

Astrolabio. Revista internacional de filosofía
Año 2013 Núm. 14. ISSN 1699-7549. pp. 1-16

La universalidad de lo humano y el lugar arquitectónico de la igualdad

Luis Álvarez Falcón¹

Resumen: Bajo tres epígrafes, el acuerdo, el litigio y la comunidad, el presente artículo tratará de reubicar fenomenológicamente la noción de igualdad. Seis tesis apoyarán la necesidad de esta reubicación. De este modo, la naturaleza del derecho y el estatuto de lo político quedarán situados en los diferentes registros de experiencia y en los distintos niveles de subjetivización. La política, de este modo, deberá ser tratada como un proceso fenoménico en marcha, cuya diferenciación entraña tanto el origen de la armonía como la aparición de los conflictos más profundos.

Palabras clave: igualdad, universalidad, comunidad, humanidad y política.

Abstract: Under three epigraphs - agreement, litigation and community - this article will try to relocate the notion of equality from a phenomenological perspective, a need sustained by six theses. Thus, the nature of law and the statute of politics will be located in the diverse registers of experience and the different levels of subjectivity. Politics will, consequently, need to be considered as a dynamic phenomenological process whose differentiation involves both the origin of harmony and the appearance of the deepest conflicts.

Key words: equality, universality, community, humanity and politics.

Estoy convencido de que sólo podremos apreciar el desarrollo de la democracia y las oportunidades de la libertad si reconocemos en la institución de los Derechos Humanos los signos del surgimiento de un nuevo tipo de legitimidad y de un espacio público del que los individuos son tanto productos como inductores; si reconocemos simultáneamente que este espacio no podría ser engullido por el Estado sino al precio de una mutación violenta que daría origen a una nueva forma de sociedad.

Essais sur le politique. Claude Lefort.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid. Profesor de Filosofía Política en la Universidad de Zaragoza. www.luisalvarezfalcon.com

EL ACUERDO

En 1776 la *Declaración de Independencia de los estados americanos* proclamará: «Sostenemos como incontestables y evidentes por sí mismas las siguientes verdades: que todos los hombres han sido creados iguales; que han sido dotados por el Creador de ciertos derechos inalienables, que entre estos derechos están, en primer lugar, la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». Trece años más tarde, en 1789, en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, el punto de partida será definitivo: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos». Ya en 1689, cien años antes, John Locke, en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, al abordar la espinosa cuestión del estado de naturaleza, había hecho referencia a la igualdad en un estadio originario:

«[...] Es también un estado de igualdad en el que todo poder y toda jurisdicción son recíprocos [...] puesto que no existe nada más evidente que esto, que criaturas de la misma especie y del mismo grado, que nacen sin distinción, con las mismas ventajas de la naturaleza y con las mismas dificultades, deben también ser iguales entre ellos, sin subordinaciones o sujeciones [...]».

En 1948, la Asamblea General de las Naciones Unidas, el más alto organismo de la comunidad internacional, proclamará: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos». La casi totalidad de la teoría política de la edad moderna y de la edad contemporánea girará en torno a la noción de «igualdad» como “caja de los truenos”, como núcleo resonante de un sentido primitivo situado en los límites mismos del sentido y que hace posible cualquier experiencia de lo político como condición misma de su posibilidad. Sólo en el seno de lo político tendrá sentido esa “igualdad” como residuo concomitante de la propia naturaleza de la subjetividad. Ésta será la primera de las tesis.

En su conocido artículo de 1961, “Freedom and Politics”, Hannah Arendt expondrá, por primera vez, una tesis radicalmente fenomenológica que situará la naturaleza íntima de la política en los estadios más primitivos de la vida de la conciencia. La libertad y, tal como veremos a lo largo de esta investigación, una originaria concepción de igualdad, residirán ambas en el poder de la imaginación y no en el de la voluntad:

«En la *Crítica del Juicio* la libertad se describe como un atributo del poder de la imaginación y no del de la voluntad, y el poder de la imaginación está muy estrechamente vinculado a este modo más amplio de pensar que es el pensamiento político por excelencia, porque nos permite “ponernos en las mentes de otros hombres”².

