

*INVESTIGACIÓN INTERDISCIPLINAR EN FILOSOFÍA MORAL Y
POLÍTICA: RETÓRICA, PRÁCTICA Y EFECTOS / INTERDISCIPLINARY
RESEARCH IN MORAL AND POLITICAL PHILOSOPHY: RHETORIC,
PRACTICES AND EFFECTS*

ARTÍCULOS

De la comunidad de amor universal a la comunidad de paz.
Interpretación ético-fenomenológica de la idea de una paz
perpetua

From the Community of Universal Love to the Community of Peace. An Ethical
and Phenomenological Interpretation of the Idea of Perpetual Peace

Magdalena P. Guíñez

Universidad Diego Portales
guinezcontacto@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1257-6229>

Paz Caro

Universidad de Chile
pazccr@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1929-2819>

Resumen: Este trabajo explora, desde la filosofía práctica de Husserl, el tema de la paz perpetua. Sostenemos que, pese a que Husserl hizo solo alusiones marginales a la idea de una “comunidad de paz”, existen suficientes elementos en su ética para formular una teoría husserliana de la paz. Para esto, exponemos cómo Husserl justifica la idea de una comunidad de amor universal, que debe ser asumida como ideal para sujetos que buscan dar forma ética al mundo. Posteriormente, enfatizamos cómo ese ideal debe motivar la constitución de un “movimiento social” en favor de la paz, que tiene un carácter abierto y expansivo. Finalizamos mostrando el lugar que tiene el Estado dentro de esta teoría, lo que hará patentes los contrastes entre la posición husserliana y la kantiana.

Palabras clave: Husserl; ética; paz perpetua; comunidad de amor; movimiento social.

Cómo citar este artículo / Citation: Guíñez, Magdalena P., Caro, Paz (2025). De la comunidad de amor universal a la comunidad de paz. Interpretación ético-fenomenológica de la idea de una paz perpetua. *Isegoría*, (73), 1551. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2025.73.1551>

Abstract: This paper explores, from Husserl’s practical philosophy, the topic of perpetual peace. We argue that, although Husserl made only marginal references to the idea of a “community of peace”, there are enough elements in his ethics to formulate a Husserlian theory of peace. For this, we expose how Husserl develops the idea of a universal community of love, which must be assumed as an ideal of subjects who seek to give ethical form to the world. Subsequently, we emphasize how this ideal must motivate the constitution of a “social movement” in favor of peace, which has an open and expansive character. We conclude by showing the place that the State has within this theory, which will make the contrasts between the Husserlian and the Kantian position evident.

Keywords: Husserl; Ethics; Perpetual Peace; Community of Love; Social Movement.

Recibido: 02/04/2024. **Aceptado:** 26/05/2025. **Publicado:** 14/01/2026.

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo busca posicionarse desde la filosofía práctica de Husserl respecto del tópico de la paz, cosa no intentada hasta ahora por la literatura especializada. Si bien es cierto que ha sido un tema usual al interior de la historia de la filosofía política y moral, la cuestión de la paz, y de cómo alcanzar una duradera y estable, no fue algo explícitamente abordado en el pensamiento de Husserl. De lo único que disponemos es de fragmentarios, escuetos y poco sistemáticos usos de la expresión “comunidad de paz” [*Friedensgemeinschaft*] en el tomo 42 de la serie *Husserliana*, que reúne textos póstumos tardíos, compuestos en el periodo de Friburgo.

Este trabajo busca dar sustento a la convicción de que, pese a que Husserl no haya profundizado en ello, existen suficientes elementos para obtener una primera aproximación competentemente acabada respecto de cómo luce una teoría husserliana de la paz. Una teoría tal tendría sus propias particularidades, sobre todo a la hora de contrastarse con la conocida posición kantiana: mientras que el filósofo de Königsberg —en su famoso opúsculo sobre *La paz perpetua*— habría enfatizado la necesidad de una constitución supranacional asumida entre los Estados, y de que ellos procedan en reformas hacia su interior con vistas a que adopten una particular forma de legitimar su gobierno (la del republicanismo), el carácter marcadamente no-estatista de la filosofía política de Husserl llevaría a remarcar la necesidad de una transformación de los individuos de la comunidad y una mancomunación entre ellos basada en el amor, con el fin de constituirse como un movimiento social en favor de la paz. En esto, mostraremos hacia el final, el Estado se presentaría más como obstáculo a superar que un recurso del que se puede disponer.

Lo que presentaremos se enmarca en el esfuerzo creciente, aunque escaso, pero de espíritu sistemático, que ha tenido la exégesis de las últimas décadas de desarrollar una *filosofía política propiamente husserliana*. Una empresa de tales características, como se observará en el breve apartado metodológico que ofreceremos al inicio, consistiría, básicamente, en mostrar las posibilidades político-normativas de la ética del padre de la fenomenología. Si bien es cierto que, sostenemos, nada de lo que se ofrece más adelante contradice ninguna de las conclusiones obtenidas por Husserl, sí es cierto que se busca avanzar en desarrollos que él no alcanzó a proveer de forma sistemática. El modo en que la fenomenología ha sido concebida como ciencia rigurosa precisamente llama a continuar la investigación de quien fuese no solo su descubridor sino también, como dice el “Epílogo” a las *Ideas*, el verdadero principiante; creer que el pensamiento fraguado por Husserl es un sistema cerrado y monolítico que no admite ampliaciones contradice profundamente el *ethos* su propio trabajo.

De este modo, este trabajo comienza presentando someramente lo que la literatura ha denominado el “idealismo político de Husserl”, que enfatiza las posibilidades de la ética husserliana para pensar política y utópicamente. En segundo lugar, se despliega la idea de una comunidad de amor como forma final de la ética y como ideal que ha de ser asumido por sujetos que se han abierto a la autonomía de la razón. En este apartado, se busca mostrar que el vínculo entre amor (ético) y paz es indisociable para Husserl. En tercer lugar, exponemos la materialización práctica de asumir el ideal de la paz por parte de los sujetos éticos, que básicamente se concibe como un movimiento social que busca dar forma ética al mundo, a los individuos y las instituciones sociales. Allí nos ocupamos del lugar que tendría la figura del Estado para Husserl en la construcción de un proyecto de paz. Es aquí donde se apreciarán las particularidades del posicionamiento husserliano en contraste, por ejemplo, con el kantiano.

2. EL IDEALISMO POLÍTICO DE HUSSERL

El realismo político (o la *Realpolitik*) era una posición que Husserl consideraba problemática. Esto es patente en textos de los años 20’ donde el padre de la fenomenología señalaría que el “realismo [político]” es una posición que, desde un punto de vista ético-social, “es carente de ideales”, presentándose incluso como un “pesimismo” (Husserl, 1988, p. 4) que es hijo de la crisis de la humanidad europea. En otro lugar, en un texto datado en 1922/1923, acusaría a este realismo de propinarle un “golpe en la cara a la razón”, dado que

tiene, en última instancia, la pretensión de mostrar como “razonables y dignos de elogio” los “objetivos, medios y logros” de los “hombres poderosos del poder político y económico” (Husserl, 1988, pp. 117-118).

Si asumimos una visión más general e histórica, no es arriesgado el sugerir que el siglo XX estuvo marcado predominantemente por el realismo o, por lo menos, por un fuerte antiutopismo (Firth, 2012). El realismo político se caracteriza por ofrecer un acercamiento al dominio político con aspiraciones exclusivamente descriptivas (Cabrera García, 2014). Lo que debe estudiar el filósofo político son las correlaciones de fuerzas y los modos en que las naciones preservan el orden y su unidad: el filósofo político es, en verdad, un teórico político que desconoce por completo la tarea de cernir ideales para la comunidad, proponer utopías o, en general, plantear cómo deberían ser las cosas a nivel social. Con esto, el realismo buscaría darle un estatuto de ciencia al pensamiento político que el “utopismo” no tendría. Para Husserl, como ya se puede aventurar, lo que se ha de esperar de una filosofía política es, diametralmente, lo opuesto: él habría enfatizado la necesidad de aproximarse *normativamente* a la cuestión política, por lo que el filósofo político, comenzando desde la ética, debería encargarse de dar cuenta de un ideal comunitario con valor absoluto que pudiese hacer pensable la idea de una comunidad organizada del mejor modo posible: la “idea del sistema político” que existe “en correspondencia con la ética” (Husserl, 2014, p. 163¹).² Esto ha motivado que la literatura denomine el proceder de Husserl como “idealismo político” (Miettinen, 2015; Guíñez, 2022) o “utopismo dinámico” (Miettinen, 2013).

