

El estado civil como fenómeno de la facticidad: repensando la libertad y la justicia

Nora E. Nolasco Quiroz
Instituto de Filosofía, U.V.
nolsquir@hotmail.com

Somos seres humanos, somos sujetos de voluntad libre,
que intervienen activamente en el mundo que los rodea,
que constantemente contribuyen a configurarlo.

[La renovación del hombre y de la cultura,
Edmund Husserl]

Introducción

Este texto pretende situar una disertación sobre dos conceptos importantes para la reflexión ético-política de nuestro tiempo: la libertad y la justicia. Aquí presentamos dos propuestas: la de Edmund Husserl y Thomas Hobbes, pues consideramos que ambos pensadores nos muestran una forma de repensar estos conceptos en relación con una idea de estado civil que viene a presentarse como resultado de la actividad humana y de la historia.

Con Husserl exponemos una reflexión en la que se afirma que la finalidad del ser humano es la renovación ética, de ahí que las nociones de libertad y de justicia sean imprescindibles porque se muestran como cualidades inherentes al ser humano; sin embargo, esta renovación tiene implicaciones

para el ámbito colectivo que pueden ser apreciadas desde el ámbito de la intersubjetividad y la historicidad, pues en esta búsqueda se abre paso a la experiencia comunitaria. Este hecho, según nuestra consideración, conlleva una implicación política porque permite acercarnos a una definición de estado civil en el ámbito de la facticidad¹, y se identifica con la idea husserliana de la comunidad práctica de voluntades.

De esta forma consideramos que la importancia de tomar en cuenta a la comunidad práctica de voluntades se debe a que en ella se muestra la relevancia que adquiere la comunicación entre el Yo y el Tú, pues aquí se deriva un acuerdo común que es esencial en la empatía. Además, dicho acercamiento nos permite establecer una serie de diferencias entre la noción husserliana del Estado civil y la que se originó en la modernidad, incluyendo el cosmopolitismo kantiano.

Por último, establecemos una diferencia entre Hobbes y Husserl respecto a las nociones de libertad y de justicia con la finalidad de mostrar de qué manera, en la época actual, la reflexión sobre estos términos viene a presentarse en relación con las instituciones y no en relación de persona a persona, hecho que nos parece relevante porque si tenemos en consideración las reflexiones husserlianas, podemos darnos cuenta que la actividad política es un resultado de la actividad humana, y como tal, nos parece que su reflexión debe partir desde esta arista.

1 Al respecto cabe señalar que en Husserl no encontramos un estudio minucioso que verse sobre el origen y fundamento del estado civil. Más bien, nos encontramos con una serie de menciones y definiciones que invitan a la reflexión sobre la finalidad de esta institución en el trayecto que emprenden los seres humanos hacia la renovación ética. Por ello, compartimos algunas consideraciones que Karl Schuhmann presenta en su texto *Husserl y lo político*.

La íntima relación entre libertad y justicia

Una de las etapas del pensamiento de Edmund Husserl es la que se dirige hacia la reflexión ética sobre las acciones humanas, la comunidad interpersonal, el amor, pero sobre todo, hacia el vínculo entre la autoconciencia personal y la socialidad. Según él, desde estos ámbitos se vuelve imprescindible hallar la forma o «esencia» en que han de ser entendidos estos espacios en relación con las personalidades de orden superior. Por ello, Husserl insiste en que la renovación del hombre es el tema supremo de toda ética², pues para él, el ser humano se encuentra en constante renovación de su vida individual y colectiva, por lo que considera que «La vida ética es en su esencia una vida que se pone conscientemente bajo la idea de renovación, que se guía voluntariamente por ella y por ella se deja configurar» (Husserl, 2012:21).

En la reflexión ética que Husserl expone encontramos una definición de *persona* que es concebida como «la relación espiritual entre seres que no sólo son sujetos sino también personas: seres-en-el-mundo que participan plenamente en la vida y praxis social» (Husserl, 1987:131-158). Asimismo, a esta definición él añade tres aspectos elementales que muestran la tendencia humana hacia la renovación ética: la autorrenovación, la autoconciencia y la autovaloración.

La autorrenovación debe entenderse como el resultado del proceso humano del devenir, y tiene como objetivo que el hombre se haga a sí mismo como «hombre nuevo»; la auto-

2 Aquí Husserl elabora una distinción entre *ética pura* y *ética empírica-humana*; la primera es la ciencia de la esencia y formas posibles de una renovación tomada en generalidad pura –apriórica–; y la segunda se propone adecuar las normas de la ética pura a lo empírico.

conciencia, en tanto elemento esencial del hombre, se refiere al autoexamen personal (*inspectio sui*) que permite tomar postura reflexiva en relación consigo mismo y con la vida. Y por último, la autovaloración, ésta se da cuando el hombre se enjuicia a sí mismo como bueno o malo, es decir, cuando valora sus actos, sus motivos, sus medios y sus fines últimos. Así, estos elementos conforman lo que Husserl denomina «libertad» y que concibe como la capacidad que tiene el hombre de frenar su conducta ante aquellos presupuestos externos que le son impuestos, es decir, ante las creencias, las tendencias, etc., pues mediante la libertad el ser humano tiene la capacidad de juzgar, y señala lo siguiente:

El hombre tiene también la peculiaridad esencial de «actuar» libre y activamente desde sí mismo, desde su yo-centro, en lugar de estar entregado pasivamente y sin libertad a sus impulsos (tendencias, afectos) y de ser, en el sentido más amplio, movido afectivamente por éstos. En una actividad auténticamente «personal» o «libre», el hombre tiene experiencia (examinando algo, por ejemplo), piensa, valora, interviene en el mundo circundante de su experiencia (Husserl, 2012: 24-25).

Husserl considera que cuando el hombre ejerce su libertad se vuelve «sujeto de voluntad» en tanto que pondera y sopesa sus decisiones sobre la base de un conocimiento obtenido de la situación existente, es decir, no lleva a cabo sus acciones de forma involuntaria porque el hombre es un ser libre debido a que ha tomado su decisión desde sí, libremente, pues «justamente esta libertad es la que el hombre puede también ejercer a propósito de sus actos libres» (Husserl, 2012: 25).

