

LA CORPORALIDAD POLÍTICA COMO CORPORALIDAD ÉTICA¹ *The Political Corporeality as Ethic Corporeality*

Luis Román Rabanaque²

Resumen

Una fenomenología de lo político en clave husserliana requiere explicitar la idea de una comunidad de mónadas y de la teleología que la recorre. A la primera idea se accede mediante una serie de pasos metodológico que se asocian con el análisis genético y con las nociones de persona y corporalidad. Sobre esta base el trabajo distingue entre sociedades naturales y voluntarias, así como de coordinación y subordinación, para pasar luego a la constitución del Estado y de la comunidad política. Esta última se vincula a su vez con la comunidad ética del amor mediante la idea de la teleología, lo que posibilita una reflexión final en torno a la corporalidad del todo social y político, sus alcances y sus límites.

Palabras clave: comunidad, corporalidad, mónada, socialidad, teleología

Abstract

A phenomenology of politics in Husserlian terms requires the explication of both the idea of a community of monads, and the teleology that pervades it. A series of methodological steps grants access to the former in connection with genetic analysis, and with the notions of person and corporeality. On this basis the paper distinguishes between natural and voluntary, as well as coordination and subordination, societies, in order to deal with the constitution of the State and the political community. The latter is related to the ethical community of love by virtue of the idea of teleology, which in turn makes room for a closing meditation on the corporeality of the social and political whole, as well as its scope and limitations.

Keywords: Community, Monad, Corporeality, Sociality, Teleology

¹ Una primera versión de este trabajo fue leída en las *XII Jornadas Nacionales de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe*, “Fenomenología de lo político y del derecho”, organizadas por el Círculo de Fenomenología de Santa Fe/ Paraná y la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina, en octubre de 2014.

² Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor en la Universidad Católica Argentina, investigador del CONICET, Argentina y miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Editor, junto con Roberto Walton, de *Escritos de Filosofía-Segunda Serie*. Autor de trabajos sobre las nociones de noema, lenguaje, cuerpo e historicidad en la fenomenología de Husserl.

Prólogo

La posibilidad de un tratamiento fenomenológico de lo político se asocia en el pensamiento de Husserl con la constitución de una comunidad de mónadas y con la teleología que subyace a ellas. La noción de mónada permite vincular a la subjetividad individual la constitución de los otros sujetos y su interrelación a través de sus cuerpos propios, es decir, concierne a la caracterización de un sujeto encarnado e interpersonal.³ La monadología tiene dos caras. Por un lado, una cara eidética en la que se la encuentra como resultado de un análisis constitutivo progresivo que pasa de la eidética estática a la eidética genética. Por el otro, una cara teleológica a la que se arriba mediante un análisis del *Faktum* de la subjetividad trascendental como condición de posibilidad de toda eidética.⁴

A la monadología eidética se llega por medio de una profundización de los niveles de análisis, que parten de una explicitación estática de las estructuras esenciales de la correlación entre la conciencia y el mundo, y arriban a un examen de su génesis. El análisis genético posee una doble vertiente según se dirija al núcleo del presente viviente, donde se encuentra el proto-yo y la constitución pasiva originaria de la hyle, o bien a la historia intencional implicada en los horizontes que rodean a ese núcleo y que remiten a las habitualidades y, correlativamente, a la formación de tipos de objetos. En la correlación estática, tal como Husserl la caracteriza en el primer tomo de las *Ideas*, el yo es un polo vacío desde donde irradian las vivencias, la hyle es un material ya dado para la donación de sentido y el mundo es un sistema de polos-objeto constituidos en una multiplicidad de sentidos noemáticos referidos a ellos, polos igualmente vacíos. En la medida que el análisis genético interroga los horizontes implicados en estos polos de la correlación, permite describir, por un lado, un yo concreto como sustrato de habitualidades y capacidades y, por el otro, al mundo como un sistema de sentidos que precipitan en sustratos de sedimentación. El mundo concreto sedimentado no es ya un sistema formal sino un mundo familiar de cosas igualmente familiares con

³ Aunque la noción de mónada aparece ya en algunos textos tempranos, su desarrollo tiene lugar en el pensamiento maduro de Husserl y, en particular, en el contexto de la fenomenología genética desarrollada a partir de 1917. La primera mención proviene de un manuscrito de 1908, cf. Husserl 1973a, 7.

⁴ Escribimos la expresión *Faktum* en alemán con inicial mayúscula a fin de diferenciarla de *factum* en el sentido del hecho particular que cae bajo una esencia. Se trata de una distinción tipográfica nuestra que no emplea Husserl.

las que tenemos trato, mientras que el yo concreto es un yo que posee una historia que lo individualiza, lo que implica modos habituales de convicción y creencia, de sentir y de valorar y también de obrar, o sea, un carácter y una “personalidad”. Husserl lo describe en un pasaje de un manuscrito de la siguiente manera:

...así entonces el hombre afectado por su mundo circundante próximo que le es familiar desde antiguo, y en donde tiene su experiencia, delibera, valora, obra, se comporta respecto de él como [mundo] experienciado y presente en un horizonte viviente: en tomas de posición, en acciones, en estados, a partir del transcurso de la vida en estados de ánimo y de desánimo. En todo ello muestra o bien adquiere un carácter, muestra una individualidad originaria y en ella desarrolla sus propiedades de carácter adquiridas (Husserl 1973c, 408).

