetivo. Sin embargo, la objetividad de la posibilidad práctica está esencialmente atada al sujeto en cuestión, y lo mismo vale para el ámbito práctico total del sujeto para cada momento de su obrar posible (1988, p. 149).

En otras palabras, cabe argumentar sobre si una acción es racional o no con la pretensión de que dichos argumentos sean reconocidos como válidos por cualquiera. Sin embargo, estos argumentos tienen que hacer referencia al sujeto que actúa y a sus circunstancias: “es racional que tal persona o tal grupo haga tal cosa en tal contexto”. Desde luego que estos silogismos con premisas dóxicas, axiológicas y prácticas nunca conducen a conclusiones definitivas, pues para ello habría considerar la totalidad de lo que la persona o el grupo concernido puede conocer, valorar y hacer. Una política pública en materia de derechos humanos que sea racional en un determinado país puede no serlo en otro donde resulta inviable por razones sociales, políticas, culturales, económicas, etc.

Creo que de las consideraciones anteriores se desprende la posibilidad de dar cuenta de lo que está implícito en la aparente paradoja de que los bienes protegidos por los derechos humanos sean universales, aun cuando puedan ser concebidos y protegidos de distintas maneras concretas en distintos contextos sociales e históricos. Con todo, para hacer este punto más explícito es necesario examinar cómo procedemos cuando los deducimos como necesidades básicas que cualquier persona debe tener satisfechas para poder aspirar a llevar una vida buena según sus propias valoraciones.

En primer lugar: ¿Cómo pensar esta noción de vida buena de la que habríamos de deducir después necesidades básicas?

Aunque retomo de Luis Villoro esta vía de fundamentación de derechos humanos, procuraré repensarla en clave fenomenológica. Desde la perspectiva abierta por Husserl, la racionalidad última es la ética y consiste en aspirar a llevar la mejor vida posible. Una persona se empeña en vivir de la mejor manera que le es posible cuando no rehúye juzgar y reflexionar tanto como puede sobre los aspectos relevantes de su mundo y de su propia situación, cuando se detiene a ponderar el valor de las cosas y situaciones que encuentra en su horizonte vital, y además, cuando se esmera en deliberar sobre la factibilidad de los cur-

tos de acción que emprende en cada momento y sobre cómo se comparan con otros cursos de acción posibles. En última instancia, ello se resuelve en que realmente quiera vivir de la manera más racional posible, pues esto último implica esmerarse en juzgar, evaluar y deliberar prácticamente de la mejor manera (Husserl 2002). Un punto ulterior en el que no me es posible detenerme, pero que tiene implicaciones muy importantes, es que la voluntad de racionalidad ética implica necesariamente querer vivir en una humanidad organizada de manera racional en todos los sentidos (Husserl 1988; Husserl 2002).

Al respecto de este ideal de vida racional quiero destacar dos puntos: 1) No se trata del concepto de vida digna en el sentido en que se emplea en la Carta Internacional de Derechos Humanos, aunque es inseparable de éste. La vida buena en el sentido husserliano consiste, por el contrario, en el ideal de vivir una vida con sentido en tanto que en ella se realice lo que una determinada persona en una determinada situación concreta pueda descubrir como lo más deseable de entre lo que es para ella factible. En otras palabras, se trata del ideal de asumir una vida concretamente situada para vivirla como uno quiere, lo cual implica querer juzgar de la mejor manera posible sobre el mundo circundante, ponderar de la mejor manera posible sobre las distintas situaciones que se ofrecen como valiosas o desvaliosas, y deliberar sobre la mejor manera de realizar las posibilidades que se descubran como preferibles. Aquí hay que observar que el hecho de que las valoraciones estén fundadas en creencias no implica ya que quien juzga mejor viva necesariamente mejor que quien no lo hace, pues a menudo ocurre una persona muy inteligente en este sentido sea poco apta para ponderar el valor de lo que encuentra en su mundo, y viceversa, que una persona poco teórica sea muy apta para esto último. Lo mismo ocurre respecto de lo que podríamos llamar la inteligencia práctica.