Sin embargo, la actividad crítica del ser humano se debe al campo infinito que posee su acción personal, pues ella se

inserta en el campo infinito de los acontecimientos del mundo circundante, debido a las posibilidades prácticas. De ahí que el campo de posibilidades infinitas sea el que permite conformar «la conciencia de la responsabilidad de la razón» o «conciencia moral», que deviene del reconocimiento individual consciente ante la posibilidad de justificaciones evidentes. Aquí, Husserl retoma la definición clásica de hombre como *animal rationale* e identifica dicho atributo con aquella aspiración de lo racional que posee el ser humano y que le permite dirigirse hacia la esfera práctica de su acción, donde puede someter a juicio su persona, su vida y su obrar en la realidad:

Es éste el hombre al que no se llama *animal rationale* meramente por tener la facultad de la razón [...] sino que este hombre se conduce siempre y en todo lugar, en toda su vida activa, de un mismo modo: aspira a lo racional-práctico *en general* en virtud de una autodeterminación genérica de principio a favor de ello y por mor sólo de su absoluto valor práctico; entregándose en consecuencia y con coherencia a reconocer de manera evidente la verdad práctica, 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 (Husserl, 2012: 35).

De esta manera, el sopesamiento crítico de los actos libres puede ser de *orden singular* o de *orden general*, pues como advierte Husserl: «la decisión correlativa es formarse como un yo verdadero, libre, autónomo, es decir, realizar la razón que le es innata, realizar el esfuerzo de un ser fiel a sí mismo, de poder permanecer idéntico a sí en tanto ser racional. En todo esto se persigue la inseparable correlación entre persona individual y comunidad» (Husserl, 1962: 94).

Asimismo, cuando el hombre alcanza la última comprensión de sí se descubre responsable de su propio ser, o sea, se comprende como «un ser que consiste en ser llamado a una vida colocada bajo el signo de la apodicticidad» (Husserl, 1962: 98). Y es aquí donde podemos hallar una interrelación entre las nociones de libertad y de justicia, ya que la justicia se hace presente, según Husserl, cuando los seres humanos son conscientes de su facultad racional. Esto se debe a que la facultad racional es la que permite que los seres humanos se asuman como «responsable[s] de lo justo y lo injusto en todas sus actividades, sean actividades cognoscitivas o valorativas o acciones enderezadas al obrar efectivo. Allí donde éstas falten a lo correcto o a la racionalidad, el hombre se lo reprochará a sí mismo, quedará descontento de sí» (Husserl, 2012: 34).

En este sentido, podemos observar que la razón a la que se refiere Husserl nos impone una noción de «responsabilidad» porque ella permite comprender que «la vida personal verdaderamente humana se despliega a través de diversos grados de toma de conciencia y de responsabilidad personal» (Husserl, 1962: 93). De ahí que la renovación ética individual se dirija siempre hacia la renovación ético-social, pues en este acto –en el «dirigirse»– se torna necesaria la búsqueda de los fundamentos originarios que relacionen la conducta práctica de cada hombre individual con sus semejantes, pues cada hombre individual se encuentra bajo una norma absoluta, es decir, está sujeto a una especie de imperativo categórico husserliano que se expresa de la siguiente manera: «Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica» (Husserl, 2012: 38).

Para Husserl, este imperativo tiene el propósito de indagar en qué consisten las dimensiones de la praxis colectiva,

es decir, abre la posibilidad de cuestionar acerca de la realidad político-social, acerca de la política exterior y de la política nacional, pues en ella se da una forma de vivir en colectividad en la que se hallan las tendencias y creencias que impiden el desenvolvimiento de la libertad y la justicia. Por ello, según Husserl, la actividad racional nos permite «librarnos del estadio primitivo de las representaciones y acciones instintivas, confusamente heredadas» (Husserl, 2012: 38).

Historicidad e intersubjetividad: la relación del Yo-Tú

Para el pensamiento husserliano la historicidad es un elemento que nos sirve para realizar una reflexión en torno de las nociones de libertad y de justicia. Esto se debe a que ella se encuentra «en la esfera de los hechos de la vida empírica del espíritu» (Husserl, 1962: 49). Por lo que el espíritu, en este ámbito, es comprendido como aquello que abarca a la unidad social debido a que tiene una estructura interna que se expresa en formas exteriores e interiores. Pero la forma interna es la que nos permite rastrear las motivaciones que conllevan a la comprensión de su esencia, pues aquí todo lo histórico se torna inteligible y explicable en su carácter de <ser> –en sentido de <ser espiritual>–. De ahí que la forma interna sea la que posibilita la investigación intuitiva del arte, la religión, la moral, y todas aquellas esferas que se presentan en la vida empírica.

De esta forma, la historicidad husserliana contribuye con el despliegue de la teleología donde se hace presente <el combate moral> hacia el que se dirige la humanidad, pues desde aquí se generan los valores que rigen a las sociedades. Además, es este ámbito el que muestra el esfuerzo de la humanidad por la búsqueda del ideal ético en relación con el fin moral. Asimismo, aquí también se nos muestra la inevitable

relación entre lo singular y lo general, pues el ser humano, en tanto que piensa, valora o desea algo, no sólo se dirige hacia lo singular sino que también lo hace hacia las formas de *en general fundando un ámbito* en el que se ubica la intersubjetividad, dando paso a la creación de una colectividad que surge con cierta naturalidad derivada de situaciones reales de la vida humana.

Aquí, la subjetividad husserliana muestra su ser como ser histórico porque su infinitud es infinitud histórica en tanto que «la forma temporal de la conciencia se transforma en historicidad materialmente determinada» (Schuhmann, 2012). Por ello «la forma temporal» proporciona a la mónada un campo de posibilidades de elección y concreción respecto de sus acciones, misma que adquiere mediante la experiencia, la valoración y los anhelos que aspiran hacia un objetivo. Sin embargo, en este ámbito, la mónada no se muestra como un ser cerrado en sí mismo porque el solo hecho de dirigirse hacia lo infinito significa que ella sobrepasa sus instintos y crea valores de grado más alto que, posteriormente, realizará en el ámbito de la comunitarización, fundando así, el ámbito de la intersubjetividad.

