

# La filosofía política de Husserl: un estado del arte

*Husserl's Political Philosophy: A State of Art*

Pali Guíñez\*

Universidad Diego Portales  
[paguinez@gmail.com](mailto:paguinez@gmail.com)

DOI: 10.5281/zenodo.6595631

**Recibido:** 23/09/2021    **Aceptado:** 29/04/2022

**Resumen:** El presente artículo ofrece un estado del arte de las investigaciones sobre la filosofía política de Husserl. Comienzo mi trabajo esbozando motivos históricos y sistemáticos acerca de por qué este ámbito no solo se encuentra infradesarrollado sino que además sus descubrimientos no están sistematizados. Posteriormente, indico que han existido dos grandes tendencias sobre cómo entender la filosofía política husserliana, por un lado, como una ontología del mundo político y, por el otro, como una rama de la ética social. Detallo los principales aportes que se han ofrecido en ambas tendencias y argumento por qué sólo la segunda puede considerarse en sentido estricto la filosofía política de Husserl.

**Palabras clave:** Husserl, política, filosofía política, realismo político, idealismo político.

**Abstract:** This article offers a state of the art of research on Husserl's political philosophy. I begin my work outlining historical and systematical reasons about why this area is not only underdeveloped but also that its discoveries are not systematized. Then, I indicate that there have been two major tendencies on how to understand Husserlian political philosophy, on the one hand, as an ontology of the political world and, on the other, as a branch of social ethics. I detail the main contributions that have been offered in both tendencies and I argue why only the second of them can be considered in a strict sense the political philosophy of Husserl..

**Keywords:** Husserl, politics, political philosophy, political realism, political idealism.

\* Pali Guíñez, de nacionalidad chilena, es PhD© en Filosofía de la Universidad Diego Portales (Santiago de Chile) y Magíster en Pensamiento contemporáneo y sociólogo por la misma casa de estudios. Es además cofundador y director de la Asociación chilena de fenomenología. Se desempeña actualmente como instructor adjunto en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales. <https://orcid.org/0000-0003-1257-6229>

## 1. Introducción: ¿una filosofía política de Husserl?

Son tres las pretensiones de este artículo. En primer lugar, intento justificar el estado aún precario de la investigación en torno a la filosofía política de Husserl, esbozando motivaciones históricas y sistemáticas. En segundo lugar, pretendo dar cuenta del estado actual del desarrollo de la filosofía política husserliana, sistematizando sus principales derivas y los aportes más sustantivos alcanzados en la materia. Concluyo esbozando líneas posibles hacia las que es posible avanzar.

Pese al volumen aún modesto de trabajos, la exégesis husserliana de los últimos 30 años ha mostrado de manera clara la existencia de una filosofía política husserliana. Esto se encuentra en línea con la progresiva eliminación de viejos prejuicios que se han cernido históricamente sobre el pensamiento de Husserl; de ahí que algunos hayan hallado necesario hablar del “nuevo Husserl” (Welton, 2003) o, más mesuradamente, de la “nueva imagen de Husserl” (San Martín, 2015). Esta nueva comprensión del pensamiento de Husserl permitió eliminar la idea injustificada de que la fenomenología trascendental es ajena a cualquier consideración de orden práctico, y mayormente apolítica (Flynn, 2013). En efecto, dejaba de ser sostenible tal postura a la luz de la publicación de los múltiples escritos sobre ética, que son el resultado de las reflexiones que Husserl vertió en 16 seminarios dictados por él entre 1889 y 1924<sup>1</sup>. Es mérito de la exégesis de finales del siglo XX y de inicios del XXI haber dado un paso más, revelando que no sólo había una ética husserliana, sino también una filosofía política.

Pese a que existieron previamente otros trabajos que intentaban, por ejemplo, poner en relación la noción de historia y teleología de Husserl y Marx<sup>2</sup>, resulta bastante claro que una especie de hito fundador de las investigaciones sobre la filosofía política husserliana es el libro de Karl Schuhmann del 1989, *Husserls Staatphilosophie*. En ese texto lejos de intentar vincular a Husserl con autores caracterizados como “filósofos políticos” *desde un punto de vista meramente teórico*, se intenta dar cuenta de las repercusiones que el completo proyecto de la

<sup>1</sup> Roth (1960) no solo ha facilitado esta información sino que además ha detallado el título de los seminarios y la cantidad de horas que ocupó cada uno.

<sup>2</sup> Por ejemplo la serie de cuatro tomos publicada por Wandenfels, Broekman y Pazanin entre 1977 y 1979 bajo el título de *Phänomenologie und Marxismus*, donde quizá el texto más conocido es el que ofreciera el discípulo de Husserl, Ludwig Landgrebe, bajo el título de “Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus”.

fenomenología trascendental tiene en clave práctica, y ello con un especial énfasis en lo político que hay en la ética husserliana y en todos los descubrimientos referentes a la teleología universal, y cómo ello repercutiría en cómo ha de pensarse la justificación de las instituciones políticas como el Estado.

Más allá de si las conclusiones y las interpretaciones pronunciadas en la ya mentada obra de Schuhmann se corresponden o no con el modo en que Husserl concebía el asunto, hay algo que vale la pena destacar. Schuhmann logró mostrar que había una filosofía política husserliana, y eso fue en buena medida a partir de que, y quizá sin tener plena conciencia de ello, se distanció fuertemente de uno de los paradigmas dominantes de la filosofía política del siglo XX: el *realismo político*. Varias decisiones de Schuhmann a lo largo del libro pasan por alto los modos habituales de interpretar la tarea de la filosofía política, y sobre esto debe prestarse particular atención. Como espero mostrar en la siguiente sección, aquello que quizá vedó durante décadas a la exégesis husserliana de hallar una filosofía política, sobre todo en tiempos en que los textos póstumos no estaban disponibles, fue el fortísimo asentamiento del realismo político durante el siglo XX en detrimento del idealismo político<sup>3</sup>, y ello generó una delimitación parcial y arbitraria (e incluso ideológica) de cuáles eran las tareas de la filosofía política y de cómo debía lucir tal filosofía. Sin embargo, la filosofía política de Husserl, como espero mostrar, no sólo escapa de aquellos márgenes sino que además los cuestiona de manera explícita y contundente.

## 2. La filosofía política según el realismo político

El realismo político se dice de muchas maneras. Se encasilla al interior de tal tradición a autores como Maquiavelo, Hobbes, Carl Schmitt, Max Weber, etc. Más allá de las variaciones, sugeriré que es innegable que algunos principios característicos del realismo establecen un modo específico acerca de cómo debe hacerse filosofía política. Esto, como ya comenté, habría sido determinante para la posibilidad de un esclarecimiento de la filosofía política husserliana: el curso ulterior de las investigaciones en filosofía política del siglo XX después de la muerte de Husserl fue la pugna de diversas tradiciones y tendencias, todas ellas atravesadas

<sup>3</sup> Sobre el que volveré en la sección 4

en mayor o menor medida por el realismo<sup>4</sup>. No es de sorprender, así lo mostraré más adelante, que una serie de preconcepciones sobre cómo abordar la cuestión política filosóficamente hayan sido influyentes también para la investigación en torno a Husserl.

Debe decirse que el realismo político ya cobraba relevancia al interior de la filosofía política en tiempos de Husserl, pero no era concebido como la única alternativa. Así lo demuestra la temprana crítica que el joven socialista Arnold Metzger –quien fuera discípulo de Husserl durante finales de los años 10<sup>7</sup>– ofreciera en su ensayo *Phänomenologie der Revolution* de 1919, y la que tres años después Husserl mismo ofreciera en el primero de sus *Ensayos de renovación*. En qué medida la crítica de Metzger motivara la de Husserl es algo imposible de establecer aquí<sup>5</sup>, sin embargo, lo que sí puede verse con claridad es que la fenomenología parecía tener razones de peso ya en tiempos de Husserl para desentenderse del marco teórico promovido por los *Realpolitiker*. Lo anterior es coherente con lo aseverado por Mietinen (2015) en el único trabajo escrito hasta el momento acerca del tema donde se defiende que la filosofía política de Husserl encarnaría precisamente la posición contraria: el *idealismo político*.