Ahora bien, Husserl se posicionaría, a partir de lo anterior, como un exponente del así llamado pensamiento utópico o utopismo. Sin embargo, este sería un tipo específico de utopismo o idealismo distinto de aquel que tienen los realistas en mente. Estimamos que el mejor modo de dar cuenta de las particularidades de la posición husserliana es en contraste con dos sentidos de idealismo/utopismo que han estado presentes en la historia de la filosofía política. La originalidad de la restauración del idealismo en sede política ofrecida por Husserl, como veremos, se observa en cómo puede evadir los vicios propios de las otras formas de idealismo.

Por un lado, la postura de Husserl contrasta con el utopismo o idealismo que, siguiendo a Miettinen (2013), puede caracterizarse como estático. Tal utopismo concibe una detallada jurisdicción o institucionalidad que, de ser aplicada para normar a los individuos en la realidad, sería, se presume, la sociedad perfecta. Aquí caen empresas literarias como *La república* de Platón, *Utopía* de Moro, *Ciudad del sol* de Campanella, entre muchas otras. Como destaca Miettinen (2013; 2015), esta forma de idealismo se aproxima a la idea de *ideal* de forma incorrecta, por lo menos por dos motivos: 1) porque no esclarece la relación entre el ideal y los individuos, y cómo aquel informa la acción de estos; 2) debido a que piensa el ideal en la forma de un modelo fijo o economía-política y no como una tarea infinita que abre un horizonte de posibilidades prácticas proyectadas al futuro. Husserl, por ejemplo, en los textos preparados para la revista japonesa *The Kaizo* (a partir de ahora, *Ensayos de renovación*), como veremos más claramente en el siguiente apartado, habría dado cuenta de un *ideal ético absoluto* que prescribe la necesidad de proceder en autoinspección crítica permanente, con vistas a aspirar a una vida de autojustificación radical (donde la pregunta por el mejor vivir en comunidad es ineludible). Esto pone en el centro del pensar político el “principio de autorresponsabilidad individual”, que se traduce en que los individuos, conscientes del ideal, pueden formular “ideales relativos” sobre la base de la situación concreta y las posibilidades que esta ofrece (Miettinen, 2013, p. 284). De este modo, la utopía es el polo infinitamente lejano del esfuerzo colectivo de progresiva etización del mundo empujado por sujetos motivados por la idea y no una concretización particular de validez ahistórica fraguada abstractamente por un solo hombre y que se presume, sin mayor motivo, como definitiva.³

¹ Esta sigla corresponde, con su respectiva indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, tomos del 1-43.

² Una argumentación del mismo estilo se encuentra en Husserl (2004, pp. 12-13): “las preguntas éticas pueden plantearse no solo a los miembros de una comunidad, sino también a las comunidades mismas. Así 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”.

³ Esta es precisamente la crítica que Lewis Mumford (2011) ha formulado en contra del pensamiento utópico: quien conciba una sociedad como definitiva, parado desde su propio tiempo y lugar concretos, inevitablemente procederá en hipóstasis de las contingencias históricas del momento, desde sus instituciones hasta sus costumbres (eso explica, por ejemplo, por qué en la utopía de Moro existen aún los esclavos). Es necesario decir, en todo caso, que, desde las *radical politics* contemporáneas, ha emergido un renovado interés en formular utopismos que evadan estos vicios. Esto ocurre, por ejemplo, a partir de retomar críticamente posiciones como la de Bloch y Benjamin, así como el pensamiento anarquista, *cf.* Firth (2012).

Por otro lado, encontramos en la filosofía husserliana una reacción posible también contra un concepto de idealismo proveniente del ámbito de las relaciones internacionales. Este idealismo, que el realismo político declara como su antípoda (Oro Tapia, 2013), concibe la posibilidad de la paz interna y externa entre las naciones a partir de acuerdos jurídicos y constitucionales (tal como puede describirse el proceder kantiano).⁴ Como ya advertimos, el carácter fuertemente antiestatista de la ética de Husserl nos llevará a expresar profundas suspicacias respecto de tal aproximación, sin, con ello, caer en el realismo. Dado que esto será profundizado en la sección 4 de este trabajo, no cabe ahondar mayormente en ello. Baste solo decir que una posición idealista de este estilo, con los respectivos matices, cae en el mismo error que la postura anterior: considera como definitivos, en consonancia con la tradición, el modo en que se organiza el mundo desde el siglo XVII en Estados-naciones, por lo que solo puede concebir la paz dando por sentado que el modo en que se establecen acuerdos supranacionales y de larga escala es en la forma de los acuerdos políticos, legales y constitucionales.⁵

3. LA COMUNIDAD DE AMOR COMO IDEAL

Para poder avanzar hacia una teoría husserliana de la paz es necesario dar cuenta de conclusiones que son centrales en la ética social de Husserl. Sin embargo, a la luz de que algunos de los aspectos a comentar requerirían de extensas fundamentaciones para justificarse, y que nos desviarían del tema de este trabajo, remitimos a bibliografía, primaria o secundaria, cuando así lo amerite el caso.

Aquello por lo que debemos argumentar en lo que sigue, lo indicamos desde un inicio, es en favor de una de las conclusiones más relevantes de toda la ética husserliana, a saber, que la forma final de la ética, y la que representa el desarrollo comunitario más alto del todo monádico, es una *comunidad de amor universal*. Sería esta forma de comunidad aquella que se presenta como una tarea a realizar por parte de los sujetos éticos: su ideal ético comunitario. De acuerdo a Husserl, en una comunidad de amor los individuos se vinculan entre sí a partir de relaciones de *amor ético*, donde dejan de vivir “uno-junto-al-otro” [*Nebeneinander*] o “uno-con-otro” [*Miteinander*] y comienzan a hacerlo “uno-en-el-otro” [*Ineinander*], formando una unidad de la voluntad (Husserl, 1973, p. 174). Esto significa que cada individuo asume como parte de la realización de su propia vida, la realización de los otros: “Es tomada su vida en mi vida, su empeño en mi empeño en tanto, mi empeño y mi voluntad se realizan en los suyos” (Husserl, 1973, p. 172). Ahí, donde “rige la ley del amor” (Husserl, 2014, p. 337), dado que se traduce el amor ético prácticamente, se forma una “comunidad de trabajo en el que todos, en promedio, avanzamos y podemos ayudarnos en el enaltecimiento de la existencia” (Husserl, 2014, p. 332). Finalmente, para servirnos de lo poco que Husserl sí ha dicho, tal comunidad ha de pensarse como una “comunidad de paz”, dado que en ella se superarían las “disputas de los pueblos [que están] unos contra otros” (Husserl, 2014, p. 175).

El modo en que tal ideal llega a ser uno que genuinamente puede ser asumido por sujetos que aspiren a realizarlo requeriría de una exposición extensa y no exenta, en algunos puntos, de controversias exegéticas; aquí ofrecemos un camino posible, reconociendo que, inspeccionado al detalle, las interpretaciones disponibles pueden exhibir ciertas diferencias. Como es sabido, Husserl con el transcurso de sus investigaciones dio cuenta de que la tarea de la ética no radicaba en realizar, como pensaba su maestro Brentano, una axiología y praxeología puras, sino en preguntarse acerca del sujeto que se autoconfigura a sí mismo en vistas de la mejor vida posible.⁶ He ahí que en el tercero de los *Ensayos de renovación* siga el camino que atraviesa el sujeto, desde un momento donde su vida es llevada de forma mayoritariamente heterónoma, hasta tornarse autónomo y, con ello, ético y responsable de sí mismo a partir de una determinación de su voluntad. Husserl constata que estamos atravesados por *pasividades* primarias y secundarias que adoptan la forma de “inclinaciones” [*Neigungen*] que nos “empujan” [*getrieben*] a actuar heterónomamente y sin que medie una pregunta por la justificación o evidencia de nuestra acción (Husserl, 1988, p. 24). Las pasividades primarias consistirían en pulsiones, impulsos, instintos, etc. (es decir, de las cuales no se reconoce una génesis), mientras que las secundarias serían hábitos, costumbres,

⁴ El realismo, de hecho, remarcaría su superioridad explicativa sobre este idealismo a partir de traer a colación fracasos de diversos acuerdos jurídicos interestatales para mantener la paz, siendo, quizá, el más sonado la incapacidad de la Sociedad de Naciones de evitar la Segunda Guerra Mundial (Cabrera García, 2014).

