

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

El legado político de Schutz.

Carlos Belvedere.

Cita:

Carlos Belvedere (2004). *El legado político de Schutz. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/211>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Título: *El legado político de Schutz*

Autor: Carlos Belvedere

Vinculación institucional: UBA / UNGS

Correo electrónico: belveder@mail.retina.ar

Resumen del trabajo:

Se ha vuelto un lugar común sostener que la obra de Schutz es ajena a la política. A pesar de ello, cabe señalar que existe una serie de trabajos en los que el mismo Schutz esboza un pensamiento político. Sin embargo, la cuestión no es sencilla pues ninguno de estos trabajos está dedicado exclusivamente a cuestiones políticas sino que aluden también a otras problemáticas. Por ello, lo político en Schutz no tendría el estatuto de una esfera plenamente autónoma sino subordinada, en el orden epistemológico, a la aplicación de la teoría social y, en el orden ontológico, a los procesos de estructuración social. A su vez, lo esencial de su legado político sería el permitir trazar una distinción estructural que persista como vara inflexible, asentando un igualitarismo innegociable ante el cual toda situación histórico-social se muestra como contingente, máxime si ella presenta diferencias sociales. Vista así, la política en Schutz tendría un no deliberado carácter kantiano, pues se encuentra regulada por estructuras apriorísticas.

Trabajo:

Se ha vuelto un lugar común sostener que la obra de Schutz es ajena a la política. A pesar de ello, cabe señalar que existe una serie de trabajos en los que el mismo Schutz esboza un pensamiento político. Sin embargo, la cuestión no es sencilla pues ninguno de estos textos está dedicado exclusivamente a cuestiones políticas sino que aluden también a otras problemáticas. Es decir que lo político en Schutz no tendría el estatuto de una

esfera plenamente autónoma sino subordinada, en el orden epistemológico, a la aplicación de la teoría social y, en el orden de lo ontológico, a los procesos de estructuración social.

Estos textos pueden agruparse en dos períodos: uno, el de los años de reciente exiliado en los Estados Unidos (1944), donde las temáticas guardan relación directa con esta condición de Schutz; otro, posterior (1952 en adelante), en el que sus inquietudes políticas alcanzan un mayor desarrollo y se expresan con independencia de su particular situación social, anclándose más bien en la condición común a todo ciudadano. Aquí la reflexión alcanza un grado considerable de generalidad, y la cuestión política se expresa de manera más llana y expositiva.

Efectivamente, a partir de 1944 Schutz comienza a dedicarle un considerable espacio a los temas políticos en sus escritos. En el contexto de lo que significaron esos años aciagos para un intelectual austríaco de extracción judía, y capitalizando teóricamente su experiencia de exiliado y de ex combatiente de la Primera Guerra Mundial, Schutz escribe los tres textos que consideramos iniciales de su fase política: “El extranjero. Un ensayo de psicología social” (CP II*, 89-105), “El que vuelve a casa” (CP II, 106-119) y “El ciudadano bien informado. Un ensayo sobre la distribución social del conocimiento” (1946, CP II, 120-134). Años más tarde, y ya asentado en el país que lo acogió, Schutz pasa a interesarse por cuestiones atinentes a la ciudadanía y la equidad. Escribe, a partir de 1952, “Santayana y la sociedad y el gobierno” (1952, CP II, 201-225) y “La igualdad y la estructura de sentido del mundo de la vida” (1955, CP II, 226-273).

Nótese que, aún cuando los títulos de estos trabajos indican su contenido político, los subtítulos aluden a otras dimensiones. Incluso cabe consignar que el mismo autor no los

* La sigla corresponde a: Alfred Schutz (1964), *Collected Papers: II Studies in social theory*, La Haya, Martinus Nihoff; y, más adelante, CP I corresponderá a: Alfred Schutz (1964), *Collected Papers: I The problem of social reality*, La Haya, Martinus Nihoff.

agrupa en un apartado dedicado a cuestiones políticas sino que los engloba bajo la denominación de “Teoría aplicada” (CP II, parte II). Entrando más en detalle, daría la impresión de que lo político en Schutz fuera anexo a lo cultural, pues la ciudadanía se vincula con el conocimiento social; y la igualdad, con la estructura de sentido.

Para algunos, nada más alejado de lo político que lo cultural, pero adviértase que en Schutz esta dimensión está ligada a la estructuración social. En efecto, otra lectura –no excluyente sino complementaria de la sugerida recién- subrayaría que lo político descansa en la dimensión estructural del mundo social. A este respecto, no puede olvidarse que el conocimiento, para Schutz, está distribuido socialmente y que esto es, a la vez, constitutivo y constituido estructuralmente, a tal punto que, en estos textos, es analizado desde una perspectiva estructural.