Ahora bien, si pretende entenderse en qué medida el realismo resultó un obstáculo para los estudios acerca de la filosofía política de Husserl, es necesario dar cuenta de sus aspectos fundamentales, con el fin de comprender el particular modo en que concibe la tarea de la filosofía política. Posterior a eso, procederé brevemente a especificar en qué medida la fenomenología de Husserl es incompatible con ese realismo, permitiendo vislumbrar las características del idealismo político de Husserl hacia el final de este trabajo. Este ejercicio también nos permitirá apreciar una presunta filosofía política husserliana que en cierto sentido asume en los prejuicios del realismo político, aunque procederé a especificar que esto es más

<sup>4</sup> Pese a que Carl Schmitt fue un férreo crítico tanto del liberalismo como del marxismo, los elementos que expondré a continuación son puntos de encuentro entre estas tres tradiciones al nivel de sus fundamentos.

<sup>5</sup> En Guíñez (2021) se provee una descripción del intercambio epistolar entre Husserl y Metzger en torno a conceptos filosófico-políticamente relevantes. Ahí se sugiere que es muy probable que sí haya existido una influencia de Metzger en el pensamiento de Husserl, por lo menos en el tratamiento de asuntos específicos como la crítica al realismo político.

bien una ontología social fenomenológicamente informada (cosa que por cierto no fue ajena a las indagaciones intelectuales del mismo Husserl).

Nuestro camino en la descripción de lo que es particularmente propio del realismo político puede comenzar con una obra del prolífico teórico político realista Hans Morgenthau. En *Política entre naciones*, en vistas de plantear el marco teórico de su propio estudio, Morgenthau (1986) proveerá una serie de tesis que se presentan como las notas esenciales de una aproximación realista-política. Para efectos de este escrito, resulta relevante concentrarnos en dos de ellas, a saber, el así llamado “pesimismo antropológico” y la idea de que la política es un ámbito irreductible y originario de la vida humana. Como se hará patente en lo que sigue, los fundamentos del realismo político abogan por una concepción de la filosofía política de carácter eminentemente descriptivo y que se ocupa de dinámicas sociales en que los individuos se encuentran envueltos y donde escasamente su voluntad juega algún rol. Es decir, se da centralidad y se comienza desde la dinámica social y las estructuras sociales, sin ninguna consideración hacia las subjetividades de los agentes. La filosofía política sería, en última instancia, teoría política, y la tarea del filósofo sería dar cuenta de las notas esenciales de las instituciones que administran el poder y permiten el orden social, así como la de constatar “estructuras sociales” que generan cierta inercia social.

La independencia de la política como una dimensión impermeable de todo otro ámbito de la vida humana es descrita por Morgenthau (1986) del siguiente modo: “El realismo político supone que la política, al igual que toda la sociedad, obedece a leyes objetivas que arraigan en la naturaleza humana. [...] El funcionamiento de esas leyes es completamente ajeno al curso de nuestras preferencias” (p. 12). Carl Schmitt (1991) del mismo modo intentará delimitar lo político respecto del ámbito de la moralidad al sugerir que la categoría fundamental que rige lo político es la dicotomía entre amigo/enemigo y la posibilidad de dar muerte al otro en contextos de guerra, en contraste con la moral que refiere a la cuestión de lo bueno/malo. Sin embargo, es interesante notar cómo hay resabios de esta misma idea en autores liberales como Hayek (1986), que concederán que estructuras sociales más generales (y políticas en particular) como el mercado y el Estado tendrían un surgimiento espontáneo con una lógica propia que resulta imposible de ser competentemente manejada de manera consciente por la comunidad política, en la medida que individualmente a los individuos les faltaría suficiente información para hacerlo.

Por otro lado, y vinculado con lo anterior, el así llamado pesimismo antropológico del realismo se expresa sugiriendo que parte de la “naturaleza humana” radica en cierta incapacidad de los individuos de controlar las tendencias que emanan desde dentro de sí mismos. De hecho, resulta muy expresivo cómo el punto de partida para los realistas políticos pareciera *tener que ser* la asunción de esta antropología pesimista (Altshuler, 2009). Obsérvese por cierto que aquí por naturaleza humana no se entienden estructuras conocibles *a priori* que determinan los modos en que los seres humanos nos vinculamos con el mundo (bajo esta noción, como ha defendido San Martín (2005), la fenomenología trascendental sería una antropología filosófica), sino más bien en tendencias empíricas de carácter antropológico-psicológicos que harán tender la conducta y las acciones humanas en unas direcciones determinadas. Schmitt en *El concepto de lo político* planteará que quien no entienda la naturaleza eminentemente *peligrosa* del ser humano, le está vedado comprender lo político: “todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es ‘malo’, y lo consideran como un ser no sólo problemático sino ‘peligroso’ y dinámico” (Schmitt, 2005, p. 90). De hecho, él fundará este pesimismo en analogía precisamente con el pecado original que yace en cada ser humano. Esta asunción es utilizada por Schmitt para justificar (o hipostasiar) la necesidad de las instituciones políticas coercitivas; para plantear que, de hecho, la distinción entre amigo/enemigo es definitoria de la política y para proyectar que la paz perpetua mundial es imposible<sup>6</sup>. En el caso de Morgenthau, la búsqueda del poder como propiedad inherente de la humanidad es el punto de partida del análisis. Morgenthau (1962) considera que los individuos están atravesados existencialmente por la “soledad” (*loneliness*), por lo que permanentemente estarán buscando el poder y el amor en vistas de superar esa soledad. Esto además permanecería como una “cualidad intrínseca de la misma naturaleza humana” por lo que el humano “no se puede reformar hasta dejar de existir” (Morgenthau en Rice, 2008, p. 273). Esta estructura antropológico-existencial presumida por Morgenthau tendría un rol constitutivo en cómo se articulan las estructuras institucionales humanas, al igual que como sucede con Schmitt. En todo caso, podríamos ir mucho más atrás en la tradición y encontrar porqué Hobbes también es un realista político: en la medida que se asume que los

<sup>6</sup> Como resume Habermas (1997): “Schmitt reduce la sentencia ‘el que dice humanidad pretende engañar’ a la contundente fórmula ‘humanidad, bestialidad’. El ‘engaño del humanismo’ tiene sus raíces en la hipocresía de un pacifismo jurídico que bajo la etiqueta de paz y derecho internacional quiere hacer ‘guerras justas’: ‘cuando el Estado combate a su enemigo en nombre de la humanidad entonces no se trata de una guerra’” (p. 80).

individuos *inevitablemente* actuarán en la búsqueda de su propio interés, sin respetar el bienestar ajeno, se está tomando partido por una determinada antropología que permite mostrar la legitimidad de la coerción del Estado.

Se hace visible con lo anterior una noción específica sobre cómo entender lo político y ello evidentemente determinará la tarea de la filosofía política. La concepción antropológica pesimista del realismo permite realizar una justificación filosófica no sólo de la independencia de la política respecto de la voluntad y razón humanas, sino que además, como ya aventuré, de la existencia de estructuras institucionales coercitivas *ad aeternum*. Lo político desde esta perspectiva pareciera tener forzosamente la forma del Estado o imperio que domina a los individuos, porque ellos son incapaces de dominarse por su propia cuenta. Y dado que los individuos *siempre serán de este modo*, lo político será impermeable de los asuntos subjetivos de la humanidad. Consideraciones de este tipo, nótese, tienden poderosamente a cristalizar ciertas instituciones históricas como si fuesen las únicas posibles, pues el progreso moral de los sujetos que habitan la comunidad tendría efectos nulos en qué marco institucional posee tal comunidad. La humanidad, y esta es una idea totalmente antihusserliana, estaría amarrada inevitablemente a ciertas instituciones (o por lo menos a la forma de éstas) en virtud de su propia antropología, por lo que el filósofo político no tiene otra tarea que describir o justificar esas instituciones, a partir de esa antropología<sup>7</sup>.

