**II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política**

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”

Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Mesa Temática 9: Fenomenología de lo social

El amor como fin de la política. La teleología de la comunidad amorosa y su relación con la política en Husserl

Ezequiel Murga (FfyL- UBA)

Resumen:

En el siguiente trabajo intentaremos exponer algunas notas acerca del amor en la fenomenología de Husserl y sus vinculaciones con su pensamiento político. Para esto comenzaremos presentando las reflexiones del fundador de la fenomenología acerca del amor, para luego presentar la noción de telos en su pensamiento, y desde ahí vincularlo con la aparición de la política y el estado. El tema del amor es considerado uno de los temas centrales de la fenomenología, y esta relacionado con la vida ética de la humanidad. En efecto, a partir de 1920 Husserl desarrollará la fenomenología genética y la historicidad pasará a ser parte constitutiva del sujeto. La pregunta por el sentido de la historia conducirá a afirmar una teleología que culmina en una comunidad monádica de amor. El objetivo ético de la humanidad será para Husserl alcanzar ese fin. Sin embargo la experiencia de los sujetos históricos se da dentro de conflicto de metas, egoísmo, y el destino como fuerza que se opone a la racionalidad ética. El estado surgiría entonces como una fuerza que elimine las amenazas y garantice la marcha hacia el ideal.

**Introducción**

La fenomenología husserliana nace en el contexto de las dos guerras mundiales. Husserl vivió entre los años 1859 y 1939 en Alemania. Sin embargo, a pesar de este contexto bélico, el tema de la política y el estado no aparecen entre los obras principales del autor, pareciendo muchas veces que esta ausencia va acompañado de una cierta a-politicidad. En favor de esto encontramos incluso algunos testimonios en contra del interés de Husserl por estas temáticas. Por ejemplo en *Ideas I,* Husserl afirma que la realidad del estado debe permanecer desconectada del área de problemas de la fenomenología. Incluso el mismo Husserl afirma en una carta a su hijo que su filosofía debe permanecer no-política[[1]](#footnote-0).

En efecto, Husserl no se refiere a estos temas de manera central en sus escritos. Sin embargo, la publicación de los manuscritos de Husserl en la husserliana ha permitido en los últimos tiempos acercarnos a este autor de una manera nueva[[2]](#footnote-1). Nos encontramos por un lado con un gran desarrollo de los problemas de la intersubjetividad, la historia y la cultura y por el otro con un interés central por el tema del amor. En medio de la crisis de la racionalidad que vivió la filosofía y el pensamiento occidental luego de las guerras, Husserl seguirá optando por el proyecto racional de occidente como camino hacia una nueva humanidad. Este desarrollo ético-político de Husserl lo intentaremos seguir a partir de dos elementos: amor y política. Estos no se encuentran separados sino, que en Husserl, el amor es el fin de la política en el doble sentido de la palabra fin. Por un lado en un proceso teleológico la comunidad de amor se presenta como el fin último de la humanidad hacia el cual la política debe encaminar. Pero al mismo tiempo el amor, es el fin de la política en tanto que la comunidad de amor y el orden erótico supone la suspensión y el fin del orden político. Esta doble función de fin/finalidad del amor sobre la política es la que intentaremos presentar en el trabajo.

Comenzaremos presentando en la primera parte el abordaje del amor en Husserl. Para esto iniciaremos con las problemáticas centrales de la intersubjetividad en Husserl, para introducir la dimensión social del sujeto, y desde ahí elevarnos hacia la comunidad de amor como fin teleológico de la socialización. En el segundo momento presentaremos el tema de la política en Husserl, principalmente desde la función del estado, el ideal de Europa como ideal de la razón y finalizaremos con la función política del filósofo como funcionario de la humanidad. Concluiremos cruzando ambos elementos pensando el amor como fin/finalidad.

**El amor como fin**

*El problema de la intersubjetividad*

Para poder abordar de manera fenomenológica la relación entre amor y política debemos en primer lugar establecernos sobre el suelo de la intersubjetividad. Sin embargo, alcanzar esto no es tarea fácil para la filosofía, en especial para la fenomenología husserliana. Siguiendo la tradición cartesiana, Husserl intenta fundamentar la ciencia fenomenológica en el sujeto trascendental alcanzado mediante la reducción. La reducción fenomenológica es el método propio de la fenomenología. Recordemos que la reducción pone entre paréntesis la tesis de la existencia del mundo, para alcanzar de esta manera al fenómeno tal como se da a la conciencia. Este método semejante a la duda cartesiana, con la diferencia que Husserl recupera dentro de la conciencia también los datos de la misma, dejaría en un primer momento fuera de juego a la alteridad. Por lo tanto, habrá que ver si el método fenomenológico nos encierra en un solipsismo o nos abre a la experiencia del otro, de la comunidad, y el amor.