² Arendt, H. «Freedom and Politics», en *Freedom and Serfdom: An Anthology of Western Thought*, Hunold (comp.), 1961; p. 207.

Ya el mismo año, en su célebre ensayo «La crisis en la cultura: su significado político y social»³, la autora había hecho referencia a las nociones de «espectador», de «mentalidad amplia», de «juicio de gusto», en una clara alusión continua a las potentes intuiciones kantianas. La idea de un acuerdo potencial con los demás, a través de una comunicación no discursiva, sobrevolará las conferencias sobre Kant del curso semestral del otoño de 1970.⁴ Lejos de una actitud sensualista, de una deliberada inversión esteticista, o de un implícito intento de fundamentación del pensamiento político liberal, las aproximaciones a las consideraciones kantianas en la *Crítica del Juicio* perseguirán infructuosamente el intento de dar un estatuto filosófico a un nuevo concepto de «comunidad». Arte y política tendrán en común un mismo criterio, la «comunicabilidad», cuya pauta de decisión será el sentido común (*sensus communis*).

El análisis kantiano del juicio del gusto constatará una extraña “universalidad” que seducirá ciegamente tanto a Kant como a Hannah Arendt, y que quedará patente en la capacidad de enjuiciamiento de aquello que hace comunicable universalmente nuestro sentimiento en una representación dada sin la mediación de un concepto.⁵ Los conceptos de «comunicación», «acuerdo intersubjetivo» y «juicio compartido» harán referencia, en este caso, a la tensión insoportable entre dos niveles de experiencia, en apariencia contradictorios, pero fenomenológicamente diferenciados: la *universalidad eidética* de los sujetos segregados, anónimos, que sólo comunican entre sí estructuras esenciales, y la *universalidad no eidética* de los sujetos agregados, anónimos también, insulares, en el horizonte de una comunidad humana de singulares, no sustantivable, sin embargo, como especie o, en otros términos, como la propia *Humanidad*. Segunda tesis.

Tanto para el caso del Arte como, sobre todo, para el caso de la Política, esta doble universalidad, ya planteada en el libro VII de la *República*, supondrá el reconocimiento intuitivo de un registro primordial, el de la intersubjetividad concreta; aquél en el que tiene lugar la presencia desfasada –no coincidente–, pero radicalmente inmediata, del *otro*. La totalidad de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, el curso semestral del otoño de 1970, girará en torno a esta inconclusa e indefinida intuición kantiana, cuya difícil explicación reside en una precisa distinción de la efectividad propia de los diferentes niveles de experiencia y en el modo de entender la naturaleza misma del *fenómeno*. De este modo, Arendt pondrá en evidencia la misma dificultad que Kant exhibió en su lúcida aproximación a un nivel puramente fenomenológico, estrictamente originario y sin identidad. Tal registro, inevitablemente, debería estar determinado por una esencia, quedando necesariamente velado y cubierto por la sombra del *eidós*. Sin embargo, y paradójicamente, parece permanecer radicalmente fuera de todo orden simbólico.

³ Arendt, H. «La crisis en la cultura: su significado político y social», en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996.

⁴ Arendt, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982. Traducción española: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, introducción y edición de R. Beiner, Paidós Studio, Barcelona, 2003.

⁵ Kant, I. *Kritik der Urteilskraft*, (Mit einer Einleitung und Bibliographie hrsg., von Heiner F. Klamme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti), Felix Meiner, Hamburg, 2001; Traducción española: *Crítica del discernimiento*, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Antonio Machado Libros, Madrid, 2003; B 160; p. 260.

