

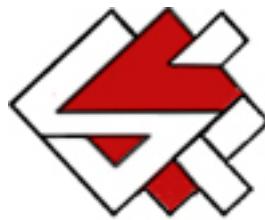
INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS



7

2010
SEFE
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA





INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

DIRECTORES DE LA EDICIÓN
Javier San Martín y Agustín Serrano de Haro

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jesús M. Díaz Álvarez (UNED), Urbano Ferrer (Murcia) Miguel García-Baró (Comillas),
José Lasaga Medina (Instituto Univ. Ortega y Gasset), M.^a Carmen López Sáenz (UNED),
Vicent Martínez Guzmán (Castellón), César Moreno (Sevilla), M.^a Carmen Paredes
(Salamanca), M^a Luz Pintos Peñaranda (Santiago de Compostela), Eduardo Ranch
(Alicante), Nel Rodríguez Rial (Santiago de Compostela),
Sergio Sevilla (Valencia)

CONSEJO ASESOR

Pedro M.S. Alves (Portugal), Pedro Cerezo (Granada), Jesús Conill (Valencia),
Ion Copoeru (Rumanía), Natalie Depraz (Francia), Lester Embree (Estados Unidos),
Luis Flores Hernández (Chile), José M.^a G. Gómez-Heras (Salamanca),
Klaus Held (Alemania), Julia Iribarne (Argentina), Juan Manuel Navarro Cordón
(Madrid), Patricio Peñalver (Murcia), Francesc Pereña (Barcelona), Mario Teodoro
Ramírez (México), Ramón Rodríguez (Madrid), Rosemary Rizo-Patrón (Perú),
Hans Rainer Sepp (Dresden y Praga), Marc Richir (Francia), Bernhard Waldenfels
(Alemania), Roberto Walton (Argentina), Antonio Zirión (México)

NÚMERO SIETE
2010



Esta obra se distribuye bajo una licencia *Creative Commons*



Se permite la copia, distribución, uso y comunicación de la obra si se respetan las siguientes condiciones:

Reconocimiento – No comercial – No obras derivadas

El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientativa de la licencia original completa (jurídicamente válida) que puede encontrarse en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Edita:

Sociedad Española de Fenomenología
Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED)

ISSN: 1137-2400

e-ISSN: 1885-1088

Madrid, Marzo de 2010

ÍNDICE

ARTÍCULOS

César Moreno y Javier San Martín

- Presentación 9

Ivan Chvatik

- Fenomenología del sentido de la vida humana en los últimos ensayos de Jan Patočka 11

Jesús Conill

- Hermenéutica crítica intercultural desde el enfoque de las capacidades 35

Klaus Held

- Acuerdo y entendimiento intercultural: posibilidades y límites 45

César Moreno

- Metoikoía: Alteridad (Exploración de la alteridad a partir de un texto de Juan Goytisolo)* 61

Sonia París Albert / Vicent Martínez Guzmán

- Interculturalidad y conflicto. Una perspectiva desde la filosofía de la paz 85

Mª Carmen Paredes-Martín

- Conflictividad y libertad. Una aproximación a la fenomenología social de M. Henry 99

María-Luz Pintos Peñaranda

- Cuestionamiento y redefinición de los viejos conceptos de intersubjetividad e interculturalidad. Fenomenología en el siglo XXI 125

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

- Entre el conflicto y la reconciliación: la difícil verdad 151

Ichiro Yamaguchi

- Investigación del conflicto cultural en la fenomenología genética
de Husserl 173

Isabel Aísa

- Dejar habitar / Hacer arrasar 189

António Amaro Monteiro

- La *Einfühlung* (intropatía) como comprensión intercultural y
superación de conflictos 195

Francisco Conde Soto

- Fenomenología de la cultura: una interpretación del conflicto
intercultural a partir de las nociones husserlianinas de habitua-
lidad y "mundo-hogar" (*Heimwelt*) 207

Pedro Enrique García Ruiz

- La representación del Otro. Figuras de la alteridad en la
conquista de América. Una propuesta fenomenológica 219

Alicia María de Mingo Rodríguez

- Pluralismo y futuro compartido. Una aportación al espacio
cultural-trascendental 233

Xavier Escribano

- Por mi dolor comprendo...El reconocimiento del dolor en la
ciudad multicultural* 249

Mª Carmen López Sáenz

- Fenomenología de la coexistencia desde la identidad en las
diferencias 261

Francisco José Pérez Fernández

- Un mundo inhabitable o por debajo de las necesidades (De la
imposibilidad de ser humano) 275

Mª del Águila Sola Díaz

- El mundo como un hogar de nosotros (todos). ¿Sueño o realidad
 posible? Apuntes para una relación intercultural 293

PRESENTACIÓN DE LOS EDITORES

Es incalculable, a estas alturas, lo que ha dado y dará que pensar el horizonte de interrogantes que suscita la Interculturalidad, junto con la inmensa gama de sus fenómenos asociados. Raro es el día en que, por un motivo u otro, en canales de información muy diversos, no aparece algo relacionado con lo intercultural. Puede tratarse de un festival de música étnica o de la apertura de un nuevo restaurante de comida criolla; pero también, en un orden muy diferente, mucho más político y menos amable, de la polémica sobre, por ejemplo, los "contratos de integración" o de la renovación de controversias de incierta "resolución", como la del velo islámico, o de cuestiones relativas a la construcción de una mezquita... No es necesario proseguir. Occidente alberga suficientes *ideales culturales* (universalidad, hospitalidad, libertad, etc.), aparte de un abundante fondo de deudas que saldar y de culpas que aliviar (imperialismos, colonialismos, etc.), como para que lo Intercultural se haya convertido, a la vez, en una fascinante oportunidad, en un deber y en un problema intensificado, por cierto, por el *macrofenómeno* civilizatorio de la "Globalización".

Sí, sin duda lo Intercultural no podría dejar de configurar un sector muy relevante de nuestro horizonte fenomenológico y hermenéutico. ¿Cómo no asumir, entonces, la complejidad cultural de aquellas *intersubjetividad* e *interpersonalidad* de que hablaba Husserl, o del *ser-con* heideggeriano, o del *uno-en-otro* merleau-pontyano, o de la ética levinasiana...? Cuando en 2004 la SEFE celebró en y con la Universidad de Salamanca su Séptimo Congreso Internacional, la intención no fue otra que la de sacar a la superficie al menos parte de la problemática de lo intercultural, recurriendo justamente al inmenso bagaje teórico y práctico de la fenomenología. En verdad, no sólo lo intercultural, digamos, "venido de fuera", se nos ha

convertido en un problema; también la propia Europa, desde dentro, nunca se ha dejado separar verdaderamente de sus íntimas *heridas de multiculturalidad* (gitanos, minorías étnicas, islamismo, etc.). Sería imposible que ello no afectase a la propia fenomenología, en virtud de la deuda inmanente que desde el principio contrajo con "Europa", incluida, a juicio de Husserl, en el corazón de la *teleología racional de toda la humanidad*... El lector encontrará en este volumen muchas de las aportaciones a aquel encuentro, con una nutrida y selecta presencia internacional y nacional. Y contribuciones muy diversas, que abarcan desde la fundación de la intersubjetividad en la pasividad, hasta el sentido fenomenológico del cosmopolitismo.

Los trabajos aquí reunidos son, al menos en parte, fruto de aquel encuentro. En algunos casos han sido revisados en gran medida, en virtud del tiempo transcurrido, por lo que el presente volumen, en honor a sus múltiples y creativas "infidelidades", no podría ser considerado en sentido estricto como "actas". Creemos que, con ello, en cualquier caso, se ha enriquecido la aportación que desde diversas perspectivas fenomenológicas se podría hacer de un área de problemas tan fascinante como el que sugiere el rótulo de *Intersubjetividad y conflicto*.

César Moreno y Javier San Martín

FENOMENOLOGÍA DEL SENTIDO DE LA VIDA HUMANA EN LOS ÚLTIMOS ENSAYOS DE JAN PATOČKA*

Ivan Chvatík

Patočka-Archiv, Praga, República Checa

chvatik@cts.cuni.cz

Resumen

Jan Patočka (1907-1977), filósofo checo de renombre mundial, escribió su tesis de habilitación con E. Husserl en Friburgo, lugar en donde también se familiarizó con la obra de M. Heidegger. En su propia obra, Patočka trató de resolver el conflicto filosófico entre sus diferentes conceptos de fenomenología. El intento de añadir una dimensión histórica a la noción de *Lebenswelt* y al concepto de fenomenología como tal le llevó finalmente a formular una filosofía de la historia fenomenológica. En su último artículo, el cual es el tema principal de mi conferencia, Patočka esboza una "historia de la filosofía del significado de la vida humana, empezando en Kant" y expone su propio concepto del significado de la historia, influenciado por motivos heideggerianos. Yo expongo aquí una interpretación concisa de su idea y adopto una postura crítica con respecto a ella.

Abstract

Jan Patočka (1907-1977), Czech philosopher of world importance, wrote his habilitation script with Edmund Husserl in Freiburg, where he also became acquainted with the work of Martin Heidegger. In his own work, Patocka tried to resolve the philosophical conflict between their various concepts of phenomenology. The attempt to add a historical dimension to the notion of *Lebenswelt* and to the concept of phenomenon as such led him ultimately to formulate a phenomenological philosophy of history. In his last essay, which is the main subject of my lecture, Patočka sketches out a "history of the philosophy of the meaning of human life, beginning with Kant" and sets forth his own concept of the meaning of history, influenced by Heideggerian motifs. I present a concise interpretation of his idea and take a critical position towards it.

El horrible atentado terrorista del 11 de marzo confirmó de modo per verso la actualidad del tema de este ensayo. Es evidente que el mundo actual está determinado por el conflicto, aunque por otra parte nosotros sea-

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

mos testigos de un desarrollo nunca visto de contactos formales e informales entre hombres, en todo el globo. Tenemos para ello una expresión que, junto a su contenido indudablemente positivo, va acompañado fuertemente de connotaciones negativas: la globalización.

Cuando hace años, en noviembre de 2002, con ocasión del noventa y cinco cumpleaños del filósofo checo Jan Patočka, por iniciativa de Lester Embree organizamos en Praga un congreso internacional a partir del cual fue fundada la Organización mundial de Organizaciones Fenomenológicas (OPO), en mi contribución sobre la comprensión fenomenológica de la historia defendida por Patočka intenté hacer comprender que, junto a otros, era, precisamente, un pensador del conflicto. A ello le estimuló no sólo su experiencia de vida intelectual o, mejor dicho, la experiencia de un hombre espiritual y pensador del siglo XX —siglo que fue ante todo, a escala mundial, un siglo de guerras y de opresión totalitaria de los pueblos—, sino también su experiencia filosófica. Al comienzo de su trayectoria filosófica pasó 1933 en Freiburg con una ayuda de la Fundación Humboldt, donde, bajo la dirección del emérito Husserl, preparó su habilitación y asistió oficialmente a las lecciones del entonces rector de la Universidad, Martin Heidegger. Con ayuda de Eugen Fink, asistente de Husserl, tenía Patočka, entonces, la posibilidad, de penetrar en la en ese momento pública disputa entre las concepciones de la fenomenología de Husserl y Heidegger. Patočka se esforzó luego, a lo largo de toda su vida, en orientarse en esa disputa filosófica y en superarla a su modo. No creo exagerar cuando digo que precisamente ese esfuerzo le motivó a lo largo de todo su trabajo filosófico y le condujo a resultados que no podemos desatender por más tiempo.

El estudio de la fenomenología de Husserl y Heidegger condujo a Patočka a la convicción de que los conflictos y las crisis —tanto en la vida de los individuos como también en la historia— siempre de algún modo proceden del conflicto que siempre está presente en la profundidad del ser. En un sentido profundo el ser es, en sí mismo, conflictual, y este conflicto acontece justamente en el aparecer en el ámbito más primitivo que estudia la fenomenología, en el ámbito del fenómeno. El aparecer de aquello que es depende de nuestra comprensión a cuyo través nos aparece el ente; depende

de cómo aparece el *ser*. Pero este comprender se oculta, a la vez, en el aparecer y, precisamente en lo que se nos muestra, en el ente mismo que se muestra a sí mismo. Y Patočka ve la estructura histórica del fenómeno, tal como se conformó en la segunda mitad del siglo XX, como objetivamente dramática:

"Esta ocultación no es sólo un cegamiento, un blindaje; es un conflicto, una lucha, algo que tiene lugar en el mostrar-se mismo. ¿En qué consiste el conflicto? En que la vida, que es una vida en claridad, se transforma en estas cosas claras, en que el trascendedor se pierde en favor de lo trascendido y, en consecuencia, la vida se deniega a sí misma en su vitalidad. Esto aparece luego no sólo como peligro, sino como más —en ello estriba justamente la inhumanidad, la dureza y la brutalidad de la vida frente a la vida". (PD III, 394¹)

Incluso si aquí es clara la influencia de Heidegger, vemos que Patočka va más allá. No habla más del mero "peligro", sino justamente del conflicto, y él quiere prepararse con Heidegger no sólo respecto al futuro "favor del ser" por medio del pensar y del arte, sino que quiere finalmente actuar históricamente. Comprende la historia de la fenomenología en el seminario, entonces, en la siguiente afirmación:

"Del esfuerzo de Husserl por una solución de la crisis a través del saber nos salvamos por el esfuerzo de Heidegger por salvar la crisis a través del arte, arribado a la pregunta de si no se tiene que hacer frente al peligro en lugar de sólo esperarlo. Y, a la vez, [...] si no se debería conceptualizar ese peligro no sólo como un mero velo, sino como un conflicto que nos destina a la lucha y en el que somos también consumidos". (PD III, 393)

Poco después de que hubiese dicho estas palabras, Patočka se convirtió en uno de los tres primeros portavoces del movimiento de derechos humanos *Carta 77*, y en marzo de 1977 pagó con su vida en el conflicto de este movimiento en el poder político totalitario.

Ya en su escrito de habilitación sobre *El mundo natural como problema filosófico* (1936) proyecta Patočka su investigación sobre el mundo natural

¹ En adelante, se citará por la edición checa de Patočka *Gesammelten Schriften* (Sebrané spisy), vol. 3 (*Péče o duši III*, editores: I. Chvatík u. P. Kouba), Praha, 2002. En adelante este texto se citará como PD III.

—que, de acuerdo con el programa husserliano de la fenomenología, debe proporcionar “una orientación en la prehistoria ideal del pensamiento teórico”— como una investigación histórica. Ya aquí ve que la tarea de “esclarecer las estructuras del aparecer en su originariedad”, “de alcanzar la vida concreta en el mundo”, no se deja extraer sin “reflexiones sobre la historia humana”, sin una cierta filosofía fenomenológica de la historia. A este tema consagró más o menos toda su vida. Es relativamente conocida una colección de ensayos de Patočka, que aparecen a partir de los años 1974-1975, bajo el título *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, en los que resume de forma especialmente comprimida su investigación a lo largo de su vida. En qué estrecha conexión plantea la temática del aparecer, de la fenomenologización, con la de la historia, dice él en el primer ensayo:

“Sin embargo, la apertura del mundo bajo todas sus formas es siempre histórica, según el mostrarse de los fenómenos y la acción de los hombres, que conservan y transmiten. La apertura transcurre como acontecimiento en la vida de los individuos, pero afecta a todos a través de la tradición”. (KE, 32²)

Y, en uno de los esbozos preparatorios para este ensayo, añade:

“Pero se trata de la pregunta de si la historicidad es un fenómeno o un momento fenomenal —y que sea un momento fundamental e importante—, o si el fenómeno es el momento fundamental de la historia, algo que funda la historia y sin lo cual no es pensable. De este modo, el fenómeno sería en sí no sólo algo histórico, sino que la historia sería necesariamente una historia fenomenológica”. (PD III, 453)

El conceptuar la historia como historia de la fenomenalización y el conceptuar la estructura de la fenomenalización como formación histórica de un conflicto en el ser no sólo conduce a Patočka a comprender su investigación histórico-filosófica ciertamente como una fenomenología del sentido de la vida humana o, en su caso, como una filosofía histórica del sentido, sino también a que se plantee expresamente la pregunta por el sentido de la vida humana o, en su caso, de la historia, y a intentar responder a ello. ¿Tie-

² Aquí y en las siguientes citas: J. Patočka, *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte* (editores: K. Nellen / J. Němec), Stuttgart, 1984. En adelante este texto se citará como KE.

ne un sentido la historia? Es el título del tercero de los *Ensayos heréticos*. ¿Aspira la historia a alguna meta, se puede descubrir en sus enlaces y vínculos algún contenido armonizador? Tal pregunta se plantea el hombre, naturalmente, en una situación en la que se ha perdido el sentido. En esta situación de indigencia de un sentido abarcativo está la humanidad hace ya mucho tiempo. Desde los tiempos de Nietzsche, incluso antes de él, hay para esta situación una caracterización: nihilismo.

Pero en sus ensayos sobre filosofía de la historia muestra Patočka que la "experiencia de la pérdida del sentido" es ya mucho más antigua, que la "conmoción de la sensibilidad" está justamente al comienzo de la época que llamamos histórica, de modo que no sólo así está como producto adjunto al comienzo, sino que el descubrimiento de la interrogabilidad de la posición humana en el mundo mismo es ese comienzo. La historia comienza, según Patočka, con la comprensibilidad del mundo; como nos la transmite el mito, en sí se derrumba. Este mundo es comprensible porque "hay poderes, lo demoníaco, dioses, que están sobre el hombre, lo dominan y deciden sobre él" (KE, 35). En tal mundo hay mucho misterio –se podría decir que casi todo lo es–, y, sin embargo, ninguna interrogabilidad, pues "las preguntas plantean ya una posible liberación, una distancia respecto a lo que ya somos y en lo que nos encontramos" (PD III, 28). La historia comienza, según Patočka, allí donde acontece una "liberación"; el hombre comienza a plantearse expresamente preguntas que no eran necesarias en el mito.

El acento lo tenemos que poner en esta consideración sobre la palabra "expresamente". Se podría argüir justamente que una distancia frente a nuestro entorno inmediato, una transgresión existencial de aquello en lo que nos encontramos inmediatamente, una orientación al futuro y al pasado, a lo no presente y al mundo de la fantasía, caracterizó a los hombres como tales ya mucho antes, y que esa distancia equivale significativamente a que el hombre hable, comunique y se entienda en el mundo con ayuda del lenguaje. Pero tal comprensión puede ser –y, como dice Heidegger en *Ser y tiempo*, será siempre ante todo y en general– una comprensión aproblemáticamente evidente, donde la respuesta esté dada ya antes de que se llegue a una pregunta. El mito es, en este sentido, una articulación de la plenitud

de sentido que el hombre mama como la leche materna, un relato que tiene preparadas respuestas para todas las posibles preguntas antes de que puedanemerger como preguntas. Este sentido lo acepta el hombre, por tanto, ya desde fuera, y Patočka lo denomina el sentido aceptado. Esto no significa, con toda claridad, que no aparezca en el tiempo mítico ninguna pregunta importante. Pero serían respondidas en el estilo de la narración mítica y nuevamente incorporadas como tales a la tradición. Con la formulación expresa de una pregunta piensa Patočka la situación en que un individuo concreto –para su propia sorpresa– plantea una pregunta a la que la narración mítica no le ofrece una respuesta aceptable ya de entrada, como era costumbre, y donde luego es obligado a hacerse consciente expresamente de la maravilla de esta situación, para formular expresamente una pregunta a fin de articular la sorpresa como suya propia y sostenerla como tal, por tanto, por ejemplo, como miedo ante lo demoníaco, que estaba acostumbrado a vencer permanentemente desde el mito, sin que ello le hubiese conducido a una individualización.

Tan pronto como se llega a semejante articulación y el hombre, al que ello le ocurre, no deja hundirse ese acontecimiento –¿dónde, propiamente?, ¿en la subconsciencia? ¿o quizás justamente en la narración mítica? ¿en una respuesta que, sin embargo, se da cada pregunta desapacible, sorprendente, y que después se torna tradicional en el mito como una respuesta preparada de antemano?–, tan pronto como no deja hundirse esa pregunta, sino que le echa el guante, se convertirá en otro diferente del que era antes. Se producirá, entonces, aquella distancia frente al mundo circundante que siempre estaba en juego, claramente visible, en el lenguaje como lenguaje. La luz en la que se ha de ver esa distancia arroja la pregunta misma, pero lo fundamental que el hombre ve en esta luz es el hecho de que no tiene respuesta alguna a su pregunta, que el guante fue lanzado a un oscuro Enfrente para el que no es fácil estar preparado. Pero quien echa el guante es libre y está resuelto a defender su libertad.

Aproximadamente en este sentido habla Patočka de la liberación del mito que describe el hundimiento del sentido aceptado y el comienzo de una búsqueda explícita de un sentido al que el hombre no acepta obligado desde

fueras, sino al que libremente encuentra como respuesta a su pregunta; un sentido, por tanto, al que podría, expresamente, asumir en su responsabilidad personal.

Los primeros pasos en el camino de la realización de este programa los ve Patočka en la Grecia antigua, en la que surgen las primeras escuelas filosóficas en las ciudades-estado independientes, y el planteamiento expreso de preguntas comienza a ser vinculado con personas concretas, con nombre. Habla Patočka del surgimiento conjunto de política y filosofía. Los ciudadanos libres de estos estados consiguieron su libertad en el combate y llegaron a que podrían mantener el orden duramente, con medios políticos, sobre el fundamento de un recíproco respeto de las partes concurrentes. Quisieron apoyar con conocimiento verdadero sus puntos de vista sobre lo que es correcto y acerca de cómo decidir en situaciones problemáticas en las que hasta el momento el hilo conductor era irrenunciable, y fundamentar sus decisiones.

El vínculo de política y filosofía conduce, según Patočka, a la consecución de algunos grandes sistemas de metafísica. Patočka nombra a Platón, Demócrito y Aristóteles. El conocimiento definitivo del orden del Todo debía hacer posible alcanzar una ordenación humana.

"La filosofía busca precisamente en su forma de metafísica penetrar en el secreto de la fundamental interrogabilidad que era el punto de salida de aquella conmoción que hace emerger ante todo la filosofía –sin embargo sale al encuentro nuevamente en la forma del enigma de la pluralidad de los conceptos metafísicos y de los puntos de vista básicamente diferentes acerca del carácter de lo existente como tal". (KE, 91)

Esa pluralidad y los estados históricos del tiempo helenístico conducen a la *skepsis* y muestran que la filosofía que se apoya sobre el orden cósmico "no está en condiciones de dar al hombre un sentido superior de la vida, totalmente positivo", un sentido "sin aquella enigmática que ha conducido la conmoción del sentido originariamente conformado" (KE, 93).

En esta situación entra el escena el cristianismo. San Pablo explica como locura la sabiduría de los filósofos antiguos que se esfuerzan en apoyar la plenitud de sentido sobre conceptos metafísicos, y ofrece a cada hombre un acceso directo a una plenitud de sentido que confirma el Dios trascen-

dente. En virtud de que el cristianismo rechaza el distanciamiento filosófico de la interrogabilidad, rechaza sólo la solución filosófica, de ningún modo la pregunta. El Dios cristiano no entra en escena justamente como algo evidente. Dios es, por tanto, un nuevo tipo de respuesta a las viejas preguntas. Pero el Dios cristiano sólo da la respuesta al que quiere escucharla, a aquel que confía en él, y que tiene fe (PD III, 345ss).

La resolución cristiana de la interrogabilidad era muy eficaz. El abandonarse a Dios, sin embargo, finalmente enlazado con una intervención de los antiguos motivos metafísicos, condujo a la creación de la moderna civilización europea. En oposición al cristianismo nació una nueva racionalidad científica que, por una parte, condujo al surgimiento de la moderna ciencia matemática de la naturaleza y, por otra, al desarrollo de la teología racional. "Con esta teología racional sobrevivía en los hombres modernos la esperanza de que el recién descubierto método racional de una vez por todas, *a priori* y con certidumbre matemática, libre de toda premisa irracional [...] pudiera verificar las verdades fundamentales cristianas, los *praeambula fidei*" en la medida que en ella, sin embargo, directamente indagaba la Naturaleza creada por Dios (TschPh, 213f)³. Conocer la naturaleza con apodíctica certidumbre, como directamente por Dios creada, era un proyecto en el que la ciencia matemática de la Naturaleza y la teología racional estaban estrechamente vinculadas. La cumbre de este esfuerzo metafísico de los teólogos fueron las pruebas racionales de Dios⁴.

Sin embargo, gracias a que la teología aceptó ese carácter expresamente racional se hizo cada vez más claro que la tarea que se planteaba la enredaba en contradicciones que no se dejan solventar por la razón. El esfuerzo racional de fundamentar los artículos de fe con la convicción lógico-matemática, con la que comenzó a florecer la investigación científico-natural, condujo a la razón humana a que incluso comprendiera lo desesperado de su osadía. La explícita y exacta formulación de este estado de cosas

³Aquí y en lo que sigue: *Die Sinnfrage in der Epoche des Nihilismus: Masaryk - Dostojewski - Kant - Nietzsche - Heidegger*, en L. Hagedorn (ed.), *Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 2002. En adelante este texto se citará como TschPh.

⁴ En el Preludio de este ensayo, Patočka recomienda el libro de Dieter Henrich *Der ontologische Gottesbeweis* (Tübingen, 1960), en que el significado de la teología racional es minuciosamente examinado por la ciencia moderna.

la consiguió Kant. El fin de su filosofía “crítica” era la liberación de la razón frente a las tareas que sobrepasan su posibilidad; así que ella, con fuerza completa, podría ganar el conocimiento científico en el ámbito que le era proporcionado a su capacidad de conocimiento. Justamente la prueba de esa proporción es, según Kant, la tarea de la metafísica. La seriedad y contundencia con que dispuso su propósito le aseguró para siempre un significativo lugar en la historia de la Filosofía. Puso no sólo las bases para la moderna teoría del conocimiento, como subrayan los neokantianos, sino que, como muestra Heidegger, también dio pasos decisivos en el ámbito de la ontología fundamental, que hasta hoy tienen influencia en toda la tradición filosófica.

En su último ensayo⁵ intentó Patočka, según sus propias palabras, “esbozar una filosofía histórica del sentido de la vida humana, comenzando con Kant” (TschPh, 296). Lo hizo, ante todo, para presentar al final una revisión de todos sus intentos y poder recapitular sus propios puntos de vista respecto a dicha problemática. Como vimos, esta cuestión había conseguido un significado fundamental ya en los *Ensayos heréticos*, en el curso de consideraciones sobre filosofía de la historia. Patočka vio, naturalmente, que el tema del sentido, tal como lo replanteó, no podía agotarlo en un ensayo relativamente breve. Por ello dice también en la conclusión: “Nuestra reflexión sirvió sólo como *prolegómeno* histórico de este problema y de sus fenómenos” (TschPh, 306). Porque no tuvo ninguna ocasión más para proseguir sus reflexiones tenemos que darnos por satisfechos con lo que dejó al morir. Intentamos proseguir sobre la base de sus análisis históricos, tal como se nos expone su posición, e interrogarla críticamente.

“En el estudio de la historia moderna del espíritu no somos frecuentemente conscientes del enorme significado que detenta para la Filosofía, como para la vida, la caída de esta teología racional a través de Kant” (TschPh, 213). Esta constatación se encuentra al comienzo de su ensayo, y llama la atención sobre que la investigación científica justamente gracias a que ella principalmente a través del servicio de Kant fue librada de las últi-

⁵ J. Patočka, *Kolem Masarykovy filosofie náboženství*, Praha, Samizdat, 1977; para la edición alemana véase arriba FN 3. En adelante este texto se citará como TschPh.

mas cadenas con las que la ciencia de la Naturaleza estaba vinculada con la teología, se torna un ámbito en el que el conocer nada puede descubrir sino una inflexible causalidad de acontecer dominado mecánicamente. La nueva ciencia racional de la naturaleza se aislaba y, desde ella, se tornaba una “ciencia puramente materialista sin ninguna implicación de sentido” (*idem*). Con ello no ocurrirá nunca más que una y la misma forma de intuición pudiera garantizar tanto la libertad de la voluntad, la inmaterialidad e inmortalidad del alma, la existencia y la veracidad de Dios, así como la cognoscibilidad del mundo creado de la naturaleza. A partir de Kant ya no se puede conceptuar la naturaleza como un libro que escribió Dios para comunicarnos algo, en todo caso más de lo que ya sólo vemos, que justamente sus letras están ligadas a aquellas inflexibles leyes mecánicas. Comienza a hacerse claro que lo que está escrito en el libro no son propiamente letras que se vinculan a símbolos que indican más allá de ellos mismos, y que esto en general no es texto alguno, ni menos aún Dios. Dios, libertad e inmortalidad no se pueden encontrar en la ciencia de la Naturaleza.

El “enorme significado” de Kant del que habla Patočka consiste en que justamente lo que ya se sabía desde hacía mucho tiempo fue mostrado de un modo racional, incontrovertible. Hacía ya mucho despertó temores y miedo, pero no había sido demostrado *a priori*. La angustia fue disuelta por una destitución de la que hasta hoy no hemos encontrado la salida. De la actualidad de esta problemática testimonia asimismo cómo prosigue inadvertidamente en los actuales debates sobre el relativismo de los así llamados postmodernos –es igual si se los defiende o rechaza– o cómo es tratada de una forma que impide más bien que sea comprendida.

Ante todo, Kant mismo está obligado a enfrentarse de algún modo con la situación de la razón que él asienta de modo tan fundamental. Confiado a su racionalismo y a su comprensión para la construcción de sistemas científicos, desarrolla un cuidadoso intento de amplio alcance para poner a salvo la creencia por medio de su enlace con el ámbito de la moralidad. Sin embargo, no será la creencia en un Dios que solicita que cumplamos sus mandamientos, que nos prescribió con su omnipotencia, sino completamente al contrario: podemos reconocer como correctos sus mandamientos por noso-

tos mismos, desde nuestra propia razón, justamente como algo a lo que nuestro entendimiento nos obliga por medio de que lo que tenemos, de que somos lo que somos, justamente seres racionales. El *factum* de la razón nos autoriza a tenernos por seres libres. Pero esta autonomía racional que expresa el imperativo categórico es en sí misma, justamente gracias a su pura racionalidad, desligada de todas las posibles condiciones empíricas de nuestra vida, una racionalidad completamente formal, abstracta y, por así decirlo, sin sentimiento. Es en sí misma incondicionada, y la voluntad moral que rige con su imperativo puede realizar libremente su acción moral en todas las circunstancias en el mundo empírico. En esta perspectiva es suficiente en sí misma: se basta a sí misma, no necesita nada más para su propia realización. En aplicación de una terminología que no es, naturalmente, la de Kant, podríamos decir que semejante actuar tiene un *sentido* en sí mismo, o justamente que es el sentido, y precisamente de modo absoluto, sin que el hombre tuviera que percatarse de lo que produce junto a sí o fuera de sí. Aquello de lo que abstrae propiamente este actuar es justamente de aquello en lo que se realiza, justamente la relacionalidad en el acontecer empírico temporal. Pero tan pronto como salimos fuera de la formal absolutez del imperativo y tomamos nuevamente en consideración el mundo empírico, vemos que la consecución del bien supremo a través de una acción moral no puede valer en el ámbito empírico de la Naturaleza, el único en que actuemos.

Con ello se muestra el destacado e inquietante hecho de que la acción moral, sobre la base de su interior formal plenitud de sentido, podría carecer de aquel sentido desde el punto de vista del conseguir un fin. A la vista de este *factum* —que conecta con la contradicción que ofrece la la realidad empírica al actuar desde la libertad, tan pronto se trata de alcanzar el bien— y en la conciencia de aquello de que la razón teórica puede conocer justamente este ámbito, pero no puede encontrar en ello principalmente ningún fin último, ni menos aún un fin que se dejara comparar a la obtención de un bien supremo, está obligada la razón práctica a *postular* a Dios como creador del mundo, como un garante para que este mundo sin fin desde el punto de vista teórico aspire objetivamente, con nuestra interven-

ción, a un bien supremo. De nuevo está obligada a *postular* un alma inmortal con la que el ser que actúa moralmente bajo los límites de la vida terrena, en el punto de fuga de la eternidad, justamente a través de la participación en este bien supremo, como pago por su actuar moral, experimente la felicidad que corresponde necesariamente a los supremos bienes. Que exista un Dios moral y que el alma sea inmortal son, por tanto, *postulados* de la razón práctica que se tienen que creer, pero no *conocimientos* de la razón teórica que fuesen demostrables desde principios ciertos. Formulan exigencias a partir de una armonía que abovedaría las antinomias de naturaleza y moralidad. Aunque no son *conocimientos* racionales, es, sin embargo, algo muy racional, algo que la razón ofrece necesariamente como contenido de creencia, con lo que sería reconciliada la abstracta incondicionalidad del imperativo moral con la corporalidad empíricamente condicionada y mortal del hombre completo. La teología moral debe, por tanto, poner a salvo la creencia, a la que ella a la vez reconcilia con la razón, porque, sin embargo, la razón misma ha reclamado la creencia como algo necesario.