El problema de la alteridad en la obra de Husserl aparece por primera vez publicado en *Las meditaciones cartesianas,* sin embargo,hoy sabemos que el tema venía siendo trabajado desde 1910. Intentaremos exponer con cierta brevedad el desarrollo de la intersubjetividad para luego seguir avanzando en el trabajo. El tema de la intersubjetividad en la fenomenología se lo puede abordar de dos maneras: estáticamente y genéticamente.

El análisis estático se centra en la propia experiencia y procede ateniéndose a las formaciones de sentido ya constituidas. Los análisis de la intersubjetividad en el nivel estático lo encontramos especialmente en las *Meditaciones cartesianas*. Si bien el desarrollo central lo encontramos en la V meditación, ya en la IV se introduce uno de los conceptos principales para la intersubjetividad en Husserl: la mónada[[3]](#footnote-2). “Del yo como como polo idéntico y como sustrato de habitualidades distinguimos el ego tomado en su plena concreción (que llamaremos con la palabra de Leibniz ‘mónada’), agregándole aquello sin lo cual el yo precisamente no podría existir concretamente” (Hua I, 91). Siguiendo a Schuhmann sostenemos que esta opción por una monadología implica que Husserl opta por una ontología pluralista (Schuhmann, 2009, 53). No hay un último ser unitario sino que, justamente, la pluralidad debe ser considerado como lo originariamente dado. Las mónadas hacen referencia a esa individuación originaria que hace que el ser sea él mismo y no otro. Cada ente del universo tiene un carácter propio que lo distingue de los demás. De esta manera, todo ente, tiene una cualidad única e irrepetible.

Continuando con el análisis estático de la intersubjetividad tal como es presentado en la *V meditación,* el otro es alcanzado mediante un proceso de empatía del cuerpo ajeno. En mi experiencia reducida de vivencias tengo experiencia del cuerpo del otro como un cuerpo del mundo. Sin embargo, a partir de una síntesis pasiva de asociación motivada por la semejanza de su cuerpo con mi cuerpo propio, en tanto órgano de mis movimientos, le asigno al cuerpo del otro también el estatuto de cuerpo propio. Husserl se referirá a esto como “una transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico” (Hua I, 146-147). Sin embargo, no hay que confundir esto con una inferencia por analogía. Este proceso se hace de manera pasiva a partir de una génesis originaria. De esta manera reconozco el cuerpo del otro asociado a un Yo trascendental, constituyente del mundo sin ser el mio. A partir de este reconocimiento de otros sujetos trascendentales se puede establecer una comunidad de yoes trascendentales.

Sin embargo, el análisis estático no puede terminar de dar cuenta de la totalidad de la problemática de la intersubjetividad. “Ante todo, le corresponde ahondar las características de la apercepción analogizante mostrando los componentes de la vida pasada” (Walton, 2012, 324). Para esto el proceso genético se retrotrae al momentos de la constitución de la mónada y al proto-yo porque el nacimiento del individuo humano no coincide con el comienzo de su génesis trascendental. Afirma Husserl, que el recién nacido “ya es un yo experimentante de un estrato más alto, ya tiene percepciones y horizonte de percepciones. Junto con estos datos de tipo nuevo, lo destacado en los campos de sentido, actos nuevos, adquisiciones nuevas sobre el trasfondo que ya preadquirido, ya es centro yoico de habitualidades más altas” (Hua XV, 605)[[4]](#footnote-3). Por lo tanto, el pre-yo es el comienzo de de la génesis trascendental en un centro yoico de instintos innatos. La autoconstitución de la mónada como una subjetividad identificable e individual no es un proceso voluntario y conciente, sino que proviene de un proceso de operaciones pasivas pre-yoicas. Estos instintos innatos del pre-yo hay que comprenderlos como una adquisición del mundo previa a todo acto de un yo activo. Estos instintos establecen una intencionalidad que rige el desarrollo de la subjetividad desde sus primeros momentos. Hay una comunicación instintiva, que hace que el desarrollo de cada mónada individual este intencionalmente entrelazado con las demás. A pesar de las diferencias de cada mónada, todas traen la misma operación que es concordante con la de las demás. Esto hace que la totalidad de las mónadas constituyan un polo-naturaleza común y establece una relación entre las mónadas. En palabras de Husserl “La totalidad de las mónadas esta en comunicación originariamente instintiva” (Hua XV 609)[[5]](#footnote-4). Dentro de los instintos que Husserl destaca el de la autopreservación: “un instinto dirigido universalmente hacia una vida satisfactoria entre y con los otros, a una vida común con ellos en la protección contra indigentes comunes y para la promoción de intereses comunes, intereses en un bienestar común” (Hua XLII, 429).