Desde las primeras *Conferencias* la idea de una «comunicabilidad general», de una comunicación *inter homines*, comienza a vislumbrar el “desajuste” entre la experiencia del *mundo vivido* y una comunidad de singulares que pone en coincidencia lo privado y lo público, más allá, o más acá, del mundo intencional de los objetos, tanto imaginados como efectivos. La naturaleza del «espectador» nos conducirá a unas originarias condiciones de «imparcialidad» y de coincidencia común, ejemplificadas ambas en la universalidad del juicio estético. Los espectadores existirán sólo en plural. A pesar de no estar implicados en la acción, estarán, por su propia condición, por su facultad de juzgar, coimplicados con los otros espectadores, sujetos agregados, pero no segregados. No podrán intercambiar opiniones entre sí acerca de lo que ven, pero tampoco parecerá ser necesario. Será una experiencia anónima, insular, pero no aislada. La alegoría de la Caverna volverá a invertir de nuevo la efectividad de los niveles de experiencia que soportan el espectáculo y que, en definitiva, lo hacen posible. El juicio del «espectador», singular y anónimo, pero universal y necesario, creará el espacio común, sin el cual el *mundo vivido* nunca podría aparecer estable.

A partir de su *Undécima conferencia* es de sobras conocida la brillante exposición que Arendt desplegará en torno a ese «sentido silencioso» que el mismo Cicerón ya planteara en sus disputaciones. Las constantes referencias a la *Crítica del Juicio*, a los sentidos no-objetivos o, en otras palabras, a los sentidos no-intencionales, a los diferentes niveles de «intersubjetivización» y, en definitiva, a la comunidad y a la comunicabilidad a partir del *factum* de lo bello y de lo sublime, nos remitirán incansablemente, tal como ya lo había hecho el propio Kant, a una *universalidad de lo humano* más allá, o más acá, del *mundo vivido*, del *mundo de la vida*. Una *universalidad* en la que se acaba resolviendo toda efectividad y toda objetividad, todo *ser* en general, y sin la cual el propio *mundo vivido* nunca podría alcanzar su estabilidad y firmeza, nunca podría terminar de nivelarse, tanto en su indeterminación y vaguedad como en su inmenso alcance de impregnación y transformación.

EL LITIGIO

Tomando como advertencia las consideraciones kantianas sobre lo bello y lo sublime, podemos constatar que los niveles de experiencia, en definitiva, niveles operatorios, y los niveles de subjetividad son múltiples. Sin embargo, de algún extraño modo, tal diferenciación tiende a exhibirse en una especie de “desajuste”, de falta de armonía; lo cual, inevitablemente, nos conduce, tanto en el Arte como en la Política, a un cierto “desarreglo” que se manifiesta, o bien como conflicto, o bien como explicación plana, horizontal, simplemente categorial, reduccionista, o meramente sociológica o psicológica. Por el contrario, en el análisis ha de permanecer invariable un motivo básico para la fenomenología: la indagación del sentido del mundo, la *Sinnbildung*, la constitución del sentido del mundo para el hombre a partir de la *Sinnstiftung*, el sentido institucionalizado, vivido en la instalación natural.

La distinción expuesta entre la *universalidad eidética* del *mundo vivido* y esta “otra universalidad”, no eidética y propiamente humana, la de la comunidad de

singulares agregados a la que hacen referencia tanto Kant como Hannah Arendt, nos conduce a la distinción entre sentidos de un primer orden, o nivel, y sentidos de un segundo orden; lo que denominamos fenomenológicamente «sentidos intencionales» y «sentidos no-intencionales». La articulación de estos dos niveles de sentido aparecerá siempre como problemática y contradictoria. Su propia incommensurabilidad distinguirá los saberes técnicos y prácticos, como son los casos de la ciencia y de la política, de las grandes instancias mitológicas. Éste será un lugar para la tan anunciada separación, escisión y ruptura de la humanidad.