Ahora bien, la posibilidad misma de ceñirse a este afán de vida integralmente racional supone tener satisfechas ciertas condiciones o gozar de ciertos bienes, que son los que buscan proteger los derechos humanos. El concepto de vida digna que aparece reiteradamente en la Carta Internacional de Derechos Humanos remite a una vida en la cual se goce de ellos y que por lo tanto sea condición de posibilidad de llevar una vida racional en el sentido aquí indicado.

2) La persona que pretende ceñirse al ideal de vivir de la mejor manera posible tiene en cada caso acceso a un conocimiento privilegiado de su horizonte axiológico y práctico; esto es, de la totalidad de cosas y situaciones que se le ofrecen con cualidades de valor, así como de la totalidad de cursos de acción factibles para ella. Por eso para conocer lo que otra persona valora y lo que quiere hacer no hay ningún recurso mejor que el diálogo. Sin embargo, estas valoraciones y consideraciones prácticas dependen necesariamente de creencias y juicios sobre el modo de ser del mundo y sobre las situaciones en las que uno se encuentra. Y respecto de lo que el mundo tiene de cognoscible haciendo abstracción de sus características axiológicas y prácticas, nadie goza de ningún privilegio en el sentido de que una tercera persona no lo pueda conocer prescindiendo del diálogo con ella.

Según Villoro, las necesidades a las que responden los derechos humanos tienen que ver con la posibilidad misma de sobrevivir, de pertenecer a una comunidad y de poder orientar la vida propia a partir de lo que se considera bueno (1997). Quiero insistir en que no se las descubre directamente en valoraciones, sino que se las deduce teóricamente de las condiciones de posibilidad de valorar y de llevar una vida orientada racionalmente a partir de lo que se valora; esto es, de llevar una vida racional en el sentido en que Husserl entiende este asunto. En otras palabras, la deducción de estos bienes básicos es una cuestión estrictamente dóxica, una cuestión del orden del juzgar y del creer acerca del modo de ser mundo: sea lo que sea que cada persona determine como lo bueno para ella, para poder orientar su vida en torno a ello tiene que gozar de ellos. En esta medida, tenemos razones para suponer que todo aquél que no tenga estas necesidades satisfechas padecerá su situación como carente y deseará satisfacerlas (Villoro 1997, pp. 52-59).

Con todo, la deducción que cabe hacer de bienes básicos a partir de necesidades universales es hasta cierto punto abstracta. Si seguimos de nuevo la idea tanto de Husserl como de Villoro de que sólo llegamos a ser conscientes de las cualidades de valor a través de emociones o actitudes afectivas, entonces se impone la conclusión de que para determinar de manera concreta estos bienes básicos es necesario catarlos o catar su carencia emotivamente —y con ello estar motivados para aprobar la existencia de situaciones en las que se pueda gozar

de ellos. ¿Exactamente qué tipos de educación, trabajo o vivienda son los que deben proteger los derechos humanos? Me parece que no se puede dar respuestas a estas preguntas prescindiendo de los contextos donde se pretende institucionalizarlos.

Hasta aquí me he referido al papel que juegan las circunstancias en la determinación de bienes y de la factibilidad de realizarlos o conservarlos a través de acciones. Sin embargo, quiero retomar algunos énfasis de la teoría del valor de Villoro acerca de cómo las circunstancias influyen también en la sensibilidad axiológica para extraer sus implicaciones en materia de derechos humanos. En contraste con Husserl, quien suele destacar que los valores se dan cuando se actualizan las situaciones de las que son cualidades, Villoro llama la atención sobre el hecho de que es más frecuente que los valores se den en la situación de carecer de los bienes correspondientes, o para ponerlo en los términos que he empleado aquí, que se den al catar emotivamente la situación de carecer de ellos. Esto implica que quienes están en circunstancias particularmente desfavorables en algún respecto pueden ser más sensibles a ciertos bienes que serían igualmente valiosos para los demás miembros de la misma sociedad (1997). En otras palabras, las personas que no gozan de ellos están en una situación afectiva más favorable para catarlos, en este caso a partir de sentimientos de carencia, y para llegar a ser conscientes de su cualidad de valor. Si es correcto lo que he expuesto hasta aquí sobre el carácter abstracto e indeterminado de los bienes básicos que cabe deducir siguiendo a Villoro, creo que esto vale también para los derechos humanos en sus formulaciones concretas.