De esta manera los análisis genéticos nos muestran como la intersubjetividad es parte constitutiva del Yo trascendental y se encuentra presenta antes de su despliegue. Javier de San Martín sintetiza esto afirmando que para Husserl “el primer hombre no soy yo, sino los otros, pues sólo a través de los otros como me conozco como hombre, precisamente en la medida en que el otro es condición constitutiva de la objetividad, del mundo de todos”. (San Martín, 1987, 103)

*Dimensión social del sujeto*

Luego de haber afirmado el carácter intersubjetivo de la mónada queda todavía presentar los niveles de socialización más elevados que nos permitirán alcanzar la comunidad de amor. Uno de los textos más importantes para analizar el tema de los actos sociales en Husserl es “el espíritu común”. En el mismo encontramos reflexiones sobre la actividad y la comunicación en el mundo social. A partir de lo expuesto anteriormente, se puede decir que la socialización para Husserl no depende de condicionamientos externas, ni es una necesidad para el dominio de la naturaleza, sino que el ser humano tiene una disposición natural hacia la comunidad. Estas comunidades instintivas se ubican en el grado más bajo de sociabilidad. Husserl las denomina sociedades simbióticas y podemos encontrar en ellas el cuidado de los padres hacia los hijos, o la aspiración natural hacia estar juntos en una familia. (Husserl, 1921, 166)

Sin embargo, estas asociaciones instintivas no forman todavía comunidades sociales si bien son la base sobre las cuales se sedimentan. Para poder formar comunidades de grado superior hay que profundizar en los denominados actos sociales. Para Husserl el acto social se da a partir de una intención comunicativa. Esto es, cuando realizo un acto con la intención de que el otro, al ver mi intención haga tal cosa. Husserl pondrá el ejemplo de los gitanos que dejan ramas en el camino para que sus compañeros sepan por donde han ido (Husserl, 1921, 167). Con esta comunicación inmediata Husserl afirma que “Yo y Tú, tenemos la originaria vivencia del estar-uno-frente-a-Otro” (Husserl, 1921, 167). Es decir, que en el acto del habla, entendido como captación de la palabra, se realiza la relación yo-tú originaria. Husserl caracterizá distintos tipos de actos sociales entre las que podemos destacar las comunidades de idioma o de comercio, la comunidad entre el artista y su público, las comunidades de científicos, las comunidades de subordinación laborales, o la de las comunidades religiosas. En palabras de Schuhmann “sólo donde un acontecimiento expresivo tal tiene lugar en forma de participación y comunicación, se constituye la socialidad en sentido propio […] Más allá de la simple intersubjetividad se establece un nexo de la socialidad, cuyas formas fundamentales es con el Otro de los sujetos” (2009, 61). Además de estos tipos de comunidad caracterizadas como uno-con-otro, Husserl también se referirá a comunidades en las cuales se realiza una comunicación con los que están ausentes. Es el caso de la comunicación con un Yo del pasado que deja una intencionalidad para un Yo del futuro. En este caso “el Yo y el tú no se ‘tocan’, Se ofrecen una mano espiritual sobre una distancia temporal: El Yo pasado es sujeto de un acto comunicativo (es el donante) y el Tú lejano es el receptor futuro” (Husserl, 1921, 168). A este tipo de comunidades las denominaremos como uno-tras-otro.

A partir de la comunicación se establece una comunicación de voluntades, hay un pasaje, a través de la comunicación, de mi voluntad hacia la voluntad del otro. Dentro de la comunicación Husserl distingue cuando mi comunicación tiene como intención una acción. A esto Husserl lo llama “una comunidad práctica de voluntades” (Husserl, 1921, 169). Así, se establece una unidad de voluntad, un querer común entre los sujetos.