La problematicidad que Kant descubrió la asumen grandes poetas como Goethe y Schiller, pero, como dice Patočka, "la circunstancia de que Hegel y Schelling como sucesores y opositores de Kant renovaran una metafísica ontoteológica dificultó, en cierto modo, conceptualizar que con Kant penetró en la metafísica de la eternidad un estilo nuevo que se orientaba al sentido del mundo y de la vida..." (TschPh, 215). A la vez llama la atención sobre que también Husserl, en su *La crisis de las ciencias europeas* (§ 4), no fue suficientemente consciente de opr qué propiamente el entusiasmo ilustrado por una racionalidad universal acabó en crisis. Escribe Patočka:

"El lector [de Husserl] tiene que ganar la impresión de que la separación, el conflicto de los diferentes sistemas (filosóficos) constituía el fundamento para la skepsis; sin embargo, el fundamento propio para ello no era su diferencia sino, por el contrario, la commoción de aquello que vinculaba esos sistemas, justamente las pruebas racionales de Dios y, en especial, la cartesiana, prueba que se basa en el concepto de *ens necessarium*. El modo en que la realidad en curso de la moderna historia del espíritu fue eximida de su sentido es tan ampliamente diferente de como Husserl describe este proceso, porque la alternativa de Husserl entre naturalismo objetivista y trascendentalismo subjetivista, que constituye, según su exposición, el eje del moderno combate en torno al sentido del ser, deja completamente a un lado aquella dominante

problemática metafísica que en realidad llenaba siglos enteros, mientras que la alternativa por él considerada sólo se presenta con la desaparición de esta problemática, es decir, con Kant. El papel de Kant en el moderno trascendentalismo, pero también el de Descartes que va a una con él, son en Husserl, en consecuencia, desfigurados". (TschPh, 216ss)

El intento racionalista de Kant en favor de una defensa de la creencia lo conceptúa Patočka, pues, como proyecto implícito de una metafísica del sentido de la vida humana en el marco del sentido total del universo: "sin sentido no es posible en general ninguna acción humana [...], por otra parte se derrumba sin un sentido absoluto y total cualquier donación de sentido" (TschPh, 222). Sólo el franco esfuerzo de Kant por dejar en su lugar el fructífero proyecto matemático-mecánico de Naturaleza, que sólo recibe un sentido de metas humanas relativas, no sin un sostén absoluto en la trascendentalidad de Dios, deja aparecer con toda su fuerza la pregunta por el sentido del mundo y de la vida. Hasta entonces no era necesaria. Esto significa claramente, a la vez, que la *solución* de Kant no se hace cargo del problema del sentido metafísicamente conceptualizado. Pero persiste hasta hoy su formulación metafísica, que *solicita* para el proyecto "relativo" del sentido en las concretas situaciones humanas un sostén "absoluto".

Otra estación en el camino hacia una fenomenología histórica del sentido la sitúa Patočka en Dostoievski⁶, y muestra cómo la solución kantiana del problema del sentido se torna objeto de su ataque: "Si el fin del mundo y de la vida debe ser conectado al punto de vista de una armonía última a la que se dirigen finalmente los esfuerzos de la plenitud moral, entonces eso implica el reconocimiento de una disarmonía y del mal como un hecho" (TschPh, 225). A partir de la argumentación de Ivan Karamazov se desprende que la aceptación de los postulados no es absolutamente necesaria, sino condicionada a que nosotros queremos actuar y para ello esperamos un pago en forma de felicidad. Si nos decidimos por un tal sentido, entonces se ha de reconocer el mal, y se puede decir entonces: "hay sentido moral del mundo a este precio —si así algo como mérito moral debe existir, en-

⁶ Para esto, Patočka cita el libro de Ja. E. Golosovker, *Dostojewski i Kant*, Moskva, 1963. Para una discusión estrictamente conceptual de la teología moral de Kant, ver Patočka, *Brüder Karamasow*, II. vol. 5. Libro: das Kapitel *Empörung*.

tonces son el sufrimiento y la injusticia necesarios. Pero, *¿es necesario que el mundo tenga un sentido moral?*" (TschPh, 230). Patočka subraya esta pregunta y muestra que el argumento de Dostoievski contra el sentido moral del mundo discurre "análogamente a la argumentación kantiana contra la teología racional. Así como la oposición de Kant a la ontoteología toca a la imposibilidad de llenar de contenido el concepto de un ser necesario, del mismo modo basa Ivan su oposición a la teología moral sobre la imposibilidad de la prueba de que el fin moral del universo sea apodícticamente necesario" (*idem*). Ivan Karamazov no desecha la creencia en Dios, pero rechaza al Dios de los postulados morales. Porque conserva, sin embargo, una formulación metafísico-moral del problema del sentido, restan para él dos posibilidades: "o hay otro sentido, hasta ahora no conceptuado, o no hay en general sentido alguno y [...] 'todo está permitido'" (TschPh, 233). Al drama de la decisión entre estas dos alternativas está consagrada en lo esencial la obra de Dostoievski como un escéptico que vacila entre las citadas alternativas y que se parece mucho a lo "anónimo público" (*das Man*) de Heidegger, pero con la diferencia de que sabe de su decadencia nihilista, sufre infinitamente en ella, pero no puede quitársela de encima. Como "una de sus pregnantes descripciones [...] de una superación de la etapa del subsuelo" (TschPh, 238) considera Patočka el relato *El sueño de un hombre ridículo*. Ve en dicho relato un paralelo con la comprensión heideggeriana de un giro posible desde la caída cotidianeidad, pasando por la experiencia temerosa de la nadería de todo lo existente, hasta la auténtica "transformación interior que [...] permite descubrir el trasfondo del acontecer mentado como evidente y no perceptible" (EschPh, 247). Esta maravilla del ser que sólo se muestra después de que todos los fines y metas decaen como nadería, "esta maravilla sobre cuya base nosotros [...] estamos en medio del *Ente*, es una unificación, una apertura que se deja describir con la palabra amor" (*idem*). "Pero este amor no pertenece a las cosas ni a los contenidos del mundo, sino a la parte del ser inmortal" (TschPh, 249).

Patočka intenta comprender existencialmente la religión del amor que Dostoievski opone a la teología moral de Kant. "La armonía que empuja al fin moral del mundo a una distancia infinita" se produce aquí con un golpe

(TschPh, 213). Aunque el mal no ha desaparecido del mundo y de la vida, aunque la gente es también más desgraciada y muere, conocieron la plenitud y se han reconciliado. El rechazo de un progresar infinito conduce al rechazo del arreglo de la culpa y de la venganza y, a la vez, a la aceptación de la culpa de todos por todo, lo que Patočka pone en paralelo con el “querer tener una conciencia” de *Ser y tiempo*. La tragedia y el sinsentido no desaparecen del mundo, pero son asuntos meramente relativos. También la muerte y la corrupción reciben aquí un sentido: sólo en el encuentro con nuestra finitud nos podemos abrir a aquella “no existente” fuente del sentido. Pero el sentido no se muestra “como recompensa por mérito, como retribución y compensación del padecer, sino como algo que tenemos que constituir por nosotros mismos, en lo que nos tenemos que prodigar” (TschPh, 261ss).

Naturalmente, Patočka no cree haber explicado de este modo la propia posición de Dostoievski. Por el contrario. Dice expresamente: “Dostoievski descubre así un nuevo continente de sentido hasta ahora desconocido, pero piensa que sólo ha encontrado un nuevo camino para un viejo continente. La teología cristiana habla del amor, y el hombre renacido de Dostoievski habla también del amor. Sin embargo, ¿se trata en ambos casos del mismo discurso?” (TschPh, 262).

En amplia medida de su estudio se dedica Patočka brevemente al fundador y primer presidente de la república checoslovaca, T. G. Masaryk. Masaryk era un discípulo de Brentano y un viejo amigo de Husserl. En su primera gran obra *Der Selbstmord als sociale Masseerscheinung der modernen Civilisation*, que apareció por primera vez en 1881, trabajó la idea de que las causas principales para la tendencia moderna al suicidio son la pérdida de la fe religiosa y el así llamado subjetivismo moderno. Patočka critica duramente la comprensión positivista-sociológica de la religión de Masarik también en las cuestiones de sentido que aquí nos interesan, y muestra que ello arrastra la mala comprensión de Masarik de Kant y Dostoievski.

Pero lo más importante es la delimitación crítica de Nietzsche, al que Patočka conceptúa como el anunciador del nihilismo que ve la crisis del hombre moderno en que toda la interpretación metafísica del mundo y de la

vida –desde Platón hasta el cristianismo actual– intenta proyectar la “nostalgia por una realidad plena de sentido en un Afuera de este mundo [...] y trasladar todos los valores fuera de esta realidad en un ideal ‘mundo verdadero’” (TschPh, 285). Pero en esta estimación ante la verdad, que pertenece igualmente a esos valores absolutos, el cristianismo mismo ha descubierto la mendicidad de su interpretación del mundo y se ha verificado como la fuente genuina del nihilismo. Para Patočka, Nietzsche es el enunciador de un “antropomorfismo que se convierte en principio metafísico” (TschPh, 286). Un hombre que combate la ilusión del trasmundo vence al nihilismo con una nueva posición positiva. Su meta es el desconsiderado sometimiento de los planetas. “Una animalidad creativa, pero bestialmente dura, rige al mundo” (TschPh, 287)⁷.

Con lo que propiamente no podría estar de acuerdo Patočka es con la idea de Nietzsche del “eterno retorno de lo mismo”. Intenta conceptualizarlo como “refutación de la primera tesis de Kant y, con ello, de la doctrina de las antinomias de la razón pura en general” (TschPh, 289). Le parece que el “eterno retorno” “conduce a una comprensión del universo como un juego combinatorio que excluye no sólo la libertad sino precisamente la comprensión de conceptuar el mundo en su esencia como voluntad” (*idem*). De ello concluye que, en Nietzsche, “el problema del sentido se decidiría en que surge una absoluta ausencia de todo sentido, de cualquier comprensibilidad” (TschPh, 291). Su informe negativo sobre Nietzsche lo concluye con estas sorprendentes palabras:

“La llamada de Nietzsche se hace nuevamente válida en que lo terrenal no siempre es conceptuado como mero factum sino como obligación, como algo ante lo que no se han de cerrar los ojos, que no se puede considerar como algo válido, sino como *plenificación* con la que se vincula paradojalmente un sentido profundo”. (TschPh, 293 y ss)

El nihilismo actual consiste, por tanto, según Patočka, “en la evidente convicción [...] de que meramente existe un sentido relativo, es decir, rela-

⁷ Vemos que esa opinión de Patočka no difiere esencialmente de la posición que Martin Heidegger desarrolla gradualmente en sus conferencias de los años 1936-46.

tivamente a la vida humana. Porque la vida humana misma [...] permanece inevitablemente precaria, se ha de perturbar cada sentido, y cuando justamente no debía ser perturbado lo será en un tiempo breve" (TschPh, 294). El diagnóstico de Nietzsche conserva su validez. El hombre actual no espera del creador todopoderoso ningún castigo o la eterna felicidad para su alma inmortal. Los postulados de Kant son palabras vacías y con ellas perdió también su categoricidad el imperativo moral. El hombre se erige sobre sí mismo solo. Para disfrazar la pérdida del sentido total, se acoge a un colo-rista surtido de plenificaciones relativas de sentido en la anónima impersonalidad del "divertissement" pascaliano.

Patočka asiente a este diagnóstico de Nietzsche. Considera como fundamento principal de la crisis nihilista, como ya se ha dicho, el hecho de que Kant reconstruye su teología moral sin enfrentarse al concepto de sentido. Toda la ciencia de los postulados es edificada sobre el concepto de fin. El bien supremo como fin es algo que debe ser alcanzado, alguna realidad futura, y sería también en lo infinito; es algo inexistente, algo óntico. Ya cuando hablamos de Dostoievski vimos que Patočka busca comprender el sentido de otro modo. El sentido total apareció al perturbado "hombre del subsuelo", según Patočka, como un fenómeno ontológico, como fuente de todo existente que no es ella misma nada existente. En el trasfondo de la reflexión de Patočka sobre el sentido está el dictamen general de Heidegger de que "el sentido sería aquello sobre el fundamento de lo cual algo es comprensible" (KE, 78), expuesto en *Ser y tiempo*⁸ y citado por Patočka en su ensayo *¿Tiene la historia un sentido?* El "sentido como soporte formal-existencial de la apertura que corresponde al comprender"⁹ no es, claramente, un ente. Pues "el sentido no puede ser derivado, con incuestionable evidencia, del fin y de la finalidad —en nuestra vida surgen los fines sólo desde el comprender reflexivo y de la fijación de aquello que tiene y da sentido" (TschPh, 307). Si es posible podemos salir de la crisis nihilista si dejamos de pensar el sentido en las categorías del fin, si emprendemos una

⁸ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1929, p. 151.

⁹ *Idem*.

"revisión de toda la filosofía del sentido de la vida humana, comenzando con Kant" (TschPh, 296).

Esta revisión la lleva a cabo Patočka, como dijimos antes, bajo la orientación de motivos heideggerianos. Él está cierto para sí de que "Heidegger mismo no se ha planteado la pregunta por el sentido [...] en toda su amplitud; él tampoco se ha planteado la pregunta según el sentido parcial o total, relativo o absoluto" (TschPh, 305). ¿Cómo resulta, pues, el proyecto de Patočka?

Ante todo es importante que el hombre no se dé a sí mismo el sentido, como era el caso en la presentación racionalista de los postulados en Kant. Es inevitable que lo encuentre de un modo como justamente Dostoievski lo describe en sus protagonistas como Markel, Sossima o el "hombre ridículo", en el sueño de su propio suicidio. El sentido se tiene que mostrar en una sacudida existencial, "fuera de los límites de aquellas significatividades que son creadas desde el vínculo a la vida humana" (TschPh, 296). Semejante momento del giro lo describe Heidegger en su lección *¿Qué es metafísica?* A través de la experiencia de la "nadería" alcanzamos el descubrimiento de la diferencia ontológica, el descubrimiento de la diferencia de ser y ente, en la que el hombre es confrontado con la positividad de aquello que es el ente y es fascinado por la incommensurabilidad de esta positividad. Y es esta positividad, de la que surge todo sentido, desde el hecho "de que toda significatividad, cada valor, toda meta, finalmente tienen su fundamento en esta comprensión de que 'es', 'hay', 'es claro', 'es presente', en un comprender cuya articulación precede a todo lo que atañe a los cuidados de nuestra propia vida" (TschPh, 298). "El sentido es, sin embargo, una categoría ontológica que originariamente, en su ser originario, es indiferente a los valores, cuidados y fines humanos [...]. El sentido como fundamento de todo comprender es la Proto-Diferencia entre el ser y el ente" (TschPh, 303).

Y de la independencia del hombre llegamos a una amplia característica del sentido total: es ireclamado por algo que no es humano ni una parte o posesión del hombre, en tanto no es ninguna existencia, ningún ente" (TschPh, 304). No puede encontrarlo por ello en la determinación de fines y valores metafísicos, que posiblemente serían a refutar; es un sentido que

"sale a la luz en el hundimiento, pero él mismo no derrumba, que permanece intocado por la catástrofe del sentido de todo lo real, en tanto él mismo no es real, no es existente" (TschPh, 3000). A este respecto se puede decir de él que sería "absoluto" (cfr., PD III, 81).

Naturalmente, esta absolutez no es nada metafísicamente definido. El sentido total se nos muestra, como escuchamos al principio, de modo histórico. Es siempre de nuevo un fruto de nuestro esfuerzo por elevarnos sobre el sentido relativo, relativamente a la vida humana. La donación de sentido "en la dirección de la vida para la vida" la conceptúa Patočka como el "punto cero de la pretensión histórica humana" (PD III, 456). Él plantea justamente la pregunta siempre en la dicotomía de impulso y caída, donde ese "punto cero" es compuesto con la caída: la vida para la mera vida –esto es el intervalo/plazo de la vida, permanencia en la caída. Contra ese permanecer en la caída se dirige el esfuerzo de liberarse de ella, y eso es el impulso. Este impulso es acompañado por la pretensión de una "vida en verdad" (*idem*). Pero la verdad no es aquí comprendida como adecuación o como algo místico que sería indiferente conocer con un desprendimiento del torbellino de la vida y del mundo, sino como algo así como la verdad heideggeriana del ser, como el históricamente cambiante abanico de un ámbito abierto en el que se nos muestran los entes y tiene lugar la fenomenologización. El esfuerzo por una vida en verdad significa para Patočka, entonces, la pretensión de establecerse siempre de nuevo en ese ámbito abierto, hacerlo siempre nuevamente fenómeno, descubrir de qué forma nos aparecen los entes. Esto tiene que ser siempre nuevamente realizado porque también aquí, en el ámbito del fenómeno ontológico, se hace valer el principio de la finitud del modo humano de ser, o en su caso del ser en general. También es aquí que se oculta algo esencial en el descubrir: "Es un descubrir que con lo que lleva al aparecer y lo que es liberado, a la vez no menos algo esencial oculta; el descubrir no es pensable sin este encubrir que está vinculado inseparablemente con el fenómeno" (PD III, 455). La estructura del aparecer, que consiste en los fenómenos ontológicos en que se oculta tras el fenómeno que se muestra lo que aparecer lleva, necesita siempre de nuevo, por tanto, ese esfuerzo descubridor. La estructura del aparecer –o,

como Patočka dice, el fenómeno— es, por ello, un “momento fundamental de la historia”, aquel fuelle/resorte que contiene la historia en curso. La historia es, por tanto, la historia de nuestro esfuerzo descubridor en torno a fenómenos ontológicos que permanentemente de nuevo emergen desde el ocultamiento. Descubrir los fenómenos ontológicos, pero a la vez ser remitidos a ellos, a que y como ellos mismos emergen y se nos muestran, significa el intento de comprender ese descubrir, conceptualizar en lo que somos con ese descubrir.

Por ello, los fenómenos ontológicos no intentábamos penetrarlos, porque queríamos comprender cómo se nos muestra lo ente, por tanto, por ello, porque nosotros queríamos comprender los fenómenos ónticos. Queríamos conceptualizar *por qué* a nosotros el ente justamente aparece así como nos aparece en un tiempo dado, y no de otro modo, por ejemplo, así como aparece en otro tiempo, o como nosotros quisiéramos que debía aparecer. Y aquí comienza la comprensión de Patočka a apartarse, naturalmente, en lo esencial, de Heidegger. Mientras que Heidegger propone esperar la gracia del ser en recogida profundidad en las formaciones históricas del fenómeno ontológico y prepararse hasta que se muestre en cierta forma de otro modo el ser como en la indigente constelación de la “esrtuctura de emplazamiento” (*Gestell*), Patočka quiere vincular del descubrimiento de los fenómenos ontológicos directamente con el actuar histórico: si podemos conceptualizar el fenómeno ontológico, si podemos conceptualizar *por qué* se nos muestran los fenómenos ónticos, es decir, lo ente, como se muestran, podemos, *tenemos* que actuar —si no queremos caer en una cansada decadencia ni vivir el mero tiempo de vida de acuerdo con nuestro descubrimiento.

Pero, a pesar de su “absolutez”, el sentido que se nos da así en el descubrir del fenómeno ontológico es un sentido *cuestionable*. Por una parte es problemático, porque nunca podemos estar seguros de si nos hemos abierto al descubrimiento de la “verdad del ser” objetivamente de modo que pudiera mostrarse el ser mismo como quería; no podemos estar seguros de si dejaríamos que apareciese él mismo y de si no hemos infiltrado en su aparecer nuestros añadidos “subjetivos”, con los que lo truncamos; no podemos estar seguros “de si somos capaces de conceptualizar su disimulación co-

mo misteriosa presencia de un ámbito incommensurable o si queremos arrancarle algo de su donación, de su mensaje, con el fin de elevarnos a nosotros mismos a ser los señores de nuestro mundo circundante" (TschPh, 303). Por otra parte es problemático porque –como vimos– aparece como un "fruto de la oscuridad que extiende de modo invencible al fundamento propio de todo" (PD III, 81 Anm. a).

Por tanto, la historia es un proceso de descubrimiento del sentido que, sin embargo, "tiene su forma problemática, de ningún modo el carácter de un camino seguro en el que se avance sin esfuerzo" (PD III, 455). Es éste un camino sobre el que el hombre tiene que soportar "una permanente sacudida de la conciencia ingenua de una plenitud de sentido" (PD III, 69) sobre la que "no puede cerrar los ojos ante la oscuridad, la cuestionabilidad, la contradicción" (PD III, 81 Obs. a). Con ello se tiene que conceptualizar que somos agraciados "por medio de una inalterable donación que no es comparable con nada relativo" (TschPh). Dice Patočka que "el hombre se encuentra ante una tarea inmensa: no reclamar el sentido para sí, no elevar la pretensión de una plenitud de sentido del universo a su propio provecho sino, por el contrario, conceptuarse *a sí mismo* como un ser que existe desde el sentido para el sentido, que vive para que surja un mundo pleno de sentido, que se da para que el sentido cuyo fundamento "está" fuera del ente, se asiente en él y se acreciente" (TschPh, 308).

De lo dicho se hace claro que lo principal de lo que trata Patočka en la búsqueda del sentido es su totalidad o, como dice a veces casi disculpándose, su "absolutez". Para ello parte de un punto de vista que comparte con Wolfgang Weischedel¹⁰, "de que el sentido parcial y condicionado pende del total e incondicionado, de que fenomenalmente le precede" (PD III, 65 Obs. a). "Cada sentido singular indica un sentido total, cada sentido relativo indica uno absoluto" (KE, 83). Su pregunta es: ¿es posible pensar a partir de Kant y Nietzsche un sentido omniabarcativo o absoluto?

Parece, a primera vista, que la equiparación de ese sentido total con el nivel ontológico era ya una respuesta satisfactoria a esa pregunta, porque

¹⁰ W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 2, 1971, pp. 165-182.

con ello se mostraba tanto una totalidad como también una cierta absolutez del sentido de la vida y de la historia. En el concepto de interrogabilidad del sentido total fue indicado un entendimiento para historicidad de ese sentido y la inevitabilidad de la actividad humana en la historia. Sin embargo, yo pienso que aquí radica una cierta dificultad, que conecta con el central punto de partida de toda la concepción, justamente con la *solicitud* por una totalidad o, en su caso, absolutez del sentido. Si el sentido omniabarcante es identificado con la fuente de luz en la que se muestran las cosas, si es equiparado con la “verdad originaria” como fuente de la verdad y no-verdad, de los errores y decepciones, a la vez también es la fuente del sentido y del sinsentido.

Evidentemente se trata aquí de un sentido relativo y de un sinsentido relativo, es decir, relacionado con la situación humana de la acción. De completamente igual si en el marco de la teología moral kantiana o si en el marco de un actuar histórico que se apoya “sobre una inalterable donación que no es comparable con nada relativo” (TschPh, 308) —en ambos casos se tiene que decidir el hombre actuante sobre el fundamento de su facultad de juzgar, y esta decisión tiene inevitablemente un carácter hermenéutico. Mientras el imperativo categórico en la teología moral kantiana tenía un poder de veto y así sobrepasaba, de modo absoluto, la situación hermenéutica de la acción, no disponemos en nuestra actual situación de nada parecido. Cada “verdad originaria”, el hecho, como —y, ante todo— el que se nos abra una situación, es justamente constitutivo para nuestro entendimiento de una situación, pero desde el sinsentido de una situación en la que somos quizás maduros, no nos ayuda. La explícitamente declarada *interrogabilidad* del sentido total y del conflicto en el ser no pertenecen propiamente a un nivel ontológico, sino que eso es en conjunto una inevitable característica del sentido como tal: con ello el sentido puede ser, en general, sentido, tiene que ser perturbable, extrivable, tiene que ser siempre nuevamente enderezable y dirigido contra una determinada forma del sinsentido¹¹.

¹¹ Cfr. Pavel Kouba, *Die Welt nach Nietzsche*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2001, pp. 117s.

Pero el “sentido total” de Patočka debía llevar fuera de esta situacionalidad. En su no ser existente es indestructible y es expresamente puesto en una contradicción contra la precaria finitud de la existencia humana. Se debe mostrar en el mismo encontrarse fundamental existencial de la angustia, en la que somos confrontados “con la posibilidad última, más exterior, insuperable e inintercambiable de la incontrovertible No-existencia” (TschPh, 299). Como si la apariencia del “sentido total” ya debiera desvanecer u ocultar en el germen el sinsentido de la muerte, que, sin embargo, presta al ser finito, mortal, su dignidad. La supraordenación del “sentido total” sobre el sinsentido relativo de la situación conduce justamente, en fin, de modo parecido a como ocurre en la ontoteología metafísica, a la nivelación de la diferencia situacional entre sentido (relativo) y sinsentido (relativo). Con ello penetramos en la situación de una decisión entre un “sentido” abarcativo, absoluto (ontológico, no-objetivo e inmóvil), de una parte, y las formas meramente ónticas y cambiantes del sentido y del sinsentido, de otra parte.

Pero se tiene que preguntar si con ello no se oculta nuevamente lo precario de un *possible* sinsentido, es decir, aquella determinación fundamental existencial sin la que la estructura temporal de nuestro ser extendido entre pasado y futuro justamente no sería posible —de un pasado que ya no es modificable y da a nuestro presente un sentido irrefutable y un futuro que justamente es incierto pero que permite proyectar otro sentido, al que podríamos ofrecer nuestro presente. Pensar el conflicto en el ser con Patočka significaría, pues, pensar una acción situacional —una acción en la que se trata de si un sentido es mantenido o es perdido—, una acción que no sería “meramente relativa”, sino acaecida en dramática seriedad, cuya forma objetivamente es *ontológica*.

Traducción del alemán por César Moreno

HERMENÉUTICA CRÍTICA INTERCULTURAL DESDE EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES*

Jesús Conill

Universitat de València, España

jesus.conill@uv.es

Resumen

Este artículo muestra las peculiaridades del enfoque de las capacidades para una hermenéutica crítica con relevancia intercultural, a partir de las interpretaciones de Amartya Sen y Martha Nussbaum, y resalta el vigor transcultural de la libertad.

Abstract

This article shows the peculiarities of the “capabilities approach” for a critical hermeneutics with crosscultural significance, from Sen’s and Nussbaum’s interpretations, and emphasizes the crosscultural strength of freedom.

1. Peculiaridades del enfoque de las capacidades para la hermenéutica crítica

¿Qué significa y qué aporta una hermenéutica crítica desde el enfoque de las capacidades a la reflexión en el contexto de un congreso sobre "Interculturalidad y conflicto"? ¿Cuál es su alcance y sus límites?

1) En primer lugar, el enfoque de las capacidades parte de los *sujetos* humanos de un modo primordial y radical, no de los estados y/o los pueblos, es decir, no toma como punto de partida los colectivos, sino al sujeto humano concreto. Pues, además, qué y quién es el pueblo. Lo que se suele considerar como algo claro, está muy oscuro y repleto de peligros.

2) En segundo lugar, no se teme adentrarse en el complejo mundo de la "*naturaleza humana*", al menos, según cierta interpretación del enfoque de las

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, “Interculturalidad y Conflicto”, organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universi-

capacidades; en concreto, la defendida en una etapa por Nussbaum y en parte por el propio Sen, remitiendo a Aristóteles¹. No obstante, no todos están bien dispuestos a aceptar la peculiaridad —y relevancia— de esta incorporación de lo natural al enfoque hermenéutico, debido a sus múltiples "peligros", entre ellos los dos siguientes.

Primero, porque supondría una recaída en la maldita metafísica, cuando los sabios oficiales han decretado que nos encontramos en una época que tiene un carácter postmetafísico; en vez de reconocer lo que pasa de verdad, que, a mi juicio quedaría mejor expresado diciendo que se trata de una época cripto-metafísica². Y, en segundo lugar, porque se suele ver con recelo la incorporación de la biología y del cuerpo humano en la comprensión hermenéutica, muy marcada en los últimos tiempos por las posiciones unilateralmente textualistas.

Sin embargo, en otros enfoques desde Nietzsche y algunas fenomenologías (que han ido derivando en algunos casos hacia peculiares hermenéuticas o hacia la noología, como, por ejemplo, las de Ortega, Zubiri, Merleau-Ponty, Laín y Marías) se ha atendido de un modo primordial al fenómeno del cuerpo en la rica experiencia humana³.

3) En tercer lugar, el enfoque de las capacidades ha evitado situarse de entrada en el plano de los "derechos", ni siquiera ha confundido primordialmente el orden fundamental con el de los "derechos humanos", tan repetido en la jerga burocrática. Precisamente por el afán de buscar la mayor potencialidad intercultural y transcultural posible, se ha buscado lograr una base común que oriente la convivencia (ja ser posible justa y pacífica!) en las diversas culturas y entre ellas.

4) En cuarto lugar, es muy destacable que, en vez de partir de los modelos teóricos ya formalizados, se ha partido de la vida concreta de las personas en

dad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

¹ Jesús Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid, Tecnos, 2003.

² Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988; "Filosofía sin criptometafísica", en *Metafísicos españoles actuales*, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2003, pp. 67-89.

³ Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

su diversidad cultural (intercultural) y del significado que las cosas tienen en las situaciones reales de su vida.

5) En quinto lugar, también hay que resaltar otro rasgo en esta perspectiva: su aportación para transformar el pensamiento económico con sentido hermenéutico, es decir, para poner en marcha una hermenéutica crítica en economía con valor intercultural, lo cual implica una transformación de la concepción de la economía actual (global, mundial) en una posible "economía ética". Por tanto, su vigor para revisar los presupuestos estandarizados de la economía y de su sentido institucional moderno. En concreto, se trata de partir de la *libertad*, según una interpretación de la concepción de Sen, en la que la libertad se entiende ligada intrínsecamente a las condiciones reales de justicia, es decir, una libertad bien acondicionada, no meramente nominal, sino real y vitalmente relevante en cómo le va a la gente concreta su vida⁴.

Con todos estos ingredientes se comprenderá la importancia que puede tener este enfoque de las capacidades para una propuesta de hermenéutica crítica que pretenda orientar la convivencia en una sociedad pluricultural. Porque la noción de capacidad, que se sitúa en un nivel sumamente básico, puede ofrecer un mejor humus para enraizar en ella un pensamiento transcultural y, en concreto, para diseñar una ética intercultural, que nociones más ligadas a tradiciones culturales determinadas. Éste sería el caso de la noción de "derechos humanos" que, por vincularse con tales tradiciones, puede suscitar recelos y, sobre todo, concitar menos voluntades entre distintas formas culturales. En cambio, el enfoque de las capacidades tiene unas acreditadas virtualidades interculturales, si se entiende desde el tratamiento aristotélico de la función más propia del hombre, tal como lo presentan hoy en día Amartya Sen y Martha Nussbaum.

El enfoque de las capacidades puede ofrecer, pues, un marco intercultural de pensamiento de la realidad humana y orientar una auténtica convivencia integradora y de concordia. Más aún hoy en día, cuando los vientos de la reflexión vuelven a ser favorables al estudio de la "naturaleza humana" (aunque entendida de forma peculiar) y sus pretensiones transculturales. En

⁴ Jesús Conill, *Horizontes de economía ética*; "Por una economía hermenéutica de la pobreza", en A. Cortina / G. Pereira (eds.), *Pobreza y libertad*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 151-162.

este sentido, son significativos los estudios de Fukuyama y de Habermas sobre la naturaleza humana, y asimismo los de Laín Entralgo, pues todos ellos convienen en señalar la importancia de lo natural en el ser humano para defender una base común que oriente la convivencia en las diversas culturas en que vivamos. Allende los reduccionismos tanto culturalistas como biologicistas de antaño, el enfoque de las capacidades permite aunar las dos dimensiones de la vida humana, la natural (biológica) y la cultural, articulándolas desde un enfoque ético, como plataforma para resolver los conflictos que surgen en las sociedades pluralistas por interculturales. Porque, como inevitablemente la libertad genera conflictos, lo decisivo es saber cómo resolverlos del mejor modo posible.

En este orden de cosas, "capacidad" humana significa, según el DRAE, la aptitud, el talento, la cualidad que dispone a alguien para el buen ejercicio de algo, con la que suele ligarse también el poder y la oportunidad para ejecutarlo. Es la cualidad o circunstancia de ser capaz de algo, una noción relacionada con la acción (la actividad, la eficacia, la potencia y la posibilidad).

2. El enfoque de las capacidades tiene ya su historia

Sen eligió en 1979 el término "capacidad" para representar "las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los diversos funcionamientos que puede lograr"⁵. Y, aunque el motivo original para usar el enfoque de las capacidades fue el contexto de la cuestión de la igualdad, Sen ha ampliado la aplicación de su perspectiva hasta considerar las ventajas y las oportunidades individuales en términos de capacidades y ha mostrado su potencial para analizar otros problemas sociales, como el bienestar^{*6}, la pobreza, la libertad, los niveles de vida y desarrollo, así como la justicia y la ética social.

Para explicitar los fundamentos filosóficos del enfoque de las capacidades, Sen recurre —por influencia de Nussbaum— a Aristóteles:

⁵ Amartya Sen, "Capacidad y bienestar", en M. Nussbaum / A. Sen (eds.), *La calidad de vida*, México, F.C.E., 1996, p. 54; David Crocker, "Functioning and Capability", en *Political Theory* vol. 20 (1992) 584-612.

⁶ "Well-being", término usado específicamente por Sen para alejarse de la concepción utilitarista y economicista del bienestar, ampliando su sentido mediante su relación más directa con la condición de la persona; y de ahí el uso también de otro término como "calidad de vida".

las relaciones conceptuales más importantes parecen ser las vinculadas con la noción aristotélica del bien humano. (...) La explicación aristotélica del bien humano está explícitamente vinculada con la necesidad de 'establecer primero la función del hombre' y luego proceder a 'explorar la vida en el sentido de actividad'.⁷

Pero lo que se propone Nussbaum, desde la perspectiva aristotélica, es determinar "una lista de funcionamientos (...) que constituyen una buena vida humana", ciertas características de nuestra común humanidad, aunque se experimenten de manera diferente en distintas culturas: 1) la mortalidad, 2) el cuerpo humano, 3) la capacidad de placer y dolor, 4) la capacidad cognitiva, 5) la razón práctica, 6) el desarrollo infantil temprano, 7) la afiliación o sociabilidad, 8) el humor y sentido lúdico. De entre ellas, hay dos, la afiliación (o sociabilidad) y la razón práctica, que desempeñan, según Nussbaum, un papel arquitectónico en la vida humana, al permear y organizar las demás funciones, y en esa medida son básicas para determinar lo que deba entenderse como "naturaleza humana".

Según explica Nussbaum, su versión del enfoque de las capacidades deriva de un período de colaboración con Sen a partir de 1986, durante el que se dio cuenta de la semejanza con las ideas de Aristóteles sobre el funcionamiento humano y del uso de las mismas por parte de Marx, que había estado estudiando por su propia cuenta⁸.