⁵ La crítica de Husserl a Hobbes, como tratamos al final del artículo, precisamente apunta en esta dirección.

⁶ Cfr: Husserl (2004, p. 251).

tradiciones, habitualidades que se han conformado en nosotros a partir de nuestra historia personal vivida en comunidad (Biceaga, 2010). Frente a múltiples decepciones⁷ (y un poco de suerte⁸), el sujeto observa que podría aspirar a errar menos y conseguir más éxito práctico, si estuviese en condiciones de someter su vida a reglas de alto grado de generalidad.⁹ En efecto, si activa y autónomamente damos cuenta de un fundamento general, una norma, que pueda orientar diversas acciones, todas estas quedarían resguardadas, por lo menos en el aquí y el ahora, de su racionalidad. A partir de ello, se describen, en el tercero de los *Ensayos de renovación*, varios intentos¹⁰ de dar cuenta de esa norma y se concluye que la única que tiene un carácter de generalidad que puede ordenar la vida completa es la aspiración de en cada caso hacer lo mejor posible de acuerdo a nuestra mejor ciencia y conciencia moral.¹¹ En otras palabras, que cada vez que demos asentimiento a algo, ya sea en sede teórica como en sede práctico-afectiva, estemos en condiciones de afirmar que aquello es lo mejor posible a lo que se puede optar dentro de las evidencias disponibles en el contexto dado. Esto, que Husserl denomina “imperativo categórico”,¹² es lo que caracteriza la vida de un individuo que se ha decidido por vivir del mejor modo, buscando alcanzar los máximos niveles de autorresponsabilidad y autonomía que le son posibles en cada momento. Esto, además, y sobre esto no cabe ahondar, es condición de posibilidad de una vida *feliz o bienaventurada*, en la medida en que solo quien puede estar satisfecho consigo mismo, de que hizo lo mejor dentro de lo alcanzable, puede llegar a la máxima plenitud al conseguir el éxito.¹³

De acuerdo a Husserl, en un proceder de este estilo se muestra al sujeto que su propia vida tiene valor absoluto. Al hacernos responsables de nuestra propia vida, podemos vislumbrar la existencia de un “yo ideal” como la mejor versión de nosotros mismos, que se nos presenta como una “tarea infinita” (Husserl, 1973, p. 174). Nuestra vida es un proyecto que puede acceder siempre a un mayor valor; corresponde al sujeto la necesidad de asumir esa vida como algo que llevar con plena responsabilidad en el día a día. Esto es relevante a la luz de que se presenta como uno de los pasos argumentales necesarios para mostrar la validez del ideal de una comunidad de amor universal: ha de mostrarse que la vida de todos los individuos es valor absoluto y que cada uno es portador de un proyecto que, en la medida en que es genuino, suscita que quien lo reconozca como tal lo asuma como propio, se comprometa con él y aspire a realizarlo.

Para dar cuenta de lo anterior es necesario observar algo que ha sido más bien descuidado por la literatura especializada. La renovación de la vida afectiva en favor de la autonomía debe poder estar en condiciones de someter todo aquello tenido por válido, en vistas de justificarlo a la luz de evidencias. En un proceder de tal estilo tiene especial importancia la pregunta por las relaciones sociales que establecemos con los otros y la valoración que hacemos de ellos. De acuerdo a Husserl, ya de forma preética podemos apreciar la existencia de impulsos sociales que llevan a los individuos a establecer relaciones entre ellos de manera pasiva. Entre tales impulsos, son de destacar los “impulsos amorosos” [*Liebestriebe*], que hacen tender a los sujetos a relacionarse amorosamente y a constituir comunidades de amor (no ético). El criterio —el por qué nos vinculamos con unos y no con otros— que tendría este amor instintivo, natural y pasivo, sería, sobre todo, la cercanía. Esto sigue ocurriendo con la aparición

⁷ Sobre cómo el decidirse en favor de una vida de autonomía tendría como nexo motivacional las múltiples decepciones experimentadas en la vida cotidiana, *cfr.* Cabrera (2019b).

⁸ *Cfr.* Husserl (2014 p. 286): “la motivación que me llevó al libre ‘quiero’ y ‘quiero buscarme’ tiene su aleatoriedad”. En Guíñez (2023) se profundiza más en torno a este tópico.

⁹ *Cfr.* Husserl (1988, p. 30): “existen aquí posibilidades de esencia para una motivación que desemboque en empeño general a una vida perfecta, es decir: a una vida justificable por entero en todos sus empeños y que garantice al yo una satisfacción pura y duradera”.

¹⁰ En Walton (2016) se resumen todas estas formas de regulación de la vida insuficientes, donde unas se caracterizan como heterónomas (costumbre, moralidad, ley, etc.) y otras, simplemente, como preéticas (profesión y vocación, que son las que Husserl analiza en el tercer *Ensayos de renovación*).

¹¹ *Cfr.* Husserl (1988, p. 33): “este ser humano se conduce siempre y en todo lugar, en toda su vida activa, de un modo: aspira a lo racional-práctico en general en virtud de una determinación de sí genérica de principio en favor de ello y por causa solo de su absoluto valor práctico; entregándose en consecuencia y con coherencia a reconocer de forma evidente la verdad práctica, y el bien, y a hacerlo realidad como aquello que en la medida de sus fuerzas es lo mejor dentro de su esfera práctica de acción”

¹² *Cfr.* Walton (2003); Cabrera (2017).

¹³ *Cfr.* Crespo (2019); Cavallaro y Heffernan (2019).

del “amor personal”, aún no ético.¹⁴ Lo que se observa tanto del amor instintivo como del personal (no ético) es que el hecho de que algunos sujetos sean dignos de nuestra preocupación y cuidado, en última instancia, responde a la suerte: hemos nacido en la misma familia, hemos ido a la misma escuela, nos atraemos físicamente, compartimos aficiones, etc. Pero, con la llegada de la renovación, la validez de esto ha de ser suspendida y vuelta a justificar. Es aquí, sugerimos, donde nos encontramos con un nuevo criterio que puede ajustarse a las exigencias de racionalidad buscadas: el yo siempre poseyó la potencialidad de devenir ético y elevar su propio valor; y, en efecto, el yo da cuenta de que los individuos o bien tienden hacia la mejor versión de sí mismos de hecho, o bien podrían —como los niños— hacerlo con la motivación adecuada (en este sentido cada uno tendría un “alma germinal” [*aufkeimende Seele*] (Husserl, 1973, p. 174)).¹⁵ Precisamente, el modo a través del cual Husserl ha caracterizado el valorar que confiere un valor absoluto al otro, y se corresponde con una “obligación absoluta” respecto de la persona valorada, es el amor ético (Heinämaa, 2020). De esto se concluye que, si todos los sujetos son dignos de ser amados por todos, entonces aquello a lo que debe aspirarse es a una *comunidad de amor universal*, donde el modo de enlace que existe entre todos sus miembros no sea otro sino relaciones de amor ético, donde todos hemos incorporado las finalidades de los otros en nuestras propias finalidades, en vistas de garantizarnos mutuamente la mejor vida posible. Si cada uno representa un valor que confiere obligación, el yo concluye que “solo puedo ser completamente feliz si la humanidad como un todo puede serlo” (Husserl, 2014, p. 332).