Sobre los actos sociales, se constituyen personalidades de orden superior. La diferencia es que mientras pueden haber actos sociales con determinaciones pasajeras, es decir, con un fin específico que luego de alcanzarse dé por terminado el acto social, las personalidades de orden superior son comunidades de voluntad expresas y durables. Las primeras se apoyan en las segundas para existir. Los casos elementales de personalidades de orden superior son la amistad, la familia, y el matrimonio. También encontramos aquí asociaciones, estados, pueblos. Estos modos ya no dependen del instinto natural, sino que son sociedades con metas, con una meta última que se vuelve una meta para cada miembro de la comunidad junto con sus propias metas individuales. La comunidad de orden superior se termina constituyendo como una conciencia suprapersonal, con un sustrato de acciones, un fluir temporal, con una sedimentación de habitualidades sociales; al igual que el yo singular. De esta manera se puede hablar de una analogía entre el yo individual y las subjetividades de orden superior.

Husserl clasificará las subjetividades de orden superior en socialidades de igual rango, socialidades de subordinación y por último un tipo específico de sociabilidad, que como veremos ocupa un lugar central en la propuesta filosófica de Husserl, que es la comunidad de amor. Las socialidades de igual rango se dan cuando la unidad está en un propósito común hacia el que se dirigen los miembros de la comunidad. El igual rango esta dado por la subordinación de los miembros a este propósito común al que todos aspiran. Son sociabilidades en donde el punto de unión se encuentra fuera de ellas (Schuhmann, 2009, 69). Por su parte, las socialidades de subordinación se dan cuando el punto de unidad se encuentra en las voluntades mismas de las personas. En estos casos las personas se alinean en torno a la voluntad de una persona. Esto se puede suceder de manera voluntaria, como se da en los vínculos laborales.

*La comunidad de amor*

Antes de profundizar en la comunidad de amor, comenzaremos por cómo entiende Husserl el concepto de amor. En el “espíritu común” distingue dos tipos de amor: el amor personal y el amor ético. El amor personal es comprendido como un “una comunidad de aspiración con un otro, y de este modo, vivo como Yo en él y él en mi” (Husserl, 1921, 172). Una de las características que tendrá esta comunidad es la reciprocidad, sin embargo, no toda comunidad recíproca es una comunidad de amor. Otra de las características de la comunidad de amor es que los amantes no se reúnen por un fin común, como sucede con otras asociaciones, sino que la finalidad de la comunidad de amor es el crecimiento de la misma comunidad. Los amantes no sólo comprenden la aspiración del Otro sino que buscan aceptar explícitamente la aspiración del otro en la suya. De esta manera el “Otro es aceptado completamente, como sujeto de su vida y aspiraciones, en el círculo de la intencionalidad de aspiración del amante” (Husserl, 1921, 173), es decir, que los deseos, las aspiraciones, y anhelos del otro son asumidos por el amante y vicerversa, al punto de no ser uno-con-otro o uno-tras-oto, sino uno-en-el-otro. En el amor este otro, es un otro concreto en su modo propio individual e irremplazable. Husserl dirá de esta modo de relación que “lo que tú deseas, lo deseo yo, a lo que tú aspiras, también aspiro yo, lo que tú quieres, lo quiero también yo, en tu sufrir sufro yo y tu sufres en el mío, en tu alegría encuentro mi alegría” (Husserl, 1923, 797). Esta solidaridad se extiende incluso hasta en el pecado y la culpa.

El amor ético, por su parte, se identifica con la raíz cristiana de occidente y su *telos* de amor universal hacia toda la humanidad. Este amor universal se diferencia en que no se ama el mal en la otra persona, por ejemplo, en el mandato cristiano de amar el enemigo no se ama lo malo en él. Sino que Husserl sostiene la existencia de un ‘verdadero sí mismo’ en la persona en donde se aloja el Yo ideal, el verdadero Yo de la persona, que se realiza en las buenas acciones (Husserl, 1921, 174). Por lo tanto, en el amor ético se ama este sí mismo profundo de la persona: “De este modo, en cuanto verdadero amante (ético) amo y participo voluntariamente en el alma germinante del Otro, en su creciente y naciente subjetividad” (Husserl, 1921, 174). Si bien Husserl en la dimensión ética sigue en la linea de un imperativo categórico, siguiendo a Kant, pero situado en un contexto, diferenciándose de él, el amor se excluye como valor posible de una generalización. Por ejemplo, para Husserl el amor entre una madre y un hijo, escapa a toda capacidad de comparación con otros valores y no puede ser comprendido por un espectador imparcial que busca comparar valores. El amor tiene un carácter absoluto que lo diferencia del resto de las posibilidades prácticas.