La intersubjetividad –como lo expresa César Moreno– es una característica imprescindible del pensamiento husserliano porque en ella se hace presente «la preservación de los criterios mínimos de la acción humana, es decir, el poder de ser identificada por los proyectos, las intenciones y los motivos de los agentes capaces de imputarse a ellos mismos en su acción» (Husserl, 1987). Karl Schuhmann, por su parte, agrega que la intersubjetividad viene a presentarse desde la experiencia del cuerpo-vivido propio y el cuerpo-vivido ajeno porque dicha corporalidad comprueba la certidumbre del Tú que da pauta a las relaciones de empatía, de modo que la

intersubjetividad «configura una unidad de referencias intencionales de las mónadas entre sí» (Schuhmann, 2012: 57).

Así, la noción de intersubjetividad husserliana tiene como punto de partida la idea de sujeto como un ser instintivo antes y después de la empatía, es decir, como un sujeto que constituye instintivamente un mundo espacial, en el que no hace uso de su razón porque no construye con ella el mundo objetivo. Lo único que aquí existe es «un instintivo amor paternal» que se expresa en la preocupación instintiva por el Otro, y que en su ejecución es, a su vez, una congratulación por su propio bien; se trata de un instintivamente compadecerse por el dolor del Otro, como se afirma en *El espíritu común*:

Se trata aquí de una alegría en el sujeto como sujeto idéntico que se comporta circunmundanamente y que muestra singularidad en sus modos de comportamiento. El amor determina un interés en la solicitud ajena y el odio en el mal o en la destrucción del Otro. Estos no son todavía actos sociales ni actos propios del amor social (Husserl, 1987: 135).

En este ámbito, cuando el Yo realiza una acción con «la intención» de comunicarle «algo» al Otro, se establecen las pautas para la comunicación que dará origen a los actos y a las relaciones sociales que propiciarán la comunicación entre las mónadas³. Esto es: cuando el Yo emite una indicación hacia

3 En *El espíritu común (Gemeingeist)* Husserl nos describe dos tipos de comunicaciones: las inmediatas y las del recuerdo. Esta última consiste en comunicar algo que está ausente, pero que se proyecta hacia un futuro. «Mi voluntad actual se refiere aquí a una comprensión futura de mi expresión sensible comunicativa persistente y a una futura aprehensión cognoscitiva (como comportamiento activo) del Otro, y precisamente en un futuro «re-

el Otro para que éste aprehenda y comprenda la objetividad se funda una comunicación que es inmediata o «de contacto», pues ésta produce una conexión originaria entre el Yo y el Tú dando como resultado la vivencia originaria de estar-unofrente-a-Otro. Por ello, aquí se produce –entre el Yo y el Tú–, *una relación de acción en sentido estricto*. En este caso, la comunicación no sólo aspira a mostrar lo objetivamente real –relación cognoscitiva–, sino que también pretende configurar una comunidad de voluntades en la que podemos hallar una comunicación con característica de orden, petición y acuerdo recíproco, pues Husserl dice:

[...] el Tú es determinado a ejercer no únicamente una aprehensión cognoscitiva, sino también una acción (una acción exterior, p. ej.) en el circunmundo físico o espiritual. El deseo o voluntad de que suceda tal cosa es informado y eventualmente comunicado de forma descriptiva por el remitente al destinatario con la esperanza de que le motivará (Husserl, 1987: 137).

Por ello, la relación que se establece entre el Yo-Tú da pauta a la «experiencia comunitaria» que se caracteriza por situar en común la vida de conciencia, es decir, sitúa una vida que no puede estar aislada de un individuo a otro porque ésta participa en una comunidad, ya que, como lo señala Husserl, «esta experiencia comunitaria es de tal índole que el mundo es nuestra realidad común» (Husserl, 1962: 90).

moto» que queda fuera de la esfera de presencia». Aquí el Yo y el Tú no se tocan, según él, ambos se ofrecen una mano espiritual sobre una distancia temporal con la finalidad de fundar una disposición volitiva.

El Estado civil: la política en la facticidad

En la obra husserliana es imposible indagar una concepción del estado civil desligada de una reflexión ética ya que, como podemos observar, el elemento que contribuye con esta unión es la relación entre el Yo y el Tú en el ámbito de la comunitarización. Por lo que, aquí se origina la idea de «personalidad» entendida como una unidad en la que se despliegan tres tipos de comunidades: la comunidad del amor, la del gozo y la ética⁴. Sin embargo, y para propósito de este trabajo, únicamente nos enfocaremos en la última, pues de su exposición dependen las implicaciones hacia la reflexión política que aquí nos interesa.

Al respecto, cabe señalar que la comunidad husserliana es el resultado de dos factores: la racionalidad y la ética. Por ello, Husserl tiene como punto de partida una pregunta fundamental: «¿Puede darse una ética allí donde no están en juego una real o posible comunidad personal o algún comportamiento de persona a persona?» (Husserl, 1962:90). Al parecer no, pues él sostiene que las conductas personales quedan sometidas al juicio ético de aprobación o desaprobación, por

4 La comunidad del amor husserliana se refiere al amor por el prójimo y a su preocupación amorosa por el Otro, por su ser y por llegar a ser éticos; es una disposición hacia los Otros, hacia las comunidades, e incluso hacia la humanidad entera. Sin embargo, ésta no funda una relación comunitaria ni asociación. Respecto a la comunidad del gozo, Husserl indica que ella se manifiesta mediante la *unidad de una comunidad placentera*: «El Otro y su consentimiento, o al menos su docilidad, no es sólo medio del placer (de este modo, no se trata aquí sólo del cuerpo ajeno, sino del otro sujeto, que ofrece su corporalidad –que permanecen su esfera de poder– y permite la actividad placentera, sino que es coparticipe en una actividad: ambos, el Yo y el Otro, forman una unidad volitiva, producen una unidad del hacer común, ambos gozan en el placer y es el propio objeto del gozo, para cada uno, que el Otro goce» (Husserl, 1987: 142).

lo que dichas conductas se muestran en el ámbito singular pero proyectándose hacia la personalidad –entendida como unidad de sujetos–, por lo que Husserl señala: «El *origen de la personalidad* se encuentra en la empatía y en los *actos sociales* que posteriormente surgen» (Husserl, 1987: 141).