Repasemos brevemente algunos aspectos fundamentales de estos textos sutilmente politizados. Comencemos con “El ciudadano bien informado”, donde Schutz reivindica este tipo ideal como intermedio entre el experto y el hombre de la calle (CP II, 122-123). Podemos suponer que esta figura atrajo la atención de Schutz porque conjuga en un punto óptimo conocimiento e interés, intersectándose ambos en el lugar en que es posible contar con un máximo de conocimiento y un máximo de interés en el mundo social. Es decir que el ciudadano bien informado es aquel que sabe lo más que se puede saber sin convertirse en cientista social, lo cual para Schutz implicaría un distanciamiento del mundo signado por un cambio de actitud hacia él que implicaría un interés puramente especulativo. En otras palabras, nuestro ciudadano en cuestión no podría saber más de lo que sabe sin perder el interés por transformar su mundo.

Este punto de equilibrio es crucial para nuestra cuestión, pues nos muestra al ciudadano bien informado -personaje que encarna, en este texto, la figura política que reivindica

Schutz- como preocupado por transformar su mundo en vez de simplemente conocerlo de manera “desinteresada”.

Sin embargo, toda capacidad de acción encuentra límites. Schutz sostiene que no sólo somos “centros de espontaneidad” que hacen presa en el mundo y producen cambios en él sino también “receptores pasivos de acontecimientos que están fuera de nuestro control [y] que suceden sin interferencia nuestra”. Esto significa que hay situaciones y acontecimientos que *se nos imponen* como relevantes pero que no guardan relación con nuestros intereses ni se originan en actos de nuestra discreción y que, sin embargo, tenemos que tomarlos tal como son, sin contar con el poder de modificarlos por nuestra actividad espontánea (CP II, 127).

¡Qué más elocuente descripción de lo que significa la restricción estructural! Si, como se ha dicho, el estructuralismo no es la celebración de la muerte del sujeto sino una teoría del sujeto oprimido¹, debería admitirse que hay una veta estructuralista en la obra de Schutz. Ciertamente, no aparece aquí la noción de opresión –al menos no en su formulación más típica-, pero hay expresiones en las que Schutz remarca que hay aspectos de la vida social que *se imponen* al individuo, y admite un determinismo *social* – esto es, no economicista-. Pues bien, no será el colmo del estructuralismo, pero la teoría social de Schutz está lejos de constituir –tal como muchos suponen- una negación de las estructuras sociales.

También dista mucho –y esto sí que no sorprenderá a nadie- de constituir una negación del sujeto. Ahora bien, más allá de consignar este hecho, lo valioso será describir de qué modo recupera Schutz esta figura en el marco de su estructuralismo. Veremos que no es precisamente un canto a la libertad ni una oda al subjetivismo indómito, aproximándose,

¹ “El estructuralismo no constituyó una ‘nadicación’ del sujeto ni un ‘desconocimiento’ de la diferencia sujeto/objeto” (Etienne Balibar [2001], “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, Buenos Aires,

en cambio, a posiciones más propias de un estructuralismo avanzado o un post estructuralismo a la Foucault, en el sentido de que el límite a la constricción estructural no se encuentra en la libertad sino en la *resistencia* del sujeto. En efecto, Schutz afirma que la imposición de valores puede ser aceptada o no por el otro; esto es, que el otro puede *resistirse* a la imposición (CP II, 128). Esto vale no sólo para la relación intersubjetiva sino también para la relación entre grupos, con el agregado de que cuanto más anónimo es el Otro y menos determinable le es al otro su lugar en el cosmos social, más se incrementa la zona de relevancias comunes impuestas (CP II, 129). En otros términos: cuanto menos personal, más general es la sujeción.

Más aún, Schutz considera que el incremento de este último tipo de sujeción es un rasgo característico de nuestra civilización moderna, pues en ella estamos cada vez menos determinados en nuestra situación por las relaciones con otros individuos a nuestro alcance, y más por tipos altamente anónimos que no tienen un lugar fijo en el cosmos social. Por eso somos cada vez menos capaces de escoger a nuestros socios en el mundo social y de compartir nuestra vida social con ellos, así como estamos potencialmente sujetos al “control remoto” de todos.

“Nuestro propio medio social está al alcance de todos, en todas partes; un Otro anónimo, cuyas metas son desconocidas para nosotros a causa de su anonimato, puede ponernos, junto con nuestro sistema de intereses y relevancias, bajo su control. Somos cada vez menos amos con derecho propio a definir lo que es y lo que no es relevante para nosotros. Tenemos que tomar en cuenta, tal como son, relevancias *impuestas políticamente*, económicamente y socialmente, más allá de nuestro control. Por eso, tenemos que conocerlas. ¿Pero hasta qué punto?” (CP II, 129; yo subrayo).

Nótese que, en el texto citado, Schutz se desplaza con naturalidad desde la cuestión de la constricción estructural a la del conocimiento. Digamos que pasa, sin solución de continuidad, de la sociología política a la sociología del conocimiento, como si la una derivase en la otra de manera evidente. En este sentido, entonces, a los fines de considerar su pensamiento político, debemos detenernos en su sociología del conocimiento.