En una perspectiva genética, tal como vimos anteriormente con respecto a la intersubjetividad, el amor también tiene su origen en un instinto originario. Este instinto amoroso se relaciona con el impulso sexual. Lo propio de este impulso, para Husserl, esta en que este sólo puede plenificarse en la plenificación del impulso del otro que se dirige hacia él. Otro impulso que se orienta hacia el otro en tanto otro es el de la simpatía. (Hua XV, 593-597) El correlato conciente y habitual de estos impulsos son las comunidades personales del matrimonio y la amistad. En ambos casos la comunidad desaparece cuando muere uno de sus miembros, dado que la esencia de estas sociabilidades se encuentra en el vivir con el otro: la vida en su vida. Si bien en el impulso sexual hay una cierta dirección hacia el otro en tanto que otro, la mónada se encuentra orientada de manera egoísta hacia el otro en la búsqueda de la propia conveniencia. A este yo inferior orientado hacia el otro de manera hedonista, Husserl contrapone un Yo superior que “no vive en el mundo para adquirir y gozar, que no es un sujeto para la posesión, para las riquezas, sino sujeto del amor, el yo que se encuentra en el llamado, evocado al amor, llamado a activar al amor” (Hua XLII, 469). El verdadero sí mismo de la persona del que hablamos anteriormente debe ser identificado con el centro amoroso de la persona capaz de seguir el llamado hacia los valores de la humanidad y responsabilizarse por ella. Sin embargo, no se debe oponer tan rápidamente el impulso egoísta con el amor. El proto-impulso sexual es la condición de posibilidad para que se desarrollo en estadios posteriores la opción libre y trascendental del amor. El amor se desarrolla de manera progresiva a partir del instinto originario: “la disposición innata de la subjetividad es lo *irracional que hace posible la racionalidad”* (Hua XLII, 116)*.* Este despliegue realiza una ruptura con la razón inferior realizando una transformación de los instintos, o una inversión de los mismos.

Luego de haber establecido el concepto de amor en Husserl, nos queda presentar la comunidad de amor. En efecto, para nuestro autor:

el amor al prójimo que únicamente consiste en la preocupación amorosa por el Otro, por su ser y llegar a ser éticos, es una disposición hacia los otros, hacia comunidades o hacia la humanidad completa, pero no funda una relación comunitaria […] Por tanto, Tendremos que separar amor y comunidad de amor (Husserl, 1921, 175).

La comunidad de amor debe ser comprendida, por lo tanto, a partir del impulso originario de las mónadas hacia una plenificación intersubjetiva. Para Husserl habría una teleología de las mónadas que tienden a la mayor unión posible a partir de un constante orientarse hacia cada vez niveles superiores de sociabilidad. Esto se realiza a partir de un impulso instintivo que desde un desarrollo conciente se va transformando en un proceso racional. Dentro de esta teleología social de las mónadas, el horizonte interusbjetivo culmina en la comunidad de amor como la expresión suprema de unión social y vida monádica. Por lo tanto, en Husserl, la dimensión teorética de la razón se orienta hacia una comunidad de la verdad mientras que la dimensión práctica se orienta hacia una comunidad de amor. Tal como vimos anteriormente en Husserl el amor se expresa como un movimiento por el cual la aspiración de uno ingresa en la del otro para siempre. Esto le confiere a la relación amorosa un carácter infinito. La comunidad de amor se alcanza a partir de una extensión de la unidad dual a la unidad plural. Esta ampliación hace que el amor al otro se vuelva un amor general al prójimo dentro de comunidades cada vez más amplias hasta el punto de ver a toda la humanidad finalmente como una comunidad de amor. A diferencia de la relación dual la comunidad ético-amorosa pierda el carácter de reciprocidad y se vuelve unilateral.