Una de las consecuencias que se desprenden de la observación anterior es que aun cuando seamos capaces de argumentar en torno a bienes básicos universales —esto es, en torno a situaciones más o menos abstractas que serían deseables para cualquier ser humano— de ello no se sigue que sea posible determinar desde el exterior la forma concreta de los bienes protegidos por estos derechos en un determinado contexto sociocultural. La forma concreta de estos bienes básicos depende de las circunstancias concretas desde donde se los reconoce y se los pretende proteger, y cuando estas circunstancias son distintas de las nuestras solo podremos conocer sus determinaciones particulares a través del diálogo.

A lo anterior hay que agregar que no es posible que tales bienes básicos universales puedan ser descubiertos a cabalidad por un grupo de personas en una determinada cultura y en un determinado momento histórico. Se podría entonces argumentar que el derecho al trabajo, a la educación o a la vivienda, por poner algunos ejemplos, se corresponden con necesidades básicas que comparten todos nuestros congéneres: cualquier persona que quiera llevar una vida con sentido tiene que tener estas necesidades satisfechas. Esto lo sabemos porque juzgamos que dichas condiciones son necesarias para que cualquier persona pueda proporcionarle a su propia vida una orientación racional a partir de lo que a ella le parezca más deseable. Sin embargo, como la sensibilidad hacia cualesquiera bienes depende de las circunstancias, no se puede dar por descontado que el catálogo actual de derechos humanos sea exhaustivo. Esto es más o menos una obviedad que se observa fácilmente al estudiar la historia de la aparición y evolución de los discursos sobre derechos humanos. Ejemplo de ello son la importancia que han cobrado en los últimos años reivindicaciones como las del derecho humano al agua y al medio ambiente. Lo que quiero subrayar aquí es que desde la perspectiva teórica de la fenomenología se puede aclarar filosóficamente el problema de cómo sea posible dar argumentos a favor de la universalidad de estos derechos y a la vez reconocer que su formulación está necesariamente condicionada por la historia y las circunstancias sociales.

Las consideraciones que he presentado no son descripciones fenomenológicas, pero se basan en los resultados de las investigaciones constitutivas de Husserl sobre el valor y la acción, así como en las reflexiones filosóficas de Villoro sobre los mismos temas y sobre la fundamentación de los derechos humanos. De ellas y de la exigencia de atenerse a la experiencia, sin prejuzgarla ni reducirla, se desprende una concepción compleja de la racionalidad cuya crítica nos puede enseñar mucho sobre los alcances y los límites de la argumentación sobre derechos humanos.

En resumen, he tratado de mostrar que mediante reflexiones teóricas es posible deducir un catálogo de bienes básicos universales, pero que al hacerlo su cualidad de valor sólo es mentada en vacío: estas asunciones de valor sólo se pueden verificar en experiencias de orden emotivo. Si los conceptos sólo tienen significado en la medida en

que se pueden saldar en experiencias, entonces los conceptos de bienes básicos sólo pueden ser significativos en la medida en que pueden verificarse en experiencias que implican emociones. Sin embargo, la dación de una cualidad de valor en una experiencia de catarse emocionalmente una situación depende en gran medida del contexto de la persona o del grupo concernido, de manera que la mención teórica o dóxica del bien básico permanece necesariamente indeterminada en respectos importantes cuando se mantiene en este terreno.