En efecto, en la comunidad ética las relaciones efectuadas por el *yo* no sólo deben ser vistas como acciones de un sujeto activo o como sujeto de praxis, pues aunque éste lo es de una acción personal, tiende a ser «el objeto-sujeto correspondiente al contenido de la acción» (Husserl, 1987:142). Para mostrar esto, Husserl recurre al ejemplo de las funciones que realizan los miembros de una familia⁵, pues es en este ámbito donde podemos observar una distinción entre los conceptos de función y deber que, posteriormente, son proyectados en la sociedad:

[...] función designa una determinación práctica del sujeto, la ordenación hacia un fin especial al servicio del omnicomprendido fin de la asociación personal completa –en este caso, la familia. [...] El paso a las expresiones obligación y deber se evoca a través de lo negativo: la desviación perturba la voluntad unánime y condiciona la reacción del reproche (Husserl, 1987: 143).

Ahora bien, la diferencia entre función y deber que proporciona Husserl es la que permite un acercamiento a su idea de estado civil ya que, para él, las funciones que se aceptan voluntariamente son obligaciones que tienen como origen el acuerdo

5 Por lo que respecta a la comunidad familiar, Husserl nos dice que cada miembro familiar es un sujeto responsable y que esto se entiende así porque cada miembro adquiere su «yo debo» en relación con la totalidad familiar correspondiente. Por esta razón, en este ámbito se observa una obligación surgida de forma natural con un contenido general que circunscribe, en general, el deber como contenido de la obligación y, algunas veces, «el deber concreto».

o la imposición, y aquellas comunidades en las que existe la imposición son reconocidas como *comunidades artificialmente fundadas de paridad y subordinación*, entre las cuales se halla el estado civil, pues éste posee una totalidad personal:

Un Estado es una totalidad personal aunque, al igual que ocurre en una gran asociación, sus miembros no se conozcan todos entre sí. El modo en que se produce una relación personal tiene que surgir desde la empatía actual y desde el actual acuerdo o desde la subordinación que surge naturalmente y se funda en el contacto y la comunicación personales. Pero, de este modo, tienen que ser consideradas las instituciones de asociaciones personales sobre caminos indirectos allí donde las personas no se conocen. En cualquier caso, se trata aquí de comunidades de voluntades de personas determinadas que están de acuerdo, incluso mediatamente, como sujetos volitivos (Husserl, 1987:145).

Aquí hallamos la primera referencia de Husserl hacia el estado civil que debe ubicarse en el ámbito de la facticidad, pues como lo señala Schuhmann:

El Estado es [...] una estructura histórica. Historicidad es en Husserl un título para el problema de la facticidad, la cual configura el campo, no de la fenomenología pura, sino de la específica filosofía fenomenológica, es decir de la «metafísica» en el sentido de Husserl. En este ámbito se constituye el Estado [...] (Schuhmann, 2009: 50).

El estado civil no es el único aspecto que se presenta como tema de la metafísica, pues en la facticidad se despliegan las reflexiones acerca de las cuestiones ético-teleológicas y teológicas, motivo por el cual no se puede pretender deslindar

la reflexión ética de la política en el pensamiento de Husserl⁶. Además, Karl Schuhmann sugiere que la noción husserliana de estado civil también resulta del «entrelazamiento de diversas instancias, de las cuales la más significativa es: la discordancia de fines de la pluralidad de las mónadas y su orientación teleológica hacia el fin supremo» (Schuhmann, 2009: 19). De ahí que una de las finalidades del estado civil en Husserl sea no sólo brindar los medios para la vida buena, sino también inhibir el despliegue de las fuerzas disteleológicas.

Asimismo, Schuhmann insiste en que Husserl caracteriza al estado civil como «surgido de una fundación de libre albedrío, de un albedrío que él mismo tiene el sentido de un albedrío comunitarizado de las personas fundantes» (Schuhmann, 2009: 83). Y en efecto, esto es así porque en el pensamiento husserliano se expone que las personas son las que participan plenamente de la vida y de la praxis social-comunitarias. Es decir, ellas intervienen, a través de su libertad, en la persecución de los fines comunes e individuales; más aún, ellas colaboran desde sus actos y el combate moral, con la búsqueda de la renovación ética.

Por otro lado, en la comunidad práctica de voluntades Husserl nos habla sobre una relación «señor-siervo» que consiste en que el Tú es determinado a ejercer no sólo la apre-

6 Al respecto es importante señalar que el pensamiento de Husserl está implicado en la crítica que Heidegger dirige hacia la Metafísica, pues en esta crítica el pensamiento de Husserl es rechazado porque en él la Metafísica se presenta como la reflexión en torno a las cuestiones éticas, teleológicas y teológicas, mismas que Heidegger, en su crítica hacia el Humanismo rechaza porque, para él, éstas han contribuido con el ocultamiento del ser, con su hundimiento en el ámbito de la «publicidad». Por lo que, para Heidegger, «la Metafísica representa, ciertamente, al ente en su ser y piensa así el ser del ente. Pero no piensa la diferencia entre los dos» (Heidegger, 1959: 18).

hensión cognoscitiva, sino también una acción en el circunmundo físico o espiritual. Y el Otro, por su parte, también puede ser obligado a ejecutar alguna acción por medio de alguna coacción y señala:

Aunque el Otro no quiera, puedo yo desear obligarle y contar con que lo sepa, o puedo también comunicarle algo y él puede, a su vez, obrar en consecuencia y acomodarse a mi voluntad, del mismo modo que antes apartaba circunstancias doloras externas; mi voluntad, que yo le comunico, eventualmente motivo de su voluntad general permanente para hacer finalmente, de una vez por todas, lo que yo dese, del mismo modo que puedo querer en general que se acomode a mi voluntad en tanto yo crea poseer un medio de coacción. Surge entonces la relación entre señor y siervo como una relación personal permanente que se mantiene a través de un hábito universal de las personas que habían entrado en contacto o en relación de servicio o acción espirituales (Husserl, 1987: 138).

Esta relación encuentra su origen en el entrelazamiento de las voluntades de ambas personas, es decir, como un: «Yo ordeno, como señor, y el Otro sigue, conforme a su deber como siervo en la conciencia del haberse sometido, del ser sometido y, con respecto al obrar, en la conciencia de su obligatoriedad» (Husserl, 1987: 138).