Siguiendo la distinción de las sociabilidades entre igual rango y subordinación, la comunidad de amor es entendida como una síntesis de ambas. Por una parte la comunidad de amor pone a cada uno de sus miembros en una relación de igualdad y en esto se relaciona con la unión. Sin embargo, la finalidad de la comunidad de amor no se encuentra en un objetivo externo, sino que es la voluntad del otro en tanto otro, en este punto la comunidad de amor se asemeja a las comunidades de subordinación. Schuhmann plantea esta síntesis como finalidad de la comunidades de sociabilidad: “la comunidad de amor configura el punto final teleológico en el que las relaciones sociales de coordinación y subordinación, en ultima instancia, coinciden, es decir ambas son exaltadas” (Schuhmann, 2009, 76-77).

La comunidad de amor se presenta entonces como el fin del proceso intersubjetivo de las mónadas. Este se ve en el carácter de infinito que tiene la comunidad de amor, esta infinitud hay que comprenderla tanto intensivamente como extensivamente. Por lo que el amor no tiene fin “él es en la infinitud de amar (Hua VIII, 14). La comunidad de amor se vuelve por lo tanto el final teleológico de las mónadas al mismo tiempo que la opción ética de amar se vuelve el camino para alcanzarlo.

**El fin de la política**

*La política y el estado*

En el camino desarrollado hasta aquí, que va desde la mónada pre-yoica hacia la comunidad de amor como fin racional de la intersubjetividad, parece no haber lugar para la política y el estado. El desarrollo racional parecería darse en una armonía de despliegue y continuidad que lleva a la humanidad hasta su ser más auténtico. Sin embargo, la experiencia del hecho histórico parecería contradecir fácticamente a Husserl. El logro del ideal de la humanidad como comunidad de amor va a depender del destino, del conflicto entre el amor a sí mismo y el amor al otro, los distintos intereses de las comunidades que muchas veces no solamente no coinciden sino que se oponen. Estas dificultades hacen que surja la necesidad del estado.

La realidad del estado en Husserl no se desprende del análisis intersubjetivo, tal como vimos anteriormente el estado no aparece entre las subjetividades de orden superior. Tradicionalmente la filosofía ha comprendido el surgimiento del estado a partir de dos maneras diferentes. O bien se comprende al estado como un elemento esencial de la naturaleza humana, o como resultado de la actividad humana y del proceso de la historia (Iribarne, 2009, 19). Sin embargo, ninguna de estas dos aproximaciones se encuentran presenten en la obra de Husserl. En una de las obras principales sobre la filosofía del estado en Husserl Schuhmann (2009) sostiene que el estado en Husserl debe entenderse a partir de una lógica circular:

Lo que determinados sujetos reconocen como estado en relación con sus múltiples tesis volitivas depende de lo que tal estado haya sido y sea todavía y, por otra parte, la comprensión del estado por parte de esos sujetos es inseparable de la situación histórica a partir de la cual tienen experiencia del Estado con el que viven en relación. El Estado es dado a los ciudadanos, empero, su vigencia depende de la voluntad habituad de ellos (Iribarne, 2009, 19).

Es decir que a partir de esta lógica circular, el estado es comprendido a partir de una experiencia ya dada, pero el mismo tiempo depende de esto para existir. La relación estática con el fenómeno del estado debe comprenderse a partir de esta lógica circular, mientras que su origen metafísico debe buscarse en la teleología de las mónadas.

Tal como venimos analizando, las mónadas tienden naturalmente a partir de los instintos a la comunitarización. Sin embargo, esta tendencia natural no implica que ella se dé de por sí. Si bien la mónada tiende a la socialidad, este tendencia debe volverse racional y asumirse libremente. Es este proceso en donde distintos motivos y conflictos hacen que esta avance hacia la comunidad de amor se vea amenazado. Justamente la misma apertura radical de las mónadas en tanto son unas-en-otras, tiene como precio la posibilidad de su contrario. El asesinato se abre como posibilidad de desconexión de esta tendencia intersubjetiva originaria. Es frente a esta posibilidad en donde surge la necesidad del estado como un poder supraindividual que garantice el avance social. Por lo tanto el origen del estado esta relacionado con la posibilidad de la discordancia social en el despliegue de las mónadas. Por lo tanto el estado se debe encontrar siempre en función de la teleología. La necesidad del estado surge de la falta de una humanidad auténtica. Frente a los diferentes fines que entran en colisión el Estado debería orientarlos racionalmente según las leyes de la razón. Para Husserl el estado no es fin en sí mismo sino, que tiene una función negativa, la de evitar el conflicto. Esta relación entre el estado y la humanidad auténtica lleva a sostener que en Husserl, la desaparición del estado es posible en el proceso de evolución ético de la humanidad.

