

## COMUNIDAD, HISTORIA Y SENTIDO

**Luis Álvarez Falcón**

Universidad de Zaragoza, España

luisalvarezfalcon.com

El descubrimiento de nosotros mismos  
se manifiesta como un sabernos solos;  
entre el mundo y nosotros se abre una impalpable,  
transparente muralla: la de nuestra conciencia.\*

### Resumen

En la presente investigación trataremos de esclarecer una nueva noción de "comunidad" o, más bien, de un primitivo "comunismo" originario, a partir de la naturaleza del "inconsciente fenomenológico". Partiendo del epígrafe 11 de la *Sexta Meditación cartesiana*, y tomando como referencia tanto las consideraciones husserlianas en torno a las relaciones entre *Phantasia*, imaginación y afectividad como las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* de Hanna Arendt, propondremos una descripción contemporánea de la "interfactividad" en la que los sujetos trans-individuales constituyen una comunicación potencialmente universal, más allá de una intersubjetividad trascendental, y en el margen de una *Stiftung* inconsciente formada por el contagio colectivo de la *Stimmung*. Sus consecuencias, a la luz de las propuestas actuales de la fenomenología europea, abrirán un acceso de investigación en las relaciones esenciales entre Estética, Política y Fenomenología.

### Abstract

In the current study we will try to clarify a new notion of "community", or rather, of a primitive original "communism", starting from the nature of the "phenomenological unconscious". Looking at §11 of the *Sixth Cartesian Meditation*, and taking as reference both the Husserlian considerations about the relationships between *Phantasia*, imagination and affectivity, as well as Hanna Arendt's *Lectures on Kant's Political Philosophy*, we will propose a contemporary description of "interfactivity" in which trans-individual subjects constitute a potentially universal means of communication beyond transcendental intersubjectivity, and apart from an unconscious *Stiftung* formed by the collective infection of the *Stimmung*. Its consequences, in the

---

\* Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Madrid, Cátedra, 2008, p. 143.

light of the current proposals of European phenomenology, will open a field of investigation into the essential relationships among Aesthetics, Politics and Phenomenology.

## I

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".<sup>1</sup>

Ya el mismo año, en su célebre ensayo "La crisis en la cultura: su significado político y social"<sup>2</sup>, 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<sup>3</sup>. 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*).

<sup>1</sup> Hannah Arendt, "Freedom and Politics", en Albert Hunold (ed.), *Freedom and Serfdom: An Anthology of Western Thought*, Dordrecht, Springer, 1961, p. 207.

<sup>2</sup> *Idem*, "La crisis en la cultura: su significado político y social", en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996.

<sup>3</sup> *Idem*, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982. Traducción española: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós Studio, 2003. Edición e introducción de R. Beiner.

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<sup>4</sup>. 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, que no comunican ya entre sí más que estructuras esenciales, y la *universalidad no eidética* de los sujetos agregados, anónimos, en el horizonte de una comunidad humana de singulares, no sustantivable, sin embargo, como especie humana, como *Humanidad*. 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 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, sin identidad; aquél que, en principio, debería estar abocado a una esencia, quedando oculto y encubierto por la antesala del *eidos*, pero que, sin embargo, parece quedar fuera de todo orden simbólico.

Desde las primeras *Conferencias*, la idea de una "comunicabilidad general", de una comunicación *inter homines*, comienza a vislumbrar la "disritmia" 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

---

<sup>4</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Felix Meiner, 2001; Traducción española por Roberto R. Aramayo y Salvador Mas: *Crítica del discernimiento*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2003. Cfr. p. 260.

mundo intencional de los objetos, tanto imaginados como efectivos. La naturaleza del "espectador" nos conducirá a una originaria condición 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, pero no aislada. La alegoría de la Caverna parecerá 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.

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*, en la cual se acaba resolviendo toda objetividad, todo ser en general, y sin la cual el *mundo vivido* nunca podría estabilizarse en su indeterminación y en su inmensa capacidad de absorción y digestión.

## II

Tomando como advertencia las consideraciones kantianas sobre lo bello y lo sublime, hemos podido constatar que los niveles de experiencia —en definitiva, niveles operatorios— y los niveles de subjetividad son múltiples, y que, de algún extraño modo, tal diferenciación tiende a exhibirse en ritmos distintos; lo cual, inevitablemente, nos conduce, tanto en el Arte como en la Política, a una cierta "disritmia" que se manifiesta o bien como conflic-

to o bien como explicación plana, horizontal, simplemente categorial, reduccionista, o meramente sociológica. Sin embargo, en este 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 a la que hacen referencia tanto Kant como Hannah Arendt, nos ha conducido a la distinción entre sentidos de un primer orden o nivel, y sentidos de un segundo orden: sentidos intencionales y sentidos no-intencionales. Los sentidos en un primer nivel son saberes prácticos, instancias técnicas muy variadas que nos permiten desenvolvemos con una facilidad casi automática. No obstante, la humanidad apelará constantemente a sentidos más complejos; aquellos que podemos llamar de un segundo nivel. Serán las instancias de la Mitología, el Arte y la Filosofía; precisamente los componentes del espíritu absoluto en la filosofía de Hegel. La articulación de estos dos niveles de sentido aparecerá como problemática y contradictoria.