Por otro lado, en la comunidad práctica de voluntades hallamos dos formas de comunicación: la primera se remite al papel de la petición y tiene como resultado una relación transitoria, pues aquí se comunica «mi deseo» como motivo para la voluntad del Otro con la esperanza de que se produzca un efecto. Y la segunda se refiere a una deter «minación a distancia, es decir, a la comunicación que existe respecto del

deseo y la voluntad actuales dirigidos al futuro. No obstante, en esta comunidad de voluntades el acuerdo es recíproco, por lo que se puede concluir en una recíproca compatibilidad fundando una especie de «acuerdo o voluntad general», como a continuación se describe:

Yo ejecuto tu deseo si tú ejecutas el mío, hago lo que te favorece si tú, por ello, haces lo que me favorece a mí. Más aún: ambos deseamos que suceda algo y nos decidimos «conjuntamente» a ello: yo realizo una parte y tú otra, etc. S1 y S2 quieren lo mismo G, pero no cada uno para sí, sino que S1 quiere G como lo querido a la vez por S2; la voluntad de S2 corresponde por lo querido por S1 y viceversa. El que S1 realice la parte D1 y S2 la parte D2 queda de nuevo acordado en las voluntades de ambos, y acordando como «medio» (en sentido amplio) o como perteneciente a la realización (pero anteriormente a la intención) (Husserl, 1987: 138).

Aquí, el *yo* –en tanto sujeto de las motivaciones que atraviesa la corriente de las vivencias–, se convierte en un sujeto personal porque gana autoconciencia personal en la relación Yo-Tú dentro de la comunidad de voluntades. Además, y gracias a la empatía, el *yo* se sabe sujeto de su vida y del circunmundo; mientras que el otro *yo* se reconocerá como el *Otro* en tanto «Sujeto-polo de otra vida». De esta forma, el *yo* entra en la relación social Yo-Tú originaria, pues ambos se motivan respectivamente mediante los actos sociales porque existe una unidad del aspirar, o «del específico querer que abarca ambos sujetos y en la que se encuentran vinculados recíprocamente uno a otro, en una conciencia actual, para «actuar» recíprocamente uno sobre otro como sujetos de aspiraciones, esto es, determinarse uno a otro hacia un obrar o, en su caso, hacia un padecer, en el aspirante estar dirigido uno hacia otro» (Husserl, 1987: 139).

La anterior relación se hace presente en el ámbito práctico como una «forma práctica objetiva» porque ella pone de manifiesto un tema práctico: el reconocimiento en la convivencia social, pues la orden que el *yo* dirige hacia el *Otro* debe moverle o motivarle adecuadamente hacia la intención práctica a la cual va dirigida, es decir, hacia «el camino, las metas intermedias y la meta final». Por ello, el reconocimiento que existe aquí entre el Yo y el Tú exige un cuestionamiento sobre la significación ética que debería darse en las formas de organización –entre las cuales se halla el estado civil–, puesto que la finalidad es saber si éstas se aproximan al ideal ético. Es decir, indagar si ellas contribuyen con la búsqueda de «un fin en común» que, en el caso de Husserl, está relacionado con la realización de la renovación ética de la persona en un sentido individual y colectivo.

Por lo anterior, consideramos que una de las características de la noción de estado civil en Husserl es la indicación respecto de que la persona es un sujeto volitivo que puede intervenir en el curso de la praxis social. Por lo que, y en este sentido, César Moreno expresa que la propuesta husserliana de la comunidad práctica de voluntades se contrapone con la idea hegeliana del estado civil porque «Hegel se niega a hipostasiar las entidades colectivas e intenta reducirlas a una red de interacción» (Husserl, 1987: 156). En cambio, Husserl sustituye la intersubjetividad en lugar del espíritu objetivo permitiendo criterios éticos para la acción humana, y con ello, a su vez, permite que sean identificados los proyectos personales, las intenciones y los motivos que pueden adjudicarse las personas a su propia acción sin que esto permita la reducción de lo humano a lo estatal.

Cuando Husserl nos remite al objetivo de la ciencia estricta: la Filosofía⁷, nos dice que dentro de las tareas de dicha ciencia se encuentra no sólo la consideración de las esencias puras, sino también la de cuestionar, desde ella, si acaso la comunidad de voluntades que se sostiene en la autoridad de la razón libre desemboca, necesariamente, en una «colectividad imperial». Pues de ser así, entonces debemos indagar cuál es el sentido de esencia que permite el despliegue del progreso moral individual y colectivo en una colectividad así entendida:

Es preciso, además, cómo han de ordenarse las relaciones entre el Estado y la nación, cómo ha de determinarse la idea de nación como idea ética especial, cómo ha de operar ésta en calidad de idea-meta de orden práctico, qué estructuras nacionales específicas son exigibles a tal fin y cómo pueden devenir organizaciones dotadas de voluntad (Husserl, 2009: 63).

En este sentido, si la ciencia estricta logra contribuir con el desarrollo de la cultura, según su objetivo –como una «supranación»–, entonces la comunidad puede extenderse al mundo entero, por lo que Husserl propone alcanzar una unidad cultural desde una perspectiva «cosmopolita» porque, desde esta idea, la comunidad se torna inclusiva en tanto que expresa el ideal de Humanidad, donde la razón es el centro de referencia, pues dice:

7 Para Husserl el objetivo de la ciencia estricta consiste en hallar una ciencia que disponga de un fundamento universal y apodíctico desde la cual se origine la función humana más alta, pues la función de la ciencia estricta es «permitir a la humanidad desarrollarse hasta el plano de la autonomía personal, de la autonomía humana de irradiación universal. Ésa es la idea: la idea que engendra en impulso vital afectado del más alto grado de humanidad» (Husserl, 1962:95).

Queda finalmente la cuestión de si una cultura cerrada sobre sí misma está llamada, una vez que ha adoptado la forma de «supranación» que se extiende sobre todas las naciones singulares que la integran, y en su caso la de «Supraestado» sobre todos los Estados individuales, llamada a cerrarse también hacia afuera; o si no viene más bien éticamente exigido el hacer que la comunidad ética se extienda al mundo entero –hasta donde alcance la posibilidad de la comprensión mutua y con ella la posibilidad de formar comunidad. Venimos así a la idea última de una Humanidad ética universal, idea de un pueblo universal verdaderamente humano que abarque a todos los pueblos singulares y a todas las constelaciones de pueblos y culturas; y a la idea de un Estado universal que abarque a todos los sistemas estatales singulares y a todos los Estados individuales (Husserl, 2009: 64).