La comunicación de la humanidad parecerá darse en el nivel más bajo del sentido. Por el contrario, se romperá en su nivel más alto. Sin embargo, el compromiso de la *universalidad de lo humano* estará en otro nivel arquitectónico. Será el nivel que insinuará Kant con su *sensus communis*, y que Arendt advertirá lúcidamente en sus *Conferencias*. Esta noción de *comunidad* responderá a un registro en los niveles de la vida subjetiva y no a una Institución (*Stiftung*). Aquí incidirán las polémicas críticas de los años 80. Esta comunidad invisible, la “comunidad desobrada” de Jean-Luc Nancy, una comunidad de singulares en busca de sentido, ya había sido abordada por la fenomenología europea, sobre todo por Husserl, Fink y Merleau-Ponty.

Esta comunidad sensible virtual que, ya a su vez, viéramos tematizada por Schiller en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, tomará como modelo la autonomía de la experiencia estética. La *doxa* resultante será la base misma de la estabilidad, permanencia y seguridad de la vida habitual. De ahí que el propio Rancière, en su célebre ensayo sobre *La Mésentente*⁶, haciendo referencia a esta diferenciación de niveles de subjetivización, y advirtiendo que no se trata de una simple «estetización», se atreva a afirmar que la política moderna se juega en esta distinción. El disentimiento, el litigio, el altercado, pero también el más atávico y ancestral poder de fascinación y seducción pública, el “desajuste” en definitiva, surgirán de un modo de comprensión y explicación en un plano meramente horizontal y nivelado, que parecerá ignorar la resonancia o *transpasibilidad* de este otro nivel puramente fenomenológico al que se llega en los límites mismos de la reducción.

La concurrencia de los múltiples y diferentes procedimientos, en apariencia contradictorios y discordantes, que caracterizan y determinan a la práctica política, le dará el aspecto de un verdadero proceso fenoménico *in acto exercito*. Sin embargo, el desconcierto tendrá su origen en la aproximación de dos presuntos extremos. Por un lado, el reductor aplastamiento de la técnica como causante de la conformación del proceso. Por otro lado, la constante creencia de que tal proceso debe partir previamente de una idea u horizonte esencial de cumplimiento que conlleva la sustantivación de la idea misma de *Humanidad* como esencia común. Este último horizonte de cumplimiento será decisivo para entender el trastorno resultante de los dos planos, convergentes pero diametralmente enfrentados. Tercera tesis.

⁶ Rancière, J. *La Mésentente. Politique et philosophie*. Éditions Galilée, París, 1995; p. 88-89.

En su referencia a esta «comunidad impropia», o aparente, tematizada ya por Eugen Fink en el §11 de su *VIª Meditación cartesiana* al abordar la *Mundaneización de la actividad fenomenologizante*⁷, Rancière confirmará que la segunda naturaleza de la política no es la reapropiación a la comunidad de su naturaleza primera, sino que la comunidad política aparecerá como una comunidad de interrupciones, de fracturas, de fallas y fisuras. Será una comunidad de mundos de comunidad que resultarán ser, sin ninguna duda, los intervalos de la propia subjetivización: intervalos contruidos entre la identidad, entre los lugares, los vacíos y los huecos del mismo proceso de subjetivización.⁸ Una comunidad política no será, pues, la actualización de una “esencia común” o de “la esencia de lo común”. Será, más bien, la puesta en común de lo que nunca es dado como *en-común*, es decir, lo remoto, lo lejano, lo alegóricamente ausente: la gran región de lo invisible.