*El proyecto político de Husserl*

Hemos establecido la relación entre el amor y la política. El amor es entendido como el fin teleológico de la humanidad. Sin embargo esta teleología no es una idea regulativa externa, al estilo kantiano, sino que surge de la misma inmanencia de la subjetividad. En el ser de las mónadas habita la tendencia hacia la felicidad y la unidad. Sin embargo la ontología pluralista de las mónadas trae como posibilidad esencial la discordia. Esto abre el campo al desencuentro, el egoísmo y el conflicto. Para solucionar esto, surge el estado como regulador negativo, que tiene como función, le disminución de los conflictos en la marcha hacia la comunidad de amor. Por lo tanto, es posible pensar la supresión del estado a partir de la comunidad de amor, y en cierta medida, su reemplazo a partir de una filosofía fenomenológica. Intentaremos finalizar presentando el lugar que ocupan estos conceptos dentro del proyecto político de Husserl.

El fenomenólogo español Javier de San Martín (1987) propone en una de sus principales obras que hay una relación entre la propuesta filosófica de Husserl y el contexto socio-político en el que vivió, dándole así, una unidad a la obra de Husserl a pesar de sus diferentes momentos. La propuesta política de Husserl se ve arraigada en los acontecimientos de la primera guerra mundial y tiene a partir de los años 20 el comienzo de la fenomenología como tema principal. La gran guerra lleva a ver a Husserl, con la crisis cultural de Europa y con la cosificación de la conciencia que Husserl venía denunciando desde sus comienzos, la bancarrota de Europa. Esto lleva a Husserl a preguntarse por el sentido de Europa. Husserl no comprende Europa desde su sentido geográfico, sino como un proyecto que comienza en Grecia y del cual Europa se reconoce deudora. Este proyecto consiste en una racionalidad universal en camino hacia una humanidad auténtica. Este proceso de racionalidad es para Husserl inherente a todos los pueblos y justamente el proyecto europeo consistiría en que la racionalidad se establezca como el principio de todos los principios. La auténtica humanidad sólo es posible alcanzarla cuando la racionalidad se dirija hacia su telos racional.

Por lo tanto la filosofía pasa a tener un lugar central en el proyecto político. Esta no es simplemente un acontecimiento histórico sino que al alcanzar la trascendentalidad en la fenomenología se vuelve el punto culmen del proyecto europeo. Si bien tanto la fenomenología y el estado tienen un mismo objetivo: ambas están al servicio de la vida comunitaria, en este punto se establece un conflicto entre la filosofía y el estado. Mientras que el segundo no se extiende a la totalidad de la humanidad sino que se encuentra encerrado en los intereses particulares la filosofía tiene como finalidad la totalidad del desarrollo monádico y no un grupo específico. La fenomenología esta destinada según Husserl a reemplazar al estado por lo que denomina a la fenomenología como funcionaria de la humanidad. De vuelta, el punto de discernimiento en el cual la fenomenología supera el estado es la finalidad de la comunidad de amor. El estado por sus propias características no puede alcanzar la totalidad de las mónadas, en tanto, que siempre tiende a dejar un grupo afuera de sí como son los otros estados. Cuando un estado no puede garantizar el crecimiento de las mónadas en su despliegue racional, debe finalizar. El lugar de la política, en tanto sujetos racionales que buscan el despliegue de la humanidad, se encuentra finalmente en la fenomenología en tanto que es ella la que puede dar cuentas de la razón.

**Conclusión: El amor como fin de la política**

El recorrido que hemos establecido nos ha llevado a plantear la dimensión intersubjetiva de las mónadas como fundamento de toda socialidad y política. La fenomenología nos presenta que la intersubjetividad trascendental es parte constitutiva del sujeto y que se convierte en origen y fin del mismo. El amor, como punto culmen del proceso social se establece como el fin a alcanzar por la humanidad. Para Husserl este proyecto es profundamente racional y se hace manifiesto a partir del descubrimiento de la filosofía en Grecia. Aquel momento en que la razón y la universalidad se presentan como *Telos* de una cultura. Por lo tanto amor y racionalidad no se oponen en Husserl sino que el amor es el punto final del proceso racional de la humanidad. Sin embargo, la decadencia y la crisis son posibles en el camino hacia esta comunidad de amor. La crisis se hace patente justamente cuando la humanidad olvida su raíz y su finalidad. Frente a esta posibilidad de discordia el estado surge como función negativa que tiende a evitar el conflicto. Sin embargo la función del estado es bastante limitada en este sentido. Evita el conflicto para un grupo limitado de sujetos, pero no puede pensar dentro de sí la totalidad monádica. Es aquí donde la fenomenología cumple su rol de funcionaria de la humanidad.