En el pensamiento de Husserl hallamos una propuesta cosmopolita, y creemos que es resultado de tres factores en su pensamiento: a) de la tarea impuesta por la ciencia estricta –la Filosofía–, b) del reconocimiento de la persona ética como sujeto volitivo, y c) de la observación del imperativo ético, pues estos elementos contribuyen con la observación de las implicaciones universalistas que posee la renovación ética.

Sin embargo, y a diferencia de Kant, el cosmopolitismo de Husserl no señala cuál sería el objetivo del *Derecho* para lograr el desarrollo de la libertad y la justicia, pues en Kant «Los hombres no pueden prescindir del concepto del derecho, ni en sus relaciones privadas ni en sus relaciones públicas; no se atreven a convertir ostensiblemente la política en simples medidas de habilidad; no se atreven a negar obediencia al concepto de un derecho público» (Kant, 2007:275). En este sentido, Kant considera que uno de los principios de la política moral de un pueblo, al convertirse en estado, es

que debe tener en cuenta los conceptos jurídicos de libertad y de igualdad.

La ausencia del Derecho en el pensamiento de Husserl se debe, según consideramos, a que sus nociones de libertad y de justicia se hallan en el ámbito de la facticidad y que el imperativo husserliano es, en este caso, un vértice rector en la conducta humana. Por lo que aquí, tal vez conviene decir que, incluso quienes contribuyen con el funcionamiento del estado civil, tienen la obligación de ceñirse a dicho imperativo porque deben comprender y asimilar que la humanidad entera se dirige hacia la renovación ética y que, en este sentido, el estado civil tiene la ardua labor de cuidar de la libertad humana.

Hobbes: justicia y libertad individualista

Ahora bien, la propuesta que aquí presentamos sobre Husserl respecto del Estado civil toma distancia no sólo de Kant⁸ y Hegel, sino que también lo hace del sentido individualista que caracteriza al estado moderno, donde Thomas Hobbes es considerado como uno de sus máximos expositores. Así, la diferencia entre Hobbes y Husserl se vislumbra en las nociones de razón y de sujeto o individuo que ambos manifiestan en su pensamiento.

En el caso de Hobbes, y a diferencia de Husserl, su obra muestra dos supuestos fundamentales para entender la creación del Estado civil. Nos referimos a su idea de naturaleza humana y a la existencia hipotética del estado de

8 Consideramos que el distanciamiento que posee el pensamiento de Husserl respecto de Kant, únicamente se debe a que Husserl no explica cuál sería la función del Derecho en la mediación del Supraestado, pues es notorio que Husserl muestra cierto apego por la idea de «autonomía» que conlleva un progreso ético y moral.

naturaleza, pues para él, ésta se constituye por las pasiones y la razón. Sin embargo, las pasiones son las que determinan las acciones humanas, además, éstas van encaminadas hacia una especie de bien, pero no en el sentido moral. Se trata, sobre todo, de la autoconservación de la vida en un estado en el que no existe una ley civil que garantice la protección de la misma, ni tampoco garantiza los bienes materiales que le corresponden a cada individuo en este estado natural⁹.

Por otro lado, el estado de naturaleza hobbesiano expresa que los individuos poseen una libertad e igualdad ilimitadas en relación con todo lo que en él existe, pues en dicho estado no hay un poder coercitivo que indique qué es lo que le pertenece a cada uno. Por lo mismo, aquí todos los hombres son iguales en capacidades corporales y de la mente en tanto que todos tienen el mismo ingenio para adquirir los medios y proteger su vida. Asimismo, en este estado todos los hombres tienen derecho a poseer, disfrutar y emplear todas las cosas que la naturaleza les ha brindado; sin embargo, de esta libertad e igualdad natural surge un inconveniente, pues al tener <todos> derecho a <todo>, nadie es dueño de nada, ya que no existe <algo> que legitime o garantice sus propieda-

9 La teoría de las pasiones que Hobbes describe es una consecuencia de su noción de movimiento vital que tiene como idea central el hecho de que en el hombre se genera la vida cuando éste se relaciona con los objetos externos. Por ello, este movimiento vital presenta, a su vez, dos tipos de movimientos: animal y vital, mismos que se dirigen al corazón originando los apetitos que conllevan al deseo y a la aversión. No obstante, cuando el individuo dirige sus acciones únicamente desde el aspecto pasional, corre el riesgo de instaurar una pelea con sus semejantes porque suele darse el caso de que uno, o más de un individuo, deseen la misma cosa. De ahí que Hobbes señale la importancia de salir de ese estado natural en el que las pasiones aún no están educadas ni son limitadas por ninguna ley, pues al no haber <algo> que les indique qué medios le pertenecen para conservar su vida, la situación se vuelve hostil, incluso hasta llegar a provocar la muerte de sus semejantes.

des, tal como Hobbes lo señala: «*Natura dedit omnia omnibus; o sea, que la Naturaleza ha dado todas las cosas a todos los hombres, entendiéndose que ius y utile, derecho y beneficio son lo mismo*» (*Elementos de Derecho*, XIV: 10).

No obstante, aquí la razón se hace presente como un instrumento que sirve para alcanzar la paz y el orden social, ya que ella se pone al servicio de las pasiones y los deseos permitiendo que el individuo comprenda y observe las leyes naturales, pues son éstas quienes orientan a los individuos hacia la búsqueda de la paz y hacia el cumplimiento del contrato social. En este sentido, Hobbes y Husserl difieren respecto de la razón, pues para el último, la «razón» posee una tarea ética (infinita) que orienta a la humanidad hacia una renovación ética; mientras que para Hobbes, la razón contribuye con la observación de las leyes naturales y la instauración de un Estado civil. Aunque, para ambos pensadores la razón es fundamental porque contribuye con el reconocimiento de la libertad y de la justicia.