Monadología y corporalidad

En la constitución de este yo personal juega un papel central la corporalidad, que en el análisis estático había sido presupuesta más que tematizada. Además de ser cuerpos físicos, cuerpos-cosa (*Körper*) como cualquier otra “cosa”, los cuerpos personales poseen una estructura esencial en la que se conjugan dos niveles fundamentales. En primer lugar, la receptividad propia de la sensibilidad, la “apertura” al mundo que es a un mismo tiempo perceptiva y afectivo-valorativa. En segundo lugar, y sobre la base del cuerpo sintiente, la movilidad que se enlaza con la voluntad, la capacidad activa del “*fiat*” inherente al cuerpo moviente, que Husserl resume en las expresiones “yo hago” y “yo puedo hacer”. Esta disponibilidad del cuerpo como herramienta primigenia para operar en y sobre el mundo (*órganon* en el sentido primario del término) es la fuente de un poder primario que se manifiesta en las capacidades operativas y creadoras del sujeto-yo sobre el mundo. Hay un imperar sobre las cosas por medio del cuerpo propio que es manifestación de una voluntad, de un “yo quiero”. Ello implica al mismo tiempo el establecimiento de metas de la acción y de medios para alcanzarlas, o sea de instrumentos y metas intermedias para la consecución del fin. De este modo se entrelazan las dos funciones sensible y motriz del cuerpo propio porque la puesta de metas supone la valoración y la preferencia de unos valores sobre otros, y la valoración tiene como su base la afectividad propia del estrato sensible. Por otra parte, los rasgos del cuerpo propio como sintiente-moviente no son únicamente la manifestación de una “psique”, lo que justifica que Husserl emplee la expresión “*Leib*”, “cuerpo animado o viviente”, sino que remiten al mismo tiempo a un estrato su-

perior que corresponde a la esfera de lo espiritual, del “espíritu” como contrapolo de la “naturaleza”, donde tiene su sede la voluntad. Los cuerpos vivientes son así “expresiones” del espíritu y de la vida del espíritu (Husserl 1973a, 93). Hablando rigurosamente, las nociones de persona y de mónada adquieren su sentido más propio únicamente cuando se toma en cuenta, junto con la corporalidad viviente, el estrato constitutivo del espíritu.

Estos rasgos están presupuestos en la conocida reducción a la primordialidad que Husserl expone en las *Meditaciones cartesianas*, es decir, en el dispositivo metodológico que, centrado en el análisis de la génesis secundaria, vuelve sobre la génesis primaria del presente viviente con sus pasividades originarias a fin de mostrar cómo la constitución de la intersubjetividad por medio de la empatía tiene lugar gracias a estos procesos corporal-personales. En efecto, “experiencio a los otros mediante experiencia original de sus cuerpos vivientes y experiencia representativa de sus vidas subjetivas como imperando en sus cuerpos vivientes...” (Husserl 1973b, 412, traducción mía). Todo yo es una “mónada”, pero las mónadas husserlianas, a diferencia de las leibnicianas, tienen ventanas (260). La ventana principal que poseen las mónadas es su cuerpo propio, su ser encarnado en la corporalidad. En este sentido advierte Husserl que la primera percepción que tengo de mí mismo como “hombre” no proviene de mí, sino que, por medio de sus cuerpos en cuanto cuerpos propios de sus espíritus, proviene de los otros, razón por la cual puede afirmar que “el otro es el primer hombre, no yo” (418).

La constitución de las conexiones empáticas entre las mónadas que permiten pensar la idea de una comunidad intermonádica se puede deslindar fenomenológicamente en una serie de niveles o estratos. Hay un estrato inferior o más elemental –que, cabe subrayar, es una abstracción respecto de la constitución plena y que por lo tanto no se “da” por separado— donde se constituye una naturaleza común a partir de las “naturalezas” dadas originariamente en la primordialidad. En la conformación de este estrato concurren los caracteres de la doble manifestación que tiene el cuerpo propio y, mediante la apercepción analogizante o parificación empática, los cuerpos propios de los otros, de los *alter egos*. A continuación se presenta un estrato empático unilateral, al que corresponden efectuaciones a las que podríamos llamar “mudas”, como ocurre con las formas más básicas de actos afectivos, que no tienen necesariamente una contraparte en el alter ego. Sobre este estrato se fundan a su vez las vivencias empáticas en las que hay una reciprocidad con los otros sujetos, es decir, donde acontecen los actos comunicativos, en los que un sujeto se dirige al otro, el otro comprende ese comportamien-

to y también puede dirigirse a su vez al primero. Los actos comunicativos tienen en su base los comportamientos gestuales, las posturas o las actitudes corporales, pero en un nivel más alto implican la reciprocidad propia de la comprensión simbólica del lenguaje.⁵ Por una parte, los sujetos extraños son sujetos que a su vez experimentan sujetos extraños, es decir, son “otros de otros” (*Anderer dieser Anderen*) (422). Por otra, cada cuerpo viviente que experimento como cuerpo extraño adquiere el horizonte aperceptivo de cuerpo viviente objetivo, experienciable por otros (*ibíd.*). De este modo se configuran entre los sujetos los *actos sociales* (Husserl 1952, 182; Husserl 1973b, 166-67; Husserl 1989, 22; Drummond 2000, 34), es decir, aquellos actos “que establecen una unidad de conciencia más alta entre persona y persona y que incluyen en sí el mundo de cosas como mundo común del juzgar, el querer voluntario, el valorar”. Correlativamente, el mundo “adquiere el carácter de un *mundo social*, de un mundo que adopta significación espiritual” (Husserl 1973a, 98).

Con esta circunstancia se asocia el hecho de que Husserl no distingue solamente entre los cuerpos-cosa y los cuerpos animados, que en su unidad constituyen el puente que vincula a la subjetividad individual de la persona con el mundo circundante de la vida, sino que traspone asimismo el sentido de *Leib* a otros ámbitos. No se trata de cuerpos en sentido primario, estricto, sino de cuerpos fundados o de orden superior. En primer lugar, tenemos el cuerpo *cultural*, que es un cuerpo natural o de origen natural que ha recibido una significación espiritual, como por ejemplo la de uso en el caso de una herramienta, una función social, como ocurre con una obra de arte, o bien una función espiritual-simbólica, como la que posee una obra religiosa, etc. En segundo lugar, el cuerpo *colectivo*, que corresponde a la corporalidad propia de las instituciones sociales, desde las más elementales como la familia, el clan o la tribu hasta las más complejas y duraderas en el tiempo como las iglesias o los Estados políticos, las comunidades organizadas de tipo estatal. Es posible establecer una correspondencia estructural entre los tres tipos de corporalidad viviente: la personal, la cultural y la institucional o colectiva, aunque cabe aclarar que se trata de una correspondencia peculiar, pues el cuerpo personal se vincula con el cuerpo colectivo por medio del cuerpo cultural. La institución se asocia al cuerpo personal porque es un cuerpo unitario compuesto por las subjetividades individuales con sus cuerpos personales; se asocia a su vez con el cuerpo cultural porque como él tiene el carácter de un cuerpo de

⁵ Sobre esto puede verse nuestro trabajo: Rabanaque 2012.

segundo grado o formación de nivel superior. Es una irrealidad de carácter simbólico fundada en las realidades de los cuerpos fundantes. Pero a diferencia de los cuerpos culturales, la corporalidad viviente de las instituciones implica, como veremos en un momento, la presencia de una sensibilidad y de una voluntad colectiva. En su seno pueden distinguirse el momento inaugural o fundacional de su institución primigenia (*Urstiftung*), el de su posterior mantenimiento de sentido como habitualidad en las generaciones históricas ulteriores (*Nachstiftung*) (Husserl 1954, 72), así como el de su posible cancelación y de re-instauración *a novo* (*Neustiftung*) (471).