A mi juicio, el recurso a Aristóteles por parte de Nussbaum proviene del intento de lograr una base filosófica adecuada para responder al relativismo y subjetivismo. En Aristóteles encuentra Nussbaum una filosofía esencialista, una visión de que la vida humana tiene ciertos rasgos centrales definitorios: "propiedades esenciales". A su juicio, sin esta consideración se carece de una base objetiva suficiente para dar cuenta de la justicia social y fundar una ética global.

Con pretensión transcultural e intercultural, Nussbaum propone una concepción esencialista del enfoque de las capacidades, una valoración y explicación normativa del ser humano y del funcionamiento humano, porque en ella da cuenta de las funciones "básicas" del ser humano, las que definen su vida.

⁷ Amartya Sen, "Capacidad y bienestar", pp. 74s.

⁸ M. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Insiste en el carácter normativo de la lista propuesta de funciones humanas, ya que "una concepción del ser humano es una buena base para la obligación moral" y, dado su enfoque aristotélico, "se preocupa de los fines y de la figura y contenido general de la forma humana de vida"⁹.

Por este camino parecía lograrse el objetivo de ser lo más universal y transcultural posible. Sin embargo, en los últimos tiempos Nussbaum ha claudicado ante el imperante liberalismo político de Rawls, convirtiendo la lista de las capacidades humanas centrales en una mera propuesta política, objeto de un "consenso solapante" entre personas que tienen muy diferentes concepciones comprehensivas del bien¹⁰, de ahí que su virtualidad intercultural adquiera otro sesgo, el del liberalismo político: una "concepción moral", elegida sólo para propósitos políticos. Este sometimiento al liberalismo político de Rawls reduce, a mi juicio, las pretensiones transculturales iniciales, debido a su proceduralismo y su reducción a mera "cultura política". En definitiva, la versión rawlsiana del enfoque de las capacidades tiende al politicismo y al juridicismo, más propio de la cultura política estadounidense.

3. Versión seniana del enfoque de las capacidades

Aunque Sen no considera que la interpretación "aristotélica" de Nussbaum sea inconsistente con su enfoque, afirma que "de ninguna manera" lo requiere. Sen no puede aceptar la ruta aristotélica como la "única" manera de ver la naturaleza humana (porque además la lista única de funcionamientos puede estar gravemente sobre especificada); de modo que su propia interpretación constituye un "enfoque general", más allá de la particular visión aristotélica de la naturaleza del bien humano. Con lo cual, según Sen, diferentes teorías específicas (sustantivas) del bien y del valor, diversas formas culturales, pueden ser congruentes con el enfoque de las capacidades. Porque de lo que se trata es de abrir un "espacio" axiológico común.

Aunque Aristóteles usara la palabra griega "*dynamis*"¹¹, traducida por "potencialidad", para tratar un aspecto del bien humano, puede traducirse

⁹ M. Nussbaum, "Capacidades humanas y justicia social", en J. Riechmann (ed.), *Necesitar, desear, vivir*, Madrid, La Catarata, 1998, p. 61.

¹⁰ M. Nussbaum, M. *Women and Human Development. The Capabilities Approach*.

¹¹ El concepto de "*dynamis*" ("potencia") requeriría una mayor consideración y una ampliación a través de las enriquecedoras interpretaciones de Ortega y Zubiri

también como "capacidad para existir o actuar". Pues la perspectiva primordial es la que atiende a la vida que podemos llevar: el bien que buscamos es aquello que es fin, más allá de todos los medios para conseguirlo.

La interpretación que hace Sen de este enfoque aristotélico es la siguiente: lo decisivo no son los medios como tales, sino tener más libertad con la que poder llevar el tipo de vida que tenemos razones para valorar¹². Y el tipo de vida que valoramos está situado en un contexto cultural determinado, con su peculiar significado vital¹³. Lo que está en juego, según Sen, son las libertades sustantivas, las capacidades para elegir la vida que tenemos razones para valorar. De ahí su interés por las condiciones de vida y por la capacidad para funcionar.

Esta "capacidad" de una persona se refiere a la libertad sustantiva para conseguir distintas combinaciones de funciones, para lograr el estilo de vida que uno quiera¹⁴. Lo primordial no son las funciones realizadas (las cosas que se hacen), sino las capacidades (las oportunidades reales). A mi juicio, lo que se pone así de relieve es la diferencia entre dos centros de atención axiológicos: 1) el de los "resultados funcionales", que pueden ser los mismos (como en el caso del tan repetido ejemplo —paradigmático— que distingue entre "ayunar" y "pasar hambre"), y 2) el del "conjunto de capacidades", el *poder efectivo de decidir* (el poder disponer). Este segundo espacio valorativo constituye el nivel más radical del sentido de "capacidad" y, más que el aristotélico de las funciones, considero que se trata del kantiano de la *libertad* (el espacio de la eleuteronomía). De ahí que Sen haya ido formulando su enfoque de las capacidades cada vez más insistentemente como "la perspectiva de la libertad". Ahora la vida buena se presenta en versión de vida libre (frente a la pobreza y a la tiranía), ofreciendo una base para la dignidad humana.

Por tanto, la noción de "capacidad" no sólo está relacionada con la *dynamis* aristotélica, sino con el modo moderno de entender las capacidades, más cercano al enfoque ilustrado (por ejemplo, de Smith, Kant y Marx). Y de ahí proviene, a mi juicio, la peculiar relación, que Sen establece, entre "capacidad"

("potencia, "posibilidades" y "capacitación").

¹² Amartya Sen, *Desarrollo como libertad*, Barcelona, Planeta, 2000, pp. 29s.

¹³ Charles Taylor, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996; Javier Gracia, *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2009.

y "libertad". Esta nueva noción —moderna— de "capacidad", constitutiva de la capacidad dinámica de hacer, se convierte en una peculiar fuente de valor, en un poder valorizador, consistente en otorgar valor de dignidad a la persona humana por tratarse de algo que (objetivamente) es fin en sí y no mero medio (subjetivamente) para otra cosa¹⁵.

4. Valor intercultural de la libertad

De modo especial en *Desarrollo como libertad* Sen defiende que la expansión de la libertad es el fin primordial, de ahí que las instituciones sociales deban contribuir a hacer efectiva la libertad de los individuos, eliminando las fuentes de privación de la libertad, es decir, la pobreza y la tiranía. Es claro el valor intercultural de su presuposición universalista: "la creencia de que los diferentes individuos de las diferentes culturas son capaces de compartir muchos valores comunes y de ponerse de acuerdo en algunos compromisos comunes"¹⁶.

Según Sen, en todas las culturas han surgido siempre voces en favor de la libertad, voces discrepantes, las de los disidentes, que son expresión de la libertad, cuya "importancia intrínseca" resalta todavía más si distinguimos entre "capital humano" y "capacidad humana": mientras que el estudio del capital humano está dirigido a aumentar la producción, "la perspectiva de la capacidad humana centra la atención en la capacidad —la libertad sustantiva— de los individuos para vivir la vida que tienen razones para valorar y para aumentar las opciones reales entre las que pueden elegir". El fin prioritario es el desarrollo de la "capacidad humana" (la expansión de la libertad), ya que "los seres humanos no son meros medios (...) sino también el fin"¹⁷.

La cuestión básica del nuevo enfoque de Sen es que contribuye a descubrir los factores vitales básicos y, por tanto, a contar con otras fuentes de información transculturales sobre qué capacidad tienen la personas de conducir la propia vida. Por tanto, hay que tener información sobre la seguridad, las expectativas de vida, la salud, los servicios médicos, la educación, el trabajo,

¹⁴ Amartya Sen, *Desarrollo como libertad*, p. 100.

¹⁵ Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

¹⁶ Amartya Sen, *Desarrollo como libertad*, p. 295.

¹⁷ Amartya Sen, *Desarrollo como libertad*, p. 353.

las libertades, las relaciones familiares en cada contexto cultural. Lo cual supone una transformación en sentido hermenéutico-crítico de la economía.

Sobre todo, se requiere saber la forma en que la sociedad de que se trata permite a las personas imaginar, maravillarse, sentir emociones como el amor y la gratitud, que presuponen que la vida es más que un conjunto de relaciones comerciales, y que el ser humano (...) es un "misterio insondable", que no puede expresarse completamente en una "forma tabular".¹⁸

Se requiere información sobre "lo que las personas pueden hacer y ser", sobre los diferentes estilos de vida, "saber cómo le va a la gente" su vida en las diversas partes del mundo, para atender a las diversas clases de actividades que hacen floreciente una vida humana. Porque, a pesar de las diferencias en la conformación cultural de las experiencias, hay experiencias comunes en la vida humana, tal como se vive en las diferentes culturas.

Por eso, ante el controvertido asunto de los "valores asiáticos", Sen se enfrenta tanto a la denominada "tesis de Lee", según la cual, las libertades políticas y los derechos humanos dificultan el crecimiento y desarrollo económico, como a quienes ponen en entredicho las prioridades occidentales, diciendo que perjudican el entramado de los valores asiáticos, entre los que cuentan el orden y la disciplina, la lealtad a la familia y la obediencia al estado.

Sen pondera la crítica cultural de los derechos humanos desde un nivel más profundo: el ideal de los derechos humanos puede ser perjudicial si su universalidad niega o enmascara la realidad de la diversidad, y en tal caso no serviría para fundar una ética intercultural; pero desde la perspectiva de las capacidades Sen defiende el vigor intercultural de las ideas de libertad y tolerancia, aportando ejemplos históricos de todas las culturas, también de las asiáticas (del budismo, el hinduismo, de Confucio, de la tradición islámica...). La libertad no es valorada sólo por una cultura, sino que el desarrollo de las capacidades es un valor intercultural. Son los dirigentes de diferentes culturas quienes en ocasiones están interesados en hacer creer que su pueblo no se interesa por la libertad, que las diferencias son irreconciliables, y, sin embargo, si se empoderara al pueblo para participar en los debates, mostraría su preferencia por la libertad.

¹⁸ M. Nussbaum / A. Sen (eds.), *La calidad de vida*, p. 16.

A estos peligros se suma, como uno especialmente amenazador, el imperialismo cultural de Occidente: el poder de la cultura y del estilo de vida occidentales puede socavar los modos de vida y las costumbres tradicionales de las diversas culturas; Occidente sigue dominando sobre el resto de culturas, de modo especial a través de los imparables procesos de globalización.

Estos inevitables procesos transforman la vida de las personas y plantean dos graves problemas: 1) el de la educación y la formación básicas: "la igualdad de oportunidades culturales" en un mundo globalizador mediante la adecuada capacitación de las personas en todas las culturas; y 2) la tragedia cultural de las "tradiciones perdidas": la desaparición de viejos modos de vida puede causar angustia y profunda sensación de pérdida¹⁹.

Las sociedades han de decidir qué quieren hacer, si quieren conservar las viejas formas de vida o bien prefieren innovarlas, sopesando los costes de la conservación y de la innovación. Y no hay fórmula para realizar este análisis coste-beneficio en el orden cultural, pero lo fundamental es la capacidad de los individuos, de los ciudadanos cosmopolitas, para participar en los debates públicos sobre el tema²⁰.

Es preciso, pues, recurrir a la perspectiva de las capacidades: poder participar en la deliberación sobre lo que se desea conservar y lo que se desea innovar. Lo importante son las capacidades para el intercambio cultural, la comunicación, la capacidad para comprendernos unos a otros y lograr disfrutar de lo diferente y armonizarlo. En vez del "separatismo cultural", Sen propone el "intercambio cultural", basado en un presupuesto universalista: la creencia de que los individuos de las diferentes culturas son capaces de compartir muchos valores comunes y de ponerse de acuerdo en algunos compromisos comunes. El valor supremo de la libertad es una presuposición universalista, que vale para Oriente y Occidente, para todos. De hecho, siempre han surgido voces a favor de la libertad en todas las culturas y en todas ellas se han tenido que incorporar la diversidad, el afán de participación y el deseo de reconocimiento²¹.

¹⁹ Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006.

²⁰ Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza, 1997.

²¹ Adela Cortina, *Allianza y contrato*, Madrid, Trotta, 2001; *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Nobel, 2007.

ACUERDO Y ENTENDIMIENTO INTERCULTURAL: POSIBILIDADES Y LÍMITES*

Klaus Held

Bergische Universität Wuppertal, Alemania
held@uni-wuppertal.de

Resumen

La ponencia presenta, en la primera y segunda parte, las posibilidades y límites del entendimiento intercultural. Con ello se explican fenomenológicamente las diferencias entre los mundos culturales, con base en las costumbres fundamentales y en los "profundos estados de ánimo" (*tiefe Stimmungen*). De este modo, se produce la distinción entre la dimensión de la praxis cotidiana, que se puede encontrar hoy a lo largo y ancho del mundo y en la cual no surge ninguna dificultad fundamental para el entendimiento intercultural, y una dimensión en la que deben superarse tales dificultades, pues en ella se cierne el peligro de un "clash" de las culturas. En la tercera parte de la ponencia se concretan estas explicaciones introductorias y generales, en la medida en que, en primer lugar, se desarrolla el significado de la familia y de la democracia en el desarrollo occidental hasta el dominio del principio de la subjetividad en la Modernidad; frente a ellos se contrapone el significado de la familia en el lejano Oriente. En segundo lugar se confronta el rol paradigmático del "subiectum", del "sujeto" en la gramática indoeuropea y en la ontología occidental con la estructura de la lengua japonesa, la cual está libre del sujeto. Con ello se muestra que se debe seleccionar otra vía para la superación de las dificultades fundamentales del entendimiento intercultural, a diferencia de la vía del recurso naturalista a los aspectos biológicos, comunes a todos los hombres, o a una derivación por el camino de una supuesta normatividad universal de los derechos humanos.

Abstract

In the first and second part, this essay shows the possibilities and limits of intercultural understanding. This explains, in a phenomenological way, based on the essential customs and "deep moods" (*tiefe Stimmungen*), the differences among cultural worlds. Therefore, the dimension of everyday praxis can be discerned, which can be found everywhere and poses no difficulty for intercultural understanding, but gives rise to a dimension in which such difficulties must be overcome. This is because a "clash" of cultures can arise there. In the third part of the essay, these introductory and general explanations become more definite, firstly, as far as the

* Conferencia pronunciada en el VII Congreso Internacional de la Sociedad Española de Fenomenología, del 28 al 30 de abril del 2004, en la Universidad de Salamanca, España. Agradezco a Julio Vargas Bejarano (Universidad del Valle, Cali, Colombia) la traducción de este texto.

meaning of family and democracy in the Western evolution developed until reaching the supremacy of the principle of subjectivity in Modernity. On the other hand, the meaning of family in the Far East is presented in contrast. Secondly, the paradigmatic role of "subiectum", of "subject" in Indo-European grammar and Western ontology is confronted with the structure of the Japanese language, which lacks the subject. All this shows that another way to overcome the basic difficulties of intercultural understanding has to be sought that is unlike the naturalistic approach to the biological aspects common to all humans or a derivation through a supposed universal normativity of human rights.

Desarrollaré mis consideraciones en tres partes. El título de la ponencia contiene junto a la palabra "entendimiento", la cual traduce el término alemán "*Verstehen*", el concepto "acuerdo". Lo que designan este par de conceptos, lo expresa la palabra alemana "*Verständigung*", la cual designa un "entendimiento". Pero se trata de un entendimiento que incluye el esfuerzo por llegar a un acuerdo. En conformidad con la problemática aquí indicada intentaré explicar en la primera parte de mis reflexiones, por qué el acuerdo entre los hombres no se origina por sí mismo, es decir, por qué para llegar a él necesitamos el esfuerzo que es expresado por el par de conceptos "acuerdo y entendimiento". En la segunda parte me concentraré en el problema del entendimiento intercultural para mostrar por qué a este entendimiento se pueden interponer obstáculos de carácter *fundamental*. En la tercera y última parte de la ponencia deseo presentar mediante un ejemplo –a saber, el entendimiento intercultural entre el hemisferio oriental y el occidental– cómo es posible dilucidar concretamente estas dificultades fundamentales. Mis reflexiones concluirán con la pregunta por el modo como podría ser posible la superación de tales dificultades.

Comienzo la primera parte de mi ponencia con la pregunta, ¿por qué es necesario el esfuerzo de querer convencer a los otros de la propia opinión y, a la vez, de estar dispuesto a dejarse convencer por los otros? La respuesta es muy sencilla: este intento es necesario pues los hombres tienen distintos "puntos de vista". El concepto "punto de vista" tiene propiamente un significado espacial y se refiere al hecho de que cada hombre está ligado mediante su cuerpo a un lugar, desde el cual él puede observar algo. Por cierto, yo me puedo desplazar desde mi sitio donde estoy ubicado ahora, hacia otro

lugar. En caso de que dicho lugar se encuentre dentro de mi campo visual, puedo mostrarlo y con ello designarlo como "allá". Pero una vez me haya desplazado hacia ese sitio, puedo afirmar respecto del lugar en el cual ahora me encuentro, que "yo estoy aquí". Por ende, hay un aquí que nunca puedo abandonar. Este aquí deambula, por así decirlo, de un modo inextricable, con mis desplazamientos. (Esta observación de amplio alcance, la encontramos en el segundo tomo de la obra de Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura*).

Lo primero es mi aquí con su condición inextricable, el cual me separa irrevocablemente de los otros hombres, pues ellos están unidos a su aquí, que deambula con ellos. Me resulta imposible ocupar el lugar de otro hombre, el cual se encuentra "allí" con su inextricable "aquí". A mi unión corporal con mi aquí deambulante pertenece también el hecho de que tengo necesariamente algo "a mis espaldas". Si bien es cierto que puedo voltearme y dirigir la mirada a algo que anteriormente no había visto, pues estaba detrás de mí; sin embargo no puedo evitar que el "aquí", al cual no puedo abandonar, a cuyo campo pertenece lo que se encuentra siempre atrás de mí, escape siempre a mi mirada. Pero también, este campo posterior co-ambula con todos mis movimientos, cualquiera que sea el movimiento. Dicho metafóricamente, llevo este campo al modo de un morral, que nunca puedo descargar.

Estas observaciones son válidas no sólo para mi lugar en sentido literal, es decir, espacial, sino también para mi lugar entendido en sentido amplio, a saber, el espacio vital al cual estamos unidos los otros hombres y yo respectivamente. Podemos emplear la palabra "mundo" para designar este espacio vital; pero "mundo" entendido no en el sentido de la totalidad de todo lo que hay, sino en el significado del lenguaje cotidiano, en el cual puedo hablar de "mi mundo" o del mundo de otro hombre. El modo como estoy necesariamente unido a mi mundo equivale al modo como existe necesariamente un campo al que nunca puedo observar frente a frente.

La consideración "de frente" no sólo es imposible con lo que *espacialmente* se encuentra a mi espalda, sino también con lo que está trás de mí *temporalmente*. Por cierto, en mi vida existe el pasado, al que puedo con-

siderar de frente, es decir, lo puedo hacer objeto de mi atención, en cuanto me acuerdo expresamente de algo pasado. Pero también hay otro tipo de pasado, esto es, lo pasado, al cual siempre llevo conmigo como al mencionado morral y como tal nunca lo puedo mirar. Este pasado es todo lo que para mí ha llegado a ser la fija y sobreentendible *costumbre*.

Así como me volteo y puedo considerar algo que anteriormente yacía invisible a mis espaldas, del mismo modo puedo llegar a ser consciente de una determinada costumbre. Pero en ese preciso instante empieza a perder su carácter de costumbre, pues la costumbre se define en cuanto determina mi comportamiento, sin que yo lo note. La costumbre a la que puedo dirigir mi atención, deja de ser, en principio, costumbre. Por mi parte puedo cambiar muchas de mis costumbres e inclusive dejarlas, en la medida en que las hago objeto de mi atención. Sin embargo, nos resulta imposible despojarnos de la condición de costumbre. Cualquiera que sea el modo como me comporte, la condición de costumbre permanece irrevocable a mis espaldas, tal y como el campo espacial está tras de mí.

Con todo, mi mundo y el respectivo mundo de los otros está arraigado en esta condición de costumbre. El mundo está constituido, concretamente, por el espacio vital en el cual me oriento en mi comportamiento: conozco el contexto, al que pertenecen los hechos que me suceden al comportarme, cosas, hombres, sucesos, pensamientos, instituciones y todo lo semejante. Soy consciente de que debo dirigirme hacia el garaje de mi casa, para poder luego conducir mi auto hacia cualquier sitio. Dicho en términos generales, "sé" que determinados acontecimientos remiten a otros mediante el sentido que tienen para mí. Normalmente tengo a disposición este saber, de manera que no necesito hacerlo consciente, y justamente, este tipo de "saber" resulta posible mediante la costumbre. De la misma manera, mi mundo está anclado en una correspondiente condición de costumbre. De este modo resulta imposible que yo pierda el mundo y, por ello, lo llevo siempre conmigo, como el co-ambulante y abarcante aquí, al cual no puedo abandonar.

Con lo anterior queda respondida la primera pregunta planteada al inicio de nuestra reflexión: para lograr el acuerdo entre los hombres se requiere el intento de convencer a los otros y, a la vez, estar dispuesto a dejarse

convencer, pues los mundos de los hombres son insalvablemente distintos, como el respectivo, abarcante y co-ambulante, aquí. También cada cultura humana es un mundo, un abarcante aquí que está arraigado en una respectiva condición de costumbre. De ahí que las culturas se diferencian mediante las costumbres. Con ello paso al segundo punto de mis reflexiones.

La "globalización" progresiva de todos los campos de la vida ha llevado, en la actualidad y en todo el planeta, a que innumerables hombres de diferentes culturas se entiendan mútuamente en distintos campos, así, por ejemplo, en la economía y en la política, en la ciencia y en los medios de comunicación, en el deporte, en el turismo, etc., y a que alcancen acuerdos en todos los ámbitos de la vida. Así, las diferencias culturales parecen desaparecer progresivamente en un mundo común a todos los hombres y la superación de las dificultades parece haberse convertido en una tarea práctica cuando intentamos lograr un acuerdo. Por ello, podría darnos la impresión de que en el camino hacia el entendimiento intercultural ya no se interponen obstáculos de carácter *fundamental*. En esta segunda parte de mi ponencia intento mostrar por qué sostengo frente a esta impresión que el entendimiento intercultural es aún un problema fundamental.

Para ello parto de una diferenciación necesaria entre dos dimensiones del entendimiento intercultural. La primera es la dimensión de la praxis, que logra de hecho este entendimiento, tal y como lo podemos observar en el mundo actual. En la segunda dimensión, de carácter más profundo, el entendimiento tropieza con dificultades de principio.

Cuando actualmente en la práctica internacional de la economía o la política, etc., se logra convencer a miembros de otras culturas sobre la propia opinión, esto se debe, manifiestamente, a que hay un interés común. Por su parte dichos intereses comunes se basan, en último término, en la tendencia a la conservación de la vida. El espectro de posibilidades de conservación de la vida se extiende desde la satisfacción de las necesidades diarias de cada hombre, hasta la conservación de la humanidad en general, mediante la procreación y educación de las nuevas generaciones, es decir, la preocupación por el relevo de la vieja generación por la joven generación. Podríamos denominar con un concepto de Husserl, tomado de sus manus-

critos tardíos, a esta preocupación como "generativa". Si la consideramos detalladamente, ella constituye también el fundamento de la conservación de la vida individual y cotidiana, pues la joven y la vieja generación se necesitan mutuamente. Todos los hombres poseen en común la "conservación generativa de la vida", y esto hace posible, en último término, el entendimiento intercultural en la praxis mundial de la actual convivencia.

La indicada condición común se funda en el hecho de que tanto nosotros los hombres, como los animales, estamos sometidos a la necesidad de la conservación de la vida. Este hecho podría darnos la impresión de que el entendimiento intercultural carece, en principio, de dificultades fundamentales, pues el entendimiento sólo parece posible en la medida en que todos los hombres, independientemente de la cultura de la cual provengan, poseen aspectos comunes en su comportamiento como seres vivos. Pero tal optimismo se apoyaría en una falacia naturalista, pues si bien es cierto que nuestro comportamiento responde a las necesidades que nos dicta la naturaleza, desde el comer y el beber, hasta la procreación de nuevas generaciones, ello lo realizamos inevitablemente, sin embargo, bajo la forma de costumbres culturales. No hay ningún comportamiento humano que fuera "puramente natural", sin cultura.

Esto lo podemos ver claramente cuando atendemos al presupuesto elemental de la conservación generativa de la vida, esto es, a la renovación de las generaciones mediante el nacimiento y la muerte. Si consideramos esto de cerca, encontramos aquí la dimensión más profunda del entendimiento intercultural, en la cual pueden aparecer dificultades que se manifiestan como insuperables. Con la experiencia concreta del nacimiento y de la muerte y con todo lo que con ello está asociado, entra en juego un fenómeno, al cual corresponden en alemán y en inglés las palabras "*Stimmung*" o "*mood*", que se pueden vertir al español, si bien insuficientemente, como "*temple*" o "*estado de ánimo*". El idioma inglés dispone para ello también de las palabras "*attunement*" y "*atmosphere*". (Por su parte, el idioma chino actual posee la palabra "*quifén*" y el japonés y el coreano el concepto "*ki-bun*").

Hay un estado de ánimo de la vida cotidiana que sustenta la condición de costumbre, gracias a la cual poseo mi mundo a mis espaldas. Pues mi mundo tan sólo puede estar arraigado en la condición de costumbre, porque ella está vinculada a una confianza fundamental en la permanencia del mundo. Dicha confianza nos resulta plenamente sobreentendida y, a la vez, permanentemente inatendida. Así mismo, ella no se basa en el conocimiento teórico o en alguna comprobación, sino que nos vivifica bajo la forma de un estado de ánimo fundamental, el cual atraviesa totalmente nuestra vida diaria.

Las experiencias en el ciclo de la vida y de la muerte interrumpen inevitablemente este estado de ánimo. Con la muerte de cada hombre desaparece su mundo, el cual había emergido con su nacimiento. En consecuencia, la permanencia de mi mundo que resulta sobreentendible para el estado de ánimo cotidiano, es estremecida por los estados de ánimo en el ciclo del nacimiento y de la muerte. Tales estados de ánimo presentan diferentes formas, desde la gran alegría por el nacimiento de un hijo deseado hasta la desesperación por la muerte de un ser querido. Entre ellos encontramos el amor, el respeto, el asombro, el susto, la angustia y muchos otros "sentimientos" profundos, a los cuales Heidegger ha designado en su pensamiento después del "giro" ("Kehre") como "*Grundstimmungen*", "estados de ánimo fundamentales".

Ellos no nos asaltan a partir de la nada, sino que duermen en cada uno de nosotros. Así como una fuerte capa terrestre refrena un volcán activo subyacente, del mismo modo nuestro estado de ánimo cotidiano no permite que surjan los estados de ánimo que nos perturban desde la profundidad. Tan sólo podemos vivir con estos estados de ánimo profundos y latentes, en cuanto dejamos surgir en nuestra convivencia costumbres –preferiblemente de la moral y de la religión–; mediante éstas se contiene el posible surgimiento de tales estados de ánimo en el transcurso "normal" de la vida, es decir, en el transcurrir que está ordenado de un modo determinado.

Puesto que los estados de ánimo profundos son la fuente más intensa y duradera del sentido de pertenencia entre los hombres, constituyen el terreno especialmente abonado para aquellas costumbres que fundan la con-

dición común de todo un mundo cultural. Y, qué clase de costumbres, fundamentales para una cultura, surjan, depende de la correspondiente constelación de los profundos estados de ánimo². Las costumbres que fundan la cultura, y que a la vez están arraigadas en los profundos estados de ánimo, penetran el amplio espectro de la convivencia; ellas abarcan desde los modos de comportamiento corporal y las posibilidades fonéticas, gramaticales y retóricas del lenguaje, hasta las formas de convivencia que se reconocen como normales, es decir, las "costumbres" de una sociedad –el *éthos* en el sentido aristotélico. Las costumbres juegan un rol decisivo en el mutuo intento de convencer a otro en una situación de acción común, pues todos los hombres las tienen como trasfondo, en la espalda, y son determinados por ellas, voluntaria o involuntariamente, en el contexto de sus relaciones con los otros.

Los mundos culturales se diferencian fundamentalmente por las constelaciones de profundos estados de ánimo que predominan respectivamente en tales mundos, y por las correspondientes costumbres. Las grandes dificultades del entendimiento intercultural surgen porque los estados de ánimo profundos son ambivalentes. Ellos no sólo producen el más intenso sentido de pertenencia, sino que también tienen la peculiaridad de "dejarnos atónitos, sin palabras" y, por consiguiente, pueden dificultar –más aún, impedir– el entendimiento. La praxis cotidiana no permite normalmente el surgimiento de las posibles commociones efectuadas por los estados de ánimo profundos. Pero con ello no desaparecen estos estados de ánimo y, por tanto, existe siempre el peligro de que entre los mundos culturales, debido a sus costumbres fundamentales, arraigadas en los profundos estados de ánimo, surja un profundo abismo. Esto puede provocar una impresión totalmente contrapuesta al mencionado optimismo naturalista referido al entendimiento intercultural. Asimismo, parecería que el intento de los miembros de dife-

² Tales constelaciones de estados de ánimo y las costumbres determinadas por ellas son contingentes. A los factores que las influyen pertenecen, en primer lugar, la situación histórica de la comunidad de hombres, que habita una determinada región de la tierra, pero también la carga genética de dichos hombres y no en último lugar la situación geográfica de la región con su correspondiente clima.

rentes culturas de convencerse mútuamente estuviera condenado al fracaso y que, además, para decirlo con Huntington, sería inevitable una colisión (un "clash") de las culturas.

En este sentido, el ejemplo más ilustrativo lo constituyen las actuales dificultades entre Occidente y los países islámicos pertenecientes al hemisferio oriental. Deseo concretar mis reflexiones con base en un ejemplo tomado del ámbito del entendimiento entre las culturas de Oriente y Occidente y, de este modo, doy paso a la tercera parte de mis reflexiones.

En el hemisferio oriental, no sólo en el Islam, sino también en el lejano Oriente, la familia es reconocida como la forma fundamental de la convivencia. La sociedad se construye en conformidad con las normas dispuestas por la familia. El *rol* paradigmático de la familia no es producto del azar, sino que se explica a partir de la conservación de la vida, la cual ya he mencionado como el móvil fundamental de todos los intereses. Las grandes y antiguas tradiciones culturales, incluso las europeas, se basaron en el hecho de que el cuidado de la conservación individual de la vida, mediante la satisfacción de las necesidades diarias, y la conservación generativa de la vida, por medio de la procreación y crianza de los hijos, compartían el mismo espacio vital.

Aristóteles fue quien por vez primera, puso esa doble tarea de la familia como tema de la filosofía en el principio de su *Política*. En la búsqueda de una definición de la convivencia en la *polis*, en la ciudad, él se preguntó por las condiciones de su surgimiento. Ya en aquella época la ciudad estaba constituida democráticamente, es decir, la parte dominante de la población la conformaban los "ciudadanos", aquellos miembros de la *polis*, que estaban en iguales condiciones, desde el punto de vista de la libertad, para participar en la toma de decisiones. El presupuesto fundamental para el origen de la *polis* democrática lo constituía, según Aristóteles, el *oikos*, la "casa", con lo cual aquí se hace referencia no sólo al edificio, sino también al mantenimiento del hogar, es decir, el modo como la familia convive –la familia, pero no entendida en el sentido de la pequeña familia de la sociedad occidental moderna, sino en su forma pre-moderna, en la cual convivían tres

generaciones bajo un mismo techo. La casa, así entendida, conformaba el lugar de la conservación de la vida, en el doble sentido aquí expresado.

La necesidad de la conservación de la vida, requiere de reglas determinadas, cuya observancia debe asegurarse mediante la coerción. Esta coerción presupone una jerarquía, pues debe haber un miembro de la familia que la ejerza. Por ello, en el *oikos* domina la desigualdad. A pesar de que en la ciudadanía de la *polis* democrática rige el principio de igualdad, Aristóteles puede designar al *oikos* como presupuesto de la *polis* ciudadana. Esto es, en la familia se prepara la experiencia de igualdad democrática de un doble modo: en primer lugar, el hombre y la mujer en matrimonio, quienes constituyen el núcleo de la familia, están en igualdad de condiciones, pues dependen uno del otro para la conservación generativa de la vida, esto es, para la procreación de los hijos. Teniendo en cuenta esta situación, Aristóteles puede afirmar en la *Etica a Nicómaco* que es posible la amistad entre los esposos; y una relación comparable entre los esposos se presenta en la antigüedad en las cartas del apostol Pablo. En segundo lugar, según Aristóteles, los hijos son iguales entre sí, en el sentido de que todos son hermanos. Como lugar de la conservación generativa de la vida la familia es, por tanto, ambivalente, desde el punto de vista de la igualdad y la desigualdad.

Como consecuencia de esta ambivalencia, las concepciones de la familia en los hemisferios oriental y occidental llegaron a desarrollarse con el tiempo cada vez más separadamente. La desigualdad vivida paradigmáticamente en la familia fue aquello que las culturas fuera de Europa habían visto como lo natural. De ahí que se haya transferido, teniendo como punto de referencia a la familia, una estructura jerárquica a toda la sociedad. El ejemplo clásico lo constituye la ética del confusianismo en China. En el predominio cultural del principio de la desigualdad subyace una tendencia, según la cual la igualdad ciudadana y democrática aparece, por así decirlo, como algo antinatural, pues la condición común de la convivencia democrática se basa en el debate y la discusión que se genera entre las múltiples opiniones que representan los ciudadanos, lo cual es no sólo admitido, sino que es lo constitutivo de la democracia.

En aguda contraposición, vemos que la condición común de la convivencia en las culturas del lejano Oriente se funda, partiendo de su origen en China, no en la confrontación o en la discusión, sino en la armonía; una armonía que se garantiza fundamentalmente en las estructuras jerárquicas tomadas de la familia. Sin embargo, dicha armonía se pudo imponer como modelo de las costumbres, pues así lo requería una determinada constelación de estados de ánimo profundos. La descripción y el adecuado análisis de dicha constelación en el espacio cultural del lejano Oriente les corresponde a los filósofos de esa cultura. Sin embargo, como filósofo occidental puedo hacer el intento de caracterizar a grandes rasgos la constelación de estados de ánimo que ha encaminado a Occidente, a partir de la Grecia antigua, hacia la democracia de los derechos humanos y hacia la concepción occidental de la familia en la modernidad, las cuales están en estrecha conexión.