Con la exposición de lo anterior, y a la luz de este contexto, no resulta difícil considerar el trabajo de Schuhmann como pionero y vanguardista. Al tratar él de dar cuenta de la concepción husserliana del Estado presenciamos una ruptura

<sup>7</sup> No deja de resultar llamativo cómo se diferencia este modo de argumentación con la ya muy usual alegación a tener en cuenta la “naturaleza humana” que se hace desde la propaganda liberal hoy en día. En efecto, se ha convertido ya en un cliché dentro de aquella corriente el sugerir que el ser humano sería eminentemente individualista y egoísta, y que aquello sería parte de su naturaleza. Por consiguiente, ha de preferirse un sistema basado en la competencia y el lucro individual, en contraste con, por ejemplo, algún socialismo estatista que imponga institucionalmente el altruismo, precisamente por ajustarse a la naturaleza del ser humano. Esta idea es exactamente lo opuesto al proceder realista. Los realistas políticos, piénsese en Hobbes, sugieren que las instituciones deben, más bien, *contener* a la naturaleza humana, evitando su despliegue: si los hombres, por ejemplo, siempre buscarán atropellar a los otros en nombre del beneficio propio, entonces las instituciones deben interponerse coercitivamente para evitar que las tendencias humanas lleguen a término y se pueda mantener la paz y el orden.

importante con la concepción realista de la filosofía política. Se descubre que la fenomenología no puede aceptar una autonomía plena de lo político respecto de la ética, a la vez que se restaura un optimismo y un racionalismo a partir de la depuración de los prejuicios e ingenuidades de la tradición respecto del ser humano. Para comprender los fundamentos de tales tesis, que son pilares del idealismo político de Husserl, resulta sin embargo necesario mencionar algunas conclusiones provenientes de la ética husserliana.

Como constata Husserl (2002) en sus análisis de los ámbitos práctico-afectivos de la razón, la vida humana está atravesada por fuerzas que intentan llevar al ser humano en distintas direcciones de manera heterónoma (en esto, incluso Husserl puede acompañar a los *Realpolitiker* hasta cierto punto). Estas son las llamadas pasividades que pueden tener tanto un origen natural (impulso sexual, instinto de supervivencia, etc.) como un origen social (presión social, hábitos, costumbres, tradición, etc.) (Osswald, 2014). A partir de esto puede revelarse un *continuum* entre el sujeto que vive totalmente sometido por las pasividades (como los animales) y el sujeto que es plenamente consciente de ellas, y es capaz de someterlas a evaluación racional, en vistas de *dar cuenta de su justificación* y de *actuar en consonancia con su voluntad de manera autónoma y responsable*. Tal descripción llevará a Husserl (2002) a describir la vida como el permanente empeño hacia lo positivo, y que eventualmente ese empeño puede ser asumido como una tarea y conformar el ideal de una vida racional que aspira a someterse siempre a las mejores evidencias por medio de la mejor voluntad (y esto es lo que puede denominarse *renovación*) (Nenon, 2002).

Schuhmann, consciente del pensamiento ético husserliano, no podía asumir el carácter independiente de la política respecto de la ética. Siguiendo las conclusiones de Husserl, resultaba necesario preguntarse acerca de la posibilidad de que la ética permee a la política, en la medida que el ideal ético de la renovación—pilar central de la ética husserliana— y la asunción de la racionalidad como el único valor absoluto<sup>8</sup>, no radicarían en algo concerniente a una parte de la vida humana

<sup>8</sup> “El ideal absoluto es el del sujeto que, en consideración de su facultad racional íntegra, es absolutamente racional y en esta medida absolutamente perfecto. Su ser consiste en gestarse a sí mismo como ser absolutamente racional en una voluntad universal y absolutamente firme de racionalidad absoluta; y esto, como decíamos, en un ‘proceso de devenir absoluto de la razón’. Y ello a su vez en la medida en que la vida, que está en necesario devenir, mana aquí de la voluntad



(individual y comunal) sino a su totalidad<sup>9</sup>. La renovación afecta a todos los ámbitos de la razón: teórico, práctico y afectivo. Esto además se complementa con la particular ontología social de Husserl que entiende que los sujetos pueden no sólo operar de modo individual en la ejecución del ideal de la renovación, sino que además la comunidad puede devenir una persona plural autoconsciente de sí misma que también puede ejecutar ese proceso, en la medida que está compuesta por individuos conscientes de su carácter de integrantes de esa comunidad y conscientes de ese fin (Szanto, 2016). Husserl comprendió que la ética siempre tiene su correlato social, y cada ámbito de la vida humana individual y comunitaria debe ser considerado para determinar su corrección con criterios éticos, y eso incluye a las instituciones políticas<sup>10</sup>. Así también, como sugerí antes, las reflexiones éticas de Husserl reinstauran la posibilidad de un optimismo y un racionalismo depurado de las ingenuidades que se atribuyen a otras formas de idealismo político: no se niega que la vida humana está atravesada por determinantes pasivos que pueden en una gran porción de ocasiones dar forma al actuar y llevarlo por sendas viciosas, y tampoco se niega que el ideal ético que podría brindarnos una sociedad cada vez más racional si lo siguiéramos no pueda caer en el olvido. Sin embargo, para el ser humano está disponible todo el tiempo, a veces con más facilidad y a veces con más dificultad según sea el caso, la posibilidad de hacerse consciente de aquellas fuerzas y de fortalecer su propia

profundante de razón, como una acción que a cada latido es absolutamente racional. La persona absolutamente racional es, pues, en consideración de su racionalidad, *causa sui*" (Husserl, 2002, p. 38).

<sup>9</sup> "Sólo por su propia libertad puede un hombre llegar a la razón y configurar racionalmente su persona y su mundo circundante; y sólo en ello hallará la máxima 'dicha' que le es dada, la única racionalmente deseable. Cada uno por sí y en sí debe llevar a cabo, una vez en la vida, esta automeditación universal y debe tomar la decisión vinculante de por vida, y con la que se alcanza la mayoría de edad moral, de fundar originalmente su vida como vida ética. Con esta libre profundación o protogénesis, que da paso al autodesarrollo metódico de cara a la idea ética absoluta, el hombre se determina –y llega a ser– hombre nuevo y auténtico que reprueba al hombre viejo que fue y que se pone ante sí mismo la imagen de su nueva humanidad. En la medida en que la vida moral es por esencia combate con las 'tendencias que rebajan al hombre', puede también describirse como una renovación permanente. (Husserl, 2002, p. 45).

<sup>10</sup> "La determinación de la voluntad se endereza, pues, a reconstruir todas las formas previamente dadas de vida colectiva, a poner a las instituciones colectivas ante sus verdaderas normas (las normas de autenticidad que corresponden a su peculiaridad específica) y, así, a dar forma a todo lo humano, con todos sus vínculos, a lo individual en su esfera propia y a lo colectivo en la suya" (Husserl, 2002, p. 61).

voluntad, en vistas de actuar en conformidad con ésta y libre de aquellas; o bien, de recuperar la racionalidad original de su propia tarea ética (Husserl, 2008). Si los realistas políticos no fueron capaces de apreciar esta posibilidad, radicaba principalmente en que carecían de una adecuada fenomenología de la vida práctico-afectiva.

Lo anterior no indica, obsérvese, que las descripciones provenientes de los realistas políticos acerca de la dinámica social y las estructuras sociales sean sin más falsas. Ni mucho menos debe creerse que se está negando la posibilidad de la teoría política, de la teoría social o de la así llamada macrosociología. Como Husserl señala en *Introducción a la ética*, el problema radica en la parcialidad de tales análisis cuando se presentan como la historia completa. En su crítica a Hobbes, por ejemplo, concede Husserl que el hombre puede ser lobo para el hombre, como se sugiere en el *Leviatán*: se acepta la posibilidad de que los sujetos faltos de leyes coercitivas se relacionen entre sí de manera instrumental, en virtud de su instinto de supervivencia, su egoísmo y su búsqueda de riqueza y reputación. Sin embargo, no es admisible “universalizar esa descripción” (Husserl, 2004, p. 52-53). Pues a la vez que admitimos que lo anterior es posible, podemos reconocer también la *posibilidad* de que los individuos no procedan en una guerra de todos contra todos porque su misma *convicción y voluntad lo decide así*. De hecho –piénsese–, casi todos los adultos, al evaluar nuestra propia situación, pensamos que no matamos y violamos no porque nos vayan a castigar sino porque *lo consideramos equivocado, inmoral, dañoso*. Esto revela que los acontecimientos de orden político *pueden* remitirse a su origen en sujetos que actúan de un modo u otro en virtud de su conciencia o inconciencia moral y fortaleza o debilidad de voluntad. La misma observación vertida sobre Hobbes puede realizarse sobre la descripción ofrecida por Hayek respecto del carácter espontáneo del mercado o de la lucha de clases como motor de la historia ofrecida por el marxismo: *pueden* existir fenómenos generados espontáneamente de la interacción concreta entre los individuos y ello *puede* generar dinámicas de inercia social donde los individuos hagan la historia pero no como ellos quieren; pero una cosa es afirmar esa posibilidad y otra muy distinta es sugerir que constituye un *a priori* de la relación de los sujetos para con la colectividad o, peor aún, en una norma sobre cómo las cosas deberían ser.