Sociedades naturales y voluntarias

Si pasamos ahora a las maneras de darse esenciales del mundo social tal como lo describe Husserl, encontramos la diferenciación básica entre dos pares fundamentales de tipos de socialidad, separables por el análisis pero que se entrecruzan en múltiples niveles. Se trata, por un lado, de las socialidades naturales y voluntarias y, por el otro, de las socialidades por coordinación y por subordinación.

a) La comunidad o sociedad natural

El rasgo que las caracteriza está vinculado a la generatividad, es decir, a los procesos de engendramiento relativos a cada sujeto personal, que fundan una comunidad extendida temporalmente: contemporáneos, antecesores, descendientes, así como al acontecimiento reiterado de estos procesos a lo largo de las generaciones (Drummond 2000, 31). Estas socialidades corresponden, en primer lugar, al grupo que Husserl denomina sociedades “simbióticas”, originadas de manera instintiva e impulsiva, y representadas por la familia y por la amistad (Husserl 1973a, 107, Schuhmann 1988, 58). En ellas se da una relación empática originaria, una relación corporal simbiótica y un lazo entre sus miembros que es generativo en su origen y por amor en su cualidad. Peculiar de estas formas sociales es que el vínculo es interno a las personas que lo constituyen, razón por la cual la desaparición de ellas destruye la unión, como ocurre con el matrimonio cuando muere uno de los cónyuges. En segundo lugar, se encuentran las sociedades “tribales” (*Stamm*), una extensión de la sociedad familiar pero que se preserva frente a la desaparición de algunos de sus miembros y la incorporación de miembros nuevos. En tercer lugar, la *nación* en el sentido etimológico de la palabra: *natio*, con-

junto de los que han nacido en un mismo lugar y comparten las mismas tradiciones. En la tribu y en la nación a los vínculos de la empatía primaria se les suma, como *conditio sine qua non*, la comunicación por el *lenguaje*, gracias a la cual las mónadas pueden mirar “a través de las ventanas de las otras”, efectuar la “relación yo-tú” originaria (Husserl 1973b, 171, Schuhmann 1988, 60) y otorgar así una primera historicidad a la comunidad intermonádica (Drummond 2000, 31-32). La experiencia de mundo en el seno de estas comunidades naturales se desarrolla dentro de y en contraste con un fondo pasivo de tradiciones culturales heredadas (opiniones, creencias, costumbres) que determinan una normalidad del “mundo familiar”.

Así como cada individuo singular tiene su sensibilidad, sus apercepciones y sus unidades permanentes, la pluralidad comunicativa (*kommunizierende Vielheit*) tiene por así decirlo también una sensibilidad, una apercepción permanente y como correlato un mundo común con un horizonte de indeterminación. Husserl indica que es como si hubiera ahí un sujeto como correlato de ese mundo comunitario: “la multiplicidad comunicativa funciona análogamente a un sujeto que a través de los sujetos singulares y de sus sentidos adquiere una unidad de experiencia” (Husserl 1973b, 197). Se constituye así “un espíritu”, una personalidad de orden superior “como portador ideal de un carácter, de una capacidad... con una conciencia” (199). En este respecto, no sólo cada yo personal tiene su habitualidad propia, sino que la pluralidad tiene su habitualidad ligada (*verbundene*) en razón de que cada habitualidad de cada uno “alcanza” a cada uno de los demás (Husserl 1973c, 479). Junto a lo subjetivo para mí se halla lo subjetivo para otros y por otro lado, lo “subjetivo-nosotros” (*Wir-Subjektive*). Correlativamente, el mundo es “nuestro” mundo, y cada nosotros tiene su “orientación-nosotros” (*Wir-Orientierung*), es decir, la espacialidad determinada según el aquí y allí tienen su significación-nosotros (*Wir-Bedeutung*). Así como yo -cada yo- tiene su mundo orientado en cuanto mundo circundante, “todo nosotros tiene su lugar-nosotros -su *territorio*- y su mundo circundante, que se articula en comunidades-nosotros”. Esto implica que el territorio, el “país” (*Land*), determina para cada uno la orientación espacial, y con ello también el “suelo bajo los pies” (*Fussboden*), es decir, el “en donde” (*worin*) estoy situado corporalmente (*leiblich*) aquí y ahora. Tales rasgos justifican decir que el nosotros tiene su “*corporalidad colectiva*” (*kollektive Leiblichkeit*) (Husserl 2008, 181): paralelamente al cuerpo propio como centro de orientación del yo individual, el cuerpo colectivo tiene sus centros de orientación, así la familia tiene usualmente al hogar y una comunidad más amplia

como una tribu o una nación tiene un territorio (cf. Miettinen 2013, 338). Y mientras que la orientación espacial varía en relación a la subjetividad-nosotros, la comunidad intermonádica comparte un mismo presente, una misma orientación temporal-sucesiva en una única coexistencia (182). Sobre el horizonte temporal de cada mónada se edifica una temporalidad que pertenece al todo comunitario y que se da en una gradualidad o encajamiento. Husserl se refiere a la multiplicidad de tiempos que corresponden al ser miembro de una familia, al ejercer una profesión y al ser ciudadano de una nación: “si estoy en la actitud de mi ser ciudadano del Estado, tengo otro presente: se trata ahora del presente mundial, el de mi nación estatal, y del mío ordenado en él; y el pasado mundial de dicha nación es el de su historia...” (573). Junto con esto, es preciso destacar que, para todos los tipos de socialidades, la comunidad no es nada aparte de los individuos que la componen (Husserl 1952, 192-194; Husserl 1973b, 169-70, 200-201; Husserl 1989, 22, 48s.), a la vez que no puede ser reducida a una mera colección de dichos individuos. Es decir, no es ni una “cosa en sí” independiente de sus integrantes, ni tampoco una mera sumatoria algebraica de las partes que la componen.