Que una comunidad de amor universal, que pueda albergar a todos, se convierta en ideal de sujetos que aspiran a vivir éticamente permite superar algo que pareciera estar en el corazón de los conflictos entre los pueblos, y que se basa en el hecho de que nuestra identidad se arraiga en distintos elementos particulares dados por la cultura. En efecto, la pretensión de alcanzar una comunidad de amor que “se extiende por sobre todos los pueblos, suprapueblos y culturas individuales” (Husserl, 1988, p. 59) podría hallarse con el obstáculo de que los individuos adhieran a patrones culturales que sean difícilmente compatibles entre sí y que impidan, en mayor o menor grado, la coexistencia. Pese a que no puede agotarse el tema aquí, nos gustaría llamar la atención sobre tres asuntos. En primer lugar, en el momento en que nos dejamos orientar por el imperativo categórico, las tradiciones, imaginarios, hábitos, costumbres y representación de mundo [*Weltvorstellung*] que hemos adoptado producto de nuestra inmersión y presencia en nuestra cultura (es decir, las pasividades secundarias), deben ser sometidos a profundo escrutinio. En esto, y aquí pueden establecerse puntos de contacto entre Husserl y el multiculturalismo de Taylor (2005), se hace posible la crítica intra e intercultural donde, precisamente, prácticas y valoraciones que se caracterizan por su discriminación, supremacismo o arbitrariedad pueden ser descartadas.¹⁶ En segundo lugar, el dar cuenta de la presencia de un ideal referente a toda la humanidad conmina al sujeto a entenderse a sí mismo de una forma diferente. Asumiendo el hecho del surgimiento de una “internacionalidad” [*Internationalität*] (Husserl, 1988, p. 206), resultado de la emergencia de la ciencia a partir del mundo de la vida, es decir, de la posibilidad de concebir un *en sí* del mundo más allá de la subjetividad-relatividad de nuestro mundo de la vida familiar, se hace posible que el sujeto se conciba a sí mismo como encarnando aquello que es universal de la humanidad (lo que, desde un punto

¹⁴ Cfr. Husserl (2014, p. 432). En Cabrera (2019a) se aborda con mayor profundidad el tránsito entre impulsos amorosos y amor personal y luego entre amor personal y amor ético.

¹⁵ El razonamiento anterior, observa Cabrera (2019a), es equivalente al que ofrece Husserl en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*. Allí Husserl sugiere que cualquier objeto de mi esfera de cercanía que se presenta con el sentido “cuerpo vivido” adquiere adicionalmente el sentido de ser otra subjetividad. Esto por la transferencia analogizante que hace posible la experiencia con el cuerpo propio. De la misma forma, en el momento en que se da cuenta de que la vida propia puede perfilar un camino ascendente de acrecentamiento de su propio valor, y que tal cosa era efectiva incluso antes de devenir ético y autónomo, se observa que la vida de cualquiera que se presente como otro tiene este mismo carácter.

¹⁶ Como se argumenta en Guíñez (2023), desde el punto de vista de la ética de Husserl, las instituciones que promueven distintas formas de desigualdad y jerarquías implican una arbitraria asimetría en el acceso a la felicidad para los distintos sujetos. Por esto, la etización del mundo implica también la desjerarquización de la cultura, modificando o destruyendo esas instituciones.

de vista teórico, puede parafrasearse en que se reconoce como *ego transcendental*).¹⁷ Esto puede dar paso a la necesidad de construir una nueva cultura a partir de la cual (re)estructurar la identidad personal: una “cultura científica, bajo ideas de infinitud”, que emerja de un “revolucionar [*Revolutionierung*] de toda la cultura” (Husserl, 1976, p. 325). Esta cultura, que el sujeto ético haría suya como parte de su identidad, sugerimos, ya no sería meramente la de la nación, sino de la “supranación [*Übernation*]” que “se extiende por sobre todos los pueblo, suprapueblos y culturas individuales” (Husserl, 1988, p. 58).¹⁸ En tercer lugar, hay que observar que, sobre los conflictos interculturales concretos y su resolución, no existen panaceas. Las particularidades culturales de un territorio, de un determinado mundo familiar [*Heimwelt*], pueden ser exóticas, extrañas e incluso incómodas o desagradables para los que provienen de mundos ajenos [*Fremdwelten*]; y sobre cada materia específica los individuos, según sea el caso, precisamente motivados por el amor, han de tener la disposición de encontrar y labrar un camino de coexistencia. Aquí observamos que algo destacado por Kant (2018, p. 33) en *La paz perpetua* tiene un buen sentido cuando es desplazado del derecho hacia el ideal: la hospitalidad, es decir, el hecho de que un “extranjero” no sea “tratado con hostilidad por el hecho de llegar al territorio de otro”.

Ahora bien, al ideal al que hemos arribado antes, que fundamenta la aspiración a la paz entre los pueblos, puede plantearse la siguiente objeción: el amor pareciera requerir de una correspondiente individuación del otro, de modo de que el yo pueda participar de su vida. Como ha observado Cabrera (2015), no pareciera que para Husserl el amor pueda apuntar a una humanidad pensada abstractamente. Y si se desconocen del todo las finalidades de los otros, ¿cómo podríamos contribuir activamente a la realización de sus fines? ¿No será acaso que la preocupación debe concernir a nuestro prójimo, a aquellos que nos rodean y que sí podemos individualizar? Es lo que pareciera sugerirse cuando Husserl indica que:

No se trata de amar a ‘todos los seres humanos’ sino a ‘tus prójimos’. Para la madre sus hijos son los más cercanos [...]. Esta relación es una relación individual de valor, así como el amor en sentido auténtico es un sintiente-valorante y aspirante estar entregado al otro, que tiene su horizonte de valor en el ser total del otro como otro yo (Husserl, 2014, p. 467).

Lo anterior pareciera obstaculizar cualquier idea de una paz universal, de una comunidad de paz superviniente de una comunidad de amor universal. En efecto, no pareciera que la paz global sea tema de un sujeto que ha devenido ético, sino solo la paz local. Sin embargo, nos gustaría sugerir que, en la cita anterior Husserl, se hace referencia a un amor que aún desconoce la radicalidad de la renovación de la vida afectiva. Para disipar la objeción que hemos planteado, considérense tres cuestiones. En primer lugar, como ya se ha mencionado antes, la constitución de la ciencia (del interés teórico) permite concebir un horizonte indeterminado de sujetos humanos que ya no puede cerrarse solo sobre la familia, el pueblo o la nación. Esto hace posible que, pese a la indeterminación que provee la lejanía, el sujeto ético esté en condición de “ponerse en los zapatos de todos los otros, en cada caso estableciendo la pertenencia al ‘nosotros’ universal” (Hart, 1992, p. 342). En segundo lugar, y ello especialmente gracias a la consolidación de los medios de comunicación de masas y de las ciencias sociales empíricas, nos es posible recibir información acerca de que otros sujetos —cercanos o lejanos— carecen de medios básicos para mantener la vida, sucumben ante guerras, mueren de enfermedades curables y son sometidos por el yugo de crueles dictaduras y Estados policiales. Aunque esa determinación de los otros pueda tener un alto grado de generalidad, las reconocemos —precisamente por nuestro amor a la humanidad— como personas a las que se les deben garantizar vidas material y espiritualmente dignas, como condición de posibilidad de emprender cualquier aspiración hacia la felicidad. Tal constatación ya puede, de diversas

¹⁷ Esto es coherente con la siguiente cita de Husserl (2002, p. 56): “¿cómo deberíamos juzgar el ‘retorno desde la actitud fenomenológica’ hacia la actitud natural? Anticipándome, diría yo que, en verdad, no hay tal retorno”. En efecto, el sujeto que ha dado cuenta de la necesidad de hacer lo mejor posible puede no corresponder prácticamente esa necesidad —es decir, proceder ácratamente—, puede “negarse a afirmar en su voluntad la norma que reconoce” (Husserl, 1988, p. 38), pero no dejará de presentarse, para él, como ideal a raíz de su carácter absoluto. Por otra parte, la pregunta de si ser filósofo (fenomenólogo) y sujeto ético son cosas que se implican mutuamente, es algo que no puede tratarse aquí.

¹⁸ En este sentido, puede pensarse la idea de lo que Löwy (2004) ha llamado una “cultura universal emancipatoria” cuyos contenidos sean precisamente valores tendientes a la realización plena de la humanidad. El hecho de que la cultura de la

maneras, ser un llamado a la acción. El problema, y este es el tercer punto, es de *efectividad*: no hay duda de que la comunidad de amor tiene un carácter absolutamente abierto y expansivo,¹⁹ pero es cierto que el sujeto ético, estando solo (o siendo pocos), tiene un muy limitado margen para influir en los demás. De hecho, podría sugerirse que aquello que marca el límite del prójimo es, precisamente, donde nuestro hacer puede tener algún tipo de efecto. Sin embargo, creemos encontrar en Husserl elementos que nos permiten concebir modos en que la efectividad puede acrecentarse, hasta el punto en que puede concebirse la idea de una subjetividad colectiva ética que aspira a tener a la totalidad de la humanidad como su prójimo. Esto nos ocupará en lo que sigue.