Las instancias del segundo nivel, la Mitología, el Arte y la Filosofía, resultarán inconmensurables entre sí. Serán instancias independientes que pueden coexistir y colaborar, pero también competir y ser fuente de conflictos. Sin embargo, la ciencia o la política aparecerán como instancias de sentido del primer nivel, es decir, ampliarán los saberes técnicos, prácticos, del primer nivel, aunque se configuren como teorías verdaderas. Únicamente pasarían al segundo nivel si se transformaran en el mito de la Ciencia o en el mito de la Política. Los sentidos del primer nivel serán indiferentes con relación a las instancias del segundo nivel, es decir, desde las instancias superiores se podrán compartir, sin ningún problema, estos saberes prácticos. Sin embargo, mientras que los sentidos del primer nivel serán, en consecuencia, comunes, o podrán serlo, a todos los hombres, los sentidos del segundo nivel los dividirán. Se producirá con ellos una *partición* de la humanidad.

Por consiguiente, si en principio la humanidad se comunica en lo que los sentidos tienen de más bajo, y se divide en lo que tienen de más alto, parece que habría que postular un tercer nivel, superior a los otros, sin el que la *universalidad de lo humano* estaría comprometida. Es el nivel que insinuará Kant con su *sensus communis* y que Arendt advertirá lúcidamente en sus *Conferencias*. Será la noción de *comunidad* en la polémica que iniciarán Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy en los años ochenta, y que luego continuarán Jacques Rancière, Agamben y otros, sin una conclusión definitiva. Será, pues, el registro, que no *Stiftung* —institución—, que explora la fenomenología contemporánea: la comunidad inconfesable, la comunidad desobrada, la comunidad de los amantes, la comunidad afrontada, la comunidad negativa, la comunidad invisible y, en suma, el “comunismo”, que no comunitarismo, de la comunidad de singulares en busca de sentido *in fieri*.

Esta comunidad sensible virtual, que ya viéramos tematizada por Schiller en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, tomará como modelo la autonomía de la experiencia estética, y la *doxa* resultante será la base misma de la estabilidad de la vida normal. De ahí que el propio Rancière, en su célebre ensayo sobre *La Méésentente*<sup>5</sup>, 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, pero también el más atávico poder de seducción pública, la “disritmia” en definitiva, surgirán de un modo de comprensión y explicación en un plano meramente horizontal que parecerá ignorar la resonancia de este otro nivel puramente fenomenológico al que se llega en los límites de la reducción. De ahí que la política pueda aparecer como un proceso fenoménico en marcha, resultante de la confluencia de múltiples procedimientos diferentes y contradictorios entre sí. La confusión tendrá origen en la convergencia de dos supuestos: la atribución a la economía, y en concreto a las técnicas financieras y políticas, de ser los agentes configuradores del proceso, y la creencia de que tal proceso debe contar previamente con cierta idea u horizonte de cumplimiento que conlleva la sustantivación de la idea de *Humanidad*.

---

<sup>5</sup> Jacques Rancière, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1995, pp. 88s.

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*<sup>6</sup>, 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. Será una comunidad de mundos de comunidad que son los intervalos de la propia subjetivización: intervalos contruidos entre la identidad, entre los lugares y los huecos del mismo proceso de subjetivización<sup>7</sup>. 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 no es dado como *en-común*, es decir, lo invisible, lo lejano, lo ausente.

A este respecto, habrá que mencionar la misma reflexión, llevada a cabo esta vez en el ensayo de Marc Richir: *Du sublime en politique*<sup>8</sup>. 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"<sup>9</sup>. 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.

El ejemplo traído a colación será el de la Revolución de Michelet<sup>10</sup>. La Revolución en sus profundidades será ese momento fuera del tiempo y del 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. Hablaremos del

---

<sup>6</sup> Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditation*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 117. Traducción francesa: *Sixième Méditation cartésienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 162.

<sup>7</sup> Jacques Rancière, *op. cit.*, p. 186.

<sup>8</sup> Marc Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991.

<sup>9</sup> Marc Richir, *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble, Jérôme Million, 1987; *Idem, Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Million, 1988.

<sup>10</sup> Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1952.

orden del inconsciente, pero de un "inconsciente fenomenológico" que no será el inconsciente simbólico del psicoanálisis sino, tal como señalará el mismo Richir, 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 *ipseidades* no serán, en su singularidad irreductible, intercambiables, aunque sí configuren una sociabilidad originaria, utópica por relación a toda sociedad real donde las divisiones 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 como una "interfactividad 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, 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".