En principio, su postura tiene un parecido de familia con Manheim –a quien incluso nombra (CP II, 245)-, ya que se inscribe en el marco de la “teoría de la distribución social del conocimiento” (CP II, 131), considerando que dicha distribución está constituida por, y a la vez constituye, la estructura social. Sin embargo, también sin solución de continuidad, hace derivar esta sociología del conocimiento en el cauce de su propia teoría social así como, a la inversa, remite algunas cuestiones propias de su discurso al “vasto dominio de la sociología del conocimiento” (CP II, 249). Lo cierto es que, en este cruce entre teoría de la estructuración social y sociología del conocimiento, Schutz sostiene que sólo una pequeña parte de nuestro conocimiento se origina en nuestra experiencia propia, mientras que el resto consiste en experiencias que no hemos tenido nosotros sino nuestros contemporáneos o predecesores y que nos las han transmitido. A esto le da el nombre de “conocimiento establecido socialmente” (CP II, 131).

En este marco, Schutz menciona a la opinión pública como una forma de “conocimiento socialmente aprobado” (CP II, 134). Esto, a su vez, tiene relevancia para las sociedades democráticas, pues en ellas es un deber y un privilegio del ciudadano bien informado hacer prevalecer su opinión privada por sobre la opinión pública del hombre de la calle, a fin de contrarrestar cierta peligrosa tendencia a malinterpretar la democracia como una institución política en la que debe predominar la opinión del desinformado hombre de la calle (CP II, 134).

Hasta aquí nos hemos mantenido en un plano descriptivo, sin señalar la dimensión prescriptiva o propositiva de la política en Schutz. Digamos que no abundan pasajes en los que vierta de manera expresa consideraciones de esta índole y que, cuando ellas existen, por lo general tienen el carácter de conclusiones sustentadas en estudios más detenidos y extensos sobre otras cuestiones, que ocupan el grueso del texto. De todos modos, aunque en contadas cantidades, existen párrafos en los que Schutz da su visión de cómo deberían ser las cosas en materia política.

En este sentido, y tal vez con un interés relativamente temprano en la cuestión, Schutz considera que el ideal de igualdad de oportunidades en sentido objetivo es algo por lo que vale la pena luchar con el propósito de garantizar la igualdad de puntos de partida para todos. Luego agrega que esto sólo sería posible si se alterase el medio social. Es decir que Schutz expresa aquí una voluntad de cambio. Lo cierto, entonces, es que aboga por una transformación social –moderada, podemos admitir- en pro de una mayor igualdad social. A su vez, señala un nivel más modesto –aunque también importante- en sus metas políticas, al considerar que tiene sentido buscar –aun sin alterar el marco estructural existente- la igualdad de oportunidades entendida como la máxima auto-realización que permita la situación de cada individuo dentro de la realidad social (CP II, 273).

Pues bien, aunque hemos mostrado que en Schutz hay una cierta ambición de transformación estructural de la sociedad mediante la acción política, no podríamos sostener que se trata de una postura explícita y –mucho menos- clara. Otros han dicho ya que “la relación de Schütz con la política permanece muy mal elucidada”². Sin duda el hecho de que no se haya comprometido políticamente de manera expresa ha contribuido a disimular su vocación política, que debe más a su vida que a sus ideas.

² Daniel Cefaï (1998), *Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schutz. Naissance d'une anthropologie philosophique*, Genève, Droz, p. 28; mi traducción.

Al respecto, Cefaï comenta que en Schutz lo político está ligado al hecho de que era muy sensible a su situación de inmigrante y de exiliado, y a su inserción en una “sociedad democrática”. De allí que sustente una postura más descriptiva que prescriptiva, más expositiva que normativa³.

Esto explicaría, en parte, por qué lo político en Schutz permanece “mal elucidado”; esto, por supuesto, y el hecho de que afirmar una vocación política de nuestro autor parece contrariar el sentido común académico. Al respecto, compartimos la opinión de Kersten:

“Me doy cuenta de que todo lo que he dicho probablemente corra en contra de, y sea de poco o ningún interés para, aquellos que leen a Schutz hoy. Parece injurioso, después de todo, sugerir que, sin importar cuán ‘tradicional’ pueda aparecer, para Schutz la filosofía política está en el centro de su teoría social y de su método.”⁴

Indaguemos el por qué de esta dificultad que presenta la comprensión de lo político en Schutz. Ya hemos alegado el carácter no explícito ni evidente de su posición, pero no es esta la última razón. También debe tomarse en cuenta que la postura de Schutz es una visión poco convencional de lo político pues –al encontrar arraigo en un punto exterior a sí misma- ella aparece desplazada, como fuera de sí.