La propuesta política de Husserl sigue confiando en el proyecto de Europa como despliegue de la razón. En este sentido parecería que Husserl se ubica en una racionalidad moderna y eurocéntrica[[6]](#footnote-5). Sin embargo, retomando el hilo conductor de la intersubjetividad se estableció el amor como el punto original y culmen de la intersubjetividad monádica. Por lo tanto, no debe entenderse el proyecto racional de Husserl desde el concepto restringido de racionalidad moderna. Quizás podríamos aventurar hablar de una racionalidad intersubjetiva, en tanto la dimensión ética-amorosa se estableció como el punto culmen de la racionalidad monádica. En este sentido, la racionalidad esta en función de la ética, lo teórico en función de lo práctico. Justamente la cosificación de la conciencia y el estancamiento de un tipo de racionalidad en un momento determinado de la tradición europea es lo que termina traicionando el proyecto político de Europa. La lucha política pasa a ser por lo tanto, el crear las condiciones para el despliegue de la razón, entendida ahora como razón intersubjetiva. Si la dimensión amorosa se establece como el punto final, la responsabilidad para con el Otro se plantea como el punto máximo de la racionalidad. El otro, como intención del amor, pasa a ser la finalidad de la política, y el mismo tiempo el fin de la misma cuando se alcance, o cuando la política no sea política en función del otro.

**Bibliografía**

Husserl, Edmund (1913) *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band III/1. Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976. Traducción al español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. [José Gaos](http://es.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Gaos), México, F. C. E., 2013.

----, (1921) *Gemeinsgesit I-II,* Manúscrito A V 23 (Ed. por Iso Kern). Traducción al español: “El espíritu común”, traducido por: Cesar Moreno Márquez, en: *Thémata, 4, (1987),* 133-158.

----, (1923) “Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit”*.* En: Husserl Studies, Vol. 13, N°3, 1996-1997, Holanda, Kluwer, 1997, 201-235. Traducción al español: “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad. Trad. Julia Iribarne, *Acta fenomenológica latinoamericana Vol. 3,* 2009, 789-821.

----, (1931) *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973. Traducción al español: Meditaciones cartesianas, trad. M. Presas, Madrid, Tecnos, 2009.

----, (1936) *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976. Traducción al español: La crísis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, trad.: Julia Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

Iribarne, Julia, (2009) “Estudio preliminar” en: Karl Schuhmann, *Husserl y lo político,* Buenos Aires, Prometeo, 2009, 15-30.

Iribarne, Julia, (2010) “Teoría de los instintos y organización perceptiva”, en: Nestor Corona (Ed.), *La fenomenología,* Buenos Aires, UCA, 2010.

San Martín, Javier, (1987) *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón,* Barcelona, Anthropos, 1987.

Schuhmann, Karl, (2009), *Husserl y lo político,* Buenos Aires, Prometeo, 2009.

-----, (1997) *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

Walton, Roberto, (2012) “Fenomenologia y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI,* Circulo Latinoamericano de fenomenología.

-----, (2016) “Monadología y teleología en Edmund Husserl”, *Areté,* Vol. XXVIII, N°1, 145-165.

1. En la carta citada en la obra de Schuhmann Husserl afirma que su filosofía debe permanecer a-política. (Schuhmann, 2009, 33) [↑](#footnote-ref-0)
2. La última publicación de la Husserliana es del 2014. Hua XLII [↑](#footnote-ref-1)
3. Husserl define a la mónada como “seres subjetivos de diferente nivel de ordenamiento con una conciencia instintiva y comunicación instintiva” (Hua XV, 609, Walton 2016, 146). Sobre el alcance de los niveles de las mónadas y la participación de la naturaleza orgánica e inorgánica dentro de la monadología ver Walton (2016), Hua XLII, 147. [↑](#footnote-ref-2)
4. Citado en Iribarne (2010, 83). [↑](#footnote-ref-3)
5. Citado en Schuhmann (2009, 56). [↑](#footnote-ref-4)
6. En contra de una lectura etnocéntrica de Husserl ver San Martín (1997) [↑](#footnote-ref-5)