4. LA COMUNIDAD DE AMOR COMO MOVIMIENTO SOCIAL

El cuarto de los *Ensayos de renovación* es, en efecto, la pregunta por la realización de una “humanidad ética universal, [es decir], la idea de un pueblo mundano verdaderamente humano que se extiende por sobre todos los pueblos, suprapueblos y culturas individuales” (Husserl, 1988, p. 59) o, lo que es lo mismo, una comunidad de amor universal. Y es en aquella pregunta por su realización donde se hace patente el modo en que la posición de Husserl no puede caer dentro de los utopismos estáticos.

En el cuarto *Ensayos de renovación* Husserl observa que un sujeto ético puede aumentar el valor de su propia vida al constituir una comunidad basada en el amor ético: “podríamos dar a nuestra vida un sentido mucho más alto. Un sentido tanto más alto cuanto más amplio sea el círculo de hombres de bien, de aquellos [éticamente] afines” (Husserl, 1988, p. 47). Esto, obsérvese, no solo porque en el establecimiento de ese tipo de relaciones ya nos vinculamos amorosamente, sino por cómo la acción de una comunidad, de una “personalidad de orden superior” en el lenguaje de Husserl, que *tiene como su ideal la idea de una comunidad de amor universal*, puede ser más efectiva que la de cada uno de los individuos que la integran por separado: “...actos sociales [...] de los que resultan obras culturales colectivas, en las que cooperan las fuerzas ‘reunidas’ de más y muchas personas (Husserl, 1988, pp. 47-48).

Lo que Husserl observa es que en una comunidad de vida, que aún no es ética,²⁰ y cuyo enlace es algún tipo de criterio preético y heterónomo, como la ley, la costumbre, el parentesco o la nacionalidad, puede constituirse una comunidad ética en su interior, una comunidad de amor de sujetos comprometidos con la idea de una comunidad ética universal única y unificada²¹. Aquí hay algo que resulta notable de la posición de Husserl, y que lo separa profundamente de las posiciones propias de las *radical politics* de finales del siglo XIX y principios del XX y lo acerca a las posiciones del siglo XXI: la comunidad de

supranación se coloque sobre las naciones particulares, más que invitarnos a pensar en comunidades despojadas, para usar el término de San Martín (2007), de todo elemento “étnico”, es decir, de toda idiosincrasia (cosa que, en verdad, no parece posible), más bien debería pensarse como que esas particularidades sean permanentemente revisadas con el fin de evitar que ellas generen dinámicas nocivas u opresivas. Es decir, no es que los elementos étnicos no estén presentes, sino más bien que ellos han sido creados (o renovados) a la luz de la idea de una humanidad verdadera. Se evita así la ilusión de creer que la cultura occidental-europea (étnica) tuviese algún tipo de privilegio sobre todas las demás: allí donde fuera de occidente puede existir fanatismo religioso o gerontocracias arbitrarias, en occidente el racismo, la explotación, el fascismo, el capacitismo, el cisheteropatriarcado y todo otro cúmulo de dinámicas jerárquicas y de dominación son moneda corriente. El riesgo, así, que Biceaga (2010) habría planteado respecto de que estos aspectos de la filosofía de Husserl podrían conducir a lo que Adorno denominaba una “xenofobia trascendental”, dando sustento al proyecto colonial europeo, queda sin sustento. De hecho, lo que esto más bien invita a preguntarse es en qué medida las naciones europeas empíricas, de la mano de sus Estados, estuvieron orientadas por motivos racionales a lo largo de toda su historia –por ejemplo, en sus proyectos coloniales– y no por unos distintos, como los económicos, chovinistas o religiosos.

¹⁹ Cfr. Husserl (1973, p. 175): “aspiración (necesariamente motivada por el amor) a hacerse una comunidad de amor lo más amplia posible”.

²⁰ Si se sigue el modelo de los *Ensayos de renovación*, pueden describirse tres estadios en los que puede estar una comunidad que está en ascenso éticamente, y que son análogos a los que se hallan en el amor tornándose ético: 1) la comunidad de vida, donde la comunidad no es autoconsciente y donde su comportamiento intencional es resultado de las interacciones de los individuos que la integran; 2) la comunidad personal, donde la intención colectiva proviene de una decisión explícita de los sujetos que la componen (cfr. Szanto, 2016); 3) la comunidad ética, donde la comunidad personal se orienta en la búsqueda de la mejor vida posible colectiva.

²¹ Esto es lo que Hart (1992, p. 407), adhiriendo a esta idea, denominó como “polis”: la idea de una “comunidad [ética] de comunidades [éticas] de comunidades [éticas]” (aunque esta última expresión proviene de Gustav Landauer).

amor que puede existir en el contexto de una comunidad que no es todavía ética es, *a la vez, comunidad y movimiento social*²². El planteamiento, sugerimos, deja de ser utópico porque aquellos que se han comprometido con la realización de una comunidad de amor infinitamente abierta, y que buscan que se extienda hasta abarcar la humanidad completa²³, ya están llevando a cabo, aquí y ahora, la comunidad en la que quieren vivir: la están, para usar la expresión contemporánea, *prefigurando*.²⁴ En otras palabras, no hay heterogeneidad entre la comunidad ética de amor presente y la anhelada, solo hay diferencias cuantitativas en tamaño, efectividad y medios.²⁵

Hay diversas caracterizaciones que pueden ofrecerse respecto de una comunidad-movimiento tal y que la diferencian de la comunidad de vida en la cual aquella surge. En primer lugar, el origen de la unidad de esta comunidad no es ni un poder centralizado de arriba hacia abajo (lo que Husserl (1988, p. 52) ha llamado la “organización imperialista de voluntades”) (como el Estado o la dictadura), ni un orden espontáneo, donde los sujetos, sin pretenderlo, se convierten en miembros de una comunidad emergente (como ocurre con el mercado, pero también —podría sugerirse— ocurrió con la aparición primitiva de tribus, clanes y comunidades generativas en general), sino que cada individuo sostiene la unidad de la misma comunidad a través de la libre vinculación con base en su convicción ética de abajo hacia arriba (“unidad comunista de voluntades”) (Husserl, 1988, p. 53).²⁶ En este sentido, es una colectividad articulada por alguna forma de horizontalidad y por responder a criterios democrático-directos (Hart, 1992). Y, precisamente por lo anterior, es una comunidad de “coordinación” y no de “subordinación” (Rabanaque, 2016): cada individuo comprende la tarea que les ha convocado, y son portadores y funcionarios de una voluntad colectiva orientada por un ideal; buscan “abocar su vida para convertirse en una fuerza histórica dedicada a la realización de este ideal” (Husserl, 2014, p. 163). Además, dado que el amor ético es el modo de vinculación de todos los sujetos entre sí, todos los ámbitos prácticos que desarrollan como comunidad (por ejemplo, la “organización de la vida activa” (Husserl, 1988, p. 46) o la forma en que se desarrolla la educación)²⁷ reflejan la lógica del amor ético (el *uno en el otro*).

Sugerimos que la idea de una comunidad mundial de paz, la posibilidad de obtener una paz generalizada, surge a partir de la permanente expansión de la comunidad de amor, hasta alcanzar a toda la humanidad. Los individuos integrantes del movimiento, a través de la educación,²⁸ la “prédica moral” [*moralische Predigt*] (Husserl, 1988, p. 52), el ejemplo²⁹ y otras formas de praxis, proceden a llamar a sus prójimos a la autonomía, buscando “enrolarlos” [*gewinnen*] (Husserl, 1988, p. 52) a este movimiento espiritual, de modo de expandir su propia efectividad, extendiendo los límites de su auténtico prójimo. En ello, dan forma ética al mundo, generando nuevas prácticas y nuevas relaciones sociales, así como transformando las instituciones (y creando nuevas)³⁰ que operen de acuerdo con “normas de autenticidad” (Husserl, 1988, p. 56). Muy distante a la posición de Kant, que ha enfatizado que la paz provendría

²² Cfr: Husserl (1988, p. 52): “poner en marcha un movimiento espiritual por influencia directa sobre otros, que serán a su vez transmisores y propagadores del mismo influjo”.