Ahora bien, la *lex naturalis* es «un precepto general o regla general, descubierto mediante la razón, por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida o elimine los medios de conservarla» (*Leviatán* XIV: 347). Y es a partir de esta definición que Hobbes formula la existencia de diecinueve leyes naturales que contribuyen con el orden social y la creación de las leyes civiles, entre las que se halla la justicia, por lo que dice: «[...] en toda nación el alcance de toda ley humana es la paz y la justicia entre sus miembros y la defensa contra los enemigos extranjeros» (Hobbes, 2002: 9).

Pero, para que la justicia pueda ser reconocida como tal, Hobbes elabora una distinción entre *jux* y *lex* que permite delimitar el campo de la acción humana, ya que indica que «DERECHO (*sic*) consiste en la libertad de hacer o de no hacer, mientras que la LEY (*sic*) determina y obliga a una de las

dos cosas» (*Leviatán*, XIV: 347). Aquí, la libertad es entendida como «la ausencia de impedimentos externos» que a menudo pueden restarle parte de su poder al individuo para hacer lo que quiere. Sin embargo, estos impedimentos no imposibilitan que el ser humano haga uso de su juicio y de su razón cuando tenga que deliberar sobre los medios para la conservación de la vida.

Aquí, nosotros podemos observar el carácter racional de las leyes naturales que expone Hobbes, pues la primera ley natural, según él, radica en buscar y hacer uso de los medios necesarios para abandonar el ambiente hostil y buscar la paz; la segunda ley se refiere a la transferencia de la libertad absoluta para hacer uso de los medios que contribuyan con la conservación de la vida –recordemos que de esta ley resulta el fundamento del contrato social–. Y, por último, la tercera ley natural consiste en la observación y cumplimiento de la justicia en el contrato social, es decir, expresa «*que los hombres deben cumplir los convenios que han hecho*» (*Leviatán*, XV: 358). Por lo que esta ley se relaciona con aquel precepto clásico que dice que *la justicia es la voluntad constante de dar a cada hombre lo suyo*.

Pero cuando Hobbes deduce su noción de justicia de la tercera ley natural, ésta queda reducida al sentido de «obediencia» en relación con el contrato social, por lo que la justicia viene a ser entendida como la ley de la razón que expone los principios de la justicia en un estado civil:

[...] la misma ley de la razón dicta al género humano, para su propia preservación, una distribución de tierras y bienes, de modo que cada cual pueda saber qué le es propio, para que ningún otro pueda pretender un derecho sobre ello, o perturbarle en el uso del mismo. Esta distribución es la justicia (Hobbes, 2002:10).

Aquí la noción de justicia hobbesiana se aleja de la dimensión reflexiva que Platón¹⁰ le otorgó en sus *Diálogos* porque Hobbes no identifica a la justicia con la idea de *Bien* platónico, pues para él, los ciudadanos median la justicia a través de las leyes del Estado. Por lo que Hobbes, cuando nos habla de justicia, lo hace refiriéndose a dos aspectos: a las personas y a las acciones. Cuando la justicia se refiere a las personas, Hobbes coincide con Husserl al decir que una persona justa es aquella en que «su estilo de conducta se conforma o no se conforma con la razón» (*Tratado del Ciudadano* III: 5)¹¹; mientras que la justicia referida a las acciones es aquello conforme al derecho y lo injusto es lo mismo que la injuria.

Para él, los adjetivos de justo e injusto se refieren a las acciones en relación con el miedo y no con la voluntad¹², pues las acciones son motivadas por todo aquello que el ser humano considere como benéfico para su conservación. De esta forma, «la justicia de las acciones no tiene como resultado el que llamemos justos a los hombres que las realizan, sino libres de culpa; y la injusticia de las acciones, que también recibe el nombre de injusticia, hace que demos a los hombres que las cometen el calificativo de culpables» (*Leviatán*, XV: 363).

La justicia, en este sentido, contribuye no sólo con el cumplimiento del contrato social, sino que también lo hace con

10 En este sentido Hobbes es considerado, junto con Nicolás Maquiavelo, como unos de los precursores del Estado moderno porque ambos insertan sus reflexiones en el ámbito de la contingencia humana dejando atrás la idea de justicia platónica que sustentaba la idea del Bien moral.

11 Para Hobbes, una persona justa es aquella que no realiza, según la razón, cosas contrarias para salvaguardar su vida, como por ejemplo, suicidarse, pues esto va en contra de la naturaleza humana que siempre tiende hacia la conservación vital.

12 Hobbes invierte la noción escolástica de voluntad y la traduce como el apetito final de querer hacer, por lo que las acciones voluntarias son las que necesariamente se realizan debido a la concatenación de apetitos que la impulsan.

la legitimación de las leyes civiles que van a resguardar la libertad humana, pues la justicia viene a presentarse como la ley de la razón que dicta al género humano una distribución equitativa, no sólo de los bienes, incluso de su propia libertad. De esta forma, la libertad queda resguardada por el mandato del soberano, a quien el súbdito ha decidido otorgarle su consentimiento para asegurarle su vida.

Sin embargo, esta división que Hobbes realiza en torno al significado de la justicia, aunado a su idea de libertad, son las que conllevan una serie de críticas en nuestra época contemporánea. Por ejemplo, Paul Ricoeur considera que una de las implicaciones que tiene este tipo de concepciones es que existe una inversión que da prioridad a lo justo sobre lo bueno, hecho que conlleva una aproximación deontológica para el ámbito de la moralidad, y que podemos observar en Rawls, pues según Ricoeur, la justicia, entendida así, sólo se sustenta en el plano institucional:

Esta aproximación deontológica en materia de moralidad sólo se ha podido mantener en el plano institucional apoyándose en la ficción de un contrato social gracias al cual un cierto grupo de individuos llegan a superar el estado de naturaleza supuestamente primitivo para acceder al estado de derecho (Ricoeur, 2003:95).

En efecto, la reflexión hobbesiana en torno a la justicia no retoma una idea de persona en sentido ético –como en el caso de Husserl–, pues para el filósofo de Malmesbury, persona es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas, o bien como suyas, o bien como representaciones de palabras o acciones de otro hombre o de cualquier otra cosa a la que son verdadera o ficcionalmente atribuidas* (*Leviatán*, XVI: 372). Pero, por otro lado, esta definición nos permite cuestionar si una justicia así entendi-

da por nuestras instituciones políticas contemporáneas tienen en cuenta aquel precepto hobbesiano que expresa: «vida y libertad de defenderla son los bienes más valiosos y los que más peligran» (Morales, 2008: 12), pues de ser así, se vuelve inevitable cuestionar la existencia de una naturaleza humana desde donde se nos permita reflexionar sobre los fundamentos que sustentan la idea de una sociabilidad en donde la libertad y la justicia son ejes rectores.