### III

En el año 2008, en el número 7 de los *Annales de Phénoménologie*, Marc Richir publicará un trabajo decisivo que llevará por título: "La refonte de la phénoménologie"<sup>11</sup>. Si diecinueve años antes, en el otoño de 1990, en el número 1 de la revista *Épochè*, el problema era el "estatuto" de lo fenomenológico, ahora la cuestión principal será la "refundición", en su acepción metalúrgica, de la fenomenología. Ciento cincuenta años después del nacimiento de Edmund Husserl, el retorno genético a lo más arcaico nos va a conducir a una arquitectónica, que no es una suerte de arquitectura del ar-

---

<sup>11</sup> Cfr. Marc Richir, "La refonte de la phénoménologie", *Annales de Phénoménologie* 7 (2008).



*ché*, sino una suerte de tectónica, en el sentido geológico del término, de lo arcaico, donde la subjetividad no es más que un condesado no esquemático de la afectividad, que comienza a distinguirse como una singularidad en un registro más allá de la "intersubjetividad trascendental", en el registro más arcaico, y no *a priori* racional, de lo que hemos llamado "interfacticidad trascendental", terreno del "inconsciente fenomenológico" donde comienza a generarse el sentido *in fieri*. Tal registro originario, fuera del lenguaje, estará dotado de un estatuto irreductiblemente fenomenológico que supondrá una concepción mucho más extensa y ampliada de una fenomenología de la afectividad.

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: "horizontal", conforme a lo que constituye la coherencia (racional) de la vida de la conciencia, y "vertical", según el cual no hay vivencia que no implique una base y un fundamento (*Fundament*) sobre el que se edifique. En nuestro caso, la cuestión de fondo ha sido desde el principio la constatación de que el análisis fenomenológico de la política nos ha mostrado que los niveles de experiencia son múltiples y que, sin embargo, existe una pretensión espontánea de ignorar la profundidad y estratificación de la experiencia, procediendo en la mayor parte de las ocasiones a explicaciones en un plano horizontal. La diferenciación de niveles y el análisis de los nuevos registros ha de ser esencialmente arquitectónica, 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.

Al final de su vida, en *Die Krisis*, Edmund Husserl hará patente un hecho fenomenológicamente decisivo: si no se dejan al margen las estructuras eidéticas, los niveles de la experiencia se confunden, generando lo que aquí hemos llamado "disritmias", en referencia a la discordancia de los distintos ritmos y de su temporalización específica entre los diferentes niveles. Tal

fenómeno se exhibirá con especial patencia tanto en el Arte como en la Política. En el párrafo 71 de *Die Krisis*, Husserl confirmará esta intuición:

[La fenomenología] se abre en cuanto a su sentido a diferentes niveles, porque la reducción fenomenológica misma —y eso conforme a su esencia— no ha podido abrir su sentido, sus exigencias interiores y necesarias, su alcance, sino en niveles diferenciados (*in verschiedener Stufen*).<sup>12</sup>

Como hemos visto hasta el momento, en la experiencia básica del *mundo vivido*, la *universalidad eidética* es gestionada por referencia a otra universalidad, *no-eidética*, la universalidad que hemos denominado propiamente humana y que está configurada por la comunidad de singulares, no sustantivable como *Humanidad*. 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. Sin embargo, la *universalidad no eidética*, donde hemos ubicado la comunidad de singulares, se correspondería 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 (ver Anexo final). Es el régimen más arcaico de la fenomenología, el tematizado en otras ocasiones, sobre todo en referencia al Arte, como el régimen de *Phantasia*.

Es preciso admitir que la eidética está afectada de *indeterminaciones de principio* y que no tiene validez más que en el cuadro crítico de la institución simbólica de la Razón, o, como en Kant, la Razón puesta sobre sus propios pasos. 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 “comuni-

---

<sup>12</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, p. 250.

dad interfáctica"; los niveles de la identidad, de la objetividad y de la efectividad, y el nivel de la *Sinnbilgund*, 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" (ver Anexo final).

La política no es posible fuera del horizonte de "igualdad" de singulares en tanto que sujetos agregados. Sin embargo, la práctica de la economía y de la política no se entienden sino en otro contexto de "igualdad", en el de los sujetos operatorios en tanto sujetos segregados. La política, en sus "ritmias" y en sus "disritmias", exige la efectividad de los niveles de experiencia en su dimensión "vertical", y no sólo la involucración de las categorías en el nivel "horizontal". El *eidos* tiene un papel uniformizador, pero también de encubrimiento, de ocultación. Si parto de que la arquitectónica de niveles de experiencia está articulada eidéticamente entonces toda esta arquitectónica se desdibuja. Sólo la *epoché* del *eidos* en el *mundo vivido* nos puede permitir descubrir la efectividad de los niveles de experiencia. Mientras las consideraciones metafísicas anulan esta estratificación sobre un supuesto *ser* en el límite superior, el empirismo disuelve los niveles sobre el límite inferior, los *datos* como realidades últimas. Sin embargo, no hay una articulación eidética de los niveles, tal como propugna el racionalismo.