²³ Cfr: Husserl (1988, p. 59): “ello conlleva más bien que éticamente exigido el hacer que la comunidad ética se extienda al mundo entero —hasta donde alcance la posibilidad de la mutua comprensión y con ella la posibilidad de formar comunidad”.

²⁴ Cfr: Raekstad (2018).

²⁵ No cayendo, así, en el modelo del cambio social radical que afirma la necesidad de una revolución de carácter “mesiánico” (Ibáñez, 2014), que reemplaza la totalidad existente (no libre) por una totalidad cualitativamente distinta (emancipada). En este sentido, los sujetos que constituyen la comunidad ética de amor dentro de la comunidad de vida mantienen una doble inscripción y puján porque esta sea absorbida progresivamente por aquella.

²⁶ Cfr: Husserl (1988, p. 53) (la cursiva es nuestra): “una voluntad central a la que se integran todas las voluntades individuales, a la que todas *voluntariamente* se someten y de la que se saben funcionarias”.

²⁷ Cfr: Lo que comenta Husserl en una carta a Bell (Husserl, 1994, 12): “un arte de la educación universal de la humanidad, que esté sustentado por los más altos ideales éticos, claramente fijados; un arte en forma de una poderosa organización literaria para ilustrar a la humanidad y educarla conduciéndola en el camino de la veracidad”.

²⁸ Cfr: Husserl (*apud* Fink, 1988, p. 216): “Como humanidad fenomenologizante [...] educar a una nueva humanidad”.

²⁹ Cfr: Husserl (1988, p. 48): “alentados por otros que están interesados en actitudes éticas o están co-motivados por su ejemplo”.

³⁰ Husserl (2014, p. 442), por ejemplo, ha sugerido la posibilidad de “organizar eventos educativos, escuelas, etc.” que estén “regulados por normas de libertad”.

de los acuerdos que ocurrieran al nivel de los Estados (de los soberanos), generando una constelación o una federación de estos, en Husserl se observa más bien una personalidad de orden superior que emerge en los intersticios de una comunidad de vida, de abajo hacia arriba, de una red de individuos coordinados bajo un ideal común, que se asocian en la búsqueda de la paz. Resumiendo: en Kant la paz es impuesta a los súbditos del Estado; en Husserl es responsabilidad de cada uno de los sujetos el hacerla posible. Sin embargo, estos contrastes hacen patente la duda respecto de cuál es el rol que ha de tener el Estado en este esquema, si es que lo tiene; tal cosa debe ocuparnos ahora.

Como ha podido apreciarse, pareciera que la posición de Husserl, en relación a la consecución de una comunidad de paz, es firme a la hora de no concederle centralidad al Estado, ni mucho menos se abraza la posibilidad de una federación de estos como camino hacia la paz. Aquí, en verdad, nos situamos en algo es aún materia de debate para la literatura especializada, a saber, el lugar que tiene en general la figura del Estado dentro de la ética husserliana. Existen, por un lado, algunas voces que afirman que el Estado comporta cierta necesidad para Husserl (Drummond, Szanto), mientras que otras han sugerido que ha de ser desmantelado conforme la comunidad ética se consolide y expanda (Schuhmann, Miettinen, Goto, Donicci, Melle, Hart). No es pretensión nuestra zanjar aquí este debate, sobre todo porque existen aún variaciones entre los intérpretes respecto de en qué medida, en qué momento y por qué razón (no) se ha de prescindir del Estado. Pese a que suscribimos a la segunda de esas posiciones y que, de hecho, creemos que aún no han sido extraídas suficientemente las conclusiones radicales de los escritos de Husserl en este tópico, recurriremos a la voz más moderada, que ofrece una interpretación que casi existe *in media res* entre ambas, que es la de Karl Schuhmann, con el fin de obtener una caracterización inicial de lo que puede ser la relación entre Estado(s) y paz para Husserl.

La obra de Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie* de 1988, como hemos dicho, tiene la particularidad de conceder razón a ambas posturas en torno al Estado en Husserl. Procederemos a describir un par de puntos que son relevantes para nuestro argumento. En primer lugar, Schuhmann sugiere que la figura del Estado “se deduce” de la teleología universal y que su tarea sería contener a las “fuerzas disteleológicas” [*dysteleologische Kräfte*] (Schuhmann, 1988, p. 116) que surgen en el interior de la comunidad, con vistas a garantizar el progreso humano teleológicamente orientado. En otras palabras, lo que fundamentaría el estatuto del Estado de ser monopolio de la violencia, es decir, su capacidad de ejercer “reglas de coacción [...] cuya mantención se fuerza a través de castigos” (Husserl, 1973, p. 107), y lo que, precisamente, le concede este particular lugar dentro del despliegue de la teleología, es evitar que los individuos se aniquilen entre sí, impidiendo todo progreso.³¹ En segundo lugar, y este punto es especialmente relevante para el tema de este trabajo, el Estado sería portador de una limitación esencial: él solo puede garantizar el orden y la paz hacia su interior; es incapaz de garantizar la paz internacional. En efecto, considerando que la comunidad estatal es solo una fracción de la comunidad de vida que significa toda la humanidad, el Estado carece necesariamente de cualquier recurso para ofrecer regulación de la conducta hacia su exterior.

Considerados estos dos puntos, nos gustaría preguntarnos en qué queda la unción que la teleología supuestamente ha dado al Estado cuando él mismo se ve incompetente de alcanzar objetivos humanos más elevados como constituir una comunidad de paz universal. Y enfatizamos el “supuestamente” dado que la teleología *universal* no es una teleología nacional, y no hay motivos para creer que lo que es bueno para un Estado, lo es para la humanidad en su conjunto. Esto último es claro desde un punto de vista empírico. Los Estados son, *de hecho, los que hacen la guerra*, y, normalmente, motivados

³¹ De este punto pueden extraerse conclusiones autoritarias y totalitarias, dado que nunca se aclara en quién recae la tarea de determinar qué es o no una fuerza disteleológica, ni de qué manera ha de contenerse. Es necesario decir que este punto no pueda atribuirse a Husserl a partir de los textos. Sugerimos, más bien, que Schuhmann interpreta normativamente lo que no son más que descripciones hechas por Husserl sobre lo que el Estado hace, sobre lo que dice que hace y sobre la justificación que el Estado se da a sí mismo. Husserl pareciera, en contraste, considerar que, desde un punto de vista ético, el punitivismo –propio de la tradición filosófica– no puede sostenerse: *cfr.* Husserl (2014, p. 522): “Para otras personas en una comunidad, que tiene caminos tan malvados listos para jugar con sus semejantes, la prisión significa una de las formas del destino, una de las situaciones límite en las que todos, ya sea por culpa o sin ella, pueden entrar, y que, como tales, ponen al ser humano en el mayor peligro: el de perder su humanidad, el no poder mantenerse en la humanidad”.

por la defensa de los intereses del capital nacional o internacional o por hacer valer un proyecto estatal-nacional-chovinista.³² Es el Estado, además, el que, hacia su interior, reprime la protesta social que clama por mejores condiciones de vida, margina a minorías étnicas, desvía fondos públicos hacia el gran empresariado y, en general, despliega buena parte de su institucionalidad en preservar distintas formas de jerarquía social.³³ Y la respuesta, desde nuestro punto de vista, aun pensando desde Schuhmann, es la siguiente: en la medida que emerja una personalidad de orden superior cuyas aspiraciones sobrepasan las del Estado, y en la medida que el Estado deja de ser garante de progreso para la humanidad, pierde su derecho de ser monopolio legítimo de la violencia, siéndole arrebatado por quien encarna el proyecto de una forma de comunidad superior. Schuhmann avizoró parcialmente esta conclusión —he ahí que no pueda considerársele, sin más, un defensor de la necesidad del Estado—, y es por eso que pudo afirmar que “a los ojos del Estado, la fenomenología misma es su enemiga y una amenaza para su paz limitada [...]. Pero esto solo puede significar, desde el punto de vista del Estado: la fenomenología es potencialmente an-árquica. Precisamente porque él ha sido establecido como insuperable garante de la paz en un tiempo carente de fenomenología. [...] En esa medida, Estado y fenomenología originariamente fundante de sí se contraponen” (Schuhmann 1988, p. 150).