b) Sociedades voluntarias

Ahora bien, sociedades como un club, un sindicato, una asociación profesional o un partido político no se originan generativamente sino que tienen carácter voluntario. Las comunidades de este tipo tienen dos características principales: por una parte, la *coordinación* libremente aceptada de las voluntades individuales y, por otra, la *subordinación*, igualmente voluntaria, de las voluntades individuales a los bienes definidos por las metas de la comunidad. Por eso puede hablarse de una voluntad comunitaria (*communal will*, Drummond 2000, 37; Husserl 1973b, 170-181, 194-195; Husserl 1989, 22). Nuevamente aquí encontramos una multiplicidad de niveles constitutivos. Por un lado, hay sociedades que tienen un carácter transitorio, como ocurre con la reunión de varias personas que se dirigen a un mismo objetivo momentáneo o circunstancial (una protesta, un reclamo en una manifestación callejera). Por el otro, hay sociedades con carácter permanente, caracterizadas porque son comunidades expresamente voluntarias que persiguen fines de orden general y no fines particulares o efímeros (cf. Schuhmann 1988, 64). De acuerdo con Husserl, las sociedades permanentes o duraderas pueden ser *asocia-*

ciones (*Vereine*),⁶ es decir, sociedades de interacción mutua entre sus integrantes, como sucede con un club, con un sindicato, pero también con una compañía, una sociedad comercial o de construcción. Pueden también haber, como observa Husserl con cierto humor, asociaciones negativas, como ocurre con una banda de ladrones (Husserl 1973a, 109). Edith Stein por su parte llama “sociedades” (*Gesellschaften*) a las asociaciones husserlianas. Precisa además que en ellas las personas están ligadas por intereses comunes, en virtud de los cuales la vinculación social (*soziale Verbundenheit*) se constituye mediante actos que transcurren hacia uno y otro lado del vínculo (*herüber- und hinüberlaufende*), es decir, que producen la unidad en una acción recíproca por la cual mi voluntad está en la voluntad del otro y viceversa. Con ello se constituye frente a las mónadas singulares una personalidad de orden superior: “sólo podría hablarse de personalidad social cuando frente a los sujetos individuales también pudiera hablarse de un tipo de centramiento en el yo y de una habitualidad permanente de la comunidad centrada”. Los individuos, como observa Stein, no se consideran aquí como co-sujetos sino más bien como “sujetos objetivados”. Mas las sociedades permanentes pueden ser asimismo uniones de carácter general (*Verbände*), a las cuales Edith Stein llama “comunidades” (*Gemeinschaften*), que son sociedades duraderas de influencia mutua (Husserl 1973b, 166 ss., Husserl 1952, 194). Una comunidad semejante tiene sus propias aspiraciones y una vida volitiva análoga a la de una persona singular en un sentido más fuerte que en las asociaciones (Husserl 1973b, 170, 174; Husserl 1989, 22).⁷ En las uniones cada individuo es portador y funcionario de la voluntad

⁶ Es interesante el cotejo con la exposición que efectúa Edith Stein de la conformación de los tipos de socialidades (cf. Stein 1925). Stein diferencia tres tipos de vida en común de los sujetos, i.e. tres formas de socialidad: 1. La masa (*Masse*), que se constituye por el contacto entre los individuos y se termina al terminar el contacto y donde los participantes ejercen influencia mutua sin saberlo y sin componer una estructura con funciones determinadas; 2. La comunidad (*Gemeinschaft*) que tiene un fundamento espiritual y donde los individuos con-viven (*leben... gemeinsam 'miteinander*) y se sienten miembros de la comunidad y no individuos aislados. La comunidad por su parte es “sujeto de una vida propia” (2) que configura formas fijas cuyo cumplimiento pueden realizar los individuos sucesivamente, es decir, constituyen organizaciones; 3) las sociedades (*Gesellschaften*) cuya particularidad radica en que los individuos son en ellas “objetos” y no sujetos co-vivientes (*mitlebende Subjekte*), objetos en el sentido de sujetos objetivados. Por eso la sociedad puede verse como una transformación racional de la comunidad en la medida en que lo que en ella acontece es producto de actos voluntarios y no ocurre “de por sí” (“*von selbst*”) (ibid.). Mientras que las comunidades se forman, las sociedades se crean (3). Ahora bien, el Estado puede estar fundado tanto en una comunidad como en una sociedad (4).

⁷ Se podría observar que, en este sentido, una asociación de ladrones no podría constituir una unión en la acepción que le concede Husserl. Excepto quizás en una cleptocracia que se extendiera en el tiempo a la manera de una dinastía donde las cualidades esenciales del grupo social, como por ejemplo los *modi operandi*, se “heredaran” de generación en generación.

colectiva, de un “espíritu común” (*Gemeingeist*).⁸ Husserl pone como ejemplos una humanidad ciudadana (*Stadtmenschheit*), unida mediante un gobierno de la ciudad, o un pueblo estatal (*Staatsvolk*), unido en virtud de una constitución (*Verfassung*) y un gobierno unificado (*einheitliche*) (Husserl 1973b, 405). Se advierte que el Estado y la comunidad política se encuentran primariamente en este grupo.