A este respecto, habrá que mencionar la misma reflexión, llevada a cabo esta vez en el ensayo de Marc Richir: *Du sublime en politique*⁹. Su análisis volverá a tomar como referencia la *Crítica del juicio*, pero ahora para resituar arquitectónicamente el lugar de la «comunidad» en *lo sublime*, en la in-nocencia, o en el inconsciente fenomenológico, más allá del inconsciente simbólico, en aquello que en sus ensayos *Phénomènes, temps et êtres* y *Phénoménologie et institution symbolique* había llamado “la trascendencia de la ausencia del mundo”¹⁰. La cuestión radicará, precisamente, en el encuentro, en la oscilación o parpadeo de *lo sublime*, entre una zona puramente fenomenológica y la propia institución simbólica. Tal encuentro, a su vez, y fenomenológicamente, coincidirá con la propia pasividad del *Leib*, del cuerpo interno, y con la generación misma del sentido; la carne (*Chair*) de lo político, en términos de Merleau-Ponty.

El ejemplo traído a colación será el de la Revolución de Michelet¹¹. La Revolución en sus profundidades será ese momento fuera de un tiempo y de un espacio instituidos. Este rasgo le conferirá una dimensión a la vez religiosa y política, fruto de una *epoché* radical e hiperbólica que conlleva la puesta fuera de circuito, el cortocircuito radical de la *ipseidad*, la reflexión sin concepto de los fenómenos como nada más que fenómenos: un «aquí absoluto». Hablaremos del orden del inconsciente, pero de un «inconsciente fenomenológico», que no será el inconsciente simbólico del psicoanálisis sino, tal como señalará el mismo autor, el esquematismo inconsciente del propio proceso de fenomenalización del mundo, el eco en resonancia de la constitución fenomenológica del *sentido*, común o comunitario, en su propio origen.

Esta comunidad enigmáticamente incarnada en el lugar de *lo sublime* será una comunidad de singulares, donde las *ipseidadades* no serán, en su singularidad irreductible, intercambiables, aunque sí configuren una sociabilidad originaria,

⁷ Fink, E. *VI Cartesianische Meditation*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988; p. 117. Traducción francesa: *Sixième Méditation cartésienne*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1994; p. 162.

⁸ Rancière, J. op. cit., p. 186.

⁹ Richir, M. *Du sublime en politique*, Éditions Payot, París, 1991.

¹⁰ Richir, M. *Phénomènes, temps et êtres*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1987 y *Phénoménologie et institution symbolique*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1988.

¹¹ Michelet. *Histoire de la Révolution française*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, París, 1952.

utópica por relación a toda sociedad real donde las divisiones o particiones son codificadas en el movimiento propio de su institucionalización simbólica. De este modo, podremos hablar de un *sublime fenomenológico*, o de un concepto de comunidad *sublime*, trans-política, que nos remitirá necesariamente a una constitución instintiva del mundo que se orienta en un nivel preyoico hacia una naturaleza y una “protointersubjetividad” primigenias. Tal horizonte ineludible de «intersubjetividad» será entendido ahora como una «interfacticidad trascendental», el registro primordial de la intersubjetividad concreta en el que tiene lugar la presencia desfasada –no coincidente– pero inmediata, del otro. Una región salvaje, en términos merleau-pontianos, sin consistencia eidética y sin ni siquiera una institución (*Stiftung*): la «protocomunidad» (*Urgemeinschaft*) de la que hablaban tanto Husserl como el mismo Merleau-Ponty, la dimensión del “aquí absoluto”, el lugar del “yo puedo”, donde una igualdad anónima asiste a la generación misma del sentido. Cuarta tesis.

LA COMUNIDAD

Husserl hará referencia a la «igualdad» (*Gleichheit*) en relación a la coincidencia (*Deckung*) y a la estructura de repetición. En el volumen XV de la Husserliana, el dedicado a la fenomenología de la intersubjetividad, dirá:

«Dicho con mayor precisión: Mediante la presentificación impatizante se hace consciente una transformación modal de mi primordialidad, otro yo como gobernando su cuerpo vivido, corporal, etc., y el otro yo es presentificado como ese yo de su primordialidad presentificada en coincidencia respecto del mundo que vale para mí y para él [...].»