Esta constelación de estados de ánimo fue determinada originariamente mediante el reconocimiento que tenían entre sí los miembros de la *polis* griega como ciudadanos con iguales derechos. Se encontraban en un estado de ánimo y en una actitud determinada por él, mediante los cuales admitieron la presencia del otro individuo en el espacio público de la *polis*. Los griegos designaron este estado de ánimo y esta actitud como el *aidós*, que se puede transcribir mediante la expresión “pudor vergonzoso”. Con este pudor, se preparó en la antigüedad el respeto moderno por la dignidad y por los derechos del hombre, que se basan en ella. El voluntarismo del Medioevo tardío hizo posible el tránsito a la Modernidad. El profundo estado de ánimo de este voluntarismo, que se alimentó de la experiencia cristiana del ilimitado poder del Dios bíblico, generó un estado de radical inseguridad. Así, en el tránsito hacia la Modernidad, surgió, a partir de una ya antigua aspiración científica a producir conocimientos estables, una aspiración hacia una seguridad absoluta respecto de tales conocimientos. Descartes desarrolló la duda metódica para alcanzar tal seguridad.

Esta duda tiene como consecuencia un nuevo uso epocal del antiguo concepto de *subiectum*. Esta palabra —la traducción latina del concepto aristotélico *hypokeímenon*— designaba, en la ontología pre-moderna, lo

subyacente a cualesquiera determinaciones, y lo que, a la vez, las porta. Lo único que le parece indudable a la búsqueda cartesiana de la seguridad absoluta es la conciencia humana, como el auténtico portador de todas las determinaciones. De este modo, del antiguo *subiectum* devino el “sujeto” en el sentido moderno, es decir, el hombre como “dueño y señor de la naturaleza”, tal y como una vez lo llamó Descartes.

El dominio del “sujeto” empezó ya desde la antigüedad en el campo del lenguaje, cuando los estoicos, basándose en Aristóteles, desarrollaron la gramática europea. El *subiectum* designaba en ella aquella parte de la oración enunciativa a la cual se le adjudica el predicado. Así llegó a ser el sujeto el portador de todas las frases y, con ello, del lenguaje. Sin embargo, el lenguaje juega un *rol* especial en las costumbres arraigadas en los profundos estados de ánimo, pues él es aquella costumbre, que prioritariamente posibilita la condición común de los hombres en un mundo cultural.

La profunda diferencia entre el mundo cultural oriental y el occidental se muestra de un modo especialmente claro en que el lenguaje de Japón, el país del hemisferio oriental que aún hoy es líder en cierta perspectiva, no conoce ningún sujeto. Si quiero formular en japonés la frase “el señor Held a llegado a Salamanca”, diría: “Held san wa Salamanca e kimashita”. Si la consideramos exactamente, esta frase no es ninguna expresión sobre un sujeto con el nombre “el señor Held”, sino una frase, que en principio ha sido construida como las denominadas “frases impersonales” de los idiomas indoeuropeos, por ejemplo “hacía frío”. Este “hacía frío” designa un estado pasado o un acontecimiento pasado. La parte que hace las veces de portador —en la exemplificada frase japonesa, “kimashita”— expresa de un modo semejante que un llegar a Salamanca ha tenido lugar como un acontecimiento pasado.

En los idiomas indoeuropeos podemos vincular diversas informaciones a un estado como “hace frío”, de tal manera que un acontecimiento es referido mediante frases impersonales de distintos modos, por ejemplo: “en Salamanca hace frío” o “me dio frío”. De un modo comparable, el grupo de palabras “Held san wa” designa un “motivo” o “asunto”, así como un mensaje es anunciado mediante un tema o finalidad; el idioma inglés dispone

para ello de la palabra "concern". La palabra "wa", posterior a las palabras "Held san", "señor Held", significa "con motivo de", es decir un "concern". La frase completa dice: con el motivo "señor Held" ha tenido lugar un llegar a Salamanca.

Así están construidas, en principio, todas las frases japonesas. En la estructura de este idioma se expresa una cierta jerarquía entre los acontecimientos o estados y el hombre individual. Los acontecimientos o estados en el mundo son lo que primero y por doquier tiene lugar. A ellos se subordina todo lo secundario, es decir, lo concernido o motivado por los acontecimientos. Un individuo o una comunidad humana pueden pertenecer al motivo o asunto concerniente. En este sentido, los motivos pueden ser interrogados por el modo, bueno o malo, como ellos se incorporan a los acontecimientos o a los estados. Si ellos se incorporan bien, entonces domina la "armonía".

Que todos los motivos puedan considerarse respecto de su capacidad para incorporarse a un contexto determinado, indica un estado de ánimo, mediante el cual la armonía llega a ser la norma fundamental de las costumbres que portan la cultura. De hecho, la armonía ha sido designada ya varias veces como el auténtico y significativo modelo cultural del lejano Oriente. Ahora bien, tanto un profundo estado de ánimo referido a la necesidad de armonía, como una costumbre fundamental arraigada en él, mediante la cual el individuo se incorpora a los acontecimientos y estados superiores, excluyen de antemano que el individuo pudiera llegar a ser sujeto en el sentido gramatical u ontológico.

El ser del sujeto, esto es la "subjetividad" como principio del pensar y del actuar, se impuso en la Modernidad occidental ante el estado de ánimo de profunda incertidumbre, propio del Medioevo tardío. En consecuencia, se llegó a formular en la época de la Ilustración la primera "declaración" de los derechos del hombre, la cual llegó a ser el fundamento de la democracia moderna. Asimismo, la igualdad entre las personas casadas, cuyo albor se vio ya en la antigüedad europea –como se puede ver en Aristóteles y en Pablo–, devino hacia la igualdad entre dos "sujetos", que se han asociado gracias al sentimiento del amor; su matrimonio se basa en un contrato, el cual ellos mismos concertan, en calidad de sujetos individuales y responsa-

bles. Hasta este desarrollo de Occidente en la Modernidad, otras instancias eran competentes para la concertación de un matrimonio en la mayoría de las culturas, por ejemplo, los padres o los agentes matrimoniales. Mediante el dominio del principio de la subjetividad, se ha “subjetivizado” tan profundamente toda la representación de la familia en Occidente, especialmente en los tres últimos siglos, que la principal tarea del *oikos*, la conservación generativa de la vida, ha perdido cada vez más significado. Ello ha tenido muchas consecuencias; entre ellas, el crecimiento exponencial de las separaciones en los países occidentales y en todos los países que asumen cada vez más los modos de vida de Occidente. Por lo demás, no me interesa criticar este desarrollo, sino tan sólo describirlo.

Teniendo presentes tales consecuencias, no es ninguna casualidad de que Oriente, ya sean los países islámicos, ya sean China y su entorno cultural, reproche a Occidente la destrucción progresiva de la familia. Precisamente, este ejemplo de la familia muestra que las costumbres que configuran la cultura, pueden aparecer en un caso límite como irreconciliables y, así, llevar consigo el peligro de una enemistad entre las diferentes culturas. Por ello, surge la pregunta con la cual quiero concluir mis reflexiones: en el caso de una divergencia entre las costumbres que configuran las culturas, las cuales están arraigadas en constelaciones de estados de ánimo profundos, ¿existe un camino para evitar dicho peligro?

En algunas corrientes de la filosofía actual, se cree contribuir al entendimiento intercultural mediante la fundamentación de normas universales que abarquen las culturas y que sean, a la vez, independientes de la historia, como en el caso de los derechos humanos y de la democracia derivada de ellos. El ya mencionado optimismo naturalista respecto del entendimiento intercultural se basa en las necesidades que están prescritas *naturalmente* y que son comunes a todos los hombres. De un modo análogo, los teóricos normativistas creen poder excluir las dificultades fundamentales en el entendimiento intercultural mediante el recurso a las necesidades *espirituales* que son comunes a todos los hombres. Tras el recurso a las necesidades se encuentra en ambos casos, admitida o inadmitidamente, el ideal de una comprobación “obligatoria” semejante de las matemáticas.

Pero, precisamente, los derechos humanos permiten reconocer este camino como una ilusión. Ellos presuponen una dignidad del individuo que debe ser protegida, la cual se basa en su determinación como "sujeto", cuyo carácter es occidental y moderno. Esta determinación ontológica no debe separarse de la suposición gramatical de un *subiectum* en la frase. En la época de la Ilustración surgió la concepción de una gramática universal, para la cual resultaba sobreentendible orientarse a la construcción de los idiomas indoeuropeos. Aún Husserl retomó esta concepción en la cuarta *Investigación Lógica*. En la perspectiva de tal concepción debe aparecer la construcción carente de sujeto, tal y como sucede en el idioma japonés, como una especie de déficit; respecto de un motivo como "Held san wa", en la frase aquí ejemplificada, se supone que con ello sea "mentado propiamente" el sujeto de la frase. Ya que la fundamentación normativa de los derechos humanos, de carácter universal, debe apoyarse bajo el presupuesto de un "sujeto" humano, con ello se transforma una estructura del pensamiento occidental en un modelo obligatorio de interpretación para todas las culturas.

Tan sólo si el *subiectum* fuera un momento estructural de la condición de costumbre, de carácter imprescindible para todos los mundos culturales, entonces una argumentación normativa basada en él podría convencer a los miembros del hemisferio oriental respecto del valor universal de los derechos del hombre. Dicha argumentación normativa también podría motivarlos para asumir la moderna democracia, basada en los derechos humanos, no meramente como una forma externa, sino para apropiarse de ella mediante una actitud interior como modo de convivencia en comunidad. Pero, bajo estas circunstancias, la coerción espiritual ejercida mediante la argumentación normativa, no es otra cosa que un imperialismo cultural de Occidente frente al hemisferio oriental, el cual sucede al previo imperialismo político.

Entonces, surge la pregunta de cómo es posible convencer a los orientales de otra manera que no sea mediante el recurso a normas, presumiblemente universales, para la aceptación de costumbres originariamente occidentales. El ejemplo de la familia señala la vía para responder esta pregun-

ta: la familia en el sentido del *oikos*, la cual encontramos como el lugar de la conservación generativa de la vida, no por mera casualidad, tanto en el lejano Oriente como en el Islam, contiene los elementos de igualdad, anteriormente mencionados. Sin embargo, dichos elementos de igualdad no pudieron entrar culturalmente en acción a través de la constelación de profundos estados de ánimo dominantes en el hemisferio oriental, sino que permanecieron casi completamente latentes. Empero, estos elementos pueden ser desencubiertos, visto desde Occidente, mediante el diálogo intercultural. Tan sólo así se encuentra un enfoque libre del imperialismo cultural, cuyo fin es ganar al interlocutor oriental para el principio de igualdad de la democracia y, por ende, también para los derechos humanos, que llevan consigo la democracia.

Este ejemplo muestra que sólo es posible convencer a los miembros de otra cultura, si se parte de costumbres, comparables interculturalmente, pertenecientes al campo de la conservación de la vida y si, con ello, se iluminan posibilidades de experiencia. Si bien es cierto que ellas estaban contenidas en las respectivas costumbres de la otra cultura, sin embargo habían permanecido ocultas mediante su constelación de estados de ánimo profundos. Esto resulta válido no sólo en *una* dirección, es decir, para la relación del hemisferio occidental con el oriental, sino también para la relación contraria. Para cada mundo cultural, en el trato con otros mundos culturales, permanece abierta la posibilidad de liberar de su ocultamiento, en los ámbitos de costumbres generativas parcialmente concordantes, posibilidades de experiencia del otro lado que han permanecido latentes y de "exhortar al otro a la reflexión" y, así, admitir tal posibilidad. Con todo, esta "exhortación a la reflexión" no es "concluyente" al modo de una prueba matemática. No hay ninguna garantía científica para alcanzar el entendimiento intercultural, tal y como se lo proponen el optimismo naturalista y el normativista.

METOIKOÍA: ALTERIDAD¹

(EXPLORACIÓN DE LA ALTERIDAD

A PARTIR DE UN TEXTO DE JUAN GOYTISOLO)*

César Moreno

Universidad de Sevilla, España

cesmm@us.es

"Las diferencias son el intercambio regulado. Pero, ¿qué es lo que desarregla el intercambio? ¿Qué es lo que no se negocia? ¿Qué es lo que no entra en el contrato, en el juego estructural de las diferencias?

¿Qué es lo que depende del intercambio imposible? En todas partes donde el intercambio es imposible, aparece el terror. Así pues, cualquier alteridad radical es el epicentro de un terror: el que ejerce sobre el mundo normal con su misma existencia y el que este mundo ejerce sobre él, aniquilándolo".

J. Baudrillard, *La transparencia del mal*

Resumen

El presente estudio propone una aportación a la *fenomenología de la alteridad*. Para ello asume como punto de partida algunos ejemplos extraídos de la experiencia literaria (Ionesco, Kafka, Hesse) y, sobre todo, adopta como referencia el primer capítulo de *Makbara*, de Juan Goytisolo. La figura de la alteridad que, de este modo, actúa como hilo conductor es la del *meteco* que irrumpen y rompe el espacio de acuerdo urbano. El estudio trata de ilustrar algunas posibilidades formales (retóricas) para abordar el tema de la alteridad y, en el fondo o implícitamente, el de la intersubjetividad, tan decisivo en fenomenología.

¹ El signo de puntuación ":" no equivale aquí, claramente, a una traducción (esto equivale a aquello), sino a una especie de declaración de proximidad entre la cualidad de ser del meteco y la alteridad. Es propósito de este breve ensayo, así pues, abordar la alteridad a partir de la figura del meteco, que Goytisolo describe magistralmente en el primer capítulo de *Makbara*, antes de intentar *comprender* esa alteridad en el discurrir del relato, narrando su historia. Se ha de observar que "meteco" traduce *métoikos*, por lo que *métoikoía* es su rasgo, su cualidad de ser. "Meteco" significa, según el DRAE: "Extranjero o forastero" y "En la antigua Grecia, extranjero que se establecía en Atenas y que no gozaba de los derechos de ciudadanía". Sobre el concepto de "meteco" ofrece interesantes observaciones J. Kristeva, *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza & Janés, 1991.

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

Abstract

This essay proposes a contribution to alterity's phenomenology. To this aim, some examples from literary experience (Ionesco, Kafka, Hesse) are taken as a point of departure, and its main reference is the first chapter of Juan Goytisolo's *Makbara*. In this way, *meteco* is a figure of alterity that acts as a thread in order to be a breakpoint of urban space agreement. This essay tries to show some formal (rhetorical) possibilities about the subject of alterity, and intersubjectivity implicitly, so relevant in phenomenology.

I

1. Analogía de la alteridad (Tres ejemplos)

A) Es fácil suponer que si de pronto comenzaran a llenarse de rinocerontes nuestras calles, semejante acontecimiento causaría en nosotros estupor, pudiendo lo cómico llegar a formar una rara unidad con lo espantoso. Fuera de sus *espacios de aparecer* usuales (selvático o zoológico), aquellos amenazadores cuadrúpedos de puntiaguda identidad y tosca figura ganarían una extraordinaria *potencia de extrañamiento*, recordándonos lo que significa propiamente la esencia profunda (que no la pintoresca) del "exotismo"². Sería más que previsible que el orden de lo *familiar*³ o de *lo que cabe esperar*, en que se teje la sintaxis razonable de la *vida cotidiana*, quedase amenazado de ruina ante la casi alucinatoria presencia de "ciudadanos" tan poco congéneres y dudosamente gratos. Y no dejaría de ser lógico que de inmediato buscásemos *reintegrar lo extraño a lo familiar* mediante, por lo menos, una explicación, a la que debería seguir de inmediato la llamada a los agentes del Orden. Por cierto, semejante suceso pasaría a ser francamente inquietante cuando descubriésemos el descabellado origen de la presencia de los rinocerontes entre nosotros. Después de todo, si hubieran escapado del zoo o de una reserva... Pero, ¿y si fuesen fruto de un embrutecedor devenir de nuestros propios conciudadanos, que, abandonando su humanidad, se hubieran ido progresivamente convirtiendo en "rinocerontes"? De no ser por la creciente *verosimilitud de lo absurdo* en nuestro mundo, lo verdamente raro sería no creer

² Tal era uno de los objetivos principales de Victor Segalen en su clásico *Ensayo sobre el exotismo*, México, FCE, 1989 (el texto/diario de Segalen abarca de 1905 a 1919, y fue publicado en 1955).

³ La literatura sobre la configuración de lo familiar es amplísima. Recordaré aquí únicamente, y por ser una referencia clásica, lo que al respecto decía Heidegger en *Ser y tiempo*, México, FCE, 1980⁴, §§ 15-18.

estar perdiendo la cabeza. Finalmente, el delirio sería absoluto cuando se comprobara que todos menos uno, nuestro protagonista (Berenguer), se habrían convertido en rinocerontes. Esta trama teatral, con inmensa potencia crítica, es la de *Rinoceronte* (1959), de Eugène Ionesco. Ella me ayudó a comprender, hace algunos años, lo que significa "alteridad".

B) Es fácil suponer que si de pronto uno de nosotros despertase convertido en un raro insecto, nuestra extrañeza sería monumental, y no en menor grado lo sería la de quienes, por suerte o por desgracia para ellos, nos viesen usualmente a primera hora del día, cuando parece que debe restaurarse el luminoso orden cotidiano tras todo tipo de aventuras oníricas, o simplemente después de una mala noche envuelta en lo oscuro y la soledad. El trastorno sufrido no podría compararse a crisis alguna de identidad, falta de reconocimiento o paupérrima autoestima. Carecemos de una ciencia a la que pudiésemos recurrir para explicar y aliviar ese mal devenir y, por supuesto, de mecanismos de control y gestión con suficiente eficacia, capaces de neutralizar convenientemente semejante *alienomorfismo*. Por más que Gregor se esforzara en devolver sus derechos y normalidad a su vida cotidiana, haciendo *como si nada hubiese ocurrido*, la cosa no tendría remedio. Si me ocurriese a mí, diría que me habría convertido en radicalmente otro para mí mismo, y que mis padres creerían —con razón— haber perdido un hijo por inexplicables causas, y mis hermanos a un hermano y mis amigos a un amigo. Esta tremenda evolución, nada darwiniana, operada en mi persona me pondría, a mí y a quienes me rodean, en contacto con lo inesperado, lo imposible. Habrá comprendido el lector que nuestro protagonista es aquel Gregor Samsa de *La metamorfosis* (1912), de Franz Kafka. Gracias a él aprendí un poco mejor, hace años, lo que significa "alteridad".

C) Pero no haría falta ir tan lejos, hasta quedar embargados por lo surreal o lo absurdo en los casos —realmente raros— propuestos por Ionesco o Kafka. Lo Otro en este sentido de lo radicalmente otro puede adoptar una apariencia más acorde con lo que tenemos por "realizable" y *verosímil*, aunque no por ello dejaría de ser menos "otro" o perturbador. Nuestro tercer ejemplo —y podrían aducirse muchísimos más, pero no atosigaremos al lector en este

sentido— es el de un niño que accedió a la bifurcación de su mundo conocido en dos: el del bien y el del mal. Ya adulto, narraba así sus impresiones infantiles:

Un mundo lo constituía la casa paterna; más estrictamente, se reducía a mis padres. Este mundo me resultaba muy familiar: se llamaba padre y madre, amor y severidad, ejemplo y colegio. A este mundo pertenecían un tenue esplendor, claridad y limpieza; en él habitaban las palabras suaves y amables, las manos lavadas, los vestidos limpios y las buenas costumbres. Allí se cantaba el coral por las mañanas y se celebraba la Navidad. En este mundo existían las líneas rectas y los caminos que conducen al futuro, el deber y la culpa, los remordimientos y la confesión, el perdón y los buenos propósitos, el amor y el respeto, la Biblia y la sabiduría. Había que mantenerse dentro de este mundo para que la vida fuera clara, limpia, bella y ordenada.

El otro mundo, sin embargo, comenzaba en medio de nuestra propia casa y era totalmente diferente: olía de otra manera, prometía y exigía otras cosas. En este segundo mundo existían criadas y aprendices, historias de aparecidos y rumores escandalosos; todo un torrente multicolor de cosas terribles, atrayentes y enigmáticas, como el matadero y la cárcel, borrachos y mujeres chilonas, vacas parturientas y caballos desplomados; historias de robos, asesinatos y suicidios. Todas estas cosas hermosas y terribles, salvajes y crueles, nos rodeaban; en la próxima calleja, en la próxima casa, los guardias y los vagabundos merodeaban, los borrachos pegaban a las mujeres; al anochecer las chicas salían en racimos de las fábricas, las viejas podían embrujarle a uno y ponerle enfermo; los ladrones se escondían en el bosque cercano, los incendiarios caían en manos de los guardias. Por todas partes brotaba y pululaba aquel mundo violento; por todas partes, excepto en nuestras habitaciones, donde estaban mi padre y mi madre. Y estaba bien que así fuera. Era maravilloso que entre nosotros reinara la paz, el orden y la tranquilidad, el sentido del deber y la conciencia limpia, el perdón y el amor; y también era maravilloso que existiera todo lo demás, lo estridente y ruidoso, oscuro y brutal, de lo que se podía huir en un instante, buscando refugio en el regazo de la madre.

Y lo más extraño era cómo lindaban estos dos mundos, y lo cerca que estaban el uno del otro.⁴

Ese niño era Emil Sinclair en el conocido relato de Hermann Hesse *Demian* (1919). Y también me ayudó a comprender un poco mejor de qué hablamos cuando hablamos de "alteridad".

2. Más que la simple Diferencia

Lo que se deja comprender y aprender en éstos y otros casos —en principio bastante diversos— es la alteridad más allá de la (mera) Diferencia. Por

⁴ H. Hesse, *Demian*, Madrid, Alianza Editorial, 1975⁷, pp. 13-15.

ejemplo, sería difícil poner en duda que yo difiero de ti y de tantos otros como tú de los que, por tu parte, tú difieres, y que también ellos, de los que tú difieres, difieren entre sí. Difiere el padre del hijo, y difieren los padres entre sí y los hijos entre sí; difieren los varones de las mujeres, y también aquéllos y éstas entre sí; difieren los abogados de los carníceros —qué duda cabe—, y aquéllos y éstos entre ellos mismos y por razones múltiples... Pero se estará de acuerdo en que entre todas estas diferencias nada apenas digno de escándalo parece acontecer. En medida nada despreciable *transcurre Orden*⁵ entre ellas, un orden o varios, articulados: un *Sistema* —o varios, en abierta colaboración— exige esas diferencias y se complace en ellas en la recíproca medida en que ellas lo introyectan. Aun siendo diferentes, nos sabemos vinculados; aun siendo y sabiéndonos cada uno idéntico para sí, nos sabemos (o creemos sabernos) en "comunicación".

Pero no es tan fácil, en principio, con la Alteridad, y el texto-guía de Goytisolo al que me referiré en un momento se encarga de recordárnoslo, desplegando a tal fin, apoyados por un extraordinario poder de escritura y dominio de múltiples estrategias retóricas, recursos básicamente fenomenológicos y dialécticos. Y es que la alteridad, aparte de poderse entregar *in extremis* a su *fenomenología* —tarea apasionante la de indagar los modos de aparecer (y des-aparecer) de la alteridad, sus estructuras subyacentes y teleologías— también se ofrece, si bien críticamente, a una *dialéctica abierta* que sin reducir la alteridad meramente a antítesis fuese capaz de sostenerse en la intemperie de una *no-síntesis reconciliadora*. Más que ser simple antítesis en última instancia conceptualizable, la alteridad se da bajo la modalidad de un impacto perturbador, como una *donación excesiva*⁶ que puede abarcar desde lo maravilloso a lo horrible, y que se caracteriza por desbordar los horizontes y marcos de expectativa que normalmente permiten ordenar la experiencia y el mundo en torno. Continuamente efectuamos *reintegraciones al orden* de fe-

⁵ Sin duda Bernhard Waldenfels es uno de los pensadores contemporáneos que, desde posiciones muy próximas a la fenomenología, más y mejor ha profundizado el enclave Alteridad-Orden. Cfr. "Mundo familiar y mundo extraño", en *Ideas y valores* (Bogotá) 116 (2001) 119-131, y *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.

⁶ Jean-Luc Marion ha ofrecido bastantes pistas y claves para desarrollar una fenomenología en esta orientación. Cfr., principalmente, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Síntesis, 2008, y, en especial, todo el libro IV.

nómenos extraños, y hemos edificado sistemas heurísticos relativamente, o muy, eficaces para intentar dar cuenta de lo insólito, lo raro y la anomalía, manteniéndolos de tal modo a buen recaudo y, en la medida de nuestras posibilidades, "a raya". No en vano pensamos con frecuencia que *la excepción confirma la regla*. Pero con la alteridad no va tan de suyo ni es tan confirmada la regla de la que es excepción, pues la alteridad lo es por la profunda *irregularidad* y la *anomalía* que implica, que ponen en cuestión la propia regla. De este modo, la alteridad no simplemente *aparece*, sino que *se-hace-notar* o *llama-la- atención*. Implica, es cierto, un trasfondo, una escena, pero ante todo para romper su cordura o, de algún modo, "descoyuntarla". Se entiende, así, que el suyo sea el momento no simplemente de la sorpresa o de ese llamar la atención a que acabo de referirme, sino sobre todo el momento de la *ruptura*, de lo que no se deja recomponer fácilmente, el momento de la aventura irreductible, o de lo Otro que no se dejará reducir al Mismo ni a lo Mismo y que, por ello, *extraña*.

Por supuesto, no se trata sólo del extrañamiento en un contexto antropológico, referido específicamente a lo Interhumano. La alteridad no pertenece únicamente a *el Otro* (-hombre). Toda alteridad del Otro exótico o cotidiano, de la tribu lejana o del vecindario, depende de un trastorno más básico de la experiencia. Ahora bien, aunque la Alteridad no incumba únicamente, es cierto, al Otro hombre, éste puede llegar a ser —o es casi siempre— su emblema más eminente. Si, con toda seguridad, el Otro ocupa un lugar privilegiado en la reflexión sobre la alteridad, como bien lo ha mostrado el pensamiento contemporáneo, ello se debe a que del mismo modo que, según el proyecto heideggeriano (*Ser y tiempo*), el *Dasein* en su *Jemeinigkeit* ha de ser interrogado con vistas al esclarecimiento de la *pregunta por el Ser*, es el Otro el que debe ser interrogado con vistas al esclarecimiento de la *pregunta por la Alteridad*. Debe ser interrogado el Otro, o el Mismo *respecto al Otro* (tal sería una de las grandes enseñanzas de Emmanuel Lévinas). Lo Otro, el Otro, comunican *un modo de ser* que rompe los esquemas con que el sujeto/Mismo se conduce y en virtud de los cuales se cree capaz de configurar una cosmovisión y proponer una política como *gestión calculada de lo Interhumano*. Casi toda la gran reflexión sobre la alteridad en el siglo XX se orienta a pensar que cuando no

busca ser simplemente destructiva, la crítica a los procesos de *mismificación* indiscriminada del Sujeto, lejos de contribuir a que nuestra experiencia se "estropie", la enriquecen, y con ella a su protagonista. Como bien dijera Lévinas en *Totalidad e infinito*, "el Otro no es para la razón un escándalo que la pone en movimiento dialéctico, sino la primera enseñanza razonable, la condición de toda enseñanza"⁷. Y no sólo para la Filosofía, extraordinariamente sensible en los últimos tiempos a la Alteridad, o para la Etica, que desde hace siglos vive atosigada —al menos implícitamente— por "el Otro", sino sobre todo para la Política, pues uno de los modos *sui generis* de presentación de la alteridad es, como sabemos, el del *bárbaro*⁸ y, con él, el de los que se autoexcluyen o han sido excluidos de la Polis, de su confianza, de su consenso y sus leyes, de sus beneficios y obligaciones, de sus derechos y deberes. Cómo pueda esa "enseñanza razonable" a que se refería Lévinas arribar a la reflexión y a la praxis política no es, en tal sentido, cuestión fácil ni de escasa relevancia, pues al tiempo que recuerda la exigencia de dicha enseñanza, la alteridad —en lo esencial "políticamente incorrecta"— recuerda la precariedad casi congénita de lo que entendemos por *Política*.

3. "Del más acá venido" (Juan Goytisolo, *Makbara*)

Es cierto que desde hace años esperaba una ocasión propicia para llevar a cabo un breve comentario sobre un texto que, en su momento (hacia 1990), me impresionó vivamente, pues acometía con una lucidez rigurosa y sin concesiones una magistral *presentación de la alteridad* capaz de conmover y dar razones tanto a quien pretendiese acogerla ético-políticamente como al defensor de su expulsión de la *polis*. A mi entender, *Makbara* (1980), texto sin duda atrevido y de difícil lectura, acertaba de lleno en la diana de la *experiencia de una alteridad* previa a su siempre demasiado fácil valoración *sim-* o *antipatética*, atractora o repulsiva, una prioridad, ésta, ineludible para acceder al significado de la alteridad como tal. Para ello, en su primer capítulo, "Del más acá venido"⁹, se pone en práctica una suerte de *fenomenología* (si se nos

⁷ E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 217.

⁸ Sería recomendable la lectura de J. Kristeva, *Extranjeros para nosotros mismos*.

⁹ Al final de este artículo se encontrará ese primer capítulo.

permite decirlo así) capaz de describir intensa y multidimensionalmente la experiencia del encuentro con la alteridad, y en torno a esa fenomenología, enriqueciéndola y profundizándola, una *dialéctica* adecuada para tensionar la escena de fenomenalidad y una *hermenéutica* (por cierto, en esta ocasión de nulo alcance específicamente histórico¹⁰) capaz de descubrir más de un prejuicio infiltrado en las inmediateces tanto de la piedad como de la crueldad para con el Otro, así como en los mecanismos de su proyección especular. De este modo, casi como si de un texto etnográfico (postmoderno) se tratara¹¹, "Del más acá venido" y buena parte de *Makbara* ejercen una labor de necesario "desescombro" en el campo de la alteridad (como el que Segalen deseaba para el del exotismo), que debería ayudarnos a comprender *qué nos jugamos con ella*. Siendo conocida la querencia de Juan Goytisolo por el mundo y la cultura magrebíes, se puede pensar que tal vez le habría sido mucho más fácil activar, de cara a una reivindicación de la alteridad del *métoicos* norteafricano, una más o menos huera retórica huera de la *acogida del Otro*, pero ello habría impedido a sus lectores comprender la *dureza* de la alteridad misma, su nervio y su reto. Pues de esto se trata: de ubicar y apreciar el reto que representa, sin el que es impensable la alteridad. Por lo demás, de haber adoptado aquella retórica, la aproximación de Goytisolo tal vez habría sido potencialmente parcial, por su evidente compromiso previo con una de las partes en litigio. Sin embargo, la visión del encuentro con la alteridad que se presenta en "Del más acá venido" no cae, en principio, en esas posibles trampas de la retórica de la alteridad, de aquí su enorme interés —aparte del que suscitan otros méritos del texto. En efecto, en *Makbara* Goytisolo conseguía expresar perfectamente la irreconciliabilidad de la alteridad, su abstracción y absolutez¹², y su soledad, al tiempo que dejaba traslucir (*hacer fenómeno*, diríamos) su pobreza, su *dépaysement* (su desorientación, su desarraigamiento) y, sin duda, y sobre todo, su *scandalum*, su *σκανδαλον*, tomando como tema no

¹⁰ En tal sentido puede consultarse, del propio Goytisolo, su importante ensayo *Crónicas sarracinas*, Barcelona, Seix Barral, 1982, especialmente los dos primeros capítulos: "Cara y cruz del moro en nuestra literatura" (pp. 7-26) y "De 'Don Julián' a 'Makbara': una posible lectura orientalista" (pp. 27-46).

¹¹ Cfr., por ejemplo, J. Clifford / G. E. Marcus (eds.), *Retóricas de la antropología* (1986), Madrid, Júcar, 1991; y C. Geertz, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989.

¹² Cfr., entre otros textos, E. Lévinas, "La significación y el sentido" (1961-1963), en *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós, 1993, p. 45.

ya aquel *flâneur* (paseante) del que Baudelaire rescató lo que de fascinante entraña su figura, sino otro extraño "paseante" que no "pasea" propiamente, sino que más bien deambula enajenado por las calles de París, acosado por miradas a las que opone una mezcla de "bajar los ojos" (recuérdese *Les jeux baissés* de Tahar Ben Jelloun, de 1991) y un violento lanzallamas: el meteco, *métoikos*.

Makbara, una de las obras clave del autor de *Reivindicación del Conde Don Julián* o *Paisajes después de la batalla*, se abre agresivamente con "Del más acá venido" y se cierra —yo diría que felizmente— con "Lectura del espacio en Xemáa-el-Fna"; comienza con la soledad y el exilio para culminar, abiertamente, con la comunidad o el retorno a lo entrañable y al Abrazo que aquella plaza, en Marrakech, simboliza (a cielo abierto, como ya se anuncia al final del primer capítulo). Comenzamos paseando por París —aunque podría ser por cualquier otra gran ciudad del Primer Mundo—, y arribamos a Marrakech. Y finalmente: el texto/alfombra voladora de Goytisolo nos permite pasar del *azar de las calles* (Breton) parisino, menoscabado, atenazado, ordenado, temeroso, egoísta..., a otro azar, el de Xemáa-el-Fna, más humano, amorfo y acogedor. Sin embargo, a expensas de convertir nuestro asunto en un tema escasamente "amable", no es del azar benéfico de Xemáa-el-Fna, sino de aquel otro —el parisino— que expulsa y a la vez acoge la soledad del meteco, del que este breve ensayo quisiera ocuparse, un azar que ya habría dejado de ser perfectamente puro y realmente libre, sorprendente o maravilloso, pues se encuentra "contenido" (como cuando se habla de una "furia contenida") en los márgenes de lo Familiar sobre cuyo horizonte deberá precisamente aparecer el *Monstruo*¹³, rescatado por el texto de Goytisolo: un monstruo del más acá venido, de carne y hueso, humano, *sin papeles* (quiero decir, *sin poderes*) —más bien completamente vaciado, desposeído, impotente), pero —eso sí— *hiperfenomenal* y se diría que "des-carado", pero también *sin-rostro*.