Socialidades de coordinación y de subordinación

Las distinciones que hemos reseñado se entrecruzan con la contraposición entre las sociedades de coordinación (*Gleichordnung*) y las de subordinación (*Unterordnung*). Schuhmann incluye además una tercera, la comunidad de amor (*Liebesgemeinschaft*), que consideraremos más adelante. Las sociedades de coordinación se solapan en buena medida con las socialidades voluntarias y en particular con las personalidades de orden superior en la medida en que éstas son expresamente sociedades voluntarias y persiguen fines de carácter general. En ellas como dijimos las personas que las integran adoptan funciones, lo que conlleva entre ellas, por una parte, una “unidad de exigencias y contraexigencias” (Husserl 1973a, 105), así como una correlativa igualdad de derechos. Por eso, según Schuhmann, el “prototipo” de las sociedades de coordinación es para Husserl la asociación (*Verein*) (Schuhmann 1988, 66; cf. Husserl 1973b, 179). Por otro lado se cuentan asimismo las socialidades de influencia mutua duradera, las uniones de orden más general, cuya voluntad corresponde al horizonte general de intereses que configuran una cultura (Husserl 1973b, 207), que poseen un carácter esencialmente histórico (*geschichtliche*), o sea, variabilidad en el tiempo y a la vez preservación de ciertos caracteres distintivos que conforman una tradicionalidad (221; cf. Schuhmann 1988, 69). En ellas se instituyen costumbres (*Sitten*) cuyo portador es el “pueblo” (“*Volk*”) (Husserl 1973a, 106), o sea, la “nación” en el sentido etimológico que apuntamos más arriba (Schuhmann 1988, 71; Husserl 1993, 9).

Es importante señalar que, mientras las sociedades de coordinación tienen su momento de unidad en una meta que se encuentra *fuera* de ellas, el punto de unidad en las sociedades de subordinación se encuentra *en* la voluntad misma de dicha sociedad. En lugar de hallarse las voluntades en pie de igualdad, tan sólo una de ellas es la determinante, la que instaura la unidad y con ella, el dominio (*Herrschaft*). En términos más husserlianos, un sujeto se torna el tema de la voluntad de los otros sujetos. Schuhmann distingue dos casos fundamentales: a)

⁸ Cf. Husserl 1973b, 201; Husserl 1954, 243; Drummond 2000, 35.

aquel en el que la subordinación resulta de la estructuración histórico-generativa, como ocurre, por ejemplo, en la familia respecto de los niños, que todavía no alcanzan la norma de igualdad, o los más ancianos, que la han traspasado. Una situación análoga tiene lugar en el dominio de los ancianos sabios en la aldea o la tribu (Husserl 1973b, 411), así como de los hechiceros o brujos en las comunidades religiosas tribales (Husserl 1973a, 108). Y b) aquel en que la subordinación resulta de una decisión voluntaria de ambas partes, como ocurre en la relación laboral entre el señor y el sirviente (104; Husserl 1973b, 181; Schuhmann 1988, 72). Ni el servidor ni el señor hacen lo que hacen para sí, en relación de uno-junto-al-otro (*Nebeneinander*), sino fundamentalmente de uno-en-otro (*Ineinander*): el hacer del servidor en cuanto tal no es un hacer aislado y privado sino un hacer en la conciencia del cumplimiento de la exigencia de voluntad de su señor; la orden del señor es una voluntad que apunta a la subjetividad del servidor y que alcanza efectivamente su cumplimiento mediante el servidor. De acuerdo con ello el señor dice en referencia a la acción del servidor: esta es mi voluntad. Y a su vez el servidor: ésta es la voluntad de mi señor. Se establece así un puente (*Brücke*) entre ambas subjetividades (Husserl 1973b, 403).

Estado y comunidad política

La presencia de las relaciones de dominio nos permite introducir ahora la noción de Estado. Drummond observa que ya en la comunidad generativa natural, el “pueblo” (*Volk*), tiene lugar un surgimiento –diríamos nosotros embrionario o incipiente– del Estado en virtud de dos razones fundamentales. Existe, por un lado, una razón externa que se refiere a la interacción entre el mundo familiar y los mundos extraños a la comunidad. El encuentro entre ambos mundos tiene como resultado tanto la posibilidad de un intercambio como la necesidad de defenderse. Hay, por el otro, una razón interna que está ligada a aspectos voluntarios. Acontecimientos tales como conquistas o movimientos migratorios pueden desmembrar y reorganizar la comunidad generativa familiar de un modo tal que la torne heterogénea y exija por consiguiente una redefinición de los patrones de autoridad que ya no pueden identificarse simplemente con los modelos ancestrales de la tradición vigente (cf. Drummond 2000, 33).

En algunos de los textos recopilados en el volumen XXIX de *Husserliana* en torno al mundo de la vida, Husserl extiende estas ideas más allá de la comunidad familiar. En la sociedad tribal, así como en la nación (siempre entendida en senti-

do de la *natio*), el individuo forma parte de una totalidad suprapersonal, de una suprapersona (*Überperson*) que habita un espacio vital igualmente suprapersonal y que se encuentra por su parte en coexistencia con otras naciones (Husserl 1993, 9-10). Esta relación de coexistencia tiene el carácter de un ser-unos-para-otros (*Füreinander-sein*), un relacionarse-unos-con-otros (*Miteinander-Verkehren*) que puede desarrollarse en concordancia o discordia, en amor u odio, en guerra o en paz. Husserl observa que este nuevo nivel de conciencia, al que denomina “inter-nacional” (*International*), hace posible el surgimiento de un nuevo tipo de dinámica y de percepción histórica, la historicidad *política*, que se origina por el hecho de que cada nación, al entrar en contacto con otras, cobra conciencia de sí misma como unidad frente a ellas (10). De manera análoga al reconocimiento de mí mismo como ser humano a partir de mi constitución del otro en cuanto hombre, el reconocimiento de sí de una comunidad nacional tiene lugar en el contraste con las comunidades extrañas. Cada ser humano de su tribu, de su pueblo, queda entonces referido en forma explícita a su identidad comunitaria propia y, con ello, a quienes ejercen el mando en su nación, es decir, quedan remitidos a un orden “estatal” y al lugar que cada cual ocupa en ese orden de relaciones de dominio en la unidad de un territorio, que se constituye como espacio o ámbito de dominio (Husserl 2008, 38).