Esta tendencia, común a la fenomenología, ha llevado a algunos a preguntarse si estamos ante la base de una política radical o de una anti-política. Nos inclinamos más bien hacia la primera de estas alternativas, ya que encontramos en Schutz una política anclada en una generalización de la idea de comunidad no tan distante de ciertos aspectos del ideario de Bakunin pues, a las tendencias más centralistas y deshumanizantes del Estado, le opone la vida de la comunidad.

³ *Op. cit.*, p. 28, n46.

⁴ Fred Kersten (1999), “The purely possible political philosophy of Alfred Schutz”, en: **Lester Embree (ed.)**, *Schutzian social science*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, cap. 10, p. 210; mi traducción.

En efecto, al considerar que el Estado es **“la negación más flagrante, la más cínica y la más completa de la humanidad”** pues “rompe la universal solidaridad de todos los hombres sobre la tierra”⁵, Bakunin se opone a las teorías estatistas como el contractualismo, que no dejan “lugar para la sociedad” y en las cuales no existe más que el Estado, o más bien la sociedad entera es absorbida en esa teoría por el Estado.”⁶ En contrapartida, considera que “el modo natural de existencia de la colectividad humana” es la sociedad, y que ella “se gobierna por las costumbres o por los hábitos tradicionales” que “son *leyes naturales*, inherentes al cuerpo social, como las leyes físicas son inherentes a los cuerpos materiales”⁷, a diferencia de la mayor parte de las leyes conocidas que han gobernado la sociedad hasta el presente, que serían *leyes políticas y jurídicas*, en vez de sociales y naturales. Las primeras, “proclamadas por un poder legislativo cualquiera, pretenden ser las deducciones lógicas del primer contrato formado conscientemente por los hombres”⁸, mientras que las segundas emanan espontáneamente del cuerpo social.

Encontramos una posición análoga también en Husserl, en quien cabe distinguir dos tipos de comunidad. En primer término, están las *“comunidades simbióticas”*, fundadas en impulsos externos fácticamente inevitables o en casualidades, y que Husserl piensa inspirado en antiguas teorías según las cuales el ser humano por “naturaleza” tendría “una disposición hacia la comunidad”. Se trata del grado más bajo de la socialidad. En segundo término, hay un modo de comunidad *esencial*, entendiendo por tal aquel que se

⁵ M. Bakunin (1977), “Federalismo, socialismo y antiteologismo”, en: *Obras de Bakunin*, Madrid, Júcar, p. 135; negritas mías.

⁶ *Op. cit.*, pp. 129-130.

⁷ *Op. cit.*, p. 130.

⁸ *Loc. cit.*

funda en la “esencia” misma de la mónada⁹. A este nivel apunta la fenomenología husserliana, “más allá de la actualidad de lo dado y por encima de la fuerza normativa de lo fáctico [en dirección] ‘a la realización de la idea eterna de la humanidad.”¹⁰ Ésta, “la forma más alta de la vida monádica”, es la comunidad de amor¹¹. Ella se diferencia de la relación señor-servidor en que “pone a cada miembro en pie de igualdad”¹² y “configura el punto final teleológico en el que las relaciones sociales de coordinación y subordinación, en última instancia, coinciden, es decir ambas son suprimidas”¹³.

Visto así, el intento por anclar lo político en la comunidad parece menos cuestionable. No es que falten dificultades –riesgos, incluso-, sino que al menos algo capaz de incentivar tan insegura búsqueda se intuye como deseable. ¿Por qué no asumir algunos riesgos si el fin es la puesta en caja del despotismo estatal, la igualdad entre los hombres y una socialidad anclada en una inusitada conjunción de racionalidad y amor? Lo que está en cuestión, en todo caso, es si fundar la política en la comunidad significa una pérdida de especificidad de lo político o su posible refundación.

En este sentido, hay opiniones divergentes. Schumann es de la idea de que asentar lo político en la comunidad, además de una mirada fecunda, es una de las principales enseñanzas políticas de Husserl. Tal vez si la cuestión no ha sido enfatizada lo suficiente se deba a que se ha tendido a pensar la fenomenología como una perspectiva despolitizada en vez de concebirla como una perspectiva que piensa lo político bajo términos renovadores. Es ésta, entonces, la cuestión a dilucidar: si la fenomenología diluye lo político o lo resignifica.

⁹ Karl Schumann (1994), *Teoría husserliana del Estado*, Buenos Aires, Almagesto, pp. 60-61.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 150.

¹¹ *Op. cit.*, p. 79.

¹² *Op. cit.*, p. 83.