¹³ Se me permitirá remitir al lector a mi ensayo "Tentativas sobre el rostro. Eidos y punctum", *ER. Revista de Filosofía* 19 (1995) 103-129, en el que con vistas a la exploración de la omniabarcatividad del eidos "Rostro", se afirmaba que "Todo Rostro" incluye también, sin duda, y por suerte, el rostro monstruoso, el rostro deformé, espantoso, que tal vez pudiera aparecer en nuestras peores pesadillas.

4. El grito.

"Al principio fue el grito: alarma, angustia, espanto, dolor químicamente puro?: prolongado, sostenido, punzante hasta los límites de lo tolerable".

Ya lo hemos dejado entender antes: a diferencia de la (mera) Diferencia, la Alteridad no se deja comprender sin más, y se resiste a la asimilación y al acuerdo. Lo que emerge de ella pertenece al levinasiano (des)orden de un *Decir que ningún Dicho inteligible sería capaz de fraguar*¹⁴ ni someter a una coherente y consensuada sintaxis. Frente a la Palabra o el Verbo originarios (*Evangelio de San Juan*), creador y armonizador, logos luminoso y cuerdo de los entes y los acontecimientos, y, por supuesto, allende el Sentido y aquella Acción que tanto fascinaba al inactivo Fausto goetheano, frente a todo ello, en el origen, Goytisolo nos recuerda *el Grito*, siempre desgarrador de los sonidos articulados, imantados por la convocatoria de abecedarios, palabras, frases, vocabularios, textos..., y casi naturalmente reacios a lo Ininteligible donde pudiese encontrar alojamiento una expresión sin canon ni cordura, *an-árquica* (Lévinas). El Decir más originario que todo Dicho no obliga ni incita simplemente a *entender* sino, ante todo, a la *responsabilidad* de atravesar, en dirección al Otro, los caparazones y las esclerosis múltiples de significados y de lo razonable en que la alteridad se entrega¹⁵ pero también puede ser traicionada. No se trata, pues, en primer lugar, de una palabra siempre segunda, y secundaria, deudora de entes, de acontecimientos e interioridades que se dejaran referir a un mundo previo, aunque mínimo..., sino más bien del Grito: Grito de llamada, apelativo, interpelador¹⁶, *Grito*, en el fondo, *al Responsable*, pero también contra el Responsable: Grito como expresión pura, casi kandinskiana abstracción, grito-gélido de Munch, grito-de-postguerra de Bacon (reinterpretando al *Inocencio X* de Velázquez), grito en disonancia, el más verdaderamente humano¹⁷. La alteridad grita, y en su grito sería casi como si

¹⁴ E. Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1978), Salamanca, Sigueme, 1987, pp. 86-88, 97-104, etc.

¹⁵ E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, el cap. V de la segunda parte, titulado "El mundo de los fenómenos y la expresión".

¹⁶ M. Buber, *Diálogo y otros escritos*, Barcelona, Rio Piedras, 1997.

¹⁷ En el sentido propuesto por Maurice Blanchot en "El ateísmo y la escritura. El humanismo y el grito" (1969), en *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Avila, 1970, pp. 397-421. Culminando su elaborada reflexión, comenta Blanchot: "Entonces, ¿qué es 'el humanismo'? ¿Con qué definirlo sin implicarlo en el logos de una definición? Por lo que lo alejará más de un lenguaje".

callara, pues en él pareciera proclamarse ante todo a sí misma —nada más. Y como si callara, no sólo o no tanto porque le faltaran las palabras, sino porque le sobrasen. Inquietante reto, el del Grito, para el Diálogo que tanto nos acucia, en cuyo camino tanta confianza estrenamos cotidianamente, y para un Diálogo parecido al Logos divino, pero un paso más acá¹⁸, obligado a acordar, atar cabos, resolver lo real, gestionar el mundo. Y sin embargo, la alteridad no rompe con todo Diálogo posible, sino con la presunta evidencia de que su posibilidad (la del Diálogo) podría realizarse sin muchas trabas ni muy esforzadamente. Lejos de exigir diestros traductores, el Grito es, como el Diálogo, políglota, indiferente a Babel, pues viene de un *Interior* del que ninguna sintaxis razonada sabría dar cuenta.

5. Lo ininteligible (Más acá de Babel)

"ma bghit ual-lú men-nek, smaati? [...]: riaal d-din um-mék!"

No se trata únicamente, sin embargo, del Grito de la Alteridad. Ya entregada a lo *Dicho* (esto es: objetivada, parlante, visible), la Alteridad pertenece a un extraño que labra su extrañeza, o quizás sería mejor decir que carga con ella, por la *ininteligibilidad* entre-otras de la lengua en que se gesta su propia intimidad, su *minoría esencial*¹⁹, con la que se escucha a sí mismo o habla consigo —la voz interior. En este sentido, el texto de Goytisolo está compuesto, aunque muy desigualmente, por tres lenguas: castellano, francés y árabe, y no cabe duda de que es con esta última con la que la alteridad —para quienes no sepamos árabe²⁰— asalta en medio del castellano torrencial y el fran-

je: el grito (es decir, el murmullo), grito de la necesidad o la protesta, grito sin palabra, sin silencio, grito vil o, a lo sumo, el grito escrito, los garabatos de las murallas. Puede ser, se complacen en declararlo, que 'pase el hombre'. Pasa. Incluso pasó siempre, en la medida en que siempre fue apropiado para su propia desaparición. Pero al pasar, grita; grita en la calle, en el desierto; grita muriendo; no grita, es el murmullo del grito. Por lo tanto el humanismo no es rechazable, a condición de reconocerlo allí donde recibe su estilo menos engañoso. Nunca en las zonas de la autoridad, del poder y de la ley, del orden, de la cultura y de la magnificencia heroica, ni tampoco en el lirismo de buena compañía, sino tal como fue llevado hasta el espasmo del grito" (p. 419).

¹⁸ Cfr. M. Blanchot, "Un habla plural", en *ibid.*, pp. 143-146.

¹⁹ En un sentido próximo al de "minoría" propuesto por François Laruelle en *Une biographie de l'homme ordinaire. Des Autorités et des Minorités*, Paris, Aubier, 1985.

²⁰ Precisamente *Paisaje después de la batalla* (1982) se abre con la creciente presencia de ininteligibles inscripciones en árabe en las calles del Sentier parisino.

cés, ocasional, que discurren entre Goytisolo y sus lectores. No pensemos, sin embargo, que la alteridad acaso pudiese aparecer propiamente en *Babel*, en la situación en que nadie entendiese a nadie, o en medio de aquella especie de disparate en que, por causa del azar, una palabra nada supiese de (ni le importara) la palabra que aparece a su lado, ni a un idioma otro idioma (imaginemos, si acaso, un gigantesco *poema dada*). No: la alteridad no es fruto de la mera desavenencia o indiferencia de lo simplemente dispar, sino de una refriega virulenta, de un conflicto en que lo Otro se opone a lo Mismo como *mayoría* (Laruelle). La alteridad no aparecerá, pues, en el horizonte de *Babel*, pero tampoco en el de un *Pentecostés*²¹ en que los traductores ya no fuesen necesarios: ni en el caos ni en la armonía. La alteridad exige separación, "abstracción", una suerte de "absolutez" y el raro orgullo o la maldición de la Identidad perseverante (esto es, que se resisitese a meramente "sumarse a" o "fusionarse con"), y en el fondo, digámoslo cuanto antes, de la soledad.

6. La soledad

Una cierta forma de soledad: como la del *meteco*. De ese ser extraño que deambula por las calles de París es tan intensa su soledad, tan profunda, que no es tal vez como la de algunos de nosotros cuando decimos sentirnos "solos". Se trata más bien de una soledad a la que ha herido, como lanza implacable de picador, un profundo *desamparo de representatividad*: una soledad ésta que parece leve pero que es, quizás, una de las simas del desamparo: la soledad "política", por la que Nadie se pondrá en lugar del Extraño, ni de hecho ni de derecho. *Nadie en su lugar* —como si este "Nadie" le estuviese kafkianamente reservado y él mismo, el meteco, fuese ese "Nadie" para "Nadie", un inmenso vacío-de-abrazo. En realidad, el meteco "del más acá venido" está *fuerza de la Democracia*, deambula por sus márgenes, y no hay instituciones que lo tomen a su cargo. Goytisolo lo subraya especialmente cuando alude (irónicamente) al *siempre engalanado edificio del muy oficial portavoz de la clase obrera*, o hace que el meteco abofetee a quien le ofrece "salvación y cura", no desaprovechando el autor ocasión para aludir a su *avanzar ensimismado*.

²¹ La sugerencia procede, en concreto, de G. Gusdorf, *La parole*, Paris, PUF, 1998.

mismado o a cómo se encuentra absorto en el envés de su propio espectáculo: indiferente al mensaje de horror que siembra a su paso [...], pintándonoslo con su abrigo de espantapájaros con solapas alzadas sobre una doble ausencia.

Nadie en su lugar, hemos dicho, pero si lo pensamos bien, no es tan cierto. Sí hay alguien en su lugar, o mejor, que aspira a su lugar, intentando moverse por el “envés de su propio espectáculo”, y ése —también a cuestas con su soledad— es el Autor, Juan Goytisolo, que a veces habla *sobre* el meteco en tercera persona (él), *con él* (tú) o como si fuese él (yo) (por ejemplo, respecto a la mano que abofetea: *la alza con rabia avasalladora, la plantas en medio de su mejilla, le doy una sonora bofetada*), renovando proteicamente, esta vez con un “*El meteco soy yo*”, el famoso “*Madame Bovary, c'est moi*” de Flaubert. Y sin embargo, a pesar de sus esfuerzos, el Autor sabe —y sabemos— que no podrá paliar aquella soledad de un meteco que, con toda seguridad, no leerá su texto. No en vano, *Makbara* se abre, desesperadamente, con una dedicatoria “a quienes la inspiraron y no la leerán”.

7. Corrosiva presencia (Subrealidad, hiperfenomenalidad, hiper-realidad del *métoikos*)

“Garbanzo negro, oveja tiñosa, parásito desentonador: desacorde instrumento en la ejecución de una partitura: metáfora perdida entre los signos algebraicos de una ecuación: computadora que, en vez de suministrar la respuesta exigida por una comisión de expertos financieros, transmuta sus datos en violento poema antimilitarista”.

He aquí el núcleo decisivo del texto: un modo de ser o de darse la presencia: no simplemente la presencia sin más, aséptica, del Otro, sino su *corrosiva presencia*. Todo el primer capítulo de *Makbara* es una tan meticulosa como virulenta aproximación fenomenológica y dialéctica al modo en que la alteridad no simplemente se da, pues no meramente “se da”, sino que rompe, irrumpre y rasga, trastorna nuestro campo de experiencia y a nosotros mismos y nuestras certidumbres. Se trata, la de Goytisolo, de una fenomenología poco académica, es cierto, pero, en cambio, muy *en ejercicio*, que deja voz y presencia ante todo al *entrecruzamiento* de mundos, experiencias y voces. Es ese *Entre el que importa* a Goytisolo, pues sólo en él podría aparecer dialécticamente la alteridad, jamás en sí, abierta a pesar de su cerrazón, referencial,

ex-puesta y, por tanto, amenazada y amenazadora. Y sin duda las descripciones de Goytisolo son magníficas. Si nos percatamos de ello, la descripción del meteco lo presenta *ambiguamente*, tanto con rasgos de sub-realidad (*fantasma, espectro, onírica aparición, enigmática aparición*), como de hiperenfeminalidad (*monstruo; insolente, brutal intrusión perturbadora; interrupción del ritmo urbano; insolente, brutal desafío; compostura insólita, transgresora; radical negación del orden existente; índice acusador; corrosiva presencia; espantapájaros*)..., o incluso de exotismo (*animal de especie inclasificable y desconocida; producto triste de infiusta conjunción astral*).

Por otra parte, el mal que el Otro arrastra se vincula no únicamente a anomalías o altibajos de la fenomenalidad, sino a marginaciones basadas en la raza o la clase social (*negro, paria*), la mala vida (*borracho, sifilitico*) o la enfermedad (*loco, chiflado, leproso, apestado, virus contaminador*). Se comprende en buena medida que, de este modo, al *metoikos* sin-Hogar (Hogar que es como el espacio propicio de la intimidad, parte integrante de nuestro ser sujetos²²) se le haya de enviar *al asilo, el hospital, el dispensario, o el lazareto, la cárcel*, o al espacio definitivo: *el basurero*. Todo parece invitar, de este modo, a que con la "corrosiva presencia" de la Alteridad se haya de evitar *el contacto* y procurar que *desaparezca del espacio visible*. Tal es el lema.

Podría decirse que, en cierto modo, el Otro como Alteridad es una suerte de *trasto* producto de la "avería" o de la "disfunción" producidas en la cualidad que gobierna la presencia del Otro conciudadano, vecino, amigo, colaborador, o de ese Otro al que se vincula al "Uno" [*das Man*²³]. Los solamente Diferentes lo necesitan para recordar que cada uno podrá ser, a pesar de ser diferente, *uno-más de entre Nosotros*.

Sorprendente, perturbador, inquietante..., el meteco "gana presencia" (y presencia *corrosiva*), enfrentado con el espacio público, y una suerte de *hiperrealidad* al confrontarlo Goytisolo con la simulación, en dos auténticos *ejercicios de残酷*, cuando lo hace toparse en la calle con la propaganda de dos filmes: uno infantil, de Walt Disney, y otro de terror, sobre Drácula. En el primer caso asistimos al encuentro entre el meteco y un gran oso, trasunto de

²² Cfr. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, pp. 169 y ss.

²³ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §§ 26-27.

los "osos de peluche" (un oso, por tanto, venido a menos desde su dimensión de animal de los bosques, salvaje²⁴). En el segundo caso, y casi como de un remate a la desgracia del meteco se tratara, el público lo confundirá con un elemento de propaganda de un film de terror. Lo que Goytisolo consigue demostrar con ello es el estatuto ambiguo de la *metoikoía*, como si no acabase de encontrar su espacio de acogida entre la "sensatez" de lo real.

8. El distanciamiento (Alteridad y Mal)

Quien recuerde el muy estratégico papel desempeñado por "los pobres" en *Viridiana* (Luis Buñuel, 1961), se percatará de que el director aragonés los trataba sin commiseración alguna, lo que provocaba de inmediato la neutralización de la posible *simpatía* que pudiesen despertar en el espectador (inacu-to). A fin de cuentas, la pobreza y sus aledaños no significan bondad. Al proponerlos como sujetos sucios, feos, greñudos, malhumorados, esperpénticos, tramposos, traicioneros, obscenos o peleones, Buñuel intentaba desactivar aquella caridad (como valor básicamente cristiano) que pudiese operar imaginario-dialécticamente con la dualidad ricos/malos frente a pobres/buenos, al tiempo que enfrentaba a la caridad contra la simpatía, mostrando las exigencias que obligan a aquélla. Valga la escueta referencia a *Viridiana* a modo de ejemplificación de lo que Goytisolo "hace" con su meteco. Buñuel no idealizaba a "los pobres" tomando como referencia la mirada *cristiana* de la protagonista; Goytisolo no idealiza al meteco, pero tampoco pretende dar cuenta de su llana "realidad", sino que opta por la lente (deformante) del occidental que se siente amenazado.

En el texto no es necesario hurgar demasiado para que nos percatemos de los recursos mediante los cuales la alteridad del meteco queda vinculada al mal: una bofetada a una monja que le ofrece una octavilla con publicidad de la misión *Salut et guérison* (*Salvación y cura*), así como, en dos ocasiones, las referencias al imaginario deseo del meteco de que su mirada se convirtiera en lanzallamas. Finalmente, en su deambular por las calles de París, pasa el meteco junto a un "tentador" programa doble de cine pornográfico, para final-

²⁴ A fin de poder ofrecer al lector algunos textos extraídos de "Del más acá venido", sin que, por otra parte, pierda la ocasión de un acercamiento al texto completo de ese importante primer capítulo de *Makbara*, se ofrecerá este texto al final del presente artículo.

mente encontrar consuelo, desahogo y liberación en la oscuridad en un cine donde proyectan una película de terror, géneros cinematográficos —los de sexo y terror— que sirven de casi perfecto contrapeso al infantil-fantástico de Walt Disney.

En la teoría teatral de Bertolt Brecht se proponía la práctica de lo que el autor alemán denominaba *Verfremdungseffekt*, es decir, efecto-extrñamiento, o efecto-distanciamiento, que en lo esencial debía evitar en los espectadores el olvido del carácter artificioso, específicamente escenográfico, de la propia escena teatral. De este modo, los espectadores habrían de recuperar la distancia y diferencia entre realidad y ficción, que a su vez debía actuar críticamente sobre ambos ámbitos, el real y el ficcional. Pues bien, cuando vincula al meteco con la acción de abofetear, o con su deseo de que su mirada se convirtiese en lanzallamas, o con su querencia por lo pornográfico y lo terrorífico..., Goytisolo está (a) distanciando al espectador del meteco —efecto primero, el más simple e inmediato—, a fin de que (b) el espectador/lector constate especularmente la asociación, que se opera y gestiona "para sus adentros", entre alteridad/*metoiκοία* y mal; y finalmente, (c) Goytisolo libera a la alteridad (ejercicio muy arriesgado, sin duda, pero terapéuticamente necesario) de la *dialéctica Bien-Mal* al modo —siempre— del Orden y el Sistema para los que la alteridad se constituye como tal, y a los que, por tanto, presupone. Si es cierto que la alteridad es indómita, es porque escapa a la escala de valores consensuada que debería aceptar o asumir para comenzar a *dejar de ser alteridad*. El de Goytisolo es, sin duda, un efecto retórico. El texto se erige en espejo de nuestra mirada dirigida al meteco, recordándonos que no es tanto a él al que vemos, sino nuestra imagen de él, nuestros prejuicios y temores que bullen en torno a su "corrosiva presencia". Si el Otro debe ser aceptado, no ha de serlo porque sea querido y complazca al Mismo, resultándole "simpático" (con todas las relatividades a que esa simpatía podría verse, y de hecho se ve, sometida). Es necesario, desde esta óptica, que los "derechos del Otro" se *institucionalicen*. Y sin embargo, incluso a pesar del "muy oficial reconocimiento" de esos derechos, en la medida en que el Otro no sólo nos interpela, sino que nos obliga incluso a traspasar los filtros, a veces muy tupidos, de

nuestras querencias y afectos, la acogida de la alteridad es una de las pruebas más rigurosas de la experiencia ética y política.

9. Sedativa tiniebla (La desaparición, o contra la Mirada)

Al uno-entre-otros, o al uno-más, no se le *mira*. Sólo la alteridad tiene poder suficiente para ser *objeto*²⁵, con toda su dureza e intransigencia. En la mirada del Mismo, aquella alteridad recalcitrante debe quedar suficientemente compensada con la Identidad a la que —como el alfiler que clava al insecto para delectación del entomólogo— queda el Otro vinculado, una Identidad que no surge tanto del ser *por sí* del Otro²⁶ cuanto de lo que el Mismo proyecta sobre su inquietante presencia. No deja de ser significativo, en las estrategias descriptivas de Goytisolo, que la alteridad se evada no por una transformación existencial ni por un devenir en las condiciones de vida, ni, por supuesto, por una imposible rebeldía. La alteridad se evade —retorna a sí, y sueña— cuando escapa a lo que la somete a la Mirada pública.

Conseguir no ser más Objeto, liberarse de la ex-posición en la sedativa oscuridad de la sala de cine donde proyectan un film de terror. Tal es el destino ambiguo, una vez más, del Otro: oscilar entre la máxima presencia (corrosiva) y la desaparición, entre lo visible y lo invisible. Dilema de la alteridad: ser objetivada, llamar la atención, o pasar desapercibida.

Pero allí dentro, en lo oscuro, el meteco no mira, sino que sueña. Ya va lejos. Frente a la caída ante la Mirada, aparece en el relato —y así culmina— la posibilidad de recorrer *otros lugares, otros ámbitos, levitar sobre un tapiz, continentes y océanos, otro país, errancia, hospitalidad, nomadismo, la vasta latitud del espacio, otras voces, su lengua, mi dialecto, como antaño, en medio de ellos, vivo, soy, me muevo, libre al fin, camino del mercado*

²⁵ Ésta es una de las razones que avalan la paralela reivindicación baudrillardiana de la alteridad y el objeto en *La transparencia del mal*.

²⁶ Para designar a ese ser-por-sí del Otro, que exige que el Otro se *revele*, más que que sea *desvelado* por el Mismo, Lévinas recurre a la expresión griega *Kat’ autó* (cfr. *Totalidad e infinito*, pp. 88s, 194 y ss.)

10. De Uno-más a Uno-menos. Política de la precariedad, precariedad de la política

En la búsqueda del título más apropiado para este escueto ensayo se nos ocurrió, en un principio, el subtítulo de: *¿Cuántos tenemos cabida?*, u otro en que se hacía referencia a la propuesta de *una reflexión sobre los márgenes de la Democracia*. Pero ambos resultaban, creo, demasiado pretenciosos. Finalmente opté por el subtítulo, mucho más aséptico, que el lector ya conoce: *Exploración de la alteridad a partir de un texto de Juan Goytisolo*. Aparte de mostrar las duras, incluso temibles, *exigencias* del acceso a la alteridad (tal sería uno de los fondos ineludibles de su "derecho"), sobre las que nos pone sobre aviso Juan Goytisolo, de lo que se trataba era de dar a pensar, al menos indirectamente, los márgenes de la Democracia que se asienta tanto sobre la *cotidiana familiaridad de los con-vecinos*, los integrantes e integrados de la Polis, y el *derecho-de-personalización (DNI)-y-anonimato* del voto en que se sustenta la democracia. El *métoikos* no tiene ni lo uno ni lo otro. Estando "dentro", está "fuera". Por ello su alteridad representa un poderoso reto tanto ético como político. Y sobre todo, un reto profundo, porque en nuestro "subsuelo" existencial nunca sabremos bien qué hacer con la alteridad del meteco ni, por supuesto, con la alteridad en general, de la que es ejemplo ese Otro que Goytisolo ve-e-imagina deambulando por las calles de París. No sabremos bien qué hacer con ella, ni cuánta alteridad tendría cabida en nuestras democracias o en nuestra vida cotidiana, o seríamos capaces de soportar. Y no sólo cuánta, sino de qué clase, de qué tipo, *bajo la bandera de qué esencia*.

Mientras, nosotros, los de Dentro, podría decirse que apenas sí sufrimos la *esencia* (la *identidad*: *lo que somos*, a lo que pertenecemos, nuestra "objetividad"). Más que deambular haciendo realidad una denigrante *u-topía* humana, nosotros paseamos, vamos de un lado a otro, inadvertidamente, de un lugar a otro, pero previamente amparados por la referencia próxima del Hogar, del *Oikós*. Y por ello pasamos inadvertidos, somos *uno más*. El peligro indudable para el meteco será, en este sentido, ser *uno menos*: tal vez perder la vida, quizás ser devuelto.

Juan Goytisolo

"Del más acá venido"

en *Makbara*, Barcelona, Seix Barral, 1988⁵, pp. 13-22:

Al principio fue el grito: alarma, angustia, espanto, dolor químicamente puro?: prolongado, sostenido, punzante, hasta los límites de lo tolerable: fantasma, espectro, monstruo del más acá venido?: intrusión perturbadora en todo caso: interrupción del ritmo urbano, del concierto armonioso de sonidos y voces de comparsas y actores pulcramente vestidos: onírica aparición: insolente, brutal desafío: compostura insólita, transgresora: radical negación del orden existente: índice acusador apuntado a la alegría y confiada ciudad eurocrataconsumista: sin necesidad de alzar la vista, forzar la voz, adelantar la mendicante mano con negro ademán de orgullo luciferino: absorto en el envés de su propio espectáculo: indiferente al mensaje de horror que siembra a su paso: virus contaminador del cuerpo ciudadano a lo largo de su alucinado periplo: pies sombríos, descalzos, insensibles a la dureza de la estación: pantalones harapientos, de urdimbre gastada e improvisados tragaluces a la altura de las rodillas: abrigo de espantapájaros con solapas alzadas sobre una doble ausencia: avanzar ensimismado por la acera hormigueante del bulevar: pasar el estanco, la carmisería, el cruce de la rue du Sentier, la terraza del café-restorán, el salón de máquinas tragaperras: la cola habitual a la entrada del Rex, la boca de metro de Bonne Nouvelle, el quiosco de periódicos, el puesto callejero del vendedor de confites y helados: frente al siempre engalanado edificio del muy oficial portavoz de la clase obrera: abrirse paso entre el gentío sin prisas ni codazos: en virtud del simple, estricto poder de su corrosiva presencia: has visto, mamá?: Dios mío, no mires!: no es posible!: nena, no ves que molestas a este señor?: quieres dejar de papar moscas como una idiota?: qué tiene en la cara?: chist, canda el pico!: es increíble que circulen sueltos!: camina como si estuviese borracho!: parece chiflado: no hables tan fuerte, a lo mejor te entiende!: cuidado, no te roces con él!: habría que enviarlos a todos a su país!: eso, hacernos pagar el viaje a los contribuyentes!: los nazis tenían razón!: yo estoy seguro de que es la sífilis!: enfrentado de pronto al oso navideño que sirve de reclamo a la triunfal película de Walt Disney: objeto de la atención cariñosa de la chiquillería convocada a bombo y platillo al lugar: a lo largo de la cola zigzagueante de padres y madres de familia, con la prole risueña en los brazos: réplica agrandada de aquellos campechanos oseznos de felpa que adornan las camas infantiles en las tibias mansiones de la burguesía: mamífero carnívoro plantigrado, de cuerpo pesado y macizo, pelaje espeso, patas gruesas y fuertes, uñas recias, ganchudas: solitario morador de países fríos, inteligente, astuto, cuerdo, de proverbial arrojo y valor en momentos y situaciones de peligro: amuñecado por obra de su artífice, con toques melífluos de holly-woodiano candor: ausencia total de cuelgacuelga en la entrepierna hircina: privado de los más nobles atributos de su robusta disposición: encarados los dos, con leve asombro mutuo: tiempo de intercambiar una mirada neutral, comedida: cuerpo domesticado también, sumiso a ellos: vergüenza, humillación, asco, a eso le llaman vida!: pagar, siempre pagar, techo, calor, sueño, comida, pagar, pagar, para eso venimos al mundo?: abandonándolo al fin a la torpeza de sus movimientos: al ejercido venal de su irrisoria alegría: sortear los parachoques inmóviles de la rue Poissonnière hacia la acera opuesta: la opulenta terraza del Madeleine Bastille: escoltado por la mirada inmisericorde de candidatos al beatífico tecnicolor de Walt Disney: los tenebrosos pies en el helado asfalto: caminar, siempre caminar, ajeno al mudo rechazo de los transeúntes: a la bendita prudencia con que se apartan para evitar el contacto: al aséptico, circunspecto temor de sem-

blantes yermos: avanza, sí, avanza, no te pares, no hagas caso, actúa como un ciego, no cruces jamás su vista, el leproso que anda, el monstruo, el apestado, eres tú, eres tú, eres tú: atravesar la bocacalle de Notre Dame de Recouvrance, las grandiosas rebajas de un musicalizado almacén de tejidos: la rue de la Ville Neuve, con la flecha indicadora del cine y el anuncio del tentador programa: DOUBLES PÉNÉTRATIONS, JEUNES FILLES EN CHALEUR: LE RYTHME MAXI-PORNO DES SCÈNES VOUS FERA JOUIR!: todavía otra terraza de café: media docena de mesas protegidas del frío por el grueso cristal de la luna: acuario iluminado, de oronda clientela nenúfar: palco que se interna en el escenario y auspicia una visión privilegiada de la enigmática aparición: el paso del meteco de sobrecogedora figura: pies sombríos, descalzos, insensibles a la dureza de la estación: pantalones harapientos, de urdimbre gastada e improvisados tragaluces a la altura de las rodillas: abrigo de espantapájaros con solapas alzadas sobre una doble ausencia: yo mismo: imagen venida del más acá: aparentemente incapaz de objetivar su situación fuera del flus, daiman el flus que continuamente repito: immune contra las reflexiones malignas del gentío desparramado en la acera: un fou probablement, qu'est-ce qui peut se passer dans sa tête? rompiendo a reír para sus adentros: como si no lo supieran!: como si no supieran lo que discurre en mi cabeza!: vergüenza, humillaciones, asco, eso que llaman vida!: o es que también son ciegos?: rebasar el ángulo de la rue Thorel, dos mujeres de la policía municipal con uniformes color berenjena: absortas en la tarea de llenar los formularios de las multas a los automóviles en estacionamiento prohibido: sobrecogida también de inquietud cuando al fin te contemplan: tu ne crois pas qu'il faudrait prévenir le Commissaire?: laisse tomber, on a presque fini, je veux rentrer à l'heure: siguiéndole no obstante con los ojos mientras se aleja, pasa delante de la relojería y tienda de óptica, evito un romboedro rojamarrillonegro de Kodak, bordeo la avanzadilla estratégica de una sastrería cuyos modelos infestan la acera: proseguir más allá del estanco, el quiosco de flores, la agencia de empleo: andar, andar todavía como un autómata: escudarse en el propio horror igual que una coraza: si mi mirada echase fuego, si mis ojos pudieran lanzar llamas: nada tras de mí, todo muerto a mi paso: incendio, puro incendio: los escaparates, las tiendas, los automóviles, las casas, sus habitantes: chatarra, huesos, ruina, cementerio, sólo tierra quemada!: un caballero calvo con un abrigo de pieles, familias de cinco en fondo que, al topar contigo, rompen bruscamente la alineación, desenlanzan las manos enguantadas: tu as vu sa tête, papa?: oui, mon petit, c'est rien, ne le regarde pas comme ça, c'est mal élevé: nueva terraza climatizada, la silueta bidimensional de un cocinero con toca blanca sosteniendo la lista de platos de un menú de promoción turística: inocente estupor de rostros infantiles, muecas furtivas, gestos de soslayo: el paria, el apestado, el negro se mueve libremente, nos mira sin mirarnos, parece fraguar algo en secreto, se enorgullece de nuestro espanto: de dónde sale?: quién lo ha soltado?: cómo pueden dejarle así, con sus llagas y andrajos, en lugar de ponerle en cuarentena bajo severísimo control médico?: reto, provocación, tentativa de movilizar contra él los reflejos defensivos de una comunidad permisiva y liberal, pero resuelta a defenderse con uñas y dientes de cuanto atente al orden social y bienestar de la familia?: garbanzo negro, oveja tiñosa, parásito desentonador: desacorde instrumento en la ejecución de una partitura: metáfora perdida entre los signos algebraicos de una ecuación: computadora que, en vez de suministrar la respuesta exigida por una comisión de expertos financieros, transmuta sus datos en violento poema antimilitarista!: pasada la farmacia, la boca del metro, el estudio fotográfico, la camisería: por la acera elevada cuyo pretil domina progresivamente, en la convergencia de la rue de la Luce y la rue Cléry, el tránsito fluido del bulevard: bajar por ella, pegado a la barandilla, sin una ojeada a la antigua, venerable mole de la Porte Saint Denis: obligar a apartarse a quienes vienen en sentido contrario, te observan pasmados cuando se cruzan contigo y vuelven la cabeza con la aversión y alarma pintadas en sus semblantes: proseguir la marcha sin verlos, aunque sabiendo que te miran: una sensación de escozor que recorre mi espalda y parece

agolparse en la nuca: pero seguir, seguir, atravesar la calzada entre los automóviles inmovilizados por el semáforo, ganar la esquina donde día y noche montan guardia media docena de prostitutas: avanzar, avanzar todavía, quioscos de periódicos, self-service, papelería, discos y material escolar, africanos con totems y objetos folklóricos, muestrarios callejeros de un Prisunic, veredas atestadas de gente: revulsión, inquietud, náusea afloran súbitamente a sus caras, crean el vacío en torno a él, le envuelven en un nimbo espectacular de peligro: animal de especie inclasificable y desconocida, producto triste de infesta conjunción astral: alejémonos de él, no nos roce su aliento, cubramos prudentemente narices y bocas con suaves pañuelos esterilizados: telefoneemos al servicio municipal de basuras: su cercanía es una amenaza a la salud pública: todos podemos sucumbir al contagio: camino del bulevar Sébastopol, sortear la entrada de la estación Strasbourg-Saint Denis, el quiosco de revistas yugoslavas y turcas, la mesilla del individuo que plastifica en unos segundos toda clase de documentos: hasta dar con la sonriente celadora del sombrero de fieltro, abismada en el habitual ejercicio de su minúsculo apostolado: reparto de octavillas con el dibujo de un sol cuyos rayos quiebran la cadena aborrecible del pecado y un mensaje del fundador de la misión SALUT ET GUÉRISON: tendiéndole una, con imperturbable expresión benigna, sin reparar en que soy yo quien está delante: oui, mon pauvre ami, Dieu pense à vous, Il vous veut du bien, Il se soucie de votre salut, laissez-Le donc rentrer dans votre coeur!: votre maladie peut être le péché de votre âme, mais de même qu'Il a guéri le lépreux, de même Il vous pardonnera chaque péché, si vous Lui faites appel: croyez-moi, rien n'est impossible avec le Seigneur!: círculo de curiosos, agolamiento inmediato alrededor de los protagonistas, expectación popular centrada en el bolsillo del fantasmagórico gabán donde cobija, con reticencia, la mano: aceptará?: cogerá la hojilla rectangular de papel que confiadamente le alarga la piadosa activista?: el suspenso se prolonga unos segundos: expresión inefable de la devota, silencio de los mirones al acecho del aparecido y su imprevisible reacción: al fin la dudosa extremidad emerge con la cautela de un resucitado abandonando las tinieblas de la tumba, esboza, tocada de súbita gracia, el ademán de tomar la hoja, pero cambia de opinión, la alza con rabia avasalladora, la plantas en medio de su mejilla, le doy una sonora bofetada: ma bgħit ual-lú men-nek, smaati?: y agregar todavía, al darle la espalda y abrirse paso entre el paralizado gentío: riaal d-din um-mék!: susurros, exclamaciones de sorpresa, medrosas, tardías reacciones de ultrajada dignidad: ça alors!: j'ai jamais vu une chose pareille!: ils se croient tout permis!: frapper publiquement une femme!: oh, vous savez, chez eux, je les connais bien, j'ai vécu quinze ans là-bas!: avez-vous besoin de quelque chose, Madame?: c'est rien, Monsieur, c'est rien, un pauvre malheureux, il n'est pas sain d'esprit, on peut pas lui tenir rigueur de son geste!: a salvo: fuera de alcance de sus voces, al otro lado de la calzada del bulevar: terraza-acuario del café de France, nuevo quiosco de diarios, sastrería de confección, saldos de peletería, emblema rojo de un café-estanco: seguir cuesta arriba por Strasbourg, sin prestar atención a los que me miran: muecas, expresiones de disgusto y repulsión: mi fecunda cosecha: despejar su trayecto con visible apresuramiento: incapaces de encarar el desafío que su existencia plantea: pies sombríos, descalzos, insensibles a la dureza de la estación: pantalones harapientos, de urdimbre gastada e improvisados tragaluces a la altura de las rodillas: abrigo con solapas alzadas sobre una doble ausencia: las orejas, Dios mío, dónde están las orejas?: nuevo salón de cine, triple programa anunciado con luminosos parpadeos: À PLEINS SEXES, DECHAINEMENTS CHARNELS, LES JEUNES BAISEUSES: INTERDIT AUX MOINS DE 18 ANS: como el fuego, sí, como el fuego, rostros, trajes, sonrisas, rociarlo todo con gasolina, encendedor, alquaquida, lanzallamas mis ojos, destrucción, regueros de fosforo, gritos, antorchas humanas: en el ángulo peripatético de la rue de Metz: atravesar la calzada a tientas: ganar laboriosamente la otra orilla sin perro, guía, bastón: impermeable y extraño a la reacción que invariablemente suscita: los: mira su cara!: no, no puedo, es más fuerte que yo, me pone enferma! quizás se ha fugado del asilo: deberían detenerle, avisar a la policía, conducirle al dispensario más próximo!: un hom-