Si tomamos en cuenta ahora los dos tipos de diferenciaciones que hemos examinado antes: entre socialidades naturales y voluntarias, por un lado, y entre sociedades de igual rango o coordinación y de rango distinto o subordinación, podemos efectuar mayores precisiones. Debe diferenciarse, en primer lugar, entre el Estado natural y el Estado artificial. Un pasaje de un manuscrito, citado tanto por Schuhmann como por Drummond, nos indica el camino:

El Estado natural y el Estado artificial. Este último: el estado surgido artificialmente de una asociación estatal, de una sociedad que forma un Estado. El primero: un estado que surge de una comunidad natural de descendencia, que surge como comunidad de la subordinación de la voluntad a una autoridad, la del jefe de la tribu, del déspota, del tirano, etc.⁹

En relación a la coordinación, puede decirse que al Estado o al pueblo estatal le es inherente, como apuntamos más arriba, una “voluntad estatal” que resulta del *acuerdo* entre las voluntades singulares de los ciudadanos, como “una dirección

⁹ Husserl 1973a, 110; Drummond 2000, 29, Schuhmann 1988, 93.

social permanente de la voluntad y una dirección de actuar que se efectúa habitualmente y que se halla centrada en un yo de modo análogo al centramiento en el yo singular: “el estado es en cierto modo un yo-estatal (*Staats-Ich*)” (Husserl 1973b, 406). Husserl parafrasea a Platón: “El Estado, dice Platón, es el hombre en grande”. En una sociedad tal como un grupo de danza no se encuentra una personalidad semejante, ni tampoco en las asociaciones transitorias, aun cuando se presenta en ellas de modo momentáneo un “nosotros” unificado. En las *Lecciones de Introducción a la ética 1920-1924*, Husserl caracteriza al Estado, en referencia a Hobbes, de la siguiente manera: “Y el Estado significa, visto más exactamente, también una organización consciente de las voluntades en la unidad de una voluntad total, o sea, de las personas singulares en una personalidad de orden superior en la cual cada querer y hacer individual tiene la función consciente y habitual de cumplir una voluntad supraindividual” (Husserl 2004, 52).

En relación a la subordinación, Husserl observa que el ser humano en su presente se mueve asimismo por intereses prácticos. Estos intereses conciernen, en primer lugar, a la esfera de cercanía más próxima (*nächste Nahsphäre*) relativa a sus aspiraciones y a su felicidad, que tienen lugar en el ámbito del mundo familiar (*Heimosphäre*), pero también, en segundo lugar, a esferas extrañas (*Fremdsphären*) con horizontes extraños (Husserl 1973c, 408). Por eso la noción de Estado designa también “un horizonte general de intereses y es él mismo objeto de un interés para cada uno...” (409). El cumplimiento de la voluntad general está asociado entonces a los dispositivos que hay que establecer para enfrentar y dirimir disputas de intereses tanto dentro como fuera de la *pólis*. Ello exige la subordinación y, correlativamente, un poder estatal capaz de sostener la comunidad total ordenada (*geordnete Allgemeinschaft*). De ahí que, junto a la orientación de las voluntades en torno a una voluntad común, el Estado “es una unidad por medio del poder (*Macht*), por medio del dominio (*Herrschaft*)” (412). En la familia hay funcionarios del dominio, miembros que ejercen el dominio, y algo análogo ocurre en la tribu con los jefes tribales, en la aldea con los funcionarios del dominio aldeano y la ciudadanía aldeana, al igual que en el ámbito más abarcativo de las naciones como uniones de aldeas. El dominio estatal comprende y rige todos estos dominios, con respecto a los cuales los funcionarios familiares, tribales, aldeanos, etc., son subordinados. En un contexto todavía más amplio, el de las uniones de naciones (y por consiguiente, en las naciones en nuestro sentido habitual de la palabra) es preciso distinguir al ciudadano común del funcionario estatal y, dentro de este último, al funcionario de carrera o vocación (*Beruf*) del que ejerce ocasio-

nalmente la función (como el funcionario político) (413-414). De la misma manera hay que diferenciar entre las acciones regladas por el ámbito de lo privado y las que se rigen por la ley jurídica y están sometidas a la competencia del Estado. Entre las primeras se encuentran, por ejemplo, el almuerzo cotidiano, el modo de arar la tierra del chacarero o las compras en el mercado. Pero el mercader que otorga crédito a un cliente o a otro comerciante se rige por las normas estatales (414). De la misma manera, existen intereses que conciernen a la vida privada e intereses que tienen un alcance más general y se asocian con el Estado (415). Por último, el poder del Estado se extiende asimismo al aseguramiento externo de la *pólis*, es decir, a “la posibilidad de vida de la comunidad política frente a los estados extranjeros” (409).

El Estado guarda por otra parte una cierta analogía con la iglesia. Si la iglesia es una regulación legal del comportamiento del hombre con respecto a Dios y a sus representantes en la Tierra, el Estado es “una regulación legal de la relación de los hombres entre sí”. La comunidad humana es, en cuanto estatal, una unidad que se constituye mediante normas conscientes que sujetan el obrar de los hombres y que delimitan las voluntades particulares según esferas volitivas de la libertad frente a la prohibición. Husserl efectúa en este punto una observación capital: el *factum* del Estado y su validez no tienen carácter absoluto, no son metas últimas, sino que están sujetos al juicio “ético” a partir de normas éticas absolutas, i.e. puramente ideales, a priori. Con ello introduce, por así decirlo en el corazón del poder y el dominio, la idea de razón en la praxis, es decir, la idea de una racionalidad de la acción práctica y, por ende, de la razón en el querer voluntario y el obrar, de la razón en la praxis social, que responde a la pregunta general: “¿Cómo debe ser una sociedad humana? ¿Debe estar vinculada unitariamente, cómo debe ser esto?” (Husserl 1973a, 107). Estas cuestiones nos llevan al último tema de nuestro estudio.