Y luego dirá:

«[...] hay algo como coincidencia respecto de mi yo y el yo del otro yo, la coincidencia del uno con el otro (*Miteinander*), a lo que se agrega la coincidencia de mi funcionar primordial y del suyo [...].»

Y por último:

«El Otro es mi ‘repetición intencional’ y en eso se halla no sólo que yo lo tengo a él como repetición [de mí mismo] (actual o posible) sino también que él [...] también me tiene a mí como su repetición intencional».

En otro momento dirá:

«[...] Cada uno de estos otros vale para mí como el que por su parte es yo para sí y centro de la misma comunidad de comprensión (como humana, práctica), del mismo nosotros como válido a partir de él. Al sentido del nosotros es inherente esta capacidad del intercambio identificante como

una capacidad, que, teniendo yo como la mía, a la vez debo atribuir (*zumessen muss*) viceversa a los otros, y así en todo momento, los aprehendo, los co-comprendo».¹²

Desde el inicio de esta exposición hemos constatado que las vivencias de la conciencia están siempre, explícita o implícitamente, aprehendidas en el tejido extremadamente complejo de un doble encadenamiento. Por un lado, “horizontal”, conforme a lo que constituye la coherencia (racional) de la vida de la conciencia. Por otro lado, “vertical”, según el cual no hay vivencia que no implique una base y un fundamento (*Fundament*) sobre el que se edifique. Pese a que el análisis fenomenológico de la política nos muestra la multiplicidad de los niveles de experiencia, sin embargo, existe una pretensión de omitir la profundidad y estratificación de dicha experiencia, procediendo en la mayor parte de las ocasiones a explicaciones planas y horizontales. Tal como hemos señalado en otras ocasiones, la diferenciación de niveles y el análisis de los nuevos registros han de ser esencialmente arquitectónicos, con los consiguientes hiatos y transposiciones entre las distintas estructuras estratigráficas de nuestra experiencia. Esta arquitectónica como *método* es una puesta en orden de los problemas y cuestiones según nuestros conceptos, que son, esencialmente, conceptos filosóficos. El carácter enigmático de la política, lo que Ricoeur llamaba “la paradoja política” –título de un escrito publicado en 1957 después de la invasión soviética de Hungría– residirá en el desajuste de estos planos, niveles o registros.

Al final de su vida, en la *Krisis*, cuando Husserl vuelva de nuevo sobre el estrato básico del *mundo vivido*, se hará patente un hecho fenomenológicamente decisivo: si no se dejan al margen las estructuras eidéticas, los niveles de la experiencia, es decir, los niveles diferenciados a los que se refería en el parágrafo 71¹³, acabarán confundándose, generando lo que aquí hemos llamado “desajustes”, discordancias entre los distintos ritmos y su temporalización. Tal fenómeno se exhibirá con especial patencia tanto en el Arte como en la Política. Este último fenómeno será tematizado por Walter Benjamin desde el barroco, el romanticismo y la era industrial.

Como hemos visto hasta el momento, en la experiencia básica del *mundo vivido*, en la administración de la *universalidad eidética*, resuena por transpasibilidad siempre otra universalidad, *no-eidética*, propiamente humana, que está conformada por la comunidad de singulares agregados, nunca sustantivable como esencia común, como idea de *Humanidad*. Fenomenológicamente, la experiencia del *mundo vivido* se corresponde con los niveles de la efectividad y de la objetividad, ambos pertenecientes al orden simbólico, es decir, a la zona simbólica donde ya hay nexos de identidad y una temporalidad objetiva, en presente. Es el territorio del *Leibkörper*, del cuerpo externo. Sin embargo, la *universalidad no eidética*, donde hemos

¹² Hua XV, 208. La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana* I-LX, Dordrecht, Springer (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff; Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers), 1950-2009.