Libre de los prejuicios provenientes del realismo político, encontramos la idea de la filosofía política como aquella que se ocupa de dar cuenta de los *ideales* que orientan la acción política y que pueden interpelar a los sujetos que participan

políticamente en la construcción de un mundo ético y racional. Así también, emerge la posibilidad de dar cuenta de criterios para evaluar la pertinencia de la existencia de ciertas instituciones políticas o dinámica políticas a través de la ética. Esto nos permite pensar lo político y la ética ya no como ámbitos separados, y esto repercute en que la filosofía política se conciba como una rama de la misma ética: aquella que refiere a los ideales ético-políticos auténticos y las instituciones políticas racionales. De hecho, en el inicio del texto de *Introducción a la ética* Husserl<sup>11</sup> mismo sugerirá que la ética social debe proveer criterios para la construcción de una comunidad racional, y es precisamente esa idea es la que rige la reflexión de Schuhmann sobre la institución del Estado.

Ahora bien, considerando lo dicho, y si tenemos claridad sobre que la misma idea de la teoría política no es falsa para Husserl, se presentan ante nuestros ojos dos empresas bien diferentes. Por un lado, una ciencia de carácter teórico que da cuenta de las posibilidades esenciales de la comunidad (política), que se ocupa de hacer tipos ideales de las formas de organización social, dando cuenta de sus características fundamentales. Tal ámbito de investigación, que para el realismo político constituiría el propiamente filosófico, pertenece al más general de la ontología social o teoría social que se encarga precisamente de investigar la ontología regional del espíritu, de la cultura o de la socialidad. Como indica Husserl (1973, p. 125), una ciencia de tales características puede ser teórica (eidética, de esencias), mas no filosófica, en la medida que es “ingenua” respecto de la posibilidad de su propio conocimiento, al igual que toda otra forma de conocimiento positivo, sea empírico o teórico. Por otro lado, como ya aventuré antes, nos queda otra empresa que se ocupa, entre otras cosas que tocaré más adelante, de dar cuenta del mejor modo de organizar la comunidad y de los ideales absolutos que pueden orientar a los sujetos que persiguen esa comunidad: ese es el idealismo político de Husserl y *esa es propiamente su filosofía política*. En las próximas dos secciones procederá a esbozar de manera esquemática, pero general el estado del arte de la filosofía política husserliana entendida tanto como teoría política, así como una rama de la ética.

<sup>11</sup> “Además, es claro que las preguntas éticas pueden ser planteadas no solo a los miembros de una comunidad, sino también a las mismas comunidades. También es claro que las comunidades pueden ser éticamente valoradas. [...] En todo caso, si una ética en general tiene legitimidad en cuanto disciplina práctica y normativa, se debe considerar también con anticipación una ética de la comunidad” (Husserl, 2004, p. 12-13).

### 3. Las instituciones políticas desde el punto de vista de la ontología social

La fenomenología trascendental como filosofía primera debe dar cuenta de los ámbitos *de derecho* de las distintas ciencias, en vistas de garantizarles sus fundamentos temáticos y metodológicos. Es por ello que Husserl en textos como *Ideas II* o en el “Artículo de la enciclopedia británica” tiene tanto interés en demarcar de manera precisa el ámbito que es propio de la investigación social, contrastándola con la investigación natural y con la filosófica. Hallamos en ese esfuerzo la delimitación del ámbito de lo social, de la cultura o del espíritu, que, como no podría ser de otra manera, admite, como ya indiqué, una investigación teórica (o eidética) y una investigación empírica. La primera bien podría denominarse de múltiples maneras: sociología pura, ontología social, antropología filosófica o, simplemente, como se ha optado aquí, *teoría social*; y la segunda concierne a las ciencias sociales empíricas divididas temáticamente como son la sociología, la antropología, la historia del arte, la ciencia política, etc. En esta división, la teoría política constituye simplemente una delimitación temática del esfuerzo más general de la teoría social. La mayoría de trabajos disponibles producidos sobre la cuestión política desde un punto de vista husserliano (o fenomenológico en general) orbitan el ámbito de la teoría social. Dos han sido las temáticas más hondamente investigadas: la investigación acerca de la posibilidad, la semántica y la ontología de los grupos sociales (lo que en la tradición anglosajona se denomina simplemente “ontología social”) y las ordenaciones posibles que puede tomar el poder, las instituciones civiles o el Estado.

Dado que las investigaciones en torno a ontología social no tienen un carácter político *per se*, resulta necesario referirnos sólo brevemente a este orden de análisis. La investigación de ontología social busca dar cuenta de cuáles son los predicados necesarios que constituyen la esencia de lo que es un colectivo o una *personalidad de orden superior*, y qué aspectos no son necesarios y se predicán de ellos sólo contingentemente. En este ámbito de discusión Husserl se convierte en un interlocutor válido en la discusión reinante en la filosofía analítica donde las posiciones más fuertes son las de Searle, Bratman, Tuomela y Gilbert. Obras que tratan estos temas de manera acabada son el texto de Schmid (2009), Szanto (2016) y Caminada (2016). Si vale la pena mencionar esto al hablar de filosofía política se debe sólo a que, como sugerí antes, la ética de Husserl al pensar la posibilidad de una reforma radical de la comunidad y de la humanidad, presupone

estos desarrollos ontológico-sociales. Por lo cual cualquier consideración política desde la filosofía de Husserl, sea como sea entendida, debería tener en cuenta estos abordajes.

Por otro lado, sí que se le ha dado cierta profundidad a los análisis de teoría política en lo que refiere a las notas fundamentales del Estado y el poder. Resulta bastante usual que en este tipo de circunstancias Husserl sea acompañado de autores de la tradición de la teoría política contemporánea, especialmente por Hannah Arendt y los así llamados sociólogos fenomenológicos, y en menor medida de Edith Stein. El gesto de recurrir a Arendt pareciera fundarse sobre una idea que está presente, por ejemplo, en los escritos de fenomenología política de Klaus Held (2012), a saber, que la fenomenología política debe ser sobre todo una descripción del “mundo político”, y normalmente ese mundo político se entiende como el espacio público: el espacio de la deliberación ciudadana y de la acción política. No sorprende entonces encontrar autores como Egner (2011) que luego de asumir los conceptos de mundo de la vida y de cuerpo vivido de Husserl, vuelvan sobre Arendt para dar cuenta de cómo ese mundo de la vida puede ser un mundo político donde los significados son construidos mediante la deliberación y la resolución de controversias públicamente. Este es por cierto el sentido con el que Depraz (1995) entiende también el ámbito de lo político: todo lo que concierne a la comunicación, al vivir con otros y al habitar un mundo común de significados compartidos es, de algún modo, político para esta comprensión del asunto.

Existe, sin embargo, un conjunto de autores que, basándose sobre todo en los escritos de *Phänomenologie der Intersubjektivität* (Husserliana 13-15) de Husserl, han provisto análisis ya no del mundo político entendido en su generalidad como espacio común, sino ahora enfocándose en los modos de organización concretos de la sociedad, en las instituciones políticas reales y posibles, y cómo en ellas se despliega el poder.

Aquí encontramos, por ejemplo, esfuerzos como los de Drummond (2000) o Rabanaque (2016) que, siguiendo a Husserl, despliegan los modos en que pueda organizarse la comunidad de acuerdo a si su organización es natural, fundada sobre todo en nexos generativos, o bien, artificial, generalmente (aunque no exclusivamente) conformada con ocasión de un objetivo concreto y finito. Además, independiente del modo en que se origine la comunidad, es posibles subdividirle también en comunidades basadas en la *coordinación*, o bien, en la

*subordinación* o el *dominio*<sup>12</sup>. Una comunidad natural de subordinación sería una tribu o un clan donde los ancianos o los sacerdotes tienen dominio sobre los demás; una comunidad natural de coordinación podría ser un grupo de hermanos o primos que actúan colaborando entre sí; una comunidad artificial basada en la subordinación sería cualquier organización estatal (desde la forma del Estado-nación hasta la monarquía) donde los individuos no están en condición de igualdad frente los representantes del gobierno (la policía, la milicia, los políticos), que pueden ejercer su autoridad a través de la así llamada “violencia legítima”; finalmente, la comunidad artificial de coordinación puede ser un grupo de amigos, un sindicato o una banda musical, los cuales se organizan por principios de democracia de base, poder descentralizado y horizontalidad. Es en esta última donde entraría la así llamada “comunidad de amor”, forma final de una comunidad ética según Husserl (Cabrera, 2019). Sobre esto último debe comentarse, así lo observa Hart (1992, p. 373), que Husserl hará usos ambiguos de la expresión “Estado” (*Staat*), a ratos tratándola como una sociedad voluntaria donde las voluntades individuales se congregan en la constitución de una voluntad total, y otras tratándola como una voluntad imperial artificial que se vuelca sobre los individuos, prescribiendo leyes y haciéndolas cumplir por medio de la coerción y poco más. Ante esta ambivalencia Schuhmann, por ejemplo, optará por tratar al Estado sólo como esto último. Probablemente la razón por la que Husserl no se ocupase con especial énfasis de la forma empíricamente existente e históricamente acotada del Estado-nación (cosa que sí hace Schuhmann), y que quizá explicaría esta ambigüedad en el léxico, es porque Husserl considera que el Estado tiene el carácter de ser sólo una forma de organización más de la comunidad, entre muchas otras posibles<sup>13</sup>.