Con lo anterior, es posible sintetizar una posición husserliana inicial en relación a la paz y el Estado. El Estado, en primera instancia, podría estar revestido de cierta necesidad a la hora de garantizar que no seamos lobos para el hombre. Pero eso no significa, en contra de la tradición moderna, que el Estado sea la última palabra, la forma definitiva que puede asumir una comunidad. Lo que se muestra en relación a los Estados es que, tanto por motivos esenciales (el carácter heterónomo, pasivo y, por consiguiente, no ético de la ley y la costumbre de la nación,³⁴ así como su carácter acotado al pueblo del Estado), como por motivos empíricos (defensa del privilegio, homogeneización de la población, corrupción, etc.), estos han de ser desmantelados progresivamente conforme la comunidad ética intersticial vaya creciendo, es decir, conforme el movimiento social en favor de una comunidad de amor universal avance en sus objetivos; “el progreso ético” implica, así, un “progresivo desmantelamiento de la organización estatal de poder” (Husserl, 1988, p. 58). En este sentido, como ya mencionamos, la imposibilidad de los Estados de poder estar a la altura de cumplir con un objetivo en el progreso humano mucho mayor, que tiene que ver con alcanzar la paz universal a través de una comunidad de amor donde, por cierto, se superen otras patologías sociales,³⁵ le hace perder su legitimidad como monopolio de la fuerza. Con esto, puede proveerse una justificación, desde la ética husserliana, tanto para la desobediencia civil —pacífica y no pacífica— como para la rebelión cuando, desde la autoridad, emanan prescripciones injustas, así como cuando en la institucionalidad estatal se encuentran enquistados elementos disteleológicos que obstaculizan fines éticos motivados por el amor al prójimo. Así, manifestaciones políticas emblemáticas con aspiraciones emancipatorias y libertarias como la rebelión de Kronstadt, las colectivizaciones industriales y campesinas en España durante los años 30 o el zapatismo se muestran como casos que exhiben que las reivindicaciones de la dignidad humana pueden suscitar, muchas veces, entre muchas otras cosas, una declaración de guerra contra el Estado y sus leyes.

³² Esta idea, que ya había sido constatada por Tolstoi (1990) a finales del siglo XIX, pareciera haberse profundizado en nuestros días a la luz del enriquecimiento de determinados individuos y corporaciones producto de las guerras recientes, *cfr.*: Miller (2007) y Hughes (2007). Consúltense además el informe de William Hartung (2021), en colaboración con el Center for International Policy y Brown University, en torno a los beneficios corporativos obtenidos a partir de los gastos del pentágono después del 9/11.

³³ Hay que observar que el modo en que Schuhmann piensa el Estado en Husserl hace imposible concebir que esto suceda. En la obra de Schuhmann la figura del Estado tiene un carácter tan impersonal y abstracto que sencillamente el que él no realice su función es del todo impensado. No sería admisible tampoco para solucionar esto el establecer una diferencia, como, de acuerdo a Arrese Igor (2016), hace Hermann Cohen, entre “Estados de poder” y el “Estado como tarea”, donde los primeros siempre son Estados factuales que defienden intereses de la clase dominante, mientras que el segundo es la idea de un Estado que realiza plenamente su función (por lo cual habría que trabajar por aproximar los primeros al segundo). Esto debido a que el avance de la teleología, y Schuhmann también suscribe esto, significa la progresiva racionalización de los individuos, cosa que tiene por contrapartida el que no se hagan merecedores de castigos. De este modo, los esfuerzos no podrían orientarse a arreglar la institución que se preocupa de castigar a los individuos, que funciona mal, sino, nuevamente, a que los individuos no se hagan “merecedores” de tales castigos.

³⁴ *Cfr.* Walton (2016).

³⁵ *Cfr.* Guíñez (2023).

¿Significa acaso que alcanzar una paz generalizada debe estar antecedido por una guerra entre el movimiento social y el Estado? En nuestra opinión, sí y no. En efecto, la construcción de una comunidad ética se basa, sobre todo, como ya hemos sugerido, en distintas formas de praxis. El conminar a los otros sujetos hacia la autonomía y el relacionarse a través de lazos de amor ético aquí y ahora probablemente tenga que ver las más veces con prácticas de educación y cuidado mutuo en el sentido más amplio posible que con otra cosa. La prescripción de hacer lo mejor posible conlleva a que el amor ético se traduzca, según sea el caso, de modos diversos en virtud del contexto. Sin embargo, por esto mismo la expresión que utilizó el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la “Primera declaración de la Selva Lacandona”, la de una *declaración de guerra contra el Estado*, puede tener un buen sentido. En efecto, el objetivo último del movimiento social radica en la construcción de una comunidad ética que pueda garantizar la mejor vida posible para todos y, en última instancia, la paz para todos. En este sentido, cualquier otro fin, como el mero cumplimiento dogmático de la ley, la preservación de las fronteras o el respeto a la propiedad privada, carece de carácter absoluto. Cuando en los 80’, hacia finales de la dictadura militar en Chile, el Frente Patriótico Manuel Rodríguez robó camiones de mercaderías al gran empresariado para distribuirlos gratuitamente a las familias más empobrecidas de la ciudad de Santiago, podría sugerirse, se operó haciendo lo mejor posible, y ello implicó ir contra la ley del Estado. Y no ha de sorprender que, conforme el movimiento social extienda su ámbito de influencia, encontrará ocasiones en que existan confrontaciones con el Estado, precisamente a la luz de que el Estado sí se presenta, permanentemente, como defensor de intereses tanto nacionales como económicos.

Para finalizar, es necesario proveer respuesta a una objeción, y ello podrá aportar mayores elementos de comprensión de la posición aquí presentada. Szanto (2023) ha sugerido recientemente que el desmantelamiento del Estado no podría garantizar la paz, a la luz de que una comunidad de amor universal no puede evitar que existan conflictos entre los individuos. Por lo tanto, el Estado no resulta dispensable. Hay una falsa dicotomía aquí: Estado o caos. La idea de una comunidad de amor universal está siendo leída esencialmente como una comunidad carente de cualquier forma de institucionalidad, una especie de voluntarismo ingenuo que, evidentemente, es incapaz de canalizar las controversias interindividuales. Esta no es una lectura correcta. Husserl mismo, ha enfatizado la necesidad de que la construcción de una comunidad ética pueda “reconstruir todas las formas previamente dadas de vida colectiva”, poniendo “a las instituciones colectivas ante sus verdaderas normas (las normas de autenticidad que corresponden a su peculiaridad específica)” (Husserl, 1988, p. 56). Homologar Estado con cualquier forma de institucionalidad en general es arrebatarle a aquel sus determinaciones, tanto conceptuales como históricas: el Estado se caracteriza por el gobierno (autoritario o representativo), es decir, no por el *autogobierno*: su proceder no es el de una democracia directa que pueda prescindir de la existencia de políticos o representantes; por otra parte, el modo en que el Estado conserva su unidad radica, en última instancia, en el hecho de que es *imperium*, es decir, que se impone de arriba hacia abajo a los individuos a partir de un poder centralizado (el soberano). La objeción cae, obsérvese, en el mismo error que Husserl encuentra en Hobbes: se está incurriendo en una hipóstasis y eternización de una estructura contingente.³⁶ Husserl, en contraste, adecuadamente observa que no es tarea de la filosofía proveer modelos, hablar de institucionalidades definitivas, hacer economía-política al modo del idealismo político estático: la idea de una comunidad de amor puede proceder en múltiples y variadas configuraciones institucionales en su marcha expansiva.³⁷ A la luz de la necesaria autocrítica permanente de una comunidad ética debería ella siempre estar abierta a la renovación institucional constante conforme avanza iluminada por el ideal. En todo caso, algo que sí puede afirmarse es que la expresión concreta de tal institucionalidad —que debe lidiar con las situaciones que se les presenten a sus integrantes, por ejemplo, los conflictos interpersonales e interculturales, y ello todo subordinado a tiempo y lugar específico— debe reflejar la pretensión de hacer siempre lo mejor posible, y de que en ello prime la ley del amor.