¹³ *Loc. cit.*

A tales efectos, será fructífero considerar ciertas lecturas de la obra de Husserl que le asignan un gran potencial político, superando sesgos ya naturalizados en su lectura. En esto, coincidimos con Schumann cuando encuentra en Husserl *“una idea del Estado completamente original”* basada “en la teoría de la intersubjetividad” que evoca “la teoría del contrato del Estado, en la medida en que en ambos casos se parte de la no originariedad del Estado”¹⁴. A diferencia de Hobbes, en quien el Estado “tiene un significativo contenido apriorístico”, en Husserl lo apriorístico se encuentra en la mónada singular, dotada de “una tendencia originaria a la comunitarización”¹⁵. Es decir que, para Husserl, *“el Estado no es ningún elemento primero”*, razón por la cual tampoco puede ser la totalidad última insuperable”¹⁶. En otros términos, el Estado para Husserl es relativo por dos razones: porque es fundado y no fundante, y porque no es la realidad última, una realización indiscutible ni, mucho menos, una realidad inalterable pues, una vez traído a la existencia, no posee una “naturaleza fija, incambiable” sino que constituye un “elemento” más en el seno de “un desarrollo total”¹⁷.

Aquí es donde encontramos el más valioso legado político de Husserl: en la idea de que la comunidad es prioritaria respecto del Estado, en el sentido de que se encuentra más cercana a lo fundante –en tanto polo intencional ínsito en la mónada- y que, por ende, constituye un criterio prioritario y limitante del Estado. Esto le otorga a la fenomenología un alto cometido político.

“La fenomenología, mediante un pensar fantaseante que cambia los valores (*metanoiein*), cambia el poder externo del Estado por el conocimiento de sí mismo a partir de la razón.

[...] Con esto el pensamiento fenomenológico se alza, pero *no de modo imperialista*, sobre

¹⁴ *Op. cit.*, p. 33; cursivas mías.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 35.

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 36-37.

¹⁷ *Op. cit.*, pp. 38-39.

los otros sujetos conscientes, pues no se ubica frente a ellos como una nueva exterioridad. [...] La contraposición externa entre conductores y conducidos, tal como es propia constitutivamente del Estado [...] es interiorizada y se traslada a los sujetos singulares mismos. *Cada uno es señor de sí mismo* y al mismo tiempo servidor de sí mismo. Como individuos responsables por sí mismos y autónomos, tal como tienen que ser transformados por la fenomenología, ellos *no pueden inclinarse y someterse a nada y a nadie*¹⁸.

Volvemos, una vez más, a una imprecisa vecindad con tópicos anarquistas, pues el Estado vuelve a aparecer como aquello a subvertir en miras a una mayor liberación del individuo. Este movimiento implica también una creciente autonomía personal, un desborde del imperialismo y –tal vez el tópico más anarquista de los aquí mencionados- el fin de todo señorío y sometimiento.

En esta vocación por conducir la fenomenología hacia más allá de la política instituida, en procura de una renovada politicidad que supere los límites de la sujeción estatista del individuo, liberado en el seno de una comunidad humana de nuevo cuño, Husserl hace convergir las inquietudes espirituales de la fenomenología con su destino mundano. De este modo, por ejemplo, la variación eidética –presentada como un pensar fantaseante- es aplicada, más allá de lo intelectual, al ámbito de lo ético-político, pues el cambio de valores impone un límite al poder exterior del Estado, que va cediendo paulatinamente a la mayor autarquía del individuo que ha aprendido a vivir con un sentido filosófico.

El vínculo entre fenomenología y política es presentado por Husserl (en Hua VI, 14) bajo la noción de una arcóntica, de modo tal que “los conductores profesionales de la humanidad –los arcontes- crean también las intelecciones (*Einsichten*) según las que se ordena la vida comunitaria”¹⁹. Esto significa que los fenomenólogos no están llamados a conducir el Estado sino “a enseñar a la humanidad”, pues los arcontes no están

¹⁸ *Op. cit.*, p. 159; cursivas mías.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 157.

destinados a ser reyes –acaso otra afinidad con el ideario ácrata-. Lo cierto es que estas consideraciones significan –contra lo que habitualmente se le objeta a la fenomenología- “la supresión del mero filosofar privado”²⁰:

“Los hombres de ciencia y los formados científicamente viven en la certidumbre de que están llamados a la reforma de la vida total humana, también de la política y tan pronto la nueva actitud espiritual muestra prácticamente su convicción, los conductores políticos son de ahora en adelante obviamente filosóficamente formados.’ Así ‘se configura una nueva, íntima comunidad... entre los seres humanos –seres humanos que viven de la filosofía’ ”²¹.

Ciertamente, Husserl mantenía el “Ideal de una socialización ética que avanza” como finalidad de la filosofía, razón por la cual “enseñar y formar no es un anexo y un accidente del conocimiento sino nada menos que el ideal y la meta, por causa de las cuales el conocimiento fue puesto en marcha”²². Claro que esto no es lo que se entiende por política en el terreno de lo instituido; por eso cabría hablar, más bien, de una politización implícita de tinte utópico, en la medida en que contrasta con la política real. Estamos, tal vez, ante una refundación de lo político o –podríamos decir- ante una relación “mediatizada” entre fenomenología y Estado, pues Husserl “ha calificado su trabajo [...] como ‘en sí no-político’ [..., no] para mantenerlo en general ajeno a toda política y a todo proceso social sino simplemente con el fin de eludir ‘las posibilidades de una mala interpretación política’, a la que podría exponerlo una politización directa que evita el rodeo de la mediación.”²³ Luego, no podrá decirse que hay en Husserl una politización directa, pero tampoco que estemos ante una filosofía despolitizada pues el carácter

²⁰ *Op. cit.*, pp. 157-158.