Reflexiones finales

Aquí hemos presentado dos posturas filosóficas distintas en relación con tres nociones: la libertad, la justicia y el Estado civil. Por un lado, con Thomas Hobbes observamos que el ser humano está constituido por dos aspectos: las pasiones y la razón, aunque es la razón quien contribuye con la creación del estado civil porque influye en el individuo para que éste observe las leyes naturales. Pero, sobre todo, para que logre aceptar que la justicia lo obliga a respetar el pacto que ha establecido con el soberano, pues sólo así puede garantizarse a sí mismo una libertad que contribuya su conservación vital.

Por otro lado, con Husserl hemos expuesto una idea de ser humano distinta a la de Hobbes, pues para el filósofo judío, el ser humano es una persona que ejerce su libertad mediante la autovaloración, la autorreflexión y la autoconciencia, lo que conlleva a que también sea considerado como sujeto de praxis que interviene en su realidad. Además, en la definición que Husserl brinda sobre la libertad está implícita la idea de responsabilidad ética dirigida hacia el ámbito de la intersubjetividad, es decir, el ser humano posee una *voluntad* en la forma de *generalidad* que implica la necesidad de buscar la significación ética de las instituciones, entre las cuales se halla el estado civil.

Asimismo, consideramos que la importancia de esta reflexión –en la que se muestran posturas contrarias–, radica en que ambas nos permiten cuestionar aquella idea que expresa que la vida y la libertad son los valores supremos entre los seres humanos, pues la pregunta que podríamos elaborar a las instituciones políticas contemporáneas en relación con el cuidado y el ejercicio de la libertad y justicia es la siguiente:

¿El otro es siempre el enemigo o el igual que se vislumbra a través de la mediación de la ley? ¿Ego y alter deben mantener sus armas apuntándose en una reciprocidad exacta, sin parpadear, insomnes, o sometidos al mandato se atreven a confiar en que no se atacarán por la espalda ni mientras duermen? ¿Sólo piensan en matarse o en la posibilidad de una alianza aun si fuese temporal? (Morales, 2008: 8).

Tanto Thomas Hobbes como Edmund Husserl nos muestran que la creación del Estado civil proviene de un mundo o realidad que, en palabras de Husserl se denomina facticidad, donde se hace presente el ser humano como sujeto volitivo que ejerce su libertad e interviene en la creación de las relaciones sociales, mediante los actos volitivos y la comunicación. Por ello, la actividad política tiene que ser considerada como el resultado de la actividad humana, y como tal, una reflexión respecto de la naturaleza humana y la forma en que las personas se relacionan, a partir de esta idea es imprescindible.

Consideramos que sólo de esta manera podemos comprender que los individuos tienen el poder de cuestionar a las instituciones sobre el papel que ellas desempeñan en relación con su progreso humano o renovación ética, pues de acuerdo con la intersubjetividad husserliana, nos queda claro que nuestras acciones siempre se remiten al ámbito social. Por ello,

pensamos que la propuesta husserliana es importante en este ámbito –incluso cuando en ella no se describa explícitamente una filosofía política–, porque en ella se muestra el vínculo entre ética y política, ya que aquí la finalidad es poner de manifiesto la idea de que ser «hombre» es serlo en un sentido teleológico, es decir, que es esa constante búsqueda por la renovación ética la que nos obliga, en tanto hombres o personas, a hacernos responsables de nuestro propio ser.

Bibliografía

- Hobbes, T. (2012). *Tratado sobre el ciudadano, Leviatán. Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita por él mismo*. José R. Hernández (trad.) Madrid: Gredos.
- Hobbes, T. (2005). *Elementos de Derecho natural y político*. Dalmacio Negro (trad.). Madrid: Editorial Alianza.
- Hobbes, T. (2002). *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Miguel Ángel Rodilla (trad.). Madrid: Tecnos.
- Husserl, E. (2012). *La renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Agustín Serrano de Haro (trad.). Barcelona: Siglo Clave.
- Husserl, E. (1962). *La filosofía como ciencia estricta*. Elsa Tabernic (trad.). Buenos Aires: Editorial Nova.
- Morales, C. (2008). *Pensadores del acontecimiento*. México: Siglo veintiuno Editores.
- Kant, M. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. Francisco Larroyo (trad.). México: Editorial Porrúa.
- Ricoeur, P. (2003). *Lo justo*. Agustín Domingo Moratalla (trad.). Madrid: Caparrós Editores-Colección Esprit.
- Schuhmann, K. (2009). *Husserl y lo político*. Julia Valentina (trad.). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Artículos

Husserl, E. (1987). El espíritu común (Gemeingeist) I y II (1921). César Moreno (trad.). *Thémata. Revista de Filosofía*. No. 4, pp. 131-158.

Resumen

En este texto se presenta una disertación sobre dos conceptos importantes para la reflexión ético-política de nuestro tiempo: la libertad y la justicia. Dicha disertación tiene en cuenta dos posturas filosóficas contrarias entre sí, la de Edmund Husserl y la de Thomas Hobbes. La finalidad de esta reflexión es, por un lado, abrir la posibilidad para que se cuestione la relación que existe entre individualismo y otredad en la actualidad; y por otro, mostrar que para ambos pensadores, el Estado civil es resultado de la actividad humana y de la historia.

Palabras clave: libertad, justicia, estado, historicidad, Husserl, Hobbes.

Summary

In this paper it is presented a dissertation on two of the most important concepts for ethic and political thought in our time: freedom and justice. That dissertation considers two opposite philosophical thoughts: Edmund Husserl and Thomas Hobbes thinking. The purpose of this is, on one side, to open the possibility to discuss the relationship between individualism and otherness nowadays; on the other side, to show that for both thinkers the civil state results from human activity and from history.

Keywords: freedom, justice, government, historicity, Husserl, Hobbes.