El propio Husserl exploró esta arquitectónica vertical, elaborando primero una teoría del mundo vivido, distinguiendo lo *efectivo* de lo *objetivo*. Fue su trabajo del curso de 1907, donde describió los niveles de la objetividad y de la efectividad, los regímenes intencionales de donde surge el mundo de la vida (niveles 4 y 5). A continuación, desarrolló el trabajo iniciado en el curso de 1905, la distinción entre la conciencia de imagen y la *Phantasia* (niveles 4 y 2). Y, por último, en el semestre del verano de 1908, desplegó el nivel de la identidad, el propio del inicio del orden simbólico a partir del "inconsciente simbólico", indagando en lo que llamaba *significaciones simples* (nivel 3). Al final, en *Die Krisis*, volvió a pensar el estrato básico, próximo y extraño, que es el *mundo vivido de objetos*, y que constituye la capa primaria de la política.

De este modo, la estratificación quedó diferenciada en una diversidad de registros: el registro de la materia, el registro del sentido, el registro de la identidad, el registro de la objetividad y el registro de la efectividad (ver Anexo final). La realidad efectiva implicará objetividad, la cual a su vez implicará identidad y, a su vez, la propia identidad implicará sentido. Todo ello sobre el trasfondo de la *hylé*, de la materia, de la zona primitiva fuera del lenguaje donde un mínimo de estructura, fruto de la tensión del esquematismo, dará paso a la reesquemmatización de lenguaje y a la génesis del sentido. El *mundo vivido* constituirá el *mundo de la política* por su capacidad de extenderse, gestionar y digerir todo lo que le echen, por eidética que sea su estructura; mundo vivido no homogéneo sino modulado con anterioridad a la diversidad de círculos culturales, contribuyendo así a su gran capacidad de absorción, gestión y digestión. El *mundo vivido* podrá verse desbordado por la proliferación indiscriminada de procesos eidéticos poderosos con relación al marco de la *universalidad humana*. La "disritmia" surgirá en el desconcierto entre unos procesos eidéticos avasalladores y una propuesta utópica de solución.

En el párrafo 53 de *Die Krisis*, Husserl confirmará una *universalidad de lo humano* en oposición al nivel de lo eidético, transversal, al 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*.<sup>13</sup>

En la estratificación de niveles que hemos presentado (ver Anexo), procedemos de lo máximamente indeterminado a lo determinado, descubriendo en el nivel 2, en la comunidad del "inconsciente fenomenológico", que no se producen sino esbozos de sentido sin identidad ni estabilización posible, pero que estos esbozos de sentido dirigen en el nivel 3, el nivel del "inconsciente simbólico", las "transoperaciones" correspondientes para producir sentidos estabilizados. Serán las *significaciones simples* del curso de 1908,

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 183.

meros signos fenomenológicos, o significatividades, apercepciones de lengua, de un monólogo interior, que comenzarán a distinguirse entre sí en la temporalidad continua de presentes de la escritura o del habla, dando lugar a *significaciones* en el nivel 4, el de la "imaginación", contribuyendo así a intencionar los objetos en el nivel 5, el de la "percepción" y, en definitiva, el de la efectividad del mundo de la vida.

Si el *mundo vivido* es lo que queda después de eliminar los procedimientos y estructuras eidéticas, especialmente las científicas, tal *mundo vivido* no es una idea filosófica sino un concepto sociológico, plano y horizontal. El *mundo vivido* como idea filosófica que está en la base de la política debe surgir de la confluencia de dos procedimientos: la *epoché* del *eidos* y el *progressus* del lenguaje, tal como lo hemos expuesto. La política mostrará sus "disritmias" cuando la configuración del *mundo vivido* haya impuesto su *típica* ciega e indeterminada; cuando su capacidad de absorción se resienta por una hipertrofia de estructuras eidéticas, in-humanas; cuando la *universalidad de lo humano*, que hemos tematizado en esta exposición, se resienta y se produzcan particiones mitológicas. Paradójicamente, el "anonimato" recubre los dos niveles extremos de la subjetividad. El de la comunidad interfáctica, el aquí absoluto singular, en parpadeo con el sentido; anonimato insular donde no hay todavía ni un yo ni un tú. El de la subjetividad en el otro extremo, en la variación eidética; anónimo fruto de una comunidad de sujetos segregados, que no comunican entre sí sino estructuras esenciales.

## ANEXO Estructura Arquitectónica