bre joven aprieta la cabeza de su hijo contra el pecho, como si intentara protegerlo de tu mal de ojo: otro apura bruscamente el paso y hace ademán de santiguarse: horror, soledad, vacío, aguda sensación de muerte viscosamente adherida a la espalda: qué dice?: parece como si murmurara: no hay nadie que se haga cargo de él?: al lazareto, al hospital, a la cárcel en vez de envenenarnos la calle!: sombrerería, bolsos y artículos de piel, passage de l'Industrie, el lívido, sulfuroso, espeluznante panel de un filme de espanto: L'HORRIBLE CAS DU DOCTEUR X: vampiros inclinados sobre pechos desnudos, caninos incisivos, profusos regueros de sangre: mensualidad de doncella núbil destinada a avivar el apetito de un protervo investigador fáustico?: o a rejuvenecer las tiroides de una castellana proyecta, arriscada en la niebla y altura de un château-fort: de los Cárpatos?: el rostro ansioso con que la dama, esquematizada como la reina de Blanca Nieves, contempla la succión pectoral del doctor a la virgin artificiosamente dormida, apunta, a todas luces, a la segunda y más excitante hipótesis: el vampirismo como fruto de noble sentimiento marital: al servicio de causa errada, pero digna no obstante de simpatía: enfocar con mirada ciega, como objetivo previamente obturado, los segundones y comparsas representados en la fachada del cine, encima y a los lados de la taquilla: las probetas, murciélagos, salas de vivisección, depósitos de cadáveres del transilvano castillo: sin advertir, aparentemente, la nueva y ya multitudinaria aglomeración: el súbito, arracimado anillo de peatones que le observan, me observan, como a un suplementario reclamo de la película: criatura forjada por la mente crepuscular y enfermiza del sabio y cuitado investigador: a la espera silenciosa de mis gestos: hipnotizados por tu forzada, dolorosa inmovilidad: lo deben de haber puesto ahí para que mordamos el anzuelo: lo del rostro es maquillaje y pintura: hoy día con tal de vender la mercancía, se recurre a cualquier exhibición de mal gusto: una imagen de horror demasiado realista: el vestuario absolutamente perfecto!: no verles, no acatar su presencia, deliberadamente otorgarles helada transparencia, invisibilidad: atento tan sólo a la fantástica proliferación del guñolesco panel de la sala: extravagantes criaturas con torpe articulación de cangrejos: mujeres deformes, hidrópicas u ominosamente preñadas: corre corre de monstruos lucifugos huyendo de subterránea explosión: descartar el terror real: acogerse, como quien se acoge a sagrado, bajo el reino misericorde de la mentira confundirse con los personajillos que en el lienzo anunciador hacen muecas, te tiran de los faldones del abrigo, brincan alrededor de sus pies descalzos, me integran en su escenografía reptante con entusiasmo feroz: avanzar por la entrada cubierta de pósters y fotografías, pasar sonámbulo ante la vieja sobresaltada de la taquilla, bajar la breve escalera hacia la exigua sala de proyección: desviar a tu propio rostro el haz luminoso de la acomodadora que pretende guiarte a una butaca vacía y escuchar su grito ahogado, la sofocada exclamación de pánico mientras retrocede, deja caer la linterna de bolsillo, da media vuelta, empuja la puerta de salida, sube precipitadamente los peldaños: de vuelta al útero: sumido en la fetal, sedativa tiniebla: provisionalmente arrancado a su mundo gracias al oportuno, generoso indulto de la oscuridad: contemplar el adusto salón neogótico del castillo listo para la cena: el doctor y su esposa presidiendo el ágape en honor de la joven y bella invitada rubia: la mesa rectangular pletórica de manjares, los candelabros de luz precaria y trémula, el mayordomo atento e inexpresivo: su previsible ademán de servir el brebaje fatídico en la copa de cristal de la víctima: torva mirada de connivencia de los anfitriones cuando la incauta doncella la lleva a los labios y cae fulminantemente dormida: acarreo inmediato del cuerpo inerme al laboratorio contiguo: expresión codiciosa de la castellana mientras el sabio despoja a la infeliz de sus prendas hasta dejarla desnuda

oh, comme elle est jeune!

patiente un peu, chéri, je vais lui tirer tout son sang!

cerrar los ojos, descansar, dormir, soy yo, no miran, me ampara el horror de la película, abolido el infierno, el mundo de ellos, no prestan atención a su existencia, han pagado la entrada, quieren disfrutar del espectáculo, una manera de matar el

tiempo, dejarte en paz en la primera fila, olvidar la ciudad, las calles, el gentío, la cruda agresión del tráfico, recorrer otros lugares, otros ámbitos, levitar sobre un tapiz, continentes y océanos, otro país, errancia, hospitalidad, nomadismo, la vasta latitud del espacio, otras voces, su lengua, mi dialecto, como antaño, en medio de ellos, vivo, soy, me muevo, libre al fin, camino del mercado.

INTERCULTURALIDAD Y CONFLICTO.

UNA PERSPECTIVA DESDE LA FILOSOFÍA DE LA PAZ*

Sonia París Albert

Vicent Martínez Guzmán

Cátedra UNESCO Filosofía Paz / Universitat Jaume I,

Castellón de la Plana, España

sparis@fis.uji.es / martguz@fis.uji.es

Resumen

En este trabajo situamos la interacción entre los temas de la interculturalidad y conflicto en el contexto de nuestras investigaciones de filosofía para hacer las paces. En la introducción resaltamos los aspectos fenomenológicos de nuestra investigación basados en la intersubjetividad como característica fundamental de los seres humanos y en la violencia como ruptura de esa intersubjetividad. En la primera parte revisamos las investigaciones sobre los conflictos que venimos realizando, desde los estudios internacionales de los mismos, la fenomenología lingüística de Strawson, y la del reconocimiento de Honneth. Finalmente, situamos los conflictos que surgen en sociedades interculturales, en el marco de una actualización de las propuestas de Kant, de un derecho cosmopolita o derecho público de la humanidad, que subvierte la noción de globalización y apunta hacia nuevas formas de gobernanza que sirvan para afrontar por medios pacíficos los conflictos interculturales.

Abstract

In this paper we set the interaction among the issues of interculturality and conflict in the context of our research of philosophy for making peace(s). In the introduction we emphasize the phenomenological aspects of our research based on intersubjectivity as the fundamental characteristic of human beings and violence as the breach on this intersubjectivity. In the first part we review the research on conflicts that we have been conducting, from the international studies on them, the linguistics phenomenology of Strawson, and the recognition theory of Honneth. Finally, we set the conflicts arising in intercultural societies, in the framework of the updated proposals of Kant, of a cosmopolitan right or public right of humanity, that subvert the notion of globalization and point to new forms of governance that suit for facing international conflicts by peaceful means.

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

Introducción

Los dolorosos acontecimientos del 11 de marzo en Madrid, hacen más cercana que nunca la reflexión serena y rigurosa sobre cómo podemos entenderlos los seres humanos, para transformar por medios pacíficos los conflictos que inevitablemente tenemos*. Desde nuestra propuesta de filosofía para hacer las paces y transformación pacífica de conflictos (Martínez Guzmán, 2005; 2009; París Albert, 2009) partimos del reconocimiento fenomenológico de la intersubjetividad para la constitución de las propias identidades personales. Es decir, nadie constituye su identidad de manera aislada. Los seres humanos nos necesitamos unos y unas a otros y otras para hacernos cada uno a nosotros mismos como tales seres humanos. La alteridad como *alter*, considerada desde esta intersubjetividad originaria, es una *altera pars*. Cada persona es parte, lado, aspecto, del otro o la otra. De hecho la función del amor, expresión máxima de la intersubjetividad sería vernos como parte del otro y la otra. Es decir, como tu propio yo y no como un yo ajeno. La alteridad que considera al otro o la otra como alguien ajeno, sería *alius* (Panikkar, 2004).

Sin embargo, el descubrimiento de la diversidad nos produce miedo. Desde la perspectiva de la teoría feminista para la paz (Reardon, 1985) la dominación masculina es la reacción al miedo a la dependencia de las mujeres que los hombres descubren como diferentes. Constituimos así el sexismo como dominación de los hombres a las mujeres y, en general, promovemos un sistema violento de seguridad basado en la guerra contra los otros hombres y mujeres que también consideramos diferentes. Desde la perspectiva del ecofeminismo (Mies y Shiva, 1997) también aplicamos esa dominación masculina a la depredación de la naturaleza, por miedo a su diversidad. Finalmente, desde la visión del feminismo postcolonial (Harding, 1996; 1998) hemos ejercido la dominación y aniquilación de otras culturas y otros saberes por miedo a su diferencia.

En estos casos el descubrimiento de la alteridad, no se hace desde el otro o la otra como *altera pars*, sino como *alius*: alguien ajeno frente al cual

* Este estudio se inserta en el Proyecto de investigación "Epistemología e Investigación para la Paz. Necesidad de una nueva fundamentación epistemológica de la investigación para la paz desde una perspectiva filosófica", financiado por la Universitat Jaume I y Bancaja-Fundación Caja Castellón, P1•1A2009-07.

nos posicionamos con miedo, llegando, como se ha hecho con la invasión de Irak, a tratar de anularlo “por si acaso”: a la guerra preventiva. En este sentido la violencia que, etimológicamente, está relacionada con fuerza vital, se convierte en fuerza que nos desborda y hace que unos seres humanos anulemos a otros y a la misma naturaleza. Cobra así sentido nuestra interpretación de la *violencia como ruptura de la intersubjetividad fenomenológicamente originaria y necesaria para la constitución de las identidades personales y colectivas*. Además, la constitución de las identidades desde la ruptura de la intersubjetividad las convierte en identidades asesinas (Maa-louf, 1999).

Según nuestra interpretación, en cómo afrontemos el miedo a la diversidad nos va, incluso, la propia capacidad de filosofar. Recordemos que la experiencia del *thaumazein*, puede tener una dimensión de admiración y otra de extrañeza frente al descubrimiento de la alteridad de los otros seres humanos y de la naturaleza. La admiración puede llevarnos a profundizar en los aspectos de interrelación que se basan en el reconocimiento de la intersubjetividad. Con ello asumimos que somos seres frágiles y vulnerables, necesitados de los otros y las otras para poder ser nosotros mismos. Fragilidad y vulnerabilidad que, ciertamente, pueden producir temor, pero también mostrarse como indicadores del hecho de que nos necesitamos unos y unas a otras y otros, simplemente para ser seres humanos. La extrañeza, en lugar de asumir la fragilidad y la vulnerabilidad, canaliza el miedo ejerciendo la violencia, rompiendo la intersubjetividad originaria, y considerando al otro u otra como *alius*, ajeno, distante y a dominar y vencer.

Dependiendo de cómo enfoquemos la experiencia originaria del filosofar, desarrollaremos una filosofía de la marginación, exclusión y dominación, llegando incluso a apoyar la institución de la guerra como instrumento de canalización de nuestros miedos a la diversidad, o desarrollaremos una filosofía para hacer las paces, en la línea que venimos trabajando. Ambas posiciones son parte de la condición humana: tenemos capacidades o competencias para marginarnos, excluirnos, dominarnos y hacernos guerras, y tenemos capacidades o competencias para crear instituciones de gobernanza y justicia y promover la ternura y el cuidado de unos y unas por otros y otras. *La filosofía para hacer las paces es la reconstrucción normativa de las capacidades y competencias humanas para crear esas instituciones y pro-*

mover esas actitudes personales. Es otra manera de afrontar el miedo a la diversidad desde el reconocimiento de nuestra fragilidad y vulnerabilidad básicas, superadas con la puesta en práctica de la intersubjetividad fenomenológicamente originaria que nos constituye como seres humanos.

En realidad, la filosofía para hacer las paces así definida es un tipo de filosofía política. Estamos hablando de políticas para la fragilidad (Martínez Guzmán, 2003a). En la manera de entender la política en relación con la violencia, ésta se convierte en el medio específico del Estado que reclama para sí el monopolio de la violencia física legítima (Weber, 1988: 83). En cambio nosotros seguimos la propuesta de Arendt según la cual la política surge para afrontar la fragilidad humana que se muestra en la falta de predicción del resultado de las acciones humanas. Así, la “esfera política surge de actuar juntos, de ‘compartir palabras y actos’” (Arendt, 1996: 221); y el “poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido” (Arendt, 1998: 146).

Por consiguiente, los seres humanos estamos necesariamente interrelacionados a partir de la intersubjetividad fenomenológicamente originaria que nos constituye como tales seres humanos. Esta intersubjetividad no es meramente abstracta sino que va ligada a cómo construimos las relaciones con los otros y las otras desde la perspectiva del género, ecológica, política, económica y cultural. Esta intersubjetividad, cuando se concreta en estas características, muestra la interdependencia entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza. Esa interdependencia puede producir miedo al que se puede responder ejerciendo todos los tipos de violencia que rompen la intersubjetividad, o al que se puede responder con otras filosofías y otras políticas que partan de la fragilidad y vulnerabilidad humana como otra muestra de la necesidad de interdependencia concreta como expresión de esa intersubjetividad.

En cualquier caso, los seres humanos podemos chocar por muchas razones en el marco de nuestras relaciones intersubjetivas. Así es como surgen los conflictos humanos. El origen etimológico de la palabra conflicto significa, precisamente, chocar unos y unas con otros y otras. Por otra parte, como expresión de esta intersubjetividad, también podemos cultivar las

relaciones entre nosotros como seres humanos y con la naturaleza de muchas formas diferentes, constituyendo así la diversidad de culturas. El origen etimológico de la palabra cultura significa precisamente cultivo, en este caso, de las relaciones humanas y de la naturaleza. Dependiendo de qué filosofías y qué políticas desarrollemos, los conflictos pueden ser violentos y los choques culturales también. No obstante, los conflictos se pueden transformar por medios pacíficos y la diversidad cultural se puede transformar en diálogo intercultural.

Desde nuestra propuesta de filosofía para hacer las paces, en lo que sigue abordaremos primero el tema de los conflictos y, a continuación, el tema de la interpelación entre las diferentes culturas, esto es, de la interculturalidad.

Transformación pacífica de conflictos

En el campo de la investigación de la paz el tema del estudio de los conflictos (París Albert, 2009) podríamos decir que surgió con la aparición de la revista *Journal of Conflict Resolution* en los años 50 del siglo pasado, en la Universidad de Michigan (EEUU). Solemos distinguir tres fases en el estudio de los conflictos (Lederach, 1995). En una primera fase se hablaba de "resolución de conflictos". Parecía que el conflicto era algo negativo que había que resolver como fuera, incluso a veces, a costa de la propia justicia de la solución. Una segunda fase fue la del *conflict management* que tenía la ventaja de que ya consideraba los conflictos como algo positivo que forma parte inherente de las relaciones humanas. No había que resolverlos a cualquier precio sino aprender a gestionarlos. Finalmente se ha usado la denominación "transformación de conflictos". Los conflictos aprendemos a transformarlos considerándolos como la otra cara de la cooperación, aprendiendo a cambiar nuestra propia percepción de las relaciones humanas, reestructurando las relaciones de poder, etc.

Por nuestra parte, además de profundizar en la bibliografía internacional sobre los estudios de los conflictos, estamos utilizando los instrumentos de nuestra propia formación filosófica para aprender sobre la transformación de conflictos (Martínez Guzmán, 2003b; París Albert, 2009).

Así actualizamos el dicho kantiano de que los conflictos son inherentes a las relaciones humanas porque nos caracterizamos por una “insociable sociabilidad”. Desde este contexto, un primer punto importante para la transformación de los conflictos por medios pacíficos pasa por la asunción de la responsabilidad de las acciones que realizamos y siempre estamos sometidos a que se nos pidan cuentas por lo que nos hacemos, decimos y callamos. El “yo” es causa de sus propias acciones, es performativo o ejecutivo, como estudiamos hace años en el marco de esta Sociedad Española de Fenomenología comparando a Austin y a Ortega y Gasset (Martínez Guzmán, 1992). Para la transformación pacífica de los conflictos, no se pueden reducir las acciones humanas a actos espirituales internos de los que los actos de habla son su manifestación externa, ni a meros movimientos físicos, como tampoco reducimos los actos de habla a meros movimientos con la lengua. Es importante asumir el yo de cada ser humano como agente de lo que hace, dice y calla, sometido a la interpellación de los otros “yo” en el marco de las relaciones intersubjetivas que hemos considerado originarias en las relaciones humanas. La afirmación sirve en el ámbito de las relaciones interpersonales –siempre podemos pedirnos cuentas de lo que nos hacemos– e institucionales –siempre podemos pedirnos cuentas de por qué se produjeron los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, los bombardeos de Afganistán, la invasión de Irak, y de si no podíamos hacernos las cosas de otra manera, en nuestro caso, por medios pacíficos.

También desde la fenomenología lingüística aplicamos la propuesta de Strawson (1995) de considerar las situaciones de la experiencia cotidiana desde tres perspectivas que pueden ayudarnos, asimismo, en la transformación pacífica de los conflictos. La primera es la de cómo me siento por lo que me hacen a mí, que puede ser resentimiento, gratitud, perdón y otra serie de sentimientos en los que estamos trabajando. La segunda es la de cómo me siento por lo que veo que una segunda persona hace a una tercera —aquí estamos trabajando en la potenciación del sentimiento de indignación; la educación para la paz desde la perspectiva de nuestra filosofía para hacer las paces tiene que ser una recuperación de nuestra capacidad de indignación. La tercera perspectiva es la de cómo me siento por lo que yo mismo hago, ligada a los sentimientos de responsabilidad, vergüenza, culpa o alegría, por ejemplo.

Las tres perspectivas tienen un tipo de interconexión humana más que lógica. Si fuera un santo quizá sólo me preocuparía de lo que yo mismo hago o de lo que una segunda persona hace a una tercera. Si fuera un egoísta absoluto, quizá sólo me preocuparía por lo que me hacen a mí. Sin embargo, soy un ser humano corriente con mis capacidades para hacer muchas cosas bien, otras mal, otras a mitad, etc. Por este motivo hay que tener en cuenta las tres perspectivas que podemos adoptar para recibir alguna luz que nos ayudara a transformar pacíficamente los conflictos aprendiendo a ver las cosas como pueden verlas otras personas.

Las tres perspectivas requieren que las consideremos desde la actitud performativa, no desde la actitud objetiva que nos distancia de las otras y los otros, y de lo que nos hacemos, decimos y callamos. Las estudiamos desde la posición del participante en las interacciones humanas que se basa en aquella intersubjetividad originaria que nos caracteriza como seres humanos y que hace que generemos una serie de expectativas de las que nos podemos pedir cuentas si no estamos la altura de lo que se espera de nosotros y nosotras. Además suponen el reconocimiento de unos seres humanos a otros como miembros de una especie de comunidad moral, por la que no sólo nos consideramos como personas con dignidad, sino personas capaces de valoración moral, atribución recíproca de responsabilidades y con capacidad de pedirnos cuentas. Excluir de esa comunidad moral que genera expectativas de lo que nos podemos hacer unos y unas a otros y otras, cierra las posibilidades de intercomunicación y consiguientemente de establecimiento de relaciones interculturales.

Precisamente tratamos de aplicar las propuestas de reconocimiento elaboradas por Honneth (1997) como alternativas a tres formas de menoscenso que significan exclusión y marginación y, consiguientemente, la no transformación pacífica de los conflictos ni el establecimiento de puentes de comunicación intercultural.

El primer tipo de reconocimiento es el del cuerpo como alternativa al menoscenso que significa atentar contra la integridad física de la persona. Para la transformación pacífica de los conflictos es fundamental el reconocimiento del cuerpo. De hecho, como sabemos, el dominio sobre el propio cuerpo forma parte de la constitución de la identidad personal y de la confianza en sí mismo. Por este motivo la violación o cualquier tipo de tortura,

en la que alguna persona queda “a merced” de otra, no es relevante solamente por los daños físicos que produce, sino por la alteración de la propia identidad personal y la pérdida en la confianza en sí mismo. La alternativa consiste en el reconocimiento del cuerpo mediante la potenciación de relaciones primarias como el amor y la amistad, tiene una dimensión más afectiva, y supone la potenciación de la autoconfianza.

El segundo tipo de reconocimiento es el respeto, incluso en el sentido kantiano, que tendría que ver con considerarnos unos y unas a otros y otras como miembros de la comunidad jurídica y moral a la que antes nos referíamos. El desprecio consistiría precisamente en la desposesión de derechos y exclusión de la comunidad jurídica y moral. En este caso excluidos y excluidas se crean su propio *argot* de lo que consideran “un tío o una tía legal” al margen de la comunidad que los excluye. Además, la falta de respeto puede hacer que las personas excluidas lleguen a perderse el respeto a ellas mismas; tiene un carácter más cognitivo que afectivo y el reconocimiento para la transformación pacífica de los conflictos implica el respeto y la potenciación del autorespeto o respeto por uno o una misma.

El tercer tipo de reconocimiento consiste en estimar la multiplicidad de formas de vida diferentes. El menospicio se da cuando una determinada forma de vida se considera indigna y se hieren los sentimientos de quienes tienen formas de vida diferentes porque se les considera “gitanos”, “latinoamericanos”, “musulmanes” o “cristianos”. Produce en quienes se sienten despreciados la pérdida de la estima de los propios valores. Tiene una mezcla de componentes emocionales y cognitivos. La alternativa es la potenciación de la solidaridad del grupo y de la intergrupal y la recuperación de la autoestima por los propios valores.

A partir de estas formas de afrontar los conflictos en que venimos trabajando desde nuestra filosofía para hacer las paces podemos, finalmente, abordar el tema de la interculturalidad como alternativa al famoso choque de civilizaciones (Huntington, 1997).

El derecho a la interculturalidad: hospitalidad contra extranjería

Las alternativas en que venimos trabajando incluso con análisis críticos de propuestas como la mencionada de Huntington y la decepcionante de

Sartori (Martínez Guzmán, 2003a; Sartori, 2003) consisten en la actualización de algunas ideas kantianas.

Kant advertía contra la tentación de algún gobierno de convertirse en gobierno mundial, en lugar de constituir la federación de Estados por la paz que él mismo defiende —tentación que hemos percibido en el gobierno de Estados Unidos. Contra esta tentación Kant defiende con su terminología que parece que la naturaleza quiere otra cosa y se vale de dos medios para ello: la diversidad de creencias y la diferencia de lenguas. Es cierto, admite, que estas diferencias pueden ser motivo de exclusión. Sin embargo depende de la cultura, de la forma en que cultivemos las relaciones humanas, el que sean fuente de exclusión o de demanda mutua de paz (Kant, 1991).

Por consiguiente, las personas y los grupos tenemos derecho a la interculturalidad: a cultivar un tipo de relaciones o promover un tipo de culturas que, desde el reconocimiento de la diversidad de creencias y lenguas, promuevan la transformación pacífica de los conflictos que esa diversidad pueda generar.

Es más, en la actual situación mundial vamos dándonos cuenta de que la violación del derecho en una parte del mundo afecta a toda la tierra. Por este motivo, el derecho político dentro de los Estados y el derecho internacional entre los Estados resultan insuficientes y necesitamos un nuevo tipo de derecho que es el derecho cosmopolita o derecho público de la humanidad. De esta manera se introducen nuevos actores del orden mundial. El derecho público de la humanidad regularía derechos entre Estados, pero también entre ciudadanos de otros Estados y algunos Estados (por ejemplo, los inmigrantes), entre ciudadanos sin Estado (naciones indígenas o naciones sin Estado) y agrupaciones de Estados, y entre ciudadanos mismos, en esas redes globales de la sociedad civil global que llamamos ONG, movimientos sociales, feministas, indígenas, asociaciones de inmigrantes, etc.

El derecho público de la humanidad subvertiría las nociones de globalización, propiedad y comercio. La de globalización porque no sería, como está sucediendo, la imposición unilateral a todo el globo de un determinado modelo económico, sino que se basaría en la propiedad común del suelo del globo de la tierra. En este sentido el comercio sería, como lo es etimológicamente, el intercambio de lo que tenemos en común todos los seres humanos como poseedores del suelo de la tierra.

Además, la propiedad común de todo el globo que es la tierra significa que nadie tiene más derecho que otro a estar en un lugar de la tierra. De ahí que el derecho público de la humanidad se exprese como derecho a la hospitalidad universal: el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. En nuestra propuesta, la noción de extranjería, que, fruto del miedo a la diferencia a que aludíamos al principio, puede producir leyes xenofóbicas, se ha de transformar en hospitalidad basada en la propiedad común de la tierra. Precisamente hospitalidad en griego es *filoxenia*, amor a la diferencia, como otra forma de tratar el miedo a la diversidad que se producía por una falta de asunción de la fragilidad y vulnerabilidad humanas que se muestra en la necesidad de interdependencia. Es más, si recordamos la definición de ética de Aranguren citando a Heidegger (Aranguren, 1968), la etimología de ética además de referir a carácter y a hábitos de comportamiento remite a "residencia", "morada" o "lugar donde se habita". En este sentido nuestro propio ser moral depende de nuestra capacidad de hospitalidad, de compartir nuestra morada.

Las personas del Norte, haciendo uso del derecho a la hospitalidad, convertimos la colonización en conquista, porque negamos "a los del lugar" el derecho a la interlocución: a los del lugar, como dice Kant, no se les tenía en cuenta para nada, a pesar de que alardeábamos de pueblos civilizados. Sin embargo, ahí tenemos elementos para afrontar el tema de la transformación pacífica de los conflictos interculturales: derecho cosmopolita o derecho público de la humanidad, filoxenia, amor a la diferencia o derecho a la hospitalidad, reconocimiento de la diversidad de creencias y lenguas, derecho a la interlocución.

Ha sido precisamente la conversión de la colonización en conquista la que ha producido el orden mundial que tenemos, heredero de la paz de Westfalia de 1648. En este orden mundial los Estados nacionales suponían seguridad, gobernabilidad, territorialidad y soberanía. En estos momentos la ecuación se rompe y tenemos que enmarcar la transformación pacífica de los conflictos interculturales en un nuevo orden mundial por encima y por debajo de los actuales Estados nacionales.

El derecho público de la humanidad, nos hace sentir como propias las violaciones de los derechos en cualquier parte del mundo. Por encima de los

actuales Estados nacionales necesitamos una ONU reformada no sólo por razones geoestratégicas, sino para abordar el problema fundamental que es el de las muertes diarias por hambre y miseria de tantas personas en el mundo. Necesitamos organismos globales para hacer frente a la pobreza y para el control de la economía de la globalización unilateral, para el establecimiento del diálogo de civilizaciones, la promoción y efectividad del Tribunal Penal Internacional, agrupaciones regionales como la nueva Europa, pero también en todas partes del mundo, potenciación de redes globales de movimientos sociales, etc. Por debajo de los Estados nacionales necesitamos también nuevas formas de gobernanza de las naciones sin Estado, el reconocimiento de los pueblos indígenas, políticas locales y de hermanamientos municipales, promoción de movimientos sociales locales y democracia participativa.

Es real que pueda haber una solución para cubrir las necesidades básicas de todos los seres humanos del planeta. En el informe del PNUD de 1997 estaba calculado que mitigar la pobreza de ingreso costaría unos 80.000 millones de dólares. Esto es menos del 0,5% del ingreso mundial. Por esta razón, el mismo PNUD afirma que es la falta de compromiso político, no de recursos financieros, el obstáculo real que se opone a la erradicación de la pobreza.

Éste es el problema básico que hace que las personas y grupos excluidos sean manipulados por gentes de las diferentes religiones y que alimenten el llamado terrorismo global; terrorismo al que Occidente ha respondido con más guerras, en lugar de afrontar, desde la asunción de nuestra propia fragilidad, las causas profundas de ese terrorismo, que son las crecientes desigualdades de las que se aprovechan los mismos terroristas. La respuesta violenta al 11 de septiembre de 2001 no ha evitado el terrorismo del 11 de marzo de 2004. Sin embargo, sabemos que tenemos medios, como los antes enunciados, para hacer frente no sólo a las causas profundas del terrorismo sino también al terror sembrado por las muertes indiscriminadas de civiles fruto de la miseria y al terror producido por la invasión militar de otros pueblos.

Estamos trabajando para que la transformación pacífica de los conflictos interculturales no sea meramente un debate de creencias, lenguas o culturas, sino que vaya a esas causas profundas de las desigualdades mundiales

que, sabemos, tienen solución. No deberíamos enmascarar como problemas culturales o choques de civilización, la generación de esas bolsas de marginación, exclusión y muerte en el mundo. La cultura y las creencias pueden ser un refugio que incremente el fundamentalismo excluyente cuando a los pueblos se les condene a la miseria por la globalización unilateral de un determinado modelo económico que sólo atiende a los beneficios de unos cuantos.

La cultura puede convertirse en transformación pacífica de conflictos en el debate intercultural que tenga en cuenta la interpelación de quienes sean víctimas de este orden mundial que estamos creando. Depende de cómo cultivemos las relaciones humanas.

Referencias

- ARANGUREN, José Luis (1968): *Ética*, Madrid, Editorial Revista de Occidente.
- ARENDT, Hannah (1996): *La condición humana*, Barcelona, Paidós. [Original 1958].
— (1998): "Sobre la violencia", en Hannah ARENDT (edª.) (1998): *Crisis de la república*, Madrid, Taurus. [Original 1970].
- HARDING, Sandra (1996): *Ciencia y feminismo*, Madrid, Morata.
— (1998): *Is science multicultural?: postcolonialisms, feminisms, and epistemologies*, Bloomington, Ind., Indiana University Press.
- HONNETH, Axel (1997): *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1997): *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.
- KANT, Immanuel (1991): *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos. [Original 1795].
- LEDERACH, John Paul (1995): *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Syracuse (NY), Syracuse University Press.
- MAALOUF, Amin (1999): *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1992): "Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo", en Javier SAN MARTÍN (ed.) (1992): *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, UNED, pp. 167-180.
— (2003a): "Políticas para la diversidad: Hospitalidad contra Extranjería", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* vol. 10, 33 (2003) 19-44.
<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=10503302>.
- (2003b): "Transformación de conflictos y democracia participativa", en Juan Antonio TOMÁS CARPI (ed.) (2003b): *Estrategias y elementos para un desarrollo sostenible*, Valencia, Nau Llibres, pp. 903-963.
— (2005): *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Desclée de Brower.
— (2009): *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria.

- MIES, María / SHIVA, Vandana (1997): *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*, Barcelona, Icaria.
- PANIKKAR, Raimon (2004): *Pau i interculturalitat. Una reflexió filosòfica*, Barcelona, Proa.
- PARÍS ALBERT, Sonia (2009): *Filosofía de los conflictos*, Barcelona, Icaria.
- REARDON, Betty (1985): *Sexism and the War System*, New York / London, Teachers College / Columbia University.
- SARTORI, Giovanni (2003): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*, Madrid, Taurus.
- STRAWSON, Peter F. (1995): *Libertad y resentimiento*, Barcelona, I.C.E. / UAB / Ediciones Paidós.
- WEBER, Max (1988): *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.

**CONFLICTIVIDAD Y LIBERTAD.
UNA APROXIMACIÓN A LA FENOMENOLOGÍA SOCIAL
DE M. HENRY***

María del Carmen Paredes-Martín
Universidad de Salamanca, España
paredes@usal.es

Resumen

Este trabajo se ocupa de la teoría de los conflictos humanos en Michel Henry, expuesta en su libro *Du Communisme au Capitalisme. Histoire d'une catastrophe*. A partir de las bases de su fenomenología de la vida, la fuente del conflicto no se puede comprender en el ámbito de los fenómenos sociales, sino que tiene que descubrirse en la estructura profunda de la vida y en su insatisfacción en el seno de las sociedades modernas. Entre todos los fenómenos, la vida es el proceso de la feno-menialización, en tanto que la vida se experimenta a sí misma en la máxima interioridad de una inmanencia radical. El comunismo y el capitalismo son las dos principales formas de vida económica y social y son también, según Henry, diferentes modos de negación de la vida, aunque la causa última de tal negación no sea económica, sino ontológica. Esto se debe a que estos dos modelos sociales tienden a ignorar o a desentenderse de la vida concreta y personal de los individuos y, por lo tanto, del verdadero valor de la libertad, en beneficio de abstracciones universales como la sociedad, el pueblo, la historia o las clases sociales.