³⁶ No se puede, en efecto, “universalizar esa descripción” de puro conflicto del presunto estado de naturaleza que justificaría, *ad aeternum*, esas instituciones coercitivas (Husserl, 2004, pp. 52-53).

³⁷ Husserl ha indicado la necesidad de constituir una “filosofía social rigurosa” como una “ciencia ‘técnica’” que sería la responsable de la “aplicación” del ideal, a la luz de las “circunstancias concretas dadas” (Husserl, 1988, p. 55). Esta ciencia, que actúa como “preceptiva” [*Kunstlehre*], es la que debería establecer, para el movimiento, qué constituye lo mejor posible en cada caso.

5. CONCLUSIÓN

Con lo dicho, creemos haber provisto una aproximación suficiente respecto de cómo desde la ética de Husserl es posible abordar la cuestión de la paz. Es cierto que la posición husserliana parece echar paños fríos respecto de la esperanza de alcanzar, aunque sea en un mediano plazo, una sociedad mundial que funcione como un reloj suizo. No hay tales esperanzas, como sí se observan en el idealismo kantiano, en que las instituciones actuales puedan garantizar la paz a través de acuerdos políticos; se necesita, como se ha señalado, un “revolucionar de toda la cultura, un revolucionar la manera misma en que la humanidad crea cultura” (Husserl, 1976, p. 325). Sin embargo, ello tiene por contrapartida un mérito: la paz deja de ser un sueño a la espera de ser realizado por instituciones abstractas y se convierte en un objetivo que cada individuo tiene que poder realizar en su lugar y tiempo concretos. Si la construcción de una comunidad de paz suscita la conformación de una comunidad ética que emerge desde los intersticios de una comunidad de vida aún no ética, cada sujeto comprometido con el ideal debe hacer lo que está dentro de su horizonte práctico de acción para empujarlo lo más que pueda, llamando a los otros a la autonomía y construyendo una persona plural ética completamente abierta y en permanente expansión.

No nos cabe duda que aún hay mucho pendiente que decir acerca del tema. Resta aún realizar conexiones oportunas que puedan situar la ética de Husserl dentro del debate en torno a las políticas del reconocimiento y el multiculturalismo, cosa que aún no ha sido desarrollada de forma extensa por la literatura. Resta también exponer más pormenorizadamente por qué la idea de una Europa espiritual, así como la idea de una comunidad de amor universal, no puede fungir como fundamento de ningún proyecto colonial.³⁸ Todo esto, y mucho más, ha de ser abordado por trabajos futuros.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

Las autoras de este artículo declaran no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Magdalena P. Guíñez: conceptualización, investigación, metodología, redacción.

Paz Caro: conceptualización, investigación, metodología, redacción.

BIBLIOGRAFÍA

- Arrese Igor, Héctor Oscar (2016). *Derecho, intersubjetividad y justicia. En torno al pensamiento de Fichte y Cohen*. UMSAM edita.
- Biceaga, Victor (2010). *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Springer.
- Cabrera, Celia (2015). Amor y moralidad en la ética de Husserl. *Ideas*, (2), 44-67.
- Cabrera, Celia (2017). La apropiación husserliana del imperativo categórico. *Areté*, XXIX(1), 29-58. <https://doi.org/10.18800/arete.201701.002>
- Cabrera, Celia (2019a). Acerca de la normatividad del amor y el alcance universal del amor al prójimo en Husserl. *Ideas y Valores*, 68(169), 109-132. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n169.62107>
- Cabrera, Celia (2019b). El personalismo ético de Husserl y el ideal ético comunitario. *Acta fenomenológica latinoamericana*, VI, 17-33.
- Cabrera García, Ernesto (2014). Una tipología del realismo político. Aproximación desde un análisis conceptual. *Signos filosóficos*, XVI(31), 125-155.
- Cavallaro, Marco y Heffernan, George (2019). From Happiness to Blessedness Husserl on Eudaimonia, Virtue and the Best Life. *Horizon*, 8(2), 353–388. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-2-353-388>

³⁸ Esto ha sido abordado por Díaz Álvarez (1999) y San Martín (2007).

- Crespo, Mariano (2019). Fenomenología y eudaimonía. La búsqueda de la felicidad en la ética de Edmund Husserl. *SCIO. Revista de filosofía*, (16), 21-40. https://doi.org/10.46583/scio_2019.16.477
- Díaz Álvarez, Jesús (1999). Husserl y la identidad de la cultura europea: la impugnación “eurocéntrica” del eurocentrismo. *Thémata*, (23), 185-191.
- Fink, Eugen (1988) *Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre (Hua-Dok 2/1)*. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- Firth, Rhiannon (2012). *Utopian Politics. Citizenship and Practice*. Routledge.
- Guíñez, Pali (2022). La filosofía política de Husserl: un estado del arte. *Hybris. Revista de Filosofía*, 13(1), 13-40. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6595631>
- Guíñez, Pali (2023). ¿Hay una teoría husserliana de la desigualdad? Para ampliar el concepto de destino a su dimensión social. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, (68). <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.22>
- Hart, James (1992). *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*. Springer.
- Hartung, William (2021). *Profits of War: Corporate Beneficiaries of the Post-9/11 Pentagon Spending Surge*. Centre for International Policy, Watson Institute, Brown University.
- Heinämaa, Sara (2020). Values of love: two forms of infinity characteristic of human persons. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, (19), 431–450. <https://doi.org/10.1007/s11097-019-09653-2>
- Hughes, Solomon (2007). *War on Terror, Inc.: Corporate Profiteering from the Politics of Fear*. Verso Books.
- Husserl, Edmund (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. (Hua 14). Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Hua 6)*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1988). *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937* (Husserl, 1988). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (1994). *Briefwechsel*. (Hua-Dok 3). The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion*. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). (Hua 34). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2004). *Einleitung in die Ethik*. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924 (Hua 37). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte*. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937. (Husserl, 2014). Springer.
- Ibáñez, Tomás (2014). *Anarquismo en movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*. Libros de Anarres.
- Kant, Immanuel (2018). *La paz perpetua*. Tecnos.
- Löwy, Michael (2004). Por uma cultura da solidariedade e da esperança. En Dênis de Moraes, *Combate e utopias: os intelectuais num mundo em crise* (pp. 373-376). Editora Record.
- Miettinen, Timo (2013). *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity*. Philosophical Studies from the University of Helsinki.
- Miettinen, Timo (2015). Phenomenology and Political Idealism. *Continental Philosophy Review*, 48(2), 237-253. <https://doi.org/10.1007/s11007-015-9321-9>
- Miller, Christian (2007). *Blood Money: Wasted Billions, Lost Lives, and Corporate Greed in Iraq*. Little, Brown and Company.
- Mumford, Lewis (2011). *The Story of Utopias*. Barnes & Noble.
- Oro Tapia, Luis (2013). *El concepto de realismo político*. CAIP/Ril editores.
- Rabanaque, Luis Román (2016). La corporalidad política como corporalidad ética. *Revista Pensamiento Político*, (7), 91-110.
- Raekstad, Paul (2018). Revolutionary Practice and Prefigurative Politics: A clarification and Defense. *Constellations*, (25), 359-372. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12319>

- San Martín, Javier (2007). ¿Es Europa una idea etnocéntrica? En Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia* (pp. 221-238). UNED.
- Schuhmann, Karl (1988). *Husserls Staatsphilosophie*. Karl Alber.
- Szanto, Thomas (2016). Husserl on Collective Intentionality. En Alice Salice, Hans Bernhard Schmid (Eds.), *The Phenomenological Approach to Social Reality. History, Concepts, Problems* (pp. 145-172). Basel: Springer International Publishing Switzerland.
- Szanto, Thomas (2023). Husserl on the State: A Critical Reappraisal. *Continental Philosophy Review*, 56 (3), 419-442. <https://10.1007/s11007-023-09603-5>
- Taylor, Charles (2005). *La libertad de los modernos*. Amorrortu.
- Tolstoi, Leo (1990). *Government is Violence. Essays on Anarchism and Pacifism*. Phoenix Press.
- Walton, Roberto (2003). Imperativo categórico y kairós en la ética de Husserl. *Tópicos*, (11), 5-21.
- Walton, Roberto (2016). Monadología y teleología en Edmund Husserl. *Areté*, I(XXVIII), 145-165.