¹³ Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Editado por W. Biemel, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, La Haya, 1969; p. 250.

ubicado esta comunidad de singulares, se corresponderá con el nivel del «inconsciente fenomenológico», zona fenomenológica del esquematismo, donde la subjetividad anónima es el “aquí absoluto”, donde hay una temporalización sin presente y en su propia singularidad fenomenológica comienza a generarse el sentido. Será la comarca del *Leib*, del cuerpo interno. Es, como ustedes bien saben, el régimen más arcaico de la fenomenología, el tematizado en otras ocasiones, sobre todo en referencia al Arte, como el régimen de *Phantasia*: el lugar de la «interfacticidad trascendental». Quinta tesis.

La eidética, tal como la hemos expuesto aquí, está saturada de *indeterminaciones* y no tiene validez más que en el cuadro crítico de la institución simbólica de la Razón. El nivel eidético puede ser aplicado a todos los niveles, excepto a este nivel primitivo, de formación de sentidos, meramente “esquemático” y sin identidad, sin simbolización y, por lo tanto, sin *habitus* ni sedimentaciones, sin Institución (*Stiftung*) ni Historia. La zona simbólica y la zona puramente fenomenológica dividen la «comunidad intersubjetiva» y la «comunidad interfáctica»; los niveles de la identidad, de la objetividad y de la efectividad, y el nivel de la *Sinnbildung*, que no el de la *Sinngebilde*, es decir, el nivel mismo de la génesis del sentido, o lo que es lo mismo, el régimen del «inconsciente fenomenológico» en su encuentro con el «inconsciente simbólico»; una comunidad de singulares en desfase, en cuya «interfacticidad» se intercambian sentidos y afecciones, no subjetivos y privados, sino anónimos y comunes. En esta «interfacticidad» habrá síntesis pasivas y transoperaciones. Hablaremos de un “comunismo” invisible, donde el sentido parece espesarse en los umbrales de su primitiva génesis, y que hoy, más que nunca, constituye una reserva no-crítica.

El horizonte de «igualdad» de singulares, o sujetos agregados, y no segregados, es una condición de posibilidad de la política. Sin embargo, la práctica de las técnicas, sus procedimientos y sus destrezas, tanto de la economía como de la política, sólo pueden comprenderse en otro contexto de «igualdad». Este otro contexto exige un anonimato diferente: el de los sujetos operatorios en tanto sujetos segregados. En esta intersubjetividad las síntesis activas cancelarán el sujeto operatorio. La política, en sus “ajustes” y en sus “desajustes”, no sólo requiere la involucración de las categorías en el nivel “horizontal” sino, además, y necesariamente, la efectividad de los niveles de experiencia en su dimensión “vertical”. El *eidós* hará su función de homogeneizar, uniformizar, nivelar, pero también su cometido de esconder, de ocultar, de encubrir. La arquitectónica de niveles de experiencia sometida a la articulación eidética terminará confundiendo y mostrando conflictos. La *epoché* del *eidós* en el *mundo vivido* nos ha de descubrir la efectividad de los niveles de experiencia. En su excentricidad teórica, ni las consideraciones metafísicas ni el empirismo y el positivismo respetarán esta articulación o esta tectónica de niveles. Los dos extremos tenderán a sublimar, reducir o disolver, la diferenciación de los diferentes registros. Sin embargo, no hay una articulación eidética de los niveles.

El *mundo vivido* constituirá el *mundo de la política* por su capacidad de extenderse, gestionar y procesar todo, aunque tenga estructura eidética. Los procesos eidéticos podrán llegar a saturar el *mundo vivido*, propagándose de manera

ajena a la *universalidad humana*. El “desajuste” surgirá en el desconcierto entre unos procesos eidéticos dominantes y una propuesta utópica de solución. Probablemente, y tal como nos señalaba Norberto Bobbio en *Igualdad y libertad* y en *El tiempo de los derechos*¹⁴, nunca encontraremos un camino de salida para la cuestión de la «igualdad» mientras se busque este camino en el contexto empírico, en el de los procesos eidéticos avasalladores; o en el contexto metafísico, en el de la sustentación esencial de lo común.