Teleología: ética y comunidad del amor

Para comenzar, las comunidades naturales, generativas, sostenidas por la transmisión de creencias, costumbres y prácticas tradicionales, son ya comunidades morales (cf. Husserl 1973b, 172-175), pues implican una socialidad de la razón, una percepción de los bienes a los que se orienta la comunidad, y una pluralidad de virtudes adecuadas para alcanzarlos. Sin embargo, una comunidad moral de este tipo parece carecer de la homogeneidad de fines que presentan las comuni-

dades voluntarias (Drummond 2000, 38). Un carácter homogéneo semejante sólo puede ser el resultado de una suerte de “crítica ética”, donde deben articularse bienes universales pero indeterminados cuya adquisición es parte de la realización de la acción racional misma, esto es, de la vida humana “auténtica”. Pues “hay necesariamente también una ética de las comunidades *en cuanto* comunidades” y, en particular, de las comunidades universales que Husserl llama “humanidades” (“*Menschheiten*”), como una nación o una humanidad que abarca una pluralidad de naciones (Husserl 1989, 21). La comunidad es un cuerpo social y político, una subjetividad personal “por así decirlo de muchas cabezas” que obran juntas, pero, como observa Husserl, también puede ocurrir que funcione de manera “descabezada” (“*kopflös*”) cuando no está asociada a la unidad de una subjetividad voluntaria. Puede decirse que, en realidad, únicamente cuando obra como una sola cabeza constituye una personalidad de orden superior, capaz de adquirir una figura unitaria de la razón práctica, una “vida ética”. “Tenemos entonces –sostiene Husserl– una comunidad ética, que es el *análogon* de una personalidad ética, y una personalidad de orden superior, incluidas allí las personas singulares, pero en ambos casos el uno-en-el-otro y el uno-con-el-otro” (Husserl 2009, 808).

La orientación ética de la comunidad social y política guarda estrecha relación con la otra cara de la monadología, la que parte del *Faktum* en cuanto tal y se pregunta por su sentido. Husserl señala que, tras la reducción, la conciencia del mundo ofrece a la reflexión *un orden en lo dado*, una estructura reglada cuyo correlato *noemático* es un “mundo morfológicamente ordenado en la esfera de la intuición empírica” (Husserl 1976, 124). En el estrato inferior de este mundo, la naturaleza puramente material, puede constatarse una racionalidad en el ámbito de los hechos que no viene exigida por su esencia, una “asombrosa *teleología*” (125; yo subrayo). Una constatación paralela se verifica en el estrato de la naturaleza viviente, perceptible en la evolución fáctica de la serie de organismos hasta el ser humano, y lo mismo puede decirse del ámbito del espíritu, es decir, de la cultura. De este modo, el *Faktum* es “fuente de posibilidades y efectividades de valor que crecen hasta el infinito” (*ibíd.*). En manuscritos posteriores, Husserl se refiere a la autoconstitución de la subjetividad trascendental como un estar-dirigido en la infinitud hacia la “perfección” (“*Vollkommenheit*”), a la “autopreservación verdadera” (*wahre Selbsterhaltung*). Este *télos* se asocia a la superación de las contradicciones (*Widersprüche*) en las que se encuentra siempre la mónada y a la vida de una humanidad que “quiere configurar su mundo como mundo verdadero, ‘sin contradicciones’” (Husserl 1973b, 378). Tal teleología, que se descubre mediante

una autorreflexión (*Selbstbesinnung*) que se desarrolla en grados, es un proceso que lleva en sí una “voluntad de vivir” o voluntad de ser verdadero universal que en cada sujeto individual se presenta al principio como oscura, como un “horizonte voluntario” latente, abierto y vacío, y que en su progreso despierta como horizonte de la humanidad genuina (*ibíd.*). De ahí que la forma más alta de la vida monádica sea “el amor espiritual y la comunidad del amor”.¹⁰ La meta final de la evolución de las mónadas está cifrada así en la comunidad amorosa, pero es preciso señalar que el amor tiene aquí un sentido preciso y se enlaza con una actitud doble. Por un lado, la aceptación comprensiva del otro: “el amor llega verdaderamente de alma a alma” (Husserl 1973a, 473; Schuhmann 1988, 79) y, por el otro, la entrega incondicional al otro (Husserl 1973c, 406). Ambas dimensiones configuran dos caras de una misma moneda, razón por la cual, en un pasaje del tomo XIV de *Husserliana*, el filósofo puede definir a la comunidad del amor como el “uno-en-otro (*Ineinander*) de las mónadas personales” (Husserl 1973b, 174). El origen de esa forma final de la verdadera comunidad hay que buscarlo en las formas pasivas que anteceden la socialidad, ante todo en un “instinto amoroso” (Husserl 1973c, 602) que se manifiesta en el impulso sexual, cuya forma personal es el matrimonio, y en la simpatía, cuya forma personal es la amistad. En el otro extremo, la meta final como *télos* infinito es una síntesis de asociación y de servidumbre¹¹ (*Verein und Dienerschaft*) en la que coinciden la coordinación y la subordinación a la vez que quedan superadas en una forma superior de carácter ético (Schuhmann 1988, 85). Esto implica por parte de los individuos y de su voluntad individual, así como de las comunidades y su voluntad común, una “misión” (*Mission*) peculiar “como motivación a la *imitatio*, como pedagogía y política ‘ética’” (Husserl 1973c, 379).

Epílogo

Estas cuestiones se ramifican en múltiples direcciones que no podemos seguir aquí. Quisiera sin embargo, a modo de conclusión, señalar algunos temas que me parecen especialmente relevantes. Si el Estado es un cuerpo político, entonces tie-

¹⁰ Manuscrito F I 24, 69b, citado por Schuhmann 1988, 78; cf. Husserl 1973b, 172s., 175; Husserl 1973c, 512.