Abstract

This study deals with Michel Henry's theory of human conflict, as developed in his book, *From Communism to Capitalism. Theory of a Catastrophe*. Starting from the basic guidelines of his phenomenology of life, the source of conflict cannot be wholly understood within the sphere of social phenomena, but must be unveiled in the deep structure of life and its secret dissatisfaction in modern societies. Life is, among other phenomena, the process of becoming phenomenon, inasmuch as life feels itself and experiences itself in its invisible interiority and in its radical immanence. Communism and Capitalism, as the two main forms of economic and social ways of life, are according to M. Henry different modes of negation of life, although the ultimate cause of this negation is not economical, but ontological. Both social models tend to ignore or disregard the personal and concrete life of a living individual, and therefore the true value of freedom, to the benefit of universal abstractions like society, people, history or social classes.

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

1. La prioridad de la vida

Significativamente, la obra de M. Henry que entra de lleno en nuestro tema —*Du communisme au capitalisme*— lleva como subtítulo *Histoire d'une catastrophe*, es decir, la historia del fracaso económico del socialismo. La pregunta por la causa de este fracaso tendrá como principal respuesta que esa causa no se encuentra sólo en lo económico, sino que afecta “al hombre mismo en lo que constituye según la tradición su dignidad: en su libertad”¹. A partir de esta respuesta, Henry desarrolla su reflexión sobre los conflictos sociales que surgen en el seno del socialismo histórico como sistema de organización de la vida política y económica.

El punto de origen de esos conflictos se encuentra en el hecho de que el socialismo consideró que lo económico llegó a ser una realidad independiente del hombre como fruto de una evolución histórica y de determinados cambios industriales que era posible alterar por la influencia de ese sistema económico. Incluso cabe afirmar que el socialismo ha sido la afirmación metafísica² de que era posible modificar la realidad económica y sus leyes, disolverla, descomponerla para volverla a componer de nuevo de manera que su influencia sobre la vida humana no produjera la aniquilación de la misma, sino, por el contrario, la posibilidad de que cada hombre fuera él mismo. Para ello era necesario, en primer lugar, que interviniere el pensamiento, el cual debía llevar a cabo esa descomposición para reconstruir luego esa realidad económica a partir de los resultados de su análisis, de modo que diera lugar al bienestar de todos y con ello pusiera en evidencia la eficacia del pensamiento y de la libertad del hombre para dominar los procesos de producción en lugar de soportar sus efectos adversos.

Por ello, el fracaso del socialismo tiene un primer significado en el fracaso del pensamiento en su pretensión de organizar de manera racional la actividad y la existencia cotidianas; es por tanto un fracaso que pone en cuestión la *humanitas* del hombre en tanto en cuanto ella reside en el pensamiento y en la libertad. El tipo de pensamiento que es responsable de es-

¹ M. Henry, *Du communisme au capitalisme. Histoire d'une catastrophe*, Paris, Ed. O. Jacob, 1990, p. 18.

² *Ibidem*, p. 20.

te fracaso es el marxismo y el principio en que se basa es el haber reducido al individuo a ser miembro de una clase o de un partido y a otras abstracciones semejantes. También hay que contar con que esta infravaloración del individuo tiene consecuencias políticas, como la negación de los derechos del hombre, la arbitrariedad y una situación de terror latente que no se logró enmascarar con grandes dosis de ideología.

Pero si miramos al lado opuesto al socialismo, es decir, al liberalismo que supuestamente apela al individuo y a su libertad, haciendo de ella la base de la economía, tampoco se encuentra aquí el remedio de lo anterior. Pues también en la línea liberal el orden económico es obra de un pensamiento forjado en abstracciones, aunque bien diferentes, pero no menos contrarias a la vida. Ahora bien, según Henry, no cabe entender que el capitalismo, que explota la vida aunque se nutra de ella para su provecho, siga estando en auge frente al fracasado marxismo, pues también aquél se encuentra "en agonía" y cediendo terreno frente a un determinado fenómeno "que arroja al hombre fuera del mundo y al mundo fuera de la vida"³: un fenómeno que hizo sucumbir al marxismo y que va minando al capitalismo en nuestros días. Se trata del fenómeno de la técnica, que en definitiva sería el responsable de la infravaloración del hombre que se registra en el presente. El universo triunfante de la técnica sería según esto el verdadero causante del proceso.

Para llegar a mostrar semejante fenómeno hay que empezar describiendo las formas concretas de los problemas particulares, que permitirán registrar su génesis mediante un regreso a las fuentes fenomenológicas de los conflictos patentes y latentes. Pues "toda cuestión fundamental remite a un fundamento fenomenológico sólo a partir del cual puede ser elucidada. Por fundamento fenomenológico hay que entender el aparecer puro presupuesto en todo aquello que se nos aparece"⁴. El fundamento fenomenológico próximo, por así decirlo, del orden económico e histórico es el individuo vivo —el trabajador como algo vivo, y no como algo empírico. Él condensa en sí el orden de la vida: la subjetividad y la fuerza transformadora de la naturaleza. El individuo no es aquí ninguna cosa que pueda definir el pen-

³ *Ibidem*, p. 23.

⁴ M. Henry, "Encarnación", conferencia pronunciada en el Aula Unamuno de la Universidad de Salamanca el 27 de abril de 2001 en el acto de presentación de la traducción española de su obra *Encarnation. Une philosophie de la chair* —acto que yo tuve el honor de presidir.

samiento, pues es la realidad más auténtica y la base de todos los fenómenos que tienen que ver con la vida humana.

Tomando como base de su análisis al individuo viviente —que difiere del individuo definido por el pensamiento en términos de representación, por lo tanto sobre el trasfondo de la relación sujeto/objeto—, aparecerá también el significado de la sociedad y de la clase. Henry sostiene que el pensamiento no puede atrapar en representaciones el verdadero ser de esta individualidad, porque el ser no es contenido de una representación, como tampoco es el resultado de una objetivación. Esto anticipa también cuál es su procedimiento para poner de manifiesto los verdaderos fenómenos y para señalar las apariencias que duplican la realidad a la vez que ocultan su verdadero modo de ser: su crítica de la representación justifica y explica el uso de otro lenguaje, el lenguaje de la vida, que es el lenguaje del sufrimiento o más exactamente, del padecimiento. Pues en el individuo se da una pasividad constitutiva con respecto a la vida, ya que él no se pone en el ser, no se da su ser, sino que nace a la vida y de la vida.

En efecto, ¿cómo sería posible y apropiado hablar de la vida y ponerla de manifiesto, si no es a través de un lenguaje que siga de cerca el modo en que la vida se experimenta a sí misma? La vida consiste en la experiencia de ella misma. El lenguaje de la representación, en cambio, no puede evitar la objetivación de lo que expresa, ya que toda representación consiste en poner a la cosa ante sí, como *ob-jeto*, del que se constatan unas propiedades, una naturaleza, algo que existe y se define como un ente. La toma de distancia es inherente a la representación misma, por lo tanto representar es poner delante, ob-jetivar, cualificar algo como puesto ante la mirada de la conciencia representativa. “En la vida, por el contrario, este estar delante de una mirada en cuanto objeto no se produce jamás”⁵. De este modo Henry conecta la representación con la objetivación, y el ejemplo de una experiencia tan vital como el dolor, comparado con la representación del dolor, bastan para aclarar dónde quiere poner el acento. Podemos representarnos nuestro propio dolor, tratar de comprenderlo, interpretarlo, pero en esta toma de distancia no vivimos el dolor, nos sepáramos de él y

⁵ M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, p. 45.

esta experiencia no tiene nada que ver con la subjetividad “viviente y sufriente” en la cual el ser del dolor se agota.

La impotencia del pensamiento con respecto a la vida y sus diversas modalidades afecta también a la naturaleza de esta vida, puesto que entre la una y la otra no hay ninguna distancia, ninguna relación con un objeto, ningún objeto posible. Lo mismo ocurre con el cuerpo propio en cuanto cuerpo vivo. Esta manera de estar apegado a sí que caracteriza al individuo vivo explica por qué el trabajador venderá su cuerpo, su fuerza subjetiva de trabajo y se venderá a sí mismo.

Desde esta perspectiva, aparecen las necesidades del hombre como algo vivido y experimentado de manera apremiante, reclamando una acción para su satisfacción. El hecho de que esto sea así, de que una necesidad reclame una acción como prolongación suya, se debe a la subjetividad de esa necesidad, a su inmersión en la vida. No es que consideremos apremiantes a las necesidades más perentorias como fruto de una maldición o como algo inevitable, en definitiva, como resultado del sentido que les conferimos, sino que son apremiantes porque no pueden ser situadas a distancia, ni pueden escapar a su propio peso.

Así podemos reconducir —en una pregunta retrospectiva— la razón de ser del trabajo hasta la fuente de la necesidad. Las necesidades crecen constantemente y ello produce un sufrimiento que aspira a encontrar su fin, a ser suprimido y lograr su satisfacción. Éste es un movimiento pulsional nacido del propio sufrimiento y cuya fuente es el sufrimiento mismo, su intensidad. Pero esta intensidad y el peso del sufrimiento no dependen de la necesidad objetiva, sino de su subjetividad, de ese carácter que impide ponerlo a distancia, así como escapar de él. Dicho de otro modo, el sufrimiento y el malestar que provocan las necesidades insatisfechas no está en las necesidades mismas, sino en que el sufrimiento provocado está inmerso en sí mismo, sin posibilidad de escapar de él, a menos que se cambie la situación completa. En esto reside el principio de toda acción humana⁶. Se trata de la actividad indeclinable por la que la vida trabaja para transformar el malestar de la necesidad insatisfecha por el bienestar de la satisfacción. Pe-

⁶ Según Henry, se trata de una “unión original de afecto y acción”. *Ibidem*, p. 49.

ro esta actividad tiene lugar en el cuerpo subjetivo del individuo viviente, así que la acción es en sí misma subjetiva y viviente como también lo es el trabajo del que se nutre la economía y la historia. Éste es el planteamiento que nos conduce al análisis concreto de nuestro tema.

2. El conflicto entre individuo y sociedad

Por esta razón, el individuo viviente es el principio de la sociedad, aunque no es principio absoluto. De suyo se comprende que el individuo definido por la vida no es un individuo aislado⁷, pues en la vida nacen innumerables individuos y, cada vez que la vida se experimenta a sí misma, esta prueba necesariamente singular engendra lo que se siente a sí mismo, es decir, el "sí mismo" humano. Esto supuesto, poner al individuo como principio de la sociedad y de la historia, es afirmar que la realidad de la que éstas provienen es la que habita el individuo y la que hace de él un individuo viviente, en una reiteración indefinida del deseo y de la necesidad que reclaman la producción adecuada para su satisfacción. En virtud de este origen viviente, la producción de bienes está transida de subjetividad y es ella misma subjetiva como tal.

Situado en estos términos el principio de la sociedad moderna, en el contexto inseparable de la producción de bienes y valores, no es difícil describir los distintos modos de conflictividad que pueden surgir, motivados desde la raíz por las situaciones en que los individuos se ven reducidos a una condición empírica que sacude los cimientos de la misma existencia de la sociedad. Por lo demás, estas situaciones se presentan en cualquiera de los dos grandes sistemas socio-económicos conocidos, tanto en el del marxismo ya fracasado como en el capitalismo.

Más concretamente, en el origen de toda conflictividad social hay una trasposición del orden de las cosas, una inversión por la cual el individuo deja de ser principio para convertirse en la consecuencia de las abstracciones que dominan a una sociedad determinada. En las sociedades marxistas, estas abstracciones son la sociedad, la historia y las clases sociales, las cuales reemplazan a los individuos vivientes, de tal manera que Henry especifica:

⁷ Cfr. la crítica de M. Henry al planteamiento de la V Meditación de Husserl en *Phénoménologie materielle*. (M. Henry, *Phénoménologie materielle*, Paris, P.U.F., 1990, pp. 138ss).

ca el aspecto teórico del marxismo como ideología socio-política por esta sustitución, es decir: la totalidad de los fenómenos económicos, históricos y sociales —y con ellas el propio individuo— se explica a partir de las citadas abstracciones. La transposición opera con una determinada manera de entender la relación entre concepto y realidad, según la cual se cree que la realidad pensada en el concepto es del mismo tipo que éste, es decir, que es algo genérico, ideal y totalmente extraño a la realidad viviente.

Esta creencia lleva a tratar a la sociedad como si fuera un concepto y según el modelo del mismo. Así como el concepto incluye en su extensión a todos los seres que le corresponden empíricamente, del mismo modo la sociedad real que queda atrapada en el concepto de "sociedad" se presenta como una realidad definida por ciertas características generales, que comparten todos los que la constituyen. Cada sociedad real se convierte en la sociedad conceptual, única, donde todos los individuos se reflejan indefinidamente y quedan definidos por el reflejo de lo reflejado en ella. Frente a esta creencia ilusoria, se alza la evidencia de que la realidad reside únicamente en la vida y que ésta sólo existe en forma individual, como se ha indicado.

Esto supuesto, cabe decir que la sociedad no tiene ninguna realidad propia, específica o diferente de la de los individuos, pues la única realidad es la de la vida en su carácter irreducible. A lo sumo, el concepto de sociedad hará referencia a una realidad de otro orden, es decir, a la realidad de lo pensado, de lo puesto ante la mirada de la conciencia. Esta tesis se enfrenta explícitamente a las de quienes —como Durkheim y el marxismo— sostienen que la sociedad constituye una realidad específica, un plano cualitativo diferente, cuyas leyes son distintas de las que rigen a los individuos. Pero si se afirma que la sociedad tiene realidad ante todo en lo pensado, de ello se sigue también que los sistemas de regulación "social" son heterogéneos con respecto a los que tienen su origen en la vida subjetiva de los individuos: los unos son sociales y colectivos, los otros son individuales y subjetivos y entre ambos se introduce una asimetría, una diferencia que es la fuente de múltiples conflictos. Porque los imperativos de la sociedad se imponen a la fragilidad de los individuos hasta el punto de poner en riesgo la

posibilidad de que el hombre se sienta libre y conserve la subsistencia de una realidad propiamente individual⁸.

Pues bien, cuando el individuo y la sociedad son realidades distintas, se produce una elevación de la sociedad en perjuicio del individuo, que pierde carácter de realidad. Entonces la relación entre individuo y sociedad no es siquiera la de la parte al todo, pues al menos en esta relación tiene que haber cierta homogeneidad. Los individuos se inscriben en un nivel inferior, no son miembros de una totalidad social, sino sólo sus productos. Teniendo la sociedad sus propias leyes, ella se presenta como la verdadera realidad, la que actúa y hace actuar, la que determina las relaciones causales desde el nivel social hacia el plano de los individuos.

La tesis de la primacía de la sociedad es común a las ideologías socialistas y comunistas así como a las democracias occidentales, aunque en cada caso tiene una fisonomía y unos efectos diferentes⁹. Los regímenes socialistas toman como punto de partida esta primacía, considerada como un *a priori* que regula los comportamientos humanos y su destino, y que se convierte en una ideología difusa, en una creencia y en una verdad científica. Por ello, los modos de acción se diseñan para esa realidad general y abstracta o para las estructuras que se reconocen en ella. El objetivismo de esta tesis propone una manera de ver que consiste en poner como objeto exterior lo que sólo tiene realidad en el individuo y se produce a través de su acción. La ilusión de la primacía de la sociedad consiste en creer que sus leyes, así como las acciones que se llevan a cabo en virtud de ellas, son en sí mismas realidades de tipo objetivo. Henry llega a afirmar que las leyes de la sociedad no pueden ser distintas de las leyes de las subjetividades vivientes, que se refieren a "una historia afectiva"¹⁰, donde el deseo, y su éxito o su fracaso, marcan la pauta. Estas leyes —basadas en una realidad abstracta hipostasiada— serían incapaces de producir el paso al acto de una actividad cualquiera, y desempeñar el papel de causa de las acciones individua-

⁸ En esta misma línea Henry interpreta el pensamiento de Marx y sus diferencias con el marxismo y con quienes en su tiempo personificaban la sociedad, como Proudhon y Stirner. Cfr. *ibidem*, por ejemplo, pp. 42 y 58.

⁹ Ya Marx lo denunció en *La ideología alemana*: "La sociedad es separada de los individuos, autonomizada, se deprava a sí misma y como consecuencia de esta depravación los individuos sufren". Citado por M. Henry en *ibidem*, p. 60.

¹⁰ *Ibidem*, p. 57.

les. Por el contrario, las causas y los efectos se sitúan en el plano de la realidad, y hablar de praxis social es hablar de una praxis subjetiva, es confiar sin reservas a los individuos el cuidado de producir acciones reales, sean materiales o espirituales.

Consiguientemente, si el centro de la realidad se desplaza de la vida de los individuos hacia una supuesta realidad exterior a ellos, se desvirtúa el principio de la acción y del esfuerzo social. Las consecuencias de esta inversión de planos son una serie de conflictos de diversa índole, según el tipo de sociedad de que se trate, pero la raíz de la conflictividad nos remite siempre al abandono de las exigencias de los individuos. Cuando la necesidad no encuentra ya satisfacción en el interior de la vida, en la acción en la que la necesidad se transforma espontáneamente para suprimir el sufrimiento, tiene que satisfacerse fuera de las normas sociales, que no son otras que las de la vida en su aspecto negativo. Ello no significa que ese estado de cosas sea irremediable, puesto que una y otra vez volvemos a encontrar a los individuos vivientes al comienzo de todas estas construcciones y con sus necesidades intactas, urgentes y más imperiosas que nunca, como lo ponen en evidencia otros análisis de problemas más particulares.

3. Los conflictos económicos

Según indiqué al comienzo de este trabajo, Henry reconduce la razón de ser del trabajo hasta las necesidades de la vida. Análogamente, el fundamento de la economía aparece remitido a la fuente subjetiva que lo produce. El individuo es el fundamento de la economía y de la historia porque lleva en sí la esencia sufriente y actuante de la vida que le hace producir constantemente una sociedad que no es nada distinto de su propia vida, puesto que es esta actividad sin comienzo ni fin en la que toda vida se eleva al nivel de las exigencias y de sus deseos para hacer frente a ellos. Por ello, la sociedad se conforma como sociedad de producción y consumo —y la historia también es la de las formas diversas en que sucesivamente los hombres han tratado de responder a las cuestiones en que la vida les pone a prueba.

Más concretamente, el principio de la economía es el trabajo vivo, entendido como trabajo o fuerza subjetiva. Se trata de una fuerza que sólo se

revela en el *pathos* de su esfuerzo, (“en la noche de la subjetividad”), pero esta intensidad no es mensurable cuantitativamente. Basando su análisis en la interpretación marxiana de la economía, Henry señala que la historia de la humanidad es la historia de la transformación de la naturaleza por el hombre, y el universo económico es coextensivo a esa transformación. Pero la realidad económica no es ni la realidad del individuo viviente ni la realidad material; es algo constituido solamente por entidades ideales. Esta tesis puede ser aclarada —y de hecho Henry busca aquí su punto de apoyo— con la consideración fenomenológica del trabajo, por un lado, y de la naturaleza, por otro. Si dejamos de lado el aspecto humano de la producción y pasamos al plano económico exclusivamente, hemos de distinguir, en primer lugar, entre el trabajo real, subjetivo y vivo por un lado y el trabajo social y abstracto, del que se habla en economía por otro.

Lo mismo ocurre con el análisis fenomenológico de la naturaleza, en cuanto fuente de recursos económicos. En la naturaleza no hay valores económicos, como no hay círculos ni triángulos. Y así como la existencia de una dimensión ideal donde se construyen figuras geométricas es la presuposición oculta de la geometría, presuposición que remite a su origen, al acto trascendental del espíritu que ha creado esta dimensión antes de que la pueblen las figuras geométricas —recuérdese la exposición de Husserl en *El origen de la geometría*¹¹—, del mismo modo, la fluctuaciones del valor en el mercado y sus condiciones económicas fuera del mercado presuponen la existencia de algo como un valor de cambio, que no existe en sí, como las cosas, sino que remite a una *génesis trascendental* sin la cual los hombres jamás hubieran tenido nada que ver con un valor económico cualquiera o con todo el universo de la economía.

Consiguentemente, la génesis del proceso económico mismo es la vida, que produce en sentido metafísico los fenómenos económicos antes de determinarlos en un universo que les será propio. En la transparencia de esta génesis se da también la opacidad de que cada modalidad subjetiva de la fuerza de trabajo está separada por un abismo de su equivalente en térmi-

¹¹ Cfr. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hua. VI, Den Haag, M. Nijhoff, 1954, Beilage III, al § 9a.

nos objetivos cuantificables. Así por ejemplo, cuando se piensa en un trabajo "penoso" como categoría bajo la cual podemos incluir diversos trabajos, estos aparecen como semejantes, con una identidad ideal que se refiere intencionalmente a un contenido ideal mediante el cual individuos diferentes obtienen una misma realidad general, puesta ante ellos fuera de su subjetividad. Hay, por tanto, un extrañamiento entre la realidad económica y la de los individuos vivientes, que son el único fundamento de aquélla, en tanto que es su fuerza la que produce constantemente el conjunto de determinaciones económicas¹².

Análogamente, las cosas no son, ni subsisten por sí mismas, sino sólo en contacto con la vida. En la medida en que ella las toma y las retiene en el ser, las cosas escapan a la nada y a la muerte. A este carácter referencial se refiere Henry como "la gran ley metafísica del ser"¹³, la ley según la cual el ser no reside en las cosas, ni en los objetos, sino en la vida. Por eso, el proceso real de producción no es más que un caso particular de esta operación de la vida que da el ser a las cosas. Ahora bien, una vez transformadas las materias primas en cosas por efecto del trabajo, éstas tampoco mantienen su condición de valor por sí mismas; es preciso que los individuos tengan interés en ellas. La dialéctica del trabajo vivo y el trabajo muerto —objetivado— se expresa concretamente en el destino de los productos, que han de ser cosas-para-la-vida. Esto se traduce en el plano económico-social en que por todas partes se ve la huella del trabajo humano y, puesto que el trabajo no se interrumpe, hay una producción de bienes continuada y constante. La economía es una actividad dependiente de los individuos y el conjunto de los fenómenos económicos es una apariencia que no puede contener su principio explicativo. Así, el poder que produce los valores económicos nos remite a las vicisitudes de la fuerza de trabajo, a la historia de la vida, a sus condiciones internas y a su poder de sobrepasar sus necesidades.

¹² Cfr. M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, pp. 100 y 106. Henry no entra en la discusión de los factores dialécticos de ese extrañamiento, que tanto Hegel como Marx elaboraron explícitamente.

¹³ *Ibidem*, p. 125.

Precisamente por esto, por no ser la economía una realidad autónoma, la explicación de los problemas económicos no se encuentra en el plano económico.

4. Economía y política en la dinámica social

Como se puede apreciar, la descripción de los fenómenos llega a un punto en que es preciso abandonarla para desentrañar su génesis productora —para ir a las cosas mismas— y retornar a las fuentes de la que surgen la sociedad y la economía. Es una *Rückfrage* hacia el fundamento de ambas, el individuo viviente, cuyo modo de ser aún no ha sido completamente desvelado. Tampoco han quedado expuestos en concreto cuáles son los conflictos a los que la infravaloración del individuo da lugar, pues éstos varían en función de otros factores presentes en las distintas sociedades, diferenciadas en términos generales como socialistas y capitalistas.

Para Henry, es típico del socialismo el afán de hipostasiar la sociedad como objeto de pensamiento y de ciencia, así como de discutir hasta el infinito sobre la estructura dialéctica de este ente de razón y sus contradicciones internas. La sobrevaloración de la sociedad es una característica que está presente en cualquier régimen socialista y con ello la negación teórica del individuo, fruto de la ideología marxista —en cuanto distinta del auténtico pensamiento de K. Marx— y de los componentes fascistas que hay en ella. Aunque no voy a entrar en el tema del fascismo, baste decir ahora que, para Henry, "fascismo" es toda doctrina que promueve la anulación del individuo, negando su condición de subjetividad radical en la que cada individuo se siente y se experiencia a sí mismo como viviente¹⁴. Esto lo hace el marxismo por la vía objetiva, desconociendo que las propiedades llamadas "sociales" son subjetivas. Ahora bien, así como considerar una propiedad social en su realidad subjetiva es reencontrar ese lugar más profundo en que el individuo está dado a sí mismo de modo irrepetible, por el contrario, considerarla como una realidad objetiva, es negarla. Y, como a partir de esa propiedad social se define al individuo, también éste se convierte en algo

¹⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 87-94.

objetivo, en un punto de intersección de relaciones sociales objetivas, determinado y definido por ellas¹⁵. En esto consiste, a grandes rasgos, la negación teórica del individuo por parte de la ideología marxista.

Cuando esta negación se lleva a cabo, como suele ocurrir, a favor de la sociedad, del partido o de la clase, la actividad social se paraliza y surge "la penuria", fuente de toda conflictividad en este tipo de sociedades y *categoría principal* de la misma. Los individuos sólo tienen que esperarlo todo de la sociedad y no deben hacer otra cosa que atender a las necesidades de la misma. Pero la penuria no es una ley objetiva, o lo es sólo aparentemente, pues tiene realidad únicamente en la subjetividad de los individuos y con relación a ella, por lo mismo que sus efectos se dejan sentir únicamente en ellos. Sin embargo, del estado de penuria se derivan otras situaciones de conflicto, como el pillaje —apoderarse de un objeto de consumo sin haberlo producido— que es la situación límite reveladora de un estado social donde la producción se ha confiado a la "sociedad". En ese estado de cosas, como el trabajo es por principio individual, no hay nada que la sociedad produzca por sí misma y también ella necesita apoderarse de los productos del trabajo. Surge entonces un conflicto entre los dos sectores, el público y el privado, en términos de pillaje recíproco. Más allá de esta descripción, la conflictividad se explica en términos de vida, pues la vida, que no puede ser eliminada por abstracciones de ningún grado, vuelve a aparecer bajo una figura salvaje, como principio ciego que quiere apoderarse de todo lo que necesita para seguir viviendo¹⁶.

Avanzando un poco más en las consecuencias del estado de penuria, aparece la violación de los derechos humanos, cuya explicación inmediata se puede ver en el estado de ilegalidad, en la corrupción, el miedo y el trastocamiento de la vida diaria, cuando vivir es sólo sobrevivir. Una segunda explicación se encuentra según nuestro autor en el resentimiento, que contiene una inversión de valores, lo que se produce cuando los valores de

¹⁵ Cfr. M. Henry, *ibidem*, pp. 98s. La tesis de fondo es que las caracterizaciones sociales son subjetivas, no por cuestiones empíricas, sino por "una necesidad de esencia"; por ese carácter subjetivo se entiende la propiedad del trabajo manual de ser "penoso", "cualificado" o "no cualificado", etc., a lo que nos hemos referido antes.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 62-65.

otros pasan a ser antivalores simplemente por el hecho de que son ajenos. El resentimiento social reivindica una igualdad insostenible, porque no atiende a las diferencias cualitativas, en cuanto a trabajo y competencia. Además, el socialismo ve las diferencias humanas como diferencias de clases. Y por último, el marxismo reduce todos estos factores a diferencias entre dos clases, que son los verdaderos sujetos de la conflictividad social. De nuevo, las diferencias entre los individuos permanecen así desconocidas y con ello se desconoce su subjetividad.

En última instancia, el fracaso económico del socialismo no es en realidad de carácter económico. Pues son los individuos los que crean la riqueza y el fallo hay que buscarlo en ellos, en su falta de motivación para crearla. La raíz del problema está en la forma de *injusticia* que supone considerar a todos como iguales, dado que los individuos son esencialmente diferentes en su actividad productora. Las grandes abstracciones ideológicas —sociedad, historia, clases sociales, proletariado, partido— pretendieron sustituir a los individuos, pero si suprimimos a los individuos no habrá sociedad, ni historia ni clases sociales. La gran contradicción del marxismo, así como del fascismo y de cualquier teoría que quiera suprimir al individuo, es la de negar la vida —aunque, como la vida es lo que define la realidad, tampoco pueden negarla por completo.

Ahora bien, ¿qué es un individuo viviente? Desde luego, no es algo empírico, según el clásico significado de la individuación. El hecho de ser sí mismo define trascendentalmente al individuo verdadero, que la vida engendra en ella como experiencia de sí misma; la singularidad de esta experiencia significa que para cumplirse como lo que es, encierra necesariamente en ella un sí mismo irreductible a otro, viviente y a la vez sufriente. "Solo partiendo del fenómeno metafísico de la vida —afirma Henry— reconociéndola como la revelación original presupuesta por todo lo que se experimenta a sí mismo, se puede captar, a partir de esta revelación original en él de la vida, lo que es un individuo viviente"¹⁷. Es contra esta condición metafísica del individuo contra lo que se dirige brutalmente el fascismo, por vía de ob-

¹⁷ *Ibidem*, p. 93.

jetivación lo hace el marxismo y de un modo más complejo y sinuoso también el capitalismo contemporáneo.

El carácter irreductible del sí mismo individual y singular introduce una nueva dimensión en este análisis, que en cierto modo ya ha sido apuntada. Pues contra la singularidad de los individuos están dirigidas también todas las estrategias igualitarias. Lo que Henry llama "la injusticia de la justicia social" se refiere a esto, a la norma de, por ejemplo, dar un salario igual para un trabajo que objetivamente podrá ser considerado como igual, pero que subjetivamente es diferente e irrepetible. Los individuos no son diferentes porque sus propiedades sean diferentes, u opuestas, sino al revés, como los individuos son diferentes, sus propiedades son por principio diferentes, todo lo más, pueden ser semejantes. Estamos sumidos en la diferencia, pero no se trata de una diferencia pensada. Las diferencias que nacen de la individualidad irreductible de una subjetividad viviente son completamente diversas de las diferencias de clase, aunque éstas se dejen notar en la subjetividad. Lo que ocurre es que, al pasar de su representación objetiva a su efectuación subjetiva, las determinaciones llamadas "sociales" no sólo cambian de lugar ontológico, sino que son trastocadas desde la raíz, pues no son más que un afecto, una emoción indecible e incomunicable de la vida"¹⁸.

Más atención a las diferencias parecen prestar las sociedades capitalistas, en primer lugar porque su orden económico se basa en principios muy distintos. El capitalismo se apoya sobre la fuerza del trabajo viviente, la pone en ejercicio, la explota y por eso es la única verdadera revolución que ha conocido la historia de la humanidad. No se limita a ser una revolución económica, sino total, pues comprende que la economía descansa en un fundamento más profundo y se dirige a él para exaltarlo y llevarlo a su máximo rendimiento.

El éxito del capitalismo consiste, en definitiva, en haber sabido detectar la fuerza de trabajo viviente para convertirla en algo disponible. Esto supuso una ruptura ontológica disfrazada de acontecimiento histórico. ¿Por qué calificarla de ruptura ontológica? Porque según Henry la fuerza del trabajo viviente no está de suyo disponible, no es separable del mundo en el que se

¹⁸ *Ibidem*, pp. 105s.

encuentra, el mundo-de-la-vida, y es sólo el correlato de los poderes de su corporeidad subjetiva. La vida se encuentra en co-pertenencia con el mundo que habita y el trabajo viviente no es más que la puesta en práctica de esta fuerza, la actualización del poder por el cual la vida se mantiene en el universo. Por eso las cosas son lo que revelan ser bajo la acción del trabajo viviente. Pues bien, para hacer disponible la fuerza de trabajo fue preciso romper esta co-pertenencia del universo y la vida, arrancarle las materias y los instrumentos y así dar lugar al acontecimiento antes indicado: el acaparamiento de los bienes comunes por parte de unos cuantos grandes propietarios¹⁹.

A partir de esta apropiación, el desarrollo del capitalismo opera con el potencial de esta fuerza, cuyos pormenores aquí no explicamos. Henry califica a la historia del capitalismo de historia "principial", porque descansa en hechos originarios o arqui-hechos, en un poder supratemporal, situado en la historia y, sin embargo, metahistórico, que la precede y la determina *a priori*. En la medida en que obedece a este poder siempre presente en ella, la historia no avanza al azar, obedece a una tendencia que traduce esta acción continuada de un mismo principio. Esta tendencia aparece en cuanto quitamos el velo de los fenómenos económicos que resultan de ella y al mismo tiempo la encubren, es una tendencia que arraiga en la vida, es la voluntad de vivir la que la determina en última instancia, siguiendo la pauta de la reiteración indefinida de la necesidad y del deseo, necesidad y deseo que suscitan la repetición indefinida de acciones que tienden a satisfacerlas.

Sin embargo, esta reiteración llega a un punto en que, en el capitalismo, la teleología de la vida a satisfacer su deseo se invierte, bajo la forma de un desarrollo indefinido de la productividad. La capacidad de la vida de subvenir a sus necesidades llega a encontrarse recubierta por toda clase de sedimentos y especialmente por fenómenos económicos típicos de este sistema, que ocultan este proceso real. Además, también aquí vuelve a aparecer el fundamento económico de la aporía de la justicia social que antes señalamos: la justicia de dar un mismo salario por un mismo trabajo, siendo así que el mismo trabajo objetivo difiere completamente en su efectuación

¹⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 133-135.

subjetiva real, por lo tanto, cada trabajo es realmente diferente. La justicia social es la injusticia misma, el lugar de una “perversión permanente”²⁰ y de la que se sigue un malestar general que da origen a un sinfín de conflictos económicos.