Para finalizar esta sección, es necesario observar que desde hace pocos años se abordan problemáticas propias de la teoría feminista desde dentro de la fenomenología de Husserl. Lo comento de manera superficial porque, hasta ahora, estos estudios están aún a medio camino a tornarse propiamente políticos. En efecto, muchos de los trabajos que decididamente buscan recurrir a Husserl se concentran sobre todo en problemas teóricos asociados al cuerpo vivido y el cuerpo

<sup>12</sup> En el lenguaje de Husserl (2002, p. 58), “unidad imperialista de las voluntades” y “unidad comunista [kommunistische] de las voluntades”.

<sup>13</sup> Como dice Martin Schnell (1995): “Para Husserl, también, el Estado es solo un aspecto secundario. El ‘Estado’ es un ejemplo de la conformación concreta del “espíritu común”, que aparece como un “sentido o espíritu envolvente” (p. 48-49).

físico, y en pensar el cuerpo como un cuerpo sexuado y susceptible de ser significado con diversos predicados sociales asociados al género (Heinämaa, 2012; Jansen & Wehrle, 2018; Wehrle, 2019). Rodemeyer (2017) incluso ha sugerido que la convergencia de la fenomenología de Husserl con la teoría queer es inminente tanto en método como en fines. Sin embargo, cuando se aborda la cuestión propiamente ético-política relacionada con, por ejemplo, la necesidad de desbaratar la opresión patriarcal (como en Pintos Peñaranda (1991) o López Sáenz (2005)) sistemáticamente Husserl deja de ser interlocutor, siendo relegado a ser meramente un marco teórico. No tengo constancia, para remitirme al tópico concreto de esta sección, de que desde la fenomenología de Husserl se haya tematizado como tal el patriarcado como una estructura social y una serie de dinámicas opresivas con unas características específicas, pese a que tal cosa es perfectamente posible.

#### 4. La filosofía política como parte de la ética social

Como indiqué antes, encontramos una versión distinta de la filosofía política husserliana que tiene que ver ya no con la descripción de los distintos modos en que pueden desplegarse las instituciones políticas (ya observamos que esto perfectamente podría ser el trabajo de la teoría social), sino más bien una reflexión de ética social respecto de cuáles son los principios, valores y los criterios bajo los cuáles las instituciones políticas *deberían* estar organizadas si quieren hacerlo ética y racionalmente. Es decir, que mientras que una reflexión, la de ontología social, se encarga de bosquejar qué es lo posible, la otra, la ética, se encarga de determinar qué es lo bueno y lo mejor, o en todo caso qué es lo que está en conformidad con una sociedad racionalmente constituida. Además, es desde estas reflexiones éticas que puede entenderse el modo en que operan las acciones políticamente relevantes orientadas por ideales políticos, que también son susceptibles de indagación tanto en lo referente a su corrección ética, como en los modos en que se dan distintas formas de evidencia que legitiman tales ideales. Finalmente, este ámbito de investigación ha provisto reflexiones acerca de las consecuencias políticas que se extraen de la relación entre la teleología universal y la ética, así como las que se extraen de la crisis de la humanidad europea y el olvido de esa teleología.

Antes de esbozar cómo cada una de estas tareas anteriormente sugeridas ha sido atendida por la literatura, resulta de interés volver nuevamente sobre la figura de Schuhmann, para matizar la impresión que hasta ahora se podría haber

transmitido sobre su importancia. Si bien es cierto, que la influencia de Karl Schuhmann a través de su obra *Husserls Staatsphilosophie* es innegable: figura prácticamente en todas las bibliografías de los textos aquí presentados, hay que observar que la emergencia de este modo genuinamente filosófico de entender la política desde Husserl pareciera responder de manera importante a cuestiones empíricas relacionadas a la historia editorial de la obra póstuma de Husserl. ¿Qué relevancia tiene observar esto? Que no es que este modo de atender el problema sea únicamente resultado de una intuición genial y un despliegue hermenéutico titánico por parte de Schuhmann a partir de un material brutaemente ingenuo y carente de toda implicancia o aspiración política: encontramos, por el contrario, en la obra de Husserl aseveraciones que son inequívocamente políticas en diversos lugares. Debería parecernos expresivo, de hecho, que la obra de Schuhmann apareciera un año antes, 1988, que la compilación de trabajos de los años 20 de Husserl que contenía por primera vez para un público general los importantes *Ensayos de renovación* para la revista japonesa *Kaizo*. Estos ensayos son relevantes pues permiten entender a qué se refería Husserl en distintos lugares de su obra publicada previamente a 1989 (en vida y póstumamente). El profundo carácter político de los dichos de varios lugares estaba ahí, solo que faltaba el contexto adecuado para poder entenderlo. Los *Ensayos de renovación*, particularmente el primero, por ejemplo, revelan que Husserl consideraba que la crisis de la humanidad europea, esa de la que hablaba en textos como *La crisis* o *La conferencia de Viena*, y que mucho tiempo fue interpretada sólo en clave existencialista, histórica y epistemológica (error exhibido por ejemplo por Bernet, Kern y Marbach (1995)), tenía unas implicancias políticas muy profundas asociadas al irracionalismo y el pesimismo en política, encarnado, como ya observamos, en los *Realpolitiker* del tiempo de Husserl. De hecho, Husserl famosamente aseverará que no es sino esta crisis la que da origen a la Primera Guerra Mundial y al ascenso de los nazis en Alemania<sup>14</sup>. Por otro lado, cuando se publicó en 1973 el tomo XIV de la serie Husserliana, *Phänomenologie der Intersubjektivität*, que reúne los textos escritos por Husserl entre 1921-1928 sobre intersubjetividad, realmente no era posible vislumbrar a lo que Husserl se refería en concreto con la idea de una

<sup>14</sup> “Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea. La guerra que desde 1914 la ha aislado y desde 1918 se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros ‘más finos’ de las torturas espirituales y las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura. Justo este descubrimiento significa que la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea se ha agotado” (Husserl, 2002, p. 1).



“comunidad de amor” en el texto conocido como “Espíritu común I”. A partir del cuarto de los *Ensayos de renovación* comprendemos que se refiere básicamente a una sociedad articulada en virtud de democracia de base y horizontal, poder descentralizado, fronteras abiertas, justicia no punitiva y socialismo libertario<sup>15</sup>. En síntesis, ¿fue la obra de Karl Schuhmann un aporte para la depuración de los prejuicios del realismo político dentro del incipiente campo investigación en torno a la filosofía política husserliana? De ello quedan pocas dudas. ¿Fue ella la pieza fundamental para que tal cosa ocurriese? Es probable que no. Pareciera más bien que fue Husserl mismo quien cumplió esa tarea conforme se publicaron los textos adecuados para ello. Esto también se confirma cuando el segundo trabajo más ambicioso de este ámbito (o quizá más ambicioso, por su extensión) después del de Schuhmann, el texto de James Hart *The Person and the Common Life* de 1992, fue escrito, como Hart lo dice en la obra, sin influencia de la obra de Schuhmann.