¹¹ La traducción de *Dienerschaft* por “servidumbre” es correcta pero puede resultar engañosa. No se refiere al servicio del siervo o el esclavo sino más bien a la actitud de servicio de quien se entrega al otro, como lo sugiere un pasaje donde Husserl señala que servir quiere decir “yo acojo la voluntad del otro en mi voluntad” (Husserl 1973b, 269, citado por Schuhmann 1988, 72). La idea es más afín al “siervo de Dios” que el siervo de la dialéctica hegeliana con el amo o señor. Se conjuga así con la *imitatio Christi*.

ne, por analogía, caracteres correlativos a los propios de un cuerpo viviente. Por un lado, es un cuerpo físico, material, al que podemos interpretar como la materialidad de los cuerpos de los funcionarios portadores de la voluntad estatal y, correlativamente, como el elemento material de las instituciones en las que ella se encarna (o sea, los ámbitos edilicios, territoriales, etc. de dichas instituciones). Por el otro lado, es un cuerpo viviente, que posee a la vez una “sensibilidad” social y una “voluntad” colectiva correlativas del cuerpo sintiente y del cuerpo volitivo, y de este último además la capacidad concreta de movimiento, es decir, de ser órgano de acción (de “praxis política”). Los “órganos”, entendidos como las partes funcionales de la institución política, dependen de la voluntad común regida por la “cabeza” del cuerpo colectivo (así por ejemplo los “órganos” de gobierno en un estado). Se entrecruzan así las dimensiones a las que se ha referido Paul Ricoeur en sus análisis del “doble rostro” de lo político, el cual posee, por una parte, la voluntad “horizontal” resultado del mancomunamiento o acuerdo entre las voluntades individuales y, por el otro, la organización “vertical” de la subordinación a la voluntad general (Ricoeur 1995, citado por Walton 2011, 41; cf. Husserl 2008, 615).

El empleo de esta metáfora de la corporalidad en los todos sociales y en la sociedad política (atestiguada, por lo demás, ya desde Platón en la Antigüedad y desde Hobbes en los tiempos modernos) conlleva ciertamente algunos *riesgos* significativos. Husserl mismo advierte las amenazas que provienen de las “tentaciones lógicas, axiológicas y prácticas” que están siempre al acecho (cf. Husserl 2009, 815). Una de ellas consiste en considerar al entramado o *Ineinander* de voluntades y acciones colectivas como una persona en sentido más o menos literal. Cuando esto ocurre, las partes del todo, los “órganos” de la “persona colectiva” pueden tomarse como simples instrumentos al servicio de un todo absoluto, de una voluntad absoluta, tal como ha ocurrido por ejemplo en los totalitarismos corporativistas del siglo XX como el comunismo o el fascismo. Piénsese en este respecto el caso extremo del cuerpo “(bio) mecánico” del nacionalsocialismo. Una versión más sutil pero no menos peligrosa es aquella en la que la voluntad de alguna de las partes se impone como “voluntad” del todo porque reclama ser representante de dicha voluntad, es decir, se proclama como la genuina “voz” del pueblo, tal como ha sucedido en los populismos contemporáneos. Otro riesgo, inverso del anterior, consiste en considerar a la corporalidad política como mera metáfora y concebir por consiguiente al todo político como la mera suma de sus partes, lo que nos expone al individualismo extremo que parece subyacer a tendencias como las neoliberales que influenciaron la política y la economía en la década de

1990. Frente a estos peligros, la noción husserliana de “personalidad de orden superior” permite guardar un equilibrio entre los extremos, pues en ella el todo, en cuanto estrato fundado y no fundante, no anula las partes que lo sustentan. Como mencionamos, Husserl subraya este rasgo central cuando advierte que el todo social, si bien es *más* que la suma de sus partes, no es sin embargo nada *sin* o *fuera* de las partes. Por eso también concluye que el Estado *no* es la consumación de la teleología implicada en la comunidad de mónadas sino que su función más propia implica ante todo una tarea *negativa*: impedir que dicha teleología se frustre (cf. Schuhmann 1988, 116). En el desarrollo de esta función se cruzan dos líneas. Por un lado, la dimensión horizontal de la unión de voluntades (la coordinación) y la dimensión vertical de la jerarquía de orden/obediencia (subordinación) a la que se refiere Ricoeur (cf. Miettinen 2013, 339; Husserl 2008, 615). Por el otro, la dimensión ética y la no-ética (o anti-ética) asociada a la teleología. Se perfilan así dos equilibrios inestables: entre la anarquía y el autoritarismo, por un lado, entre la virtud y la corrupción, por el otro. Respecto de la teleología el segundo equilibrio tiene la primacía porque antepone la comunidad del amor a la comunidad del poder como meta última. Como observa Roberto Walton, en la comunidad del amor las relaciones de coordinación y subordinación se armonizan porque en ella los sujetos son considerados iguales pero para preservar dicha igualdad es necesaria una garantía que es la que da legitimidad al Estado. Aun cuando es preciso tener en cuenta que para Husserl el *télos* como meta final implica una tarea infinita que ninguna generación finita puede consumir en forma acabada, cabría afirmar sin embargo que el desarrollo positivo de la teleología consiste, en última instancia, en la transformación del *cuerpo político* en un *cuerpo ético*.

BIBLIOGRAFÍA

- Drummond, John J. 2000. “Political Community”. En Kevin Thompson y Lester Embree (eds.), *Phenomenology of the Political*: 29–53. Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- . 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1973a. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, ed. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, ed. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1973c. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, ed. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und eine phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage*, ed. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1989. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp. Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers.
- . 1993. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, ed. Reinhold N. Smid. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- . 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, ed. Henning Peucker. Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers.
- . 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, ed. Rochus Sowa. Dordrecht: Springer.
- . 2009. "Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad [virtud] y felicidad" <febrero de 1923>, en *Acta Fenomenológica Latinoamericana* III, traducción de Julia Iribarne, 789-821. Lima/ Morelia: CLAFEN/ PUCP.
- Miettinen, Timo. 2013. "The Body Politic: Husserl and the Embodied Community". En Rasmus Thyno Jensen, y Dermot Moran (eds.), *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*: 329-346. Dordrecht: Springer.

- Rabanaque, Luis. 2012. "Corporalidad, comunalización, comunicación". En: Rosemary Rizo-Patrón y Antonio Zirión (eds.), *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV* (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología): 413-426. Círculo Latinoamericano de Fenomenología/ Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.
- Ricoeur, Paul. 1995. *La critique et la conviction*. París: Calmann-Lévy.
- Schuhmann, Karl. 1988. *Husserls Staatsphilosophie*. Freiburg/ München: Karl Alber.
- Stein, Edith. 1925. "Eine Untersuchung über den Staat". *Jahrbuch für phänomenologische Forschung* VII: 1-123.
- Walton, Roberto. 2011. "Husserl y Ricoeur. Sobre la intersubjetividad de lo político", en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3: *Fenomenología y política*: 35-60.