Según todo esto, lo característico del capitalismo es que invierte la relación entre el proceso real de producción —el trabajo humano— y el proceso económico, siendo aquél el principio, y éste el resultado. En adelante, es el resultado —el producto— lo que se pone como principio y motor de todo el sistema y el trabajo viviente pasa a ser integrado en las determinaciones económicas que gobiernan el producto. La realidad económica universal, el dinero, se convierte en objetivo único de la producción y el proceso de la vida queda relegado a no ser más que un medio para este fin. Dicho de otro modo, la relación medio-fin se invierte, con lo cual lo que debía ser medio se absolutiza. El verdadero fin es la finalidad vital original de cualquier actividad —en la económica, intercambiar productos— y la inversión de este fin primordial significa la inversión de la relación entre los elementos que intervienen. El proceso vital queda así sometido al proceso económico y éste deja de ser el medio por el que la vida obtiene para su uso los bienes que ella crea. En consecuencia, la estructura del proceso vital pierde su finalidad propia y se modifica profundamente al servicio de la producción indefinida de dinero como objetivo universal e ilimitado.

Por este motivo el capitalismo no es una solución, aunque reconozca los derechos humanos y la actividad del individuo como fuente de riqueza. Henry quiere mostrar que las democracias occidentales también usurpan a los individuos su capacidad de decisión y su autonomía, su libertad en definitiva. El condicionamiento ideológico del conjunto de la sociedad, el adormecimiento mediático y publicitario que impone a cada uno lo que tiene que pensar y lo que tiene que desear, sin que ninguna crítica o poder de contestación tenga la posibilidad de manifestar su simple existencia, convierten a la libertad en algo inexistente, sólo que no lo sabemos. Lo único positivo del capitalismo es que se apoya en el individuo viviente, en el poder de la vida. Pero sus múltiples contradicciones y la conflictividad que éstas provocan

²⁰ *Ibidem*, p. 139.

tienen su raíz en la fractura entre producción y consumo, producción masiva de bienes e incapacidad por parte de los productores para consumirlos. Con palabras de Henry, “entre la subjetividad de la producción y la subjetividad del consumo, la economía alza el muro de sus idealidades cuantificables y calculables que llevan una existencia casi autónoma y no tienen ya ninguna relación perceptible con la vida”²¹.

5. Técnica e ideología

Ahora bien, el desarrollo de la productividad, que es el desarrollo de la eficacia de una producción subjetiva, no descansa únicamente en la fuerza subjetiva misma. Hay un acontecimiento histórico que marca el verdadero cambio: es un hecho situado en la historia, pero no abolido por ella, pues continúa presente en cada punto de su decurso. El hecho metahistórico que, a diferencia de la vida, no crea la historia pero que, una vez producido, le impone una dirección determinada, es el hecho inaugural de la ciencia galileana. Su expresión histórica consiste en que en un proceso real de producción éste deja de ser subjetivo, de identificarse con el trabajo vivo. La acción subjetiva de producir consiste en el despliegue interior de la fuerza subjetiva del cuerpo viviente, con ayuda de instrumentos y materias primas, que sin embargo no impide que la subjetividad se conozca a sí misma en la acción productora. Ahora bien, con Galileo el universo queda despojado de su subjetividad esencial y el conocimiento de su ser verdadero ya no va a estar a cargo de la fuerza subjetiva que habita el cuerpo, sino del conocimiento físico-matemático donde sólo importan las cualidades materiales, geométricas²².

La implantación de este conocimiento geométrico del universo material en lugar de su aprehensión corporal, subjetiva y viviente, entraña una subversión del fenómeno de la acción que se encuentra en el núcleo de la producción tradicional de bienes, una subversión de carácter ontológico, pues afecta al ser de la acción, que de ser subjetiva pasa a ser objetiva. En lugar

²¹ *Ibidem*, p. 213.

²² Cfr. *ibidem*, pp. 157ss. Henry atribuye exclusivamente a Galileo la concepción de la ciencia moderna.

de producirse en la vida de los individuos y como puesta en juego de poderes internamente vividos, esta acción se produce ante la mirada del pensamiento, bajo la forma de un conjunto de procesos objetivos análogos a los de la naturaleza. "En este desplazamiento ontológico, que es también un desplazamiento fenomenológico, se produce la sustitución de la acción subjetiva de los individuos por movimientos objetivos naturales, la experiencia interna, que la vida hace de sí misma y que es su propia subjetividad, por el conocimiento objetivo y racional"²³.

La conexión entre este tipo de conocimiento y el capitalismo proviene de su alianza con la técnica, y su desarrollo —que es el acontecimiento decisivo de la modernidad— que posibilita la extensión desmesurada de los instrumentos de producción y paralelamente la exclusión del trabajo viviente y de la subjetividad. Pero el origen de este cambio se encuentra, una vez más, en el pensamiento, en la decisión de excluir del conocimiento del mundo todas las cualidades sensibles y con ellas todo lo subjetivo. El conocimiento racional del universo se atiene a este planteamiento, entiende el universo compuesto de cuerpos materiales extensos cuyas figuras se pueden captar de modo matemático y en este universo el hombre queda reducido a individuo empírico, objeto de la física, la biología, las ciencias sociales o de la economía.

El objetivismo de la ciencia moderna es interpretado en estos términos, diferentes en todo caso de la visión de Husserl en la *Crisis de las ciencias europeas*. La historia unificada del capitalismo y de la técnica —lo que Henry llama "el universo tecno-económico"— es el resultado de este objetivismo, la proyección de los presupuestos galileanos sobre la acción humana, que ya no tiene lugar en la subjetividad de los individuos, sino en las cosas: el trabajo vivo cede su puesto a los procesos materiales objetivos que se autorregulan y funcionan por sí mismos. Al mismo tiempo, también cambia el modo de conocimiento, como se ha mencionado anteriormente, con el fin de fomentar el desarrollo de la física moderna y las ciencias afines.

²³ *Ibidem*, p. 159.

Mediante este trastocamiento de carácter no sólo epistemológico y práctico, sino también ontológico²⁴, el trabajo vivo se encuentra eliminado del proceso y con él el poder de crear valor así como el valor mismo. Cuando el universo tecno-económico alcance su fin y el proceso de producción se automatice por completo, los objetos ya no estarán destinados a los hombres y se producirán sin ellos.

Como se puede advertir, esta caracterización del fenómeno moderno de la técnica no corresponde a la técnica en sentido tradicional, como conjunto de procedimientos para transformar la naturaleza, pues el hombre siempre los ha empleado, utilizando un saber vinculado a la fuerza subjetiva, acompañando el ritmo de su existencia a los dictados de la producción material. La técnica en sentido moderno, o más precisamente, contemporáneo, es la tecno-ciencia, que introduce una mutación de las fuerzas productivas, e imprime un nuevo rumbo al destino del mundo en el punto en que la subjetividad y el trabajo del individuo quedan eliminados del proceso real de producción, cuando la fuerza subjetiva de trabajo perece en un proceso entregado a una objetividad creciente. Esto lleva consigo una subversión de la vida de los individuos, pues su fuerza de trabajo queda excluida. La fuerza de la vida y el individuo mismo quedan fuera del mundo del trabajo. Y si en otro tipo de análisis esto nos llevaría a hablar del fenómeno del desempleo como una de las fuentes de conflictividad inmediata, en Henry este fenómeno sólo es mencionado muy brevemente, pues lo que le interesa es la dimensión más profunda que significa para la vida el hecho de que su energía no sea empleada. Si antes era la *penuria* la fuente principal de los conflictos, ahora la *angustia* es aquí la figura vital de la conflictividad.

La subversión que lleva a cabo la técnica moderna no sólo afecta a la acción sino además a la relación entre el hombre y el mundo. En la apropiación original de la vida y del universo, que tiene su principio en la vida y cuya actualización es el trabajo viviente, la subjetividad tiene el universo en su mano. En cambio, lo que hace la técnica moderna es eliminar de esta relación primitiva la subjetividad, la acción humana en cuanto tal, y sustituirla por procesos objetivos insensibles. La técnica se proyecta en el proceso real de producción, lo que supone la disminución progresiva en él del

²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 214.

trabajo vivo así como la incapacidad cada vez mayor de éste para producir el valor económico.

Con otras palabras, esto significa que si el capitalismo entraña de suyo la explotación del trabajo, el tecno-capitalismo va mucho más lejos: no es una relación de explotación del capitalismo con la vida, sino más bien la eliminación de la relación entre ambos. Por un lado, el capitalismo estimula el desarrollo de la técnica puesto que es el único medio que le permite disminuir constantemente el tiempo de trabajo necesario y que el trabajo sea cada vez más productivo. Ahora bien, por otro lado la posibilidad del desarrollo de la técnica no está dentro del capitalismo, sino en la propia técnica y en el origen en la ciencia moderna. Ésta viene a ser su condición de posibilidad o el principio del universo tecno-capitalista, en el que convergen y divergen ambas instancias, el capitalismo y la técnica. La convergencia supone que el capitalismo promueve el desarrollo de la técnica, como se ha visto, pero este desarrollo es la ciencia la que lo hace posible, ya que pone las condiciones para el cambio, es decir, (a) convierte al universo en una secuencia de fenómenos materiales y (b) permite la eclosión del conocimiento físico-matemático. La técnica no es sino la unidad de este conocimiento y este universo.

Por todo ello, entre capitalismo y técnica se llega a plantear una contradicción, porque el desarrollo científico que hace posible el capitalismo también lo lleva a la ruina ya que, según Henry, el proceso económico no puede sostenerse por sí mismo, únicamente con los medios del capital y de la técnica y sin la fuerza subjetiva de la vida que lo hace posible. Ésta sería la gran contradicción del mundo contemporáneo desarrollado, que no es exclusiva de las sociedades capitalistas. Lo que caracteriza al capitalismo es su modo de afrontar la aporía constitutiva de la economía de mercado, pues al duplicar el proceso real con un proceso puramente económico, se abre la vía a su conflicto potencial. La fuente de la conflictividad reside en la disociación entre los dos procesos —el de las necesidades de la vida y el de la economía de mercado— donde cada uno obedece a su propia lógica, lo cual convierte en aleatoria la correspondencia entre el primero y el segundo, co-

rrespondencia que precisamente estuvo en el origen de la economía de mercado.

En resumen, este conflicto potencial se traduce en el hecho de que el proceso real del trabajo se convierte en un sistema técnico de producción, en el que la producción se lleva a cabo en función de las exigencias de la técnica y no de las necesidades reales de los individuos. El resultado es doble: las cosas pierden su sentido como valores de uso para la vida y se crean no ya más productos, sino nuevos tipos de productos, que están al servicio de las innovaciones del proceso técnico²⁵.

Este bosquejo de la conflictividad de la vida humana en las sociedades modernas quedaría incompleto si no hiciera una referencia expresa al componente político de las mismas. Éste entra en escena desde el momento en que tomamos en consideración cualquiera de los aspectos ya apuntados, puesto que se entremezcla con ellos y a menudo les imprime su sesgo particular allí donde contribuya a impulsar la negación teórica del individuo y la invasión de la esfera de la subjetividad y de las relaciones intersubjetivas. Porque el individuo no vive aislado, sino que está abocado al otro, y a sentir con el otro en múltiples modos de afectividad —simpatía, piedad, amor, odio, resentimiento, soledad—, el pensamiento político se apropiá de este ser en común que se despliega en la vida, aunque realmente es un ser en común anterior a todo pensamiento político. Aquí se da análogamente el caso de que tampoco lo político constituye una realidad autónoma, sino que tiene un carácter referencial y remite a la vida de los individuos, de donde proviene su contenido. Según Henry, lo político, resulta de un acto de conciencia que genera el sentido de que ciertos asuntos de la vida humana son de interés general. El contenido de tales asuntos, remite a los individuos y a sus actividades, por lo que la praxis política no tiene otra realidad que la individual y subjetiva de la vida, cuyas acciones son siempre asuntos individuales, y no generales. Por ello, la hipóstasis de lo político conlleva la anulación del individuo y de la vida y tiene como consecuencia el totalitarismo, entendiéndolo no como calificativo de un régimen, sino como peligro que amenaza a cualquier sistema social.

²⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 171-177.

A partir de esta preeminencia de lo político en las sociedades actuales, los sistemas políticos se diferencian por el lugar que dejan a los individuos en el gobierno de los asuntos públicos. En el marxismo, el conflicto nace de que niega el carácter esencialmente referencial de lo político ocultando el momento fundador de su sentido en la subjetividad radical de la vida. La negación del sentido fundador de la vida y de los individuos vivientes es lo que subyace a todos los conflictos particulares de esos regímenes: el individuo queda reabsorbido en la clase social y en las restantes estructuras y ya no importa la experiencia que él hace de sí mismo, ni lo que define su verdadero ser. Hay otra realidad desde la cual se le define y se actúa sobre él, quedando completamente determinado por ella. Lo que hace la perspectiva política es elevarse por encima del punto de vista limitado de los individuos y abrirse al plano objetivo y universal donde el individuo que acaba de ser negado en su individualidad reencuentra una posibilidad de acción que, sin embargo, no atañe al orden individual, ni plural, sino al nivel que le permite la organización política en la que está queda reabsorbido²⁶.

Pero la revalorización de la política no requiere únicamente la anulación del individuo en favor de la existencia de una realidad social supraindividual más alta que él. En determinados casos, exige también el sacrificio de la libertad con el fin de que, por ejemplo, el individuo se supere a sí mismo. En las sociedades democráticas el sacrificio de la libertad no es ni mucho menos aparente, si bien existe una tensión que no se resuelve por completo. La aporía de la democracia consiste precisamente en querer tener presente la realidad no política en el gobierno de la sociedad, lo cual resulta prácticamente imposible. La representación política es también una sustitución del individuo y participa de la desnaturalización que lo político en cuanto tal hace sufrir a todo lo que es vivo.

Finalmente, la conflictividad que está presente en todos los sistemas políticos es la oposición entre individuo y sociedad, entre lo singular y lo universal, entre el interés privado y el interés general. Esta dicotomía late en todos los conflictos y se funda en que la perspectiva universal de la política se recorta sobre la visión previa del mundo en la cual se inscribe toda pers-

²⁶ Cfr. *ibidem*, p. 187.

pectiva posible. Según la conocida tesis de Henry, "el mundo es el horizonte de visibilidad" sobre cuyo fondo todo se nos muestra de modo que lo podemos ver y conocer. Lo político tiene un significado fenomenológico esencial, pero que proviene de otra parte, el significado de identificarse con la racionalidad y de oponerse a los intereses particulares, a los egoísmos divergentes, etc., y a todo lo que viene de las fuerzas y los intereses del individuo. "La revalorización de lo político va de la mano de la desvalorización del individuo y la presupone. Esta jerarquía ético-política, que eleva lo político en la medida en que rebaja al individuo, no resulta de un simple juego de valor al que se podría oponer otro, sino que remite a una jerarquía previa y esencial", de orden fenomenológico; la jerarquía entre dos modos de aparecer diferentes: el de la vida que se experiencia a sí misma en el abrazo mudo de su *pathos* y bajo la forma de éste, y el del aparecer del mundo, de este horizonte de visibilidad donde tiene lugar la perspectiva política²⁷.

En realidad, la política ignora la vida, por eso la considera ciega, incapaz de llevar a cabo ningún resultado positivo, necesitada de dirección. La significación fenomenológica de lo político, su capacidad de hacer ver a todos, la convierte en una realidad autónoma, de la que los individuos obtienen su propio ser. Esta valoración expresa la gran carencia del pensamiento occidental —también de índole fenomenológica: la creencia de que no hay otra luz más que la luz del mundo, de este horizonte de visibilidad en que se nos manifiesta todo lo que es, especialmente las acciones que constituyen la sustancia de una sociedad. Todo lo demás queda abolido —los individuos, su subjetividad, sus acciones y con ello queda abolida su libertad. En la ciudad aparecen las acciones individuales, pero son sometidas a un proceso de objetivación que oculta lo que en ellas hay de más propio, lo que hace de cada una de ellas la acción de un individuo singular.

Habría que mencionar también, como algo que se encuentra en las raíces de la conflictividad actual, el silencio del pensamiento contemporáneo sobre la vida, exceptuando los diversos enfoques objetivistas, por un lado, así como los vitalistas, por otro. Según Henry, fuera de esto el modelo racionalista que hemos heredado ha sido ciego para captar la vida en su dimensión propia y la ha relegado a una condición subalterna, debido al antiguo prejuicio de que sólo hay conocimiento de lo objetivo. Para este tipo de

²⁷ *Ibidem*, p. 191.

pensamiento, conocer la vida es sacarla de sí misma y situarla en el horizonte visible del conocimiento científico, donde queda desvirtuada como algo oscuro e ininteligible.

Cabe concluir que, según este análisis, la conflictividad se desarrolla en el plano de la factualidad inmediata, donde se dan las *diferencias* que se multiplican en todos los niveles de las relaciones sociales. Pero no hay que perder de vista que la existencia de esos conflictos se debe en gran parte a que la desigualdad que los promueve está apoyada en la *igualdad metafísica*, expresada en términos de la fuerza de la vida. El desarrollo del conflicto corre paralelo a la ignorancia de esta igualdad y de la fuerza constitutiva de la vida para afirmarse en la subjetividad de los individuos humanos que la ponen de manifiesto.

Bibliografía complementaria a la citada expresamente:

- AA.VV., *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque international de Montpellier*, Paris, Beauchesne, 2006.
- BROHM, J. M. / LECLERCQ, J., *Michel Henry. Les Dossiers H*, Lausanne, Éditions l'Age d'Homme, 2009.
- DAVID, A. / GREISCH, J., *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Paris, Éditions du Cerf, 2001.
- DUFOUR-KOWALSKA, G., *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris, P.U.F., 1980.
- DUFOUR-KOWALSKA, G., *Michel Henry, passion et magnificence de la vie*, Beauchesne, Paris, 2003.
- HENRY, M., *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Editions Odile Jacob, 1990.
- *L'Essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963.
- *Marx, I. Une philosophie de la réalité. II. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976.
- *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990.
- *Philosophie et Phénoménologie du corps*, Paris, P.U.F., 1965.

CUESTIONAMIENTO Y REDEFINICIÓN DE LOS VIEJOS CONCEPTOS DE INTERSUBJETIVIDAD E INTERCULTURALIDAD. FENOMENOLOGÍA EN EL SIGLO XXI*

María-Luz Pintos Peñaranda

Universidade de Santiago de Compostela, España
mariluz.pintos@usc.es

Resumen

Intento aquí proponer y esbozar una “ontología animal” u ontología de la “animalidad”, (i) como fundamento teórico para entender a otros animales no humanos como siendo “sujetos” y a muchas otras especies como siendo poseedoras de “cultura”, con independencia del nivel de simplicidad o de complejidad que tengan dichos sujetos y culturas al contemplarlos desde nuestra perspectiva humana, y (ii) como fundamento teórico para romper y expandir el estrecho sentido con el que hasta ahora hemos estado empleando conceptos como “sujeto” y “subjetividad”, “intersubjetividad”, “cultura” y “relación intercultural”.

Abstract

It is my aim here to outline and put forward an “animal ontology” or ontology of “animality” (i) as a theoretical foundation to understand another nonhuman animals as “subjects” and many other species as holders of “culture” as well, independently of the level of simplicity or complexity such subjects and cultures have when contemplated from our human point of view, and (ii) as a theoretical foundation to break and expand the limited meaning with which concepts such as “subject” and “subjectivity”, “intersubjectivity”, “culture” and “intercultural relationship” have been used up to now.

Permítanme confesarles los supuestos que han hecho arrancar en mí esta reflexión sobre los conceptos de “intersubjetividad” y de “interculturalidad” que aquí les presento. Estos supuestos —que, bajo mi perspectiva, aparecen concatenados— no sólo me han servido de punto de partida sino que, a la vez, constituyen el marco teórico sobre el que estoy elaborando esta reflexión fenomenológica, son los siguientes: En primer lugar, está el

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, “Interculturalidad y Conflicto”, organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

hecho de que en la segunda mitad del siglo XX se ha iniciado en Occidente un cambio en nuestra interpretación sobre el planeta y sobre la relación de los humanos con todos los seres que lo componen o que lo habitan, ya sean estos inanimados o vivos. Se trata de lo que se ha dado en llamar la *razón ecológica*, que como nuevo paradigma, aunque con lentitud, no sólo va afianzándose cada día que pasa sino que sin duda será una de las características distintivas de nuestro nuevo siglo XXI. En segundo lugar, esta razón ecológica ha llevado al cuestionamiento de los viejos paradigmas por los que nos hemos estado rigiendo en nuestras sociedades humanas por tanto tiempo, y a problematizarlos y a desenmascararlos críticamente como “prejuicios” culturales: el antropocentrismo, el especismo, el etnocentrismo, el machismo, el belicismo, etc. Localizados como “prejuicios” culturales, en estos momentos nos hallamos inmersos en este proceso tan complejo que es el de su erradicación y sustitución por nuevos modos de pensar y de actuar más acordes con la realidad. En tercer lugar está el hecho de que desde finales del siglo XIX se ha ido produciendo en nuestras ciencias una modificación en el tradicional concepto de cultura; concretamente, en el sentido de una apertura de este concepto. Nuestro colega mexicano Mario Teodoro señala muy bien este cambio y esta apertura. Antes —nos dice—, “la cultura era LA CULTURA: una, única y universal. Pero diversas y novedosas reflexiones e investigaciones —en particular, provenientes de la emergente ciencia antropológica— empezaron a poner en cuestión la idea ilustrada de la cultura y a introducir con la palabra “culturas” la visión de que existe una diversidad de culturas o, al menos, de modos y realidades culturales”¹. En cuarto lugar, desde hace unos años estamos asistiendo a una todavía mayor ampliación de este concepto de cultura: una vez que ya se admitía hablar de “culturas” en plural, de diversidad de culturas, pero siempre refiriéndolas al ámbito exclusivamente humano, desde diferentes ciencias se ha abierto todavía más este concepto de “cultura” hasta hacerlo abarcar las que ahora llamamos “culturas no humanas”. Sin duda, esta evolución viene de la mano de la consideración de que por cultura no hay que entender solamente el

¹ Cfr. “Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural”, *Ideas y Valores* 102 (1996), p. 74.

"cultivo" de los individuos y pueblos conforme a elementos elevados y refinados —tales como la música clásica, la pintura, la literatura, las reglas de urbanidad y cortesía, las leyes del derecho, etc. El concepto de cultura ha sido abierto a todo aquello que, no siendo, por una parte, producto de un cultivado y elevado "refinamiento", ni siendo, por otra parte, genético y dado de modo universal en todos los miembros de la misma especie, es, sin embargo, algo "adquirido" y "aprendido" por los individuos y, por tanto —se dice— "cultural"².

Pues bien, en línea con estos supuestos, la idea que aquí quiero desarrollar es que ya no podemos seguir hablando de "interculturalidad" tomando este concepto únicamente como la interculturalidad "humana". Seguir reproduciendo por más tiempo este "prejuicio" sería un anacronismo injustificable para los conocimientos con que hoy contamos desde diversas ciencias. Porque si hay diversas culturas —unas "humanas" y otras "no humanas"—, analizar el fenómeno de la interculturalidad significará también hacerlo en referencia a la relación entre unas y otras, y ya no sólo entre unas culturas "humanas" y otras culturas "humanas".

Pero, ¿qué entendemos por "cultura"? ¿Cuándo decimos de algo que es "cultural"? Porque, de hecho, desde dentro de la fenomenología ya ha habido reacciones en contra de la denominación de "cultural" para todo aquel comportamiento animal no humano que, simplemente, sea producto de adquisición y aprendizaje y que, por tanto, no venga establecido en la carga genética del individuo. Hay a quien no le parece suficiente la adquisición por aprendizaje para hablar de que estamos ante un fenómeno "cultural". Por ejemplo, en su libro *Teoría de la cultura*, Javier San Martín se lamenta de que, cuando desde distintas ciencias se habla en este sentido de "cultura" en los animales no humanos, en realidad se está tomando la cultura que unos individuos adquieren y aprenden de otros como algo ya ahí dado, algo ya existente de antemano. San Martín ve en esta actitud una más de las consecuencias del prejuicio naturalista. Si estoy interpretando correctamen-

² Cfr., por su extraordinaria utilidad a la hora de poner en entredicho nuestros prejuicios al respecto, el libro de Frans de Waal, *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, Barcelona, Paidós, 2002.

te su crítica, falta aquí la atención a algo de primerísima importancia; la atención a un elemento que no puede estar ausente en ninguna cultura para ser ésta, efectivamente, "cultura". Este elemento es el sujeto; un sujeto constituyente³ que, como tal, instaure un sentido nuevo que, al sedimentarse, pueda ser asumido por otros individuos para por ellos ser reproducido nuevamente. Y, aunque en este libro San Martín no lleva su reflexión explícitamente hacia los animales no humanos para mostrar si ellos son o no constituyentes, es decir, "sujetos", de hecho prefiere considerar los elementos no genéticos en el comportamiento de estos animales como vida "pre-cultural", es decir, todavía "pre"- "cultural". Por tanto, para él no es apropiado hablar de "cultura" en los animales no humanos. Ser un ser "cultural", pertenecer a una "cultura" supone siempre, para él, poder interpretar y también poder efectuar valoraciones. "El mundo —dice— [y aquí se entiende el mundo "cultural", todo mundo cultural] es resultado del *sistema de preferencias* de un grupo a lo largo de su historia"⁴

Si ahora nosotros intentamos sacar las consecuencias de esta tesis, es obligado hacernos las siguientes preguntas: ¿acaso hay *sistema de preferencias* en aquellos grupos animales no humanos en los que especialistas de distintas ciencias ven que existe "cultura"? ¿son esos individuos no humanos realmente instauradores de nuevos sentidos? ¿son seres constituyentes de sentido, creadores? Y, ¿son capaces de transmitir esos nuevos sentidos creados? ¿y de asumirlos, desde sí mismo, cada nuevo individuo del grupo?

³ Sin embargo, no nos podemos olvidar de Jakob J. von Uexküll. Su novedosa perspectiva, al comenzar el siglo XX, dió un giro de 180º a la Biología decimonónica ya que mostró la insuficiencia "naturalista" de esta ciencia hasta ese momento y probó que todos los animales son "sujetos" creadores de sentido, no ciegos autómatas de reacciones físico-químicas cerebrales, glandulares y musculares. De hecho, cabe la posibilidad de que la novedosa perspectiva de von Uexküll influyera en el propio Husserl o, de otro modo, que Husserl encontrará reflejada sus intuiciones en las de este biólogo. Von Uexküll considera que, si de verdad queremos comprender la vida y todas y cada una de las variadas formas de vida (expresadas en las especies), no es suficiente limitarse —como, en cambio, hacían los biólogos de su tiempo— al estudio del cuerpo, sino que hay que atender al circunmundo (*Umwelt*) ligado a cada especie y al tipo de actividad que sus especímenes desenvuelven en él. *Umwelt* y especie forman una unidad inseparable, un "círculo funcional", por el que sólo existen en correspondencia mútua. Cfr. María-Luz Pintos "La Fenomenología y las ciencias humanas y bio-sociales. Su convergencia en un importante momento de cambio de paradigmas", *Revista Philosophica* 27 (2004) 215-245.

⁴ <http://www.philosophica.ucv.cl/abs27Pintos.pdf>

⁴ Javier San Martín, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999, p. 189; y cfr. pp. 60, 179s y 187.

En definitiva, estamos ante una cuestión de importancia básica para la reflexión que aquí estoy intentando. Porque, 1) si únicamente hay "cultura" allí donde hay una colectividad "intersubjetiva", 2) si sólo podemos entender por tal, una colectividad integrada por "sujetos", 3) si la interacción "intersubjetiva" entre unos "sujetos" y otros es lo que está en la base de toda relación "intercultural", ¿podríamos, entonces, afirmar que son "sujetos" los animales no humanos y, por consiguiente, que pueden mantener entre ellos una relación "inter-subjetiva" (de "sujeto" a "sujeto") y, acaso también, una relación "intercultural" y ésta, incluso, ya no sólo entre ellos mismos, todos no humanos, sino, además, entre no humanos y humanos? ¿Tiene un fundamento real hablar de los animales no humanos desde las categorías de "sujeto", de comunidad "intersubjetiva", de "cultura" y de relaciones "interculturales"?

Desde luego, no estamos habituados a usar estas categorías aplicadas a los seres no humanos. O, si se quiere: más bien estamos "habitados" (es decir, operamos con este " hábito") a usarlas aplicándolas únicamente a los seres humanos. Pero, al formular esto de esta segunda manera, tal vez estemos aquí tocando un punto que nos permite enlazar directamente con el proyecto y la tarea de Husserl. Y esta tarea (la fenomenológica) en lo primero que consiste es en identificar *prejuicios*: describimos la situación en la que, de hecho, estamos en nuestra vida cotidiana y, para esta descripción, vamos identificando los prejuicios o ideas estereotipadas entre los que nos desenvolvemos. De ahí que Husserl dijera que:

pensar por uno mismo, ser un filósofo autónomo con la voluntad de librarse de todos los prejuicios, esto exige de uno la elevación a conciencia del hecho de que todo lo que se tiene por obviedades [en cada cultura] son prejuicios...provenientes de una sedimentación tradicional⁵.

Por eso, tal vez lo que ahora nos toca hacer sea, pues, identificar aquellos prejuicios que están haciendo chirriar nuestros oídos cuando escuchamos hablar de "cultura" o de "sujeto" o de "intersubjetividad" en referencia no a la especie humana sino a otras.

⁵ *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 75.

Pero, antes, quizás no venga mal recordar cómo y por qué se inicia el pensamiento fenomenológico de Husserl en ese momento de entre siglos XIX-XX. Husserl se encuentra en medio de una grave crisis. Esta crisis trae consigo una pérdida de sentido en la vida diaria de los individuos, de las comunidades y de las naciones. Nadie tiene ya claro cómo interpretar los sucesos, qué tipo de valoraciones hacer y cómo actuar. Crisis, pues; escepticismo, desconcierto... Uno no sabe cómo actuar porque no tiene claridad teórica sobre qué es verdadero y qué es falso, sobre qué es verdad absoluta y universal y qué es solamente verdad relativa, convencional y cambiante. La pérdida de asideros firmes para llevar por un sentido u otro nuestra actividad individual o colectiva, hace siempre inclinar nuestra historia humana hacia un camino sin rumbo; un camino, pues, sin sentido; irracional. Tal como por desgracia le tocó a Husserl sufrir en sus propias carnes, y tal como, incluso, ahora nos está sucediendo a nosotros mismos, se trataba y se trata, de un camino sumamente belicista y/o destructivo. Esto le lleva a Husserl a diagnosticar que nuestra cultura occidental está enferma y que las ciencias del espíritu, las que teóricamente tendrían que ser capaces de sanarla, no alcanzan a librirla de su enfermedad *porque ellas mismas se hallan también extraviadas*. Como bien sabemos, Husserl se da cuenta de ello cuando inicia su investigación y tratará, pues, de hallar las raíces de esta tal crisis. El extravío de nuestras ciencias se debe a que descansan sobre funestos *prejuicios*, dice. Y como él nos enseña a ver, son el "objetivismo" y el "naturalismo" los prejuicios que están haciendo tanto daño en las ciencias y, consecuentemente, en el rumbo que, bajo su influencia, ha sido adoptado por nuestra cultura desde hace tiempo.

Pues bien, traigamos todo esto a nuestro tema. En fenomenología, todos nosotros aceptamos los planteamientos husserlianos de crítica de estos prejuicios del objetivismo y de la psicología naturalista. Sabemos bien que, amparados en esta interpretación de las ciencias, nuestras sociedades terminan por manipularnos cual si fuéramos "objetos", y no "sujetos", y a instrumentalizarnos en pro de los intereses políticos y economicistas de esta época. Aceptamos estos planteamientos tan husserlianoss, digo, y los asumimos y reproducimos en nuestro propio quehacer fenomenológico sin nin-

gún problema. *Sin embargo, paradójicamente, seguimos "operando" con estos prejuicios cuando enfocamos nuestra reflexión sobre los animales no humanos.* ¡Por eso chirriaban antes nuestros oídos! De tanto empeñarnos en Occidente en marcar diferencias (marcar diferencias en cuanto a todo: entre los seres humanos y entre los no humanos, entre los hombres y las mujeres, entre unas supuestas "razas" y otras, entre unos mundos culturales y otros...), siempre nuestra máxima preocupación ha estado más empeñada en hallar razones para ahondar en las diferencias que en encontrar "puntos de conexión" ya existentes que puedan suscitar en nosotros el reconocimiento de los unos por los otros y una mayor unión y colaboración y más paz y bienestar para todos. Muy al contrario, la acentuación de las diferencias más bien ha servido siempre en nuestra cultura occidental para promover y justificar prácticas de predominio de los unos sobre los "otros". Y, además, todo este afán por señalar diferencias y, así, consolidar unas ciertas prácticas que son beneficiosas para unos (aquellos con los que nos identificamos) y perjudiciales para otros (aquellos con los que sólo queremos ver diferencias), ha estado siempre acompañado por un modo de pensar que caracteriza en su núcleo -peligroso núcleo!- nuestra "ideología" cultural: el predominio del "sujeto" sobre el "objeto", el predominio de la "razón" sobre el "cuerpo" y las "emociones", el predominio de lo que es "cultural" sobre lo que es "natural", etc. Todo esto forma el núcleo de nuestro pensar occidental, y nutre los vergonzosos prejuicios que hasta hoy han estado desarrollándose entre nosotros: el antropocentrismo, el especismo, el racismo, el machismo, el belicismo... Y, en lo que respecta a los animales no humanos, hemos cometido con ellos varias tropelías: en primer lugar, los hemos clasificado como mera "naturaleza" (al igual que también se ha hecho con las mujeres y con gentes de otras etnias) y, por tanto, como "objeto" frente a nosotros, los seres esencialmente "culturales", los "sujetos" en exclusiva; y, una vez hecha esta clasificación de evidente tono antropocentrista, el siguiente paso ha venido por sí mismo: la interpretación especista. En medio de todos los seres vivos del planeta, nuestra especie humana no sólo se ve a sí misma ocupando un lugar central y soberano, y no sólo es más proclive a primar los intereses de nuestra especie sobre las res-

tantes, sino que incluso está dispuesta a infligir al