Como aventuré antes, la ética husserliana ha de ser entendida como idealismo político. Miettinen (2015) ha dedicado un trabajo completo a mostrar la significación y las consecuencias de esta distinción, contrastándola además con el realismo político y con los intentos ilegítimos de politizar la fenomenología de Husserl por parte de sus contemporáneos (los ordoliberales). El idealismo político, como detalla Miettinen (2015), es utilizado “en un modo explícitamente normativo, para describir una convicción acerca de cuál reflexión política o toma de decisiones debe comenzar con la articulación de ideas e ideales, y correspondientemente, debe sostener su realización como una meta fundamental. En este respecto, el idealismo político denota la urgencia de trascender la mera idea del poder como fundamento principal del dominio político” (p. 241). En este sentido, el modo de entender la filosofía política de Husserl sería viéndola como predominantemente “normativa”: todos los ideales políticos y todos los procedimientos concernientes a la comunidad política y su ordenamiento quedan sometidos al ideal ético absoluto que prescribe una vida y una sociedad racionales.

Si entendemos el carácter profundamente normativo o idealista de la filosofía política de Husserl, resulta quizá más sencillo comprender los desarrollos que se han llevado a cabo dentro de este ámbito de investigación, de los cuales expondré los más notables e interesantes. En efecto, lo que de hecho podemos apreciar a partir de los trabajos contemporáneos es que se recurre a la ética husserliana y a su

<sup>15</sup> Esta es de manera muy sintética la conclusión que ofrece la obra de Hart (1992) y lo que se defiende en la sección II de Guíñez (2021).

filosofía de la historia como una forma de *teoría crítica*<sup>16</sup>. Esto último quizá debería resultar llamativo para quien tenga en mente la carta donde Husserl comenta a Metzger que él no reclamaba para sí la labor de ser un crítico de la cultura; y esto se justificaba pues la labor de fundamentación del ámbito práctico podría haberse visto comprometida en su universalidad, si se comenzaban a incorporar los particularismos de la época. Sin embargo, para avalar por qué podemos hablar de una “teoría crítica husserliana” remitámonos a un texto de Flynn que precisamente niega esta posibilidad, intentando mostrar la “neutralidad ideológica” de la ética de Husserl. En su trabajo, Flynn (2013) sugiere que la propuesta filosófica de Husserl (particularmente su perspectiva sobre la crisis de la humanidad europea o su ética) no puede traducirse políticamente porque eso sería caer en “ideologismos”. Lo que básicamente Flynn entiende por “ideologismo” es, en verdad, el sentido con el que corrientemente usamos la expresión “dogmatismo”, aunque con tintes totalitarios: “la ideología [...] intenta explicar las cosas humanas de la ética y la política en fórmulas, imaginando que ha descubierto un lente que ve más allá, y ya no a través de ojos humanos normales”, además de buscar opacar la diversidad y de “abstraer alguna característica particular necesaria de la naturaleza humana” (p. 13). A la luz de esto conviene observar lo siguiente: no todos los niveles de concreción que pueden ofrecerse teóricamente son iguales. En efecto, resultaría absurdo que a partir de cualquiera sea la filosofía moral que usemos derivemos, por ejemplo, un modelo (una “fórmula”) que nos hable de los pormenores y detalles de las instituciones que deben existir en la sociedad éticamente constituida de una vez para siempre. Mas, esto no significa que a partir de obtener el ideal ético absoluto y sus ramificaciones no podamos hacer crítica de la cultura, o incluso sugerir que un tipo de institución en su generalidad es éticamente superior a otro. Y poder proveer tal evaluación no implica tampoco que encarnemos la caricatura del dictador-rey filósofo que desprecia a quienes ven con “ojos humanos normales” porque él tiene un “lente que ve más allá”. Husserl, en efecto, no es ningún relativista en este ámbito (ni en ningún otro) y sí que hay puntos medios entre el relativismo (liberalismo) y la monarquía filosófica

<sup>16</sup> El reciente trabajo de Expósito Roperro (2019), en un espíritu similar, ha intentado mostrar que los planteamientos de Marcuse están firmemente cercanos a los de Husserl en una diversidad de aspectos. La tarea de hacer discutir a Husserl con los autores de la así llamada teoría crítica de la Escuela de Frankfurt parece necesaria a la luz de poder evaluar las tempranas críticas que sus autores, por ejemplo Adorno en *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomie*, vertieron en contra de los pocos textos de Husserl de los que disponían en su momento.

totalitaria. Si, por solo dar un ejemplo, los planteamientos de economistas abolicionistas de mercado, como Hahnel (2007), son correctos y es cierto que el mercado y los criterios de asignación basados en la oferta y la demanda tienen problemas estructurales que necesariamente implican opresiones de unos sujetos sobre otros, entonces no ha de sorprendernos que, si concedemos validez a una comunidad de amor como forma final de la ética, donde nos relacionamos *no de modo jerárquico e instrumental, sino por vínculos de amor y solidaridad*, podamos ofrecer una crítica, *basándonos en la ética*, a la economía de mercado. Obsérvese que aquí no se está proponiendo ningún modelo concreto. Hahnel y Albert (2002), para seguir con el caso, han propuesto una alternativa, una “fórmula”, en su calidad de economistas, que es la así llamada “economía participativa”; pero otras propuestas también son posibles (por ejemplo, las que provienen de economistas marxianos críticos del leninismo como Cockshott, Guerrero Jiménez, Nieto Ferrández, etc.). Proponer alternativas concretas para contextos concretos es tarea de los actores involucrados, no del filósofo; el filósofo solo puede proveer una “filosofía social rigurosa [...] que puede operar en la práctica [y] que sabe adaptarse a las circunstancias concretas dadas” (Husserl, 2012, p. 60). De este modo, y sugiero que los trabajos que presentaré a continuación están impregnados de este espíritu, dentro de la filosofía política husserliana, entendida como idealismo político, también encontramos un espacio para una crítica filosófica de la cultura o de la sociedad, para una novedosa teoría crítica<sup>17</sup>.

La obra de Karl Schuhmann (1988) *Husserls Staatsphilosophie* busca ser una reflexión sobre la institución del Estado, intentando proveer una justificación de su existencia a partir de la idea de la teleología universal. Schuhmann sugerirá durante el libro que el Estado no poseyó a lo largo de la historia una fundamentación adecuada al no haber contado con la filosofía auténtica, es decir, con la fenomenología, que cumpliera tal tarea. Es decir, el Estado existió como un fenómeno fáctico que luego, con la aparición de la fenomenología, adquirió su justificación. Según Schuhmann, a la luz de la presencia de la teleología universal

<sup>17</sup> Es de destacar, a partir de lo anterior, cómo una sentencia de Conde Soto (2011) sobre la imposibilidad de una fenomenología de lo político, precisamente por esta falta de concreción, es, en realidad, lo que muestra la fortaleza de la filosofía política husserliana. Leemos en Conde Soto (2011): “El problema de los textos de Husserl, cuyo valor a mi entender es sobre todo que son una expresión del malestar del periodo de entreguerras, es que no concretan a qué se refieren cuando realizan una defensa de la ‘razón’, la ‘humanidad’, la ‘libertad’, la ‘autorreflexión’, ‘autoorientación’, ‘autonormación’” (p.115).

que es immanente a la humanidad, “*se deduce*” la necesidad de una institución que esté en condiciones garantizar, aunque sea por la fuerza, la realización de la teleología. En efecto, si la teleología nos habla de una humanidad que puede aspirar a niveles de racionalidad cada vez más elevados, entonces las irracionalidades (agresiones, matanzas, violaciones, perturbaciones a cualquier tipo de orden, la guerra, etc.) podrían resultar una severa amenaza para esa elevación humana. El Estado, entendido como mera ley coercitiva, es necesario, por lo menos en un momento de la historia humana, como garante de la racionalidad en el mundo.

Sin embargo, la aparición de la fenomenología no sólo expone la justificación del Estado, sino también sus límites. El Estado debe existir para un mundo que aún no veía emerger la fenomenología. La fenomenología es la que permite comprender el verdadero ser de la humanidad y restaurar las esperanzas en una vida racional, a partir de una mostración de la posibilidad de la racionalidad de todos los ámbitos de la razón. A través de la crítica de toda forma de escepticismo, tanto en el ámbito teórico como en el práctico-afectivo, la fenomenología muestra a la humanidad su capacidad de progresar de forma infinita no solo en un nivel científico, sino en también en el moral; y que ese progreso puede ser consciente y voluntariamente asumido por los sujetos como una tarea práctica. Pero aquí se ven claramente las limitaciones del Estado, y como su misma existencia es puesta en entredicho. El Estado sólo por medio de la coerción puede garantizar la ejecución de la teleología, mientras que la fenomenología permite que los seres humanos libremente y con su propio ímpetu la lleven a cabo. Esta es la razón por la que Schuhmann (1988) enfatiza el carácter eminentemente “an-árquico” de la fenomenología. Esto se resume con la siguiente sentencia: “la fenomenología es potencialmente an-árquica. Precisamente porque él [el Estado] se estableció como insuperable garante de la paz en un tiempo carente de fenomenología. El Estado debe como institución de la fenomenología, precisamente porque ella recién comienza, enfrentarla con sospecha. En esa medida Estado y fenomenología originariamente fundante de sí se contraponen” (p. 123).