Otro punto importante que se puede aclarar desde una perspectiva fenomenológica es el de cómo y en qué sentido la racionalidad de las acciones sociales encaminadas a institucionalizar los derechos humanos depende de cada contexto. Esto significa que las maneras particulares en que conviene proteger estos bienes, y sobre todo, el orden en que se lo debe hacer, sólo serán adecuados cuando procedan de un examen atento de las circunstancias. Dicho en otras palabras, la discusión sobre qué derechos se deben satisfacer primero no se puede decidir de manera abstracta. Para que sea satisfactoria, esta discusión tiene que incluir un diagnóstico del horizonte axiológico y práctico de la sociedad histórica en la que se los institucionaliza, un diagnóstico que jamás puede ser certero si no proviene de un diálogo en el que participen las personas concernidas. ¿Cómo debe protegerse el derecho a la educación, al trabajo o a la vivienda? Aun cuando se reconozca que estos derechos son universales en el sentido de que nadie debe carecer de ellos, los bienes que les subyacen y las acciones mediante las cuales se los protege deben corresponderse con las circunstancias concretas de las sociedades en cuestión, y ello significa que las medidas y las instituciones que aterrizan la protección de estos derechos pueden y deben variar de sociedad en sociedad. Esto también guarda relación con el problema de a qué derechos se les debe dedicar estratégicamente más recursos en un contexto histórico y social dado, y en general con el debate entre Estados que siguen modelos políticos y económicos diferentes y que dan prioridad al Pacto de Internacional de Derechos Civiles y Políticos o al Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

A manera de conclusión quiero retomar la idea husserliana de que el quehacer filosófico tiene que empezar por hacer cuestionable lo comprensible de suyo para posteriormente aclarar todo lo que estaba implícito en ello (1976, pp. 183-184). Sólo con la exposición filosófica de estas presuntas obviedades es posible desenmascarar la simulación y los usos ideológicos de los discursos sobre derechos humanos que un momento defienden su universalidad y al siguiente la denuncian como imposición de una visión hegemónica según convenga a otros intereses. Es importante aclarar en qué sentido los bienes protegidos son universales y en qué sentido son particulares, así como las condiciones en las que se los puede hacer respetar. Como he tratado de exponer, la fenomenología tiene aún mucho que ofrecer para contribuir a estas tareas filosóficas.

Referencias

- Arendt, H., 1979, *Origins of Totalitarianism*, Hartcourt Brace and Company, San Diego.
- , 1970, *On Violence*, HBJ, San Diego.
- Austin, J.L., 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Londres.
- Husserl, E., 1976, *Husserliana* vi. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* ed. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, La Haya.
- , 1973a, *Husserliana* xiv. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, ed. I. Kern, Martinus Nijhoff, La Haya.
- , 1973b, *Husserliana* xv. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, ed. Iso Kern, Martinus Nijhoff, La Haya.
- , 1988, *Husserliana* xxviii. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, ed. Ullrich Melle, Kluwer Academic Publishers, La Haya.
- , 2004, *Husserliana* xxxvii. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, ed. Henning Peucker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- , 2005, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. Antonio Zirión Quijano, UNAM, México.
- , 1996, *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2002, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, trad. Agustín Serrano de Haro, Anthropos/UAM, México.

- Marín Ávila, E., 2015a, "Social Acts as Intersubjective Willing Actions", en Ubiali y Wehrle 2015.
- , 2015b, *Del acto social al deber social. Bases fenomenológicas para una ética social y política*, tesis doctoral, UNAM, México.
- Reinach, A., 2010, *Los fundamentos a priori del derecho civil*, trad. Mariano Crespo, Editorial Comares, Granada.
- , 1989, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Band I. Die Werke*, ed. Karl Schuhmann y Barry Smith, Philosophia Verlag, Munich.
- Searle, J., 2012, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Nueva York.
- Steinbock, A. J., 2014, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Northwestern University Press, Evanston.
- Ubiali, M. y M. Wehrle, 2015, *Feeling and Value, Willing and Action, Phaenomenologica*, vol. 216, Springer, Dordrecht.
- Villoro, L., 1997, *El poder y el valor*, Fondo de Cultura Económica /El Colegio Nacional, México.
- , 2007, *Los grandes retos de la sociedad porvenir*, Fondo de Cultura Económica, México.