En el célebre parágrafo 53 de la *Krisis*, Husserl confirmará esta *universalidad de lo humano* en oposición al nivel de lo eidético, transversal, el nivel de la universalidad que hemos denominado *in-humana*:

«La intersubjetividad universal [interfacticidad] en la que se acaba resolviendo toda objetividad [es decir, toda síntesis], todo ser en general, no puede ser manifiestamente ninguna otra más que la humanidad».¹⁵

Si no consideramos tal diferenciación de niveles, el *mundo vivido* no será más una idea filosófica, sino tan sólo un concepto sociológico, plano y horizontal. La necesaria exigencia del *mundo vivido* como idea filosófica, condición necesaria de la igualdad y de la política, deberá surgir como resultado de dos procedimientos: la *epoché* del *eidos* y el *progressus* del lenguaje. La *típica* ciega e indeterminada que conforma el *mundo vivido* mostrará un claro “desajuste” en la política, hipertrofiada por un exceso de estructuras eidéticas, in-humanas. De este modo, la *universalidad de lo humano*, tal como hemos expuesto, terminará necesariamente resintiéndose. Sexta y última tesis.

Para concluir me permitiré la licencia de mis propios maestros. Hans Blumenberg, en su conocida obra *Descripción del ser humano*¹⁶, ilustrará perfectamente esta conclusión. En junio de 1931, tres años después de su jubilación, y tan sólo unos años después de las conferencias en la Sorbona de 1929, y antes de las conferencias de Viena y Praga sobre la *Krisis* de 1935, el viejo maestro de Friburgo iniciará la denominada conferencia de las tres ciudades; el primero y probablemente único viaje de conferencias dentro de Alemania. Su destino será Halle pasando por Frankfurt y por Berlín. El título será muy significativo en ese momento: “Fenomenología y antropología”. El proyecto de una antropología filosófica fundada en la fenomenología se había vuelto una seria amenaza. La lectura en 1928 de *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler y la deriva heideggeriana de *Ser y tiempo* causaron el espanto de Husserl ante el peligro anunciado de un antropologismo trascendental como vuelta al riesgo innecesario del psicologismo. El mismo Husserl comenzará así su conferencia: «En esta última década, como se sabe, se está imponiendo y crece velozmente en la nueva generación de filósofos alemanes la dedicación a una antropología filosófica». La verdadera base de la filosofía ya

¹⁴ Bobbio, N. *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993 y *El tiempo de los derechos*, Madrid, Editorial Sistema, 1991.

¹⁵ Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Editado por W. Biemel, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, La Haya, 1969; p. 183.

¹⁶ Blumenberg, H. *Descripción del ser humano*, edición de Manfred Sommer, F.C.E., Buenos Aires, 2011.

no se busca por el camino de la reducción, es decir, de la suspensión de la postulación del mundo, en las cosas mismas y en los correspondientes actos de conciencia, sino invirtiendo la reducción como aprehensión del *Dasein* concreto que existe en el mundo, es decir, no por casualidad precisamente bajo el rótulo de lo que tendría que haber sucumbido a la reducción.

Pese a que la fenomenología estaba en condiciones de romper el horizonte eidético, tal como hemos descrito en esta exposición, sin embargo Husserl no respondió a esta espinosa cuestión, volviendo una vez más sobre sus posiciones programáticas. Por el contrario, la atenta lectura del legado de Husserl y de su refundación contemporánea nos permite cuestionar el estatuto de esa antropología filosófica. La ampliación de la fenomenología responde inexcusablemente a la ampliación misma de la teoría política y de la filosofía de hoy. Y en esto se comprende lo expresado en la conferencia de Berlín bajo la fórmula: «*Lo sobreentendido se vuelve un gran enigma*».