Lo que resulta de interés del texto de Schuhmann radica en que aquí se despliega la necesidad de que toda la institucionalidad política esté sometida a criterios éticos filosóficamente informados, tal como sugerí anteriormente que es la convicción del mismo Husserl. A la vez, aunque con timidez, se ve la sugerencia de una tesis que Hart (1992) reivindicará con contundencia: la forma del Estado-nación, y en

realidad de cualquier forma de organización basada en jerarquías, para Husserl, carece de carácter definitivo.

El trabajo de Hart (1992) *The Person and the Common Life* es un esfuerzo descomunal de despliegue de la ética husserliana en diversos ámbitos; de ese esfuerzo se deriva una serie de aspectos que son políticamente valiosos. Los primeros cuatro capítulos están dedicados a realizar una fenomenología de la persona y de su vida en común, así como a exponer con detalles el ideal de la “godly person of a higher order”, que es básicamente el ideal ético absoluto husserliano comprendido desde el punto de vista de la ética social. Sin embargo, lo que es filosófico-políticamente interesante se presenta en el capítulo V, donde Hart expone puntos de encuentro entre Husserl y la tradición del “anarcocomunismo” [*anarcho-communism*], particularmente el de Kropotkin y Bookchin. En efecto, siguiendo a Husserl, Hart muestra que la forma del Estado-nación no sólo a la luz de la ética puede tornarse inútil (como pensaba Schuhmann), sino que de hecho es por sí misma ilegítima y carece de correspondencia con criterios éticos, tal como se había sugerido antes. Esto último se funda sobre la idea de que la forma del Estado-nación, independiente de si en él hay una democracia liberal o una dictadura, siempre implicará una centralización del poder y una alienación de la comunidad sobre su propio destino, y que siempre alguien (los políticos) hablará en nombre de otros, cosa a la que Husserl podría sugerirse se opone, por ejemplo, a partir de una idea de una “unidad comunista de voluntades”, como habla en el cuarto *Ensayo de renovación*. En efecto, recordemos que en Husserl leemos (2002): “Hay la conciencia de un fin colectivo, de un bien común que promover, de una voluntad universal y colectiva de la que todos se saben funcionarios, si bien como funcionarios libres, no como funcionarios súbditos, con una libertad de la que no les cabe siquiera abdicar” (p. 58).

El argumento de Hart se sostiene sobre una reflexión anterior que tematiza la idea de la “escala humana”, de la que se derivan consideraciones tanto sobre el tamaño de la comunidad ética como sobre su economía, su uso de recursos y de la tecnología. La escala humana, indica Hart (1992), tiene que ver con organizar una vida “donde nos conocemos, donde una vida en común es una preocupación común, y donde lo que cuenta como preocupación común surge dentro de nuestra comunidad, no de los centros de poder externos” (p. 409). Aquí hay referencia de parte de Hart a trabajos como los de Mumford (1964) que sugieren que en la historia emergieron distintas técnicas autoritarias que se oponen a las técnicas

democráticas. La técnica autoritaria por excelencia es el Estado que instaura unas jerarquías que despojan a la comunidad de su capacidad para tomar sus propias decisiones, precisamente, como ya indiqué, porque esas facultades están delegadas en los políticos. Los ciudadanos se limitan solo a elegir a representantes, porque se les considera incapaces de autogobernarse. En contraste, una sociedad democráticamente organizada (es decir, con democracia de base, no con democracia representativa liberal), la que Hart sugiere que busca Husserl, nunca podría tener la forma de una megalópolis o un Estado, porque las comunidades de millones de personas destruyen la escala humana: sencillamente si hemos llegado a comunidades de tal tamaño que impiden la organización democrática y racional es porque nuestro urbanismo y nuestra política no estaban orientados por criterios éticos en primer lugar. Así es cómo, sugiere Hart, lo que se reivindica de la mano de Husserl al plantear la necesidad de una comunidad ética que se mantiene junta por lazos voluntarios e intentando construir una sociedad racional radica en una comunidad de pequeña escala que se confederan con otras, y que éstas a la vez se confederan con otras: en la línea del confederalismo de Kropotkin que es recuperado por Bookchin y su comunismo (aunque la idea de la “comunidad de comunidades de comunidades” pareciera provenir de Landauer). Por otra parte, siguiendo esta misma línea, Hart (1992) establece que aunque Husserl pareciera nunca haber hecho un planteamiento concreto sobre la tecnología, sí enfatiza que una “cultura auténtica requiere una ‘tecnología apropiada’, es decir, una que está dirigida a las necesidades de la comunidad local, cuyos costos son perceptualmente evidente para los miembros, y las consecuencias de un despilfarro descuidado sea sentido palpablemente” (p. 411), abriendo las puertas para una consideración ecológica desde la ética de Husserl.

Los siguientes trabajos a presentar no son consideraciones extensas, sino más bien observaciones puntuales sobre Husserl y su filosofía política en sentido normativo.

El libro de Hiroshi Goto (2004) *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls*, por ejemplo, no tiene aspiraciones estrictamente filosófico-políticas, pero sí provee interesantes observaciones. A raíz del hecho de que Husserl se manifestó muy interesado en el trabajo de K. Kautsky<sup>18</sup>, uno de los ideólogos

<sup>18</sup> Como relata Gerda Walther, estudiante de Husserl y simpatizante del socialismo, a la luz de que él había leído la fundamentación teórica hecha por Kautsky en 1892 al *Erfurter Programm*, Husserl “apreciaba mucho el estilo claro y fácilmente

del *Sozialdemokratische Partei Deutschlands*, compara Goto tanto sus objetivos como sus perspectivas sobre distintos tópicos políticamente relevantes. Según él, ambos autores son anticapitalistas y ambos tendrían aspiraciones de reforma de la sociedad. Sin embargo, lo que los diferenciaría radicaría en que mientras que Kautsky está animado por la idea del socialismo a través de la institucionalidad política (es decir, el reformismo que fue criticado por Rosa Luxemburgo), Husserl apostaría por conseguir una revolución cultural orientándose por la idea de humanidad. Por otra parte, se sugiere otra cercanía al indicar que la comunidad de amor consistiría en una sociedad donde no existirían jerarquías, por lo que ella estaría cercana al concepto de “socialismo revolucionario” (Goto, 2004, p. 273). Esta sociedad socialista se llevaría a cabo, y aquí vemos cómo Goto contrasta con el punto de vista de Schuhmann, por intermedio del gobierno de los filósofos, que tendrían la función de animar la revolución cultural a través del uso de las instituciones. Finalmente sugeriré, por cierto sin proveer mayores argumentos, que Husserl tendría la misma posición de Brentano sobre la propiedad privada y la división del trabajo, es decir, una posición favorable, y que la función del Estado radicaría principalmente en asegurar la propiedad, pese a que la comunidad de amor eventualmente acabe desmantelándolo.

Una deriva de mucho interés filosófico-político que ha provisto la literatura es la que tiene que ver con la extracción de las consecuencias prácticas, ético-políticas e institucionales de la crisis de la humanidad europea. Aquí encontramos el esfuerzo del texto de J. Vioulac (2019) que ha enfatizado la necesidad de pensar la crisis y la función histórico-política de la fenomenología a partir de los mismos fines que Husserl estimó que la fenomenología debía cumplir. Como resalta Vioulac, Husserl pensaba que la función práctica de la fenomenología radicaba en la satisfacción de una necesidad histórica, que tenía que ver con la consecución de una sociedad de plena abundancia, donde la fenomenología haría su aporte promoviendo la autoconciencia de la humanidad. En esta línea, observa él que la ejecución de la reducción trascendental tiene un papel revolucionario en relación con la consecución de ese fin al descubrir el papel constituyente de mundo de la intersubjetividad trascendental. Vioulac observa que la crisis precisamente desafía la labor práctica de una sociedad libre y de abundancia, en la medida que la

comprensible de Carlomagno”, para luego preguntarle “¿[si] podría recomendarle más escritos de Kautsky?” (Schuhmann, 1977, p. 231). Por cierto, como se ha probado en Guíñez (2021) a partir del estudio de la correspondencia reunida, Husserl no se consideraba él mismo un socialdemócrata.

automatización y la tecnificación disuelven el ámbito de lo político en tecnocracia que cree que lo que tiene que ver con la organización de la comunidad responde más bien a cálculos matemáticos y a dejar a los expertos hablar, más que a la idea de una humanidad que se organiza por sí misma de forma colectiva. De este modo, Vioulac llama a pensar la superación de la crisis desde la fenomenología a partir de cómo la política es recuperada de la pérdida que tanto el capitalismo como el bolchevismo habían provocado.