²¹ *Op. cit.*, p. 168; las comillas remiten a Husserl.

²² *Op. cit.*, pp. 170-171.

²³ *Op. cit.*, p. 49.

indirecto de su compromiso no tiene como finalidad negar sino refundar lo político en un sentido más amplio, profundo y emancipatorio.

Cómo sería posible refundar el pensamiento político desde la fenomenología es algo que se comprenderá mejor indagando la continuidad que ha tenido en el movimiento

fenomenológico esta politicidad difusa con arraigo comunitario que introduce Husserl.

Lo primero a consignar es que la fenomenología siempre habló de un mundo que nos está dado en común. No basta con esto, por supuesto, para hacer una lectura política de la fenomenología, una apología ni –mucho menos- una vulgata comunista, pero sí para encontrar en esta insistencia en pensar ese mundo en común, esa comunidad, una suerte de comunismo arcaico –por apriorista- que guarda más afinidad con cierta idea del “comunismo primitivo” –justamente, por eso su carácter originario- que con presuntas “realizaciones” o “programas” maximalistas. Por ello, habría que decir que se trata también de un “comunismo primitivo” en el sentido que le ha dado a la palabra la tradición marxista²⁴, sólo posible en sociedades no diferenciadas estructuralmente, pues ese estadio apriorístico, por igualitario y natural, no admite distinciones sociales.

A su vez, podemos pensar esto –que preferimos llamar “comunismo tácito”- como cercano al comunismo libertario, pues la fenomenología nos habla de un mundo intersubjetivo en el que la relación con los otros se da en pie de igualdad y entendimiento recíproco, previo al surgimiento de toda estructura estatizante. Así, ese rasgo que muchas veces se le ha criticado –su aparente ingenuidad al no dar cabida a la cuestión del poder y la opresión- sería en verdad la mayor virtud de la fenomenología, pues ella nos habla de un mundo

²⁴ Cuando hacemos alusión al “comunismo”, ciertamente no le damos el mismo alcance y valoración que le ha dado el marxismo, que ha tendido a pensar el comunismo como una teoría de la propiedad económica sin arraigo en ninguna intuición comunitarista “natural” ni trascendental. Esta perspectiva económica y situada históricamente lo ha conducido a una subvaloración de aquello que –desde nuestra lectura- encontramos como vindicable en la fenomenología: un igualitarismo comunitario primitivo y, por ello, supra (o infra) histórico.

originario, “natural”, que constituye el a priori del mundo efectivo, en el cual el poder y la opresión no tienen lugar. Precisamente porque no es “natural”, la división de clases y el centralismo estatalista no nos están dados como estructuras originarias sino, en todo caso, como estructuras del mundo efectivo, actual, que no reconocen arraigo alguno en las estructuras apriorísticas de nuestro ser en el mundo. Por eso la fenomenología bien entendida muestra la arbitrariedad y el carácter contra natura de las relaciones de poder y la opresión.

Este impulso ácrata de la fenomenología ha permanecido tan negado, incluso para ella misma, que no se ha reconocido como tal, permaneciendo lejos de la “doctrina” y los “programas” político-partidistas. Quizás la única excepción sea la de Levinas, quien en *De otro modo que ser...* ha asumido explícitamente una forma –heterodoxa, es cierto- de anarquismo. Fundamentalmente, su heterodoxia consiste en que se trata de un “anarquismo no libertario”; no obstante, reivindica para sí un espíritu auténticamente ácrata, que –entre otras- tiene la consecuencia de conducir a una crítica radical del Estado.

También podríamos interpretar como guardando una tácita afinidad con esta tradición –si no atendemos a las afinidades políticas personales sino a la potencialidad inexplorada de una obra- a la fenomenología de Michel Henry, en la medida en que ella le atribuye a toda representación el carácter de irrealizada. Si bien esta cuestión aparece tratada en un plano trascendental, creemos que –de operarse la politización de la fenomenología que aquí reclamamos- podría recuperársela para una perspectiva como la nuestra, máxime si se tiene en cuenta que Henry ha escrito un Marx²⁵ de resonancias nietzscheanas.

²⁵ Michel Henry (1976) *Marx, I: Un philosophie de la réalité; II: Un philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard.

Tiempo es, entonces, de reconocerle a la fenomenología al menos el mérito de haber reinstaurado, en el seno de la filosofía contemporánea, la tensión entre las estructuras a priori del mundo –siempre dado, vivido en común y en mutuo entendimiento- y las estructuras empíricas de la historia efectiva -que transgreden esa horizontalidad originaria-. Esto hace posible y necesaria, incluso en sentido moral, una fenomenología política. Podría decirse, también, que es necesaria una fenomenología politizada, que asuma explícitamente su ideología implícita.

En este sentido, ha habido ya una fenomenología marxista. Nos referimos, en especial, a Merleau-Ponty, aunque podríamos mencionar también a Sartre y Tran-Dunc-Thao, entre otros. Sin embargo, en ellas lo político –y, en particular, lo ideológico- aparecía como un exterior con el que la fenomenología debía procurar algún tipo de síntesis. Podría decirse, también, que hubo una fenomenología articulada con el marxismo práctico, en el sentido de que habría surgido en la experiencia de vida en el mundo del así llamado “comunismo real”²⁶. También aquí la síntesis sigue pendiente, pues lejos estuvo dicha experiencia y la fenomenología gestada en ella de constatar la realización de ese mundo de “natural” entendimiento entre los hombres. Por lo dicho, entonces, creemos que la politización de la fenomenología es una empresa abortada pero que no puede rehuirse puesto que la fenomenología misma la da por sentada como ideología natural relativa en estado latente. Volvamos ahora a Schutz. ¿Cómo ubicar su obra en el marco de esta politicidad tácita característica del movimiento fenomenológico? Creemos que expresa, con sus particularidades, esta tendencia.

Podríamos alegar, inicialmente, que la estructura de clases no es –para él- originaria; que siempre habló del mundo de la vida como un mundo tenido, conocido y transformado en

²⁶ Pensamos, aquí, sobre todo en Jan Patočka pues señala que, a partir de su estancia en Berlín, sus proyectos filosóficos dejaron de ser abstractos y se politizaron a raíz de lo que allí vio y vivió (“ Entretien

común, y que ha asentado lo político en lo cultural –si bien no exactamente en lo comunitario-. Si todo esto es cierto, y –si en base a esta evidencia hemos dicho que existe en la fenomenología una especie de comunismo tácito y un anarquismo implícito-, deberíamos predicar lo mismo de Schutz. Sin embargo, sin expedirnos aún sobre la cuestión, enfrentamos ya un escollo pues en sus pocas consideraciones relativas al anarquismo no vierte conceptos precisamente elogiosos.

En efecto, comentando el pensamiento político de Santayana, Schutz recoge –si bien en un tono exclusivamente expositivo- su opinión según la cual “el anarquista” constituye una de las formas de “dominación abusiva”, consistente en introducir en el mundo la ley de la libertad tal como él la entiende: piensa como quieras, di lo que piensas, haz lo que elijas; olvidando que, si en la mente libre no hubiera nada más que la ley de la libertad, la ley permanecería inaplicable porque una mente vacía nunca sabría qué querer o qué pensar. El anarquismo es ubicado, entonces, dentro de las “facciones” constitutivas del orden militante de la sociedad (CP II, 216) –orden que se caracteriza por la vocación de dominar al resto (CP II, 217)-.

Es claro, entonces, que Schutz no muestra predilección alguna por el anarquismo; más aún, que guarda con él una distancia tal que admite con naturalidad la descripción estereotipada de Santayana. De todos modos, podría alegarse que no hace más que repetir palabras ajenas; lo cual es cierto, tanto como que esto no refuta sino que confirma el distanciamiento –la indiferencia, tal vez- que mantiene ante el anarquismo. Luego, no puede hablarse de una filiación ideológica o de una “opción” de Schutz por dicha causa. De todos modos, ya hemos mencionado a un crítico más severo del anarquismo que, no obstante, asumía un peculiar anarquismo no doctrinario, como lo es Levinas. De todos

avec Jan Patočka ”, en: Marc Richir y Etienne Tassin (1992), *Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Millon, p. 14).

modos, aún debemos preguntar si, más allá del antianarquismo explícito de Schutz no se encuentra en su obra el anarquismo anómalo, tácito y no asumido que hemos exhumado en la tradición fenomenológica.

Nuestra lectura, seguramente, parecerá extraña; tal vez con cierta razón, pues si afirmar una politicidad difusa en la obra de Schutz es remar contra la corriente, ¡cuánto más lo será pretender filiar sus ideas en el espectro de la izquierda radical! Afortunadamente no estamos solos, pues una figura de la talla de Kersten –editor de la obra de Schutz– se embarca también tras esta huella. Comentando los mismos textos políticos de Schutz a los que nos hemos referido aquí²⁷, y tras enrolos en la tradición occidental “heredada de Aristóteles, Cicerón, Locke y Rousseau”, manifiesta su personal “*preferencia por Bakunin*”. Leyendo a Schutz desde ese posicionamiento, percibe que, en virtud “de su cuidadosa atención a las relaciones estructurales y la poderosa combinación de ciencia eidética y empírica, tal filosofía política puede aún encausar muchas cuestiones espinosas acerca de la ley, el gobierno, la religión, y la economía.”²⁸

Ciertamente, ni Kersten ni el autor de estas líneas piensan que Schutz ha sido anarquista ni cosa parecida, pero sí que hay tópicos implícitos en su pensamiento que hereda de la tradición fenomenológica y lo ligan involuntariamente con ésta y otras ideas políticas, gestando un suelo fecundo para quien asuma como propia una perspectiva de este tipo. A fin de comprender mejor esto, será bueno reparar en los aspectos ponderados por Kersten.

Nótese que encuentra con naturalidad aquello que otros no han podido encontrar trabajosamente en Schutz: una “cuidadosa atención” prestada a las “relaciones estructurales” y una filosofía política. Por lo dicho, entonces, no podemos más que

²⁷ Fred Kersten (1999), “The purely possible political philosophy of Alfred Schutz”, en: **Lester Embree (ed.)**, *Schutzian social science*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, cap. 10, p. 187.

²⁸ *Op. cit.*, p. 210; mi traducción; cursivas mías.

coincidir con Kersten y gozar de su compañía en ésta que hasta ahora había sido una solitaria búsqueda. Concluiremos, también con Kersten, haciendo un balance de lo que nos arroja la suma de política explícita y política implícita en la obra de Schutz.

Señala Kersten que, como “el tema central de la filosofía política fenomenológica es la realidad social suprema” –que en Schutz no es otra que la del mundo de la vida-, para esta perspectiva, la política descansa en la organización social y, por lo tanto, “en la forma específica de vida de la sociedad”²⁹. Podemos recoger, entonces, como un aspecto ponderable de la política en Schutz el que ella no encuentre su fundamento en sí misma, en que es relativa, puesto que se funda en el mundo de la vida.

Ahora bien, las formas de vida “dependen del predominio de los seres humanos”, con lo cual “política” viene a significar “la forma de vida de la sociedad, su realidad suprema – ‘suprema’ en el sentido de estilo de vida, gusto y sentimiento moral, forma de gobierno, y el espíritu de las leyes, su poder y autoridad-.”³⁰ De aquí deseamos resaltar que, si se afirma que aquello que sustenta lo político depende del predominio de lo humano, sólo es cuestión de extraer la conclusión para afirmar que puede –por su naturaleza misma- ser transformado. ¿Qué balance haremos, entonces, del legado político de Schutz?

Ciertamente, algo de razón tienen quienes –en el marco del consenso dominante- señalan que la política expresa de Schutz no es muy original ni revolucionaria. Ella se encuentra en la línea de la filosofía política clásica, y se expresa ante todo en el comentario a textos ajenos. Sin embargo, algo de razón reclamamos también para nosotros al señalar que – incluso en su política explícita- Schutz muestra inquietudes progresistas y un moderado anhelo de transformación social. A su vez, no exigimos que se nos brinde el consentimiento pero sí al menos que se considere plausible nuestra interpretación de que

²⁹ *Loc. cit.*; mi traducción.

³⁰ *Op. cit.*, p. 211; mi traducción.

hay una política implícita en Schutz –ante la cual, tal vez, él mismo recularía- que muestra un potencial inusitado para un pensamiento utópico. Por último, esperamos no sorprender a nadie si decimos que, lógicamente, semejante combinación no podría dar un pensamiento político convencional; esto es, que en la suma de estas dimensiones, heterogéneas y dispares, sólo puede encontrarse un pensamiento transformador y creativo.

Tal vez lo esencial de este legado político –o, al menos, lo que más nos moviliza- sea precisamente su dimensión estructural, tomando esto, en un sentido fenomenológico fundamental, como diferencia entre lo trascendental y lo empírico. Así, es esa armonía – tantas veces criticada- de las estructuras apriorísticas del mundo de la vida la que persiste como vara inflexible, asentando un igualitarismo innegociable ante el cual toda situación histórico-social se muestra como contingente, máxime si ella presenta diferencias sociales. Luego, el carácter estructural de lo social, tantas veces ponderado, se revela insustancial y permanentemente cuestionable en su legitimidad ante esa distinción estructural fundamental entre las diferencias sociales y la indiferencia desestructurante de la igualdad apriorística.

Vista así, la política en Schutz tendría un no deliberado carácter kantiano³¹, pues se encuentra regulada por estructuras apriorísticas. Es esta distinción fundamental entre lo histórico y lo apriorístico lo que se esconde tras la autocomprensión de la fenomenología como tarea colectiva de la comunidad de vivientes.

³¹ Aunque no por impensado este vínculo resulta carente de sentido, ya que el mismo Schutz, refiriéndose a Max Adler, menciona a “ciertos sociólogos Alemanes que intentan combinar a Marx con Kant” (CP I, 163).