## 5. Consideraciones finales

Como resulta posible apreciar, el hecho de que la filosofía política husserliana, considerada de forma normativa, constituya aún un campo relativamente nuevo de investigación no sólo significa que lo que se ha publicado hasta ahora sea poco, sino que además no alcanza a ser totalmente coherente entre sí. La idea de que el Estado se “deduce” de la teleología universal como dice Schuhmann es puesta en entredicho por Hart; la idea de que los filósofos deben gobernar las instituciones como dice Goto es negada por Schuhmann; la idea de que la comunidad de amor es cercana al socialismo como dice Goto ha sido defendida por Hart, pero de ella no se sigue ninguna apología a la defensa de la propiedad privada, sino más bien a lo opuesto. Zanzar estas diferencias es algo que debe pertenecerle a uno o varios trabajos sistemáticos.

Sin embargo, a partir de esta revisión podemos comprender las dos tendencias que hasta ahora nos ha provisto la filosofía política husserliana, y se ha puesto de manifiesto por qué una está efectivamente más desarrollada que la otra. Desde esta panorámica se tornan visibles una serie de tareas y tópicos por los que se debe seguir avanzando para disipar las incoherencias existentes y para que sea posible que contemos con posiciones más contundentes, por ejemplo, sobre conceptos políticos relevantes, como son el de propiedad privada, el de democracia, el de feminismo, entre muchos otros.



## Referencias

Albert, M. y Hahnel, R. (2002). In Defense of Participatory Economics. *Science & Society*, 66(1), 7-21.

Altshuler, R. (2009). Political Realism and Political Idealism: The Difference that Evil Makes. *Public Reason*, 2(1), 73-87.

Bernet, R., Kern, I., & Marbach, E. (1995). *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Noerhwestern University Press.

Cabrera, C. (2019). Acerca de la normatividad del amor y el alcance universal del amor al prójimo en Husserl. *Ideas y valores*, 109-132.

Caminada, E. (2016). Husserl on Grouping. *Social Ontology and Phenomenology of We-Intentionality*. In T. Szanto, & D. Moran, *The Phenomenology of Sociality. Discovering the 'We'* (pp. 281-295). London/Nueva York: Routledge.

Conde Soto, F. (2011). Límites a una fenomenología de lo político. *Investigaciones Fenomenológicas, Monográfico 3*, 107-118.

Depraz, N. (1995). Phenomenological Reduction and the Political. *Husserl Studies* (12), 1-17.

Drummond, J. (2000). Political Community. In K. Thompson, & L. Embree, *Phenomenology of the Political* (pp. 29-53). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Egner, D. (2011). Grundzüge einer Phänomenologie des Politischen. *Phänomenologische Forschung*, 29-60.

Flynn, M. B. (2013). Edmund Husserl: Transcending Ideology. In J. V. Heyking, & T. Lee, *Teaching in an Age of Ideology* (pp. 3-25). Lanham, Maryland: Lexington Books.

Goto, H. (2004). Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls: Ein Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.

Guíñez, P. (2021). Husserl y el pensamiento socialista y libertario de su tiempo: elementos histórico-biográficos para un programa de investigación. *VoráGINE*, 2(4), 78-102.

Habermas, J. (1997). La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años. *Isegoría*(16), 61-90.

PALI GUIÑEZ.

«La filosofía política de Husserl: un estado del arte».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 13 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2022, pp. 13-40

Hahnel, R. (2007). The Case against Markets. *Journal of Economic Issues*, 41(4), 1139-1159.

Hart, J. (1992). *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*. Dordrecht: Springer.

Hayek, F. A. (1986). Individualismo: el verdadero y el falso. *Estudios públicos*(22), 1-28.

Heinämaa, S. (2012). Sex, gender and embodiment. In D. Zahavi, *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology* (pp. 216–242). Oxford: Oxford University Press.

Held, K. (2012). *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Husserl, E. (1973). *Zür Phänomenologie der Intersubjektivität. Erstes Teil*. La Haya: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (2002). *Renovación del hombre y la cultura*. Barcelona: Anthropos.

Husserl, E. (2004). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924 (Vol. XXXVII)*. Dordrecht: Springer.

Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.

Husserl, E. (2019). *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca: Sígueme.

Jansen, J., & Wehrle, M. (2018). The Normal Body: Female Bodies in Changing Contexts of Normalization and Optimization. In C. Fischer, & L. Dolezal, *New Feminist Perspectives on Embodiment* (pp. 37-55). Londres: Palgrave Macmillan.

Landgrebe, L. (2017). El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo. *Acta mexicana de fenomenología*(2), 93-124.

López Sáenz, M. C. (2005). Filosofía feminista y crítica de la racionalidad dominante. *Investigaciones fenomenológicas*, 29-56.

Metzger, A. (1979). *Phänomenologie der Revolution*. Frankfurt am Main: Syndikat.

Miettinen, T. (2015). Phenomenology and Political Idealism. *Continental Philosophy Review*, 48(2), 237–253.

Morgenthau, H. (1962). Love and Power. *Commentary*, 33(3), 247.

Morgenthau, H. (1986). *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*. Buenos Aires: Grupo editor latinoamericano.

PALI GUÍÑEZ.

«La filosofía política de Husserl: un estado del arte».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 13 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2022, pp. 13-40

Mumford, L. (1964). *Authoritarian and Democratic Technics. Technology and Culture*, 5(1), 1-8.

Nenon, T. (2002). *Freedom, Responsibility, and Self-Awareness in Husserl*. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2(1), 1-21.

Osswald, A. M. (2014). *El concepto de pasividad en Edmund Husserl*. *Areté*, 26(1), 33-51.

Pintos Peñaranda, M. L. (1991). *Estamos atados. Justificación de la lucha feminista desde una perspectiva fenomenológica*. *Agora*(10), 47-57.

Rabanaque, L. R. (2016). *La corporalidad política como corporalidad ética*. *Revista Pensamiento Político*, 91-110.

Rice, D. (2008). *Reinhold Niebuhr and Hans Morgenthau: A Friendship with Contrasting Shades of Realism*. *Journal of American Studies*, 42(2 ), 255-291.

Rodemeyer, L. (2017). *Husserl and queer theory*. *Continental Philosophy Review*, 50(3), 311-334.

Roth, A. (1960). *Edmund Husserls ethische Untersuchungen* . La Haya: Martinus Nijhoff.

San Martín, J. (2005). *Fenomenología y antropología*. Buenos Aires: Lector.

San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.

Schmid, H. B. (2009). *Plural action. Essays in philosophy and social science*. Dordrecht: Springer.

Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Schnell, M. (1995). *Phänomenologie des Politischen*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Schuhmann, K. (1977). *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Dordrecht: Springer.

Schuhmann, K. (1988). *Husserls Staatsphilosophie*. Freiburg/München: Karl Alber.

Szanto, T. (2016). *Husserl on Collective Intentionality*. In A. Salice, & H. B. Schmid, *The Phenomenological Approach to Social Reality. History, Concepts, Problems* (pp. 145-172). Basel: Springer International Publishing Switzerland .

Vioulac, J. (2019). *Phénoménologie et révolution. Husserl penseur de la crise*. *Études phénoménologiques - Phenomenological Studies*(3), 37-53.

PALU GUÍÑEZ.

«La filosofía política de Husserl: un estado del arte».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 13 N° 1. ISSN 0718-8382, mayo 2022, pp. 13-40

Wehrle, M. (2019). Doing Gender Differently. The Embodiment of Gender Norms as Between Permanence and Transformation. In T. Bedorf, & S. Herrmann, Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme (pp. 300-324). Abingdon: Routledge.

Welton, D. (2003). The New Husserl. A Critical Reader. Indiana: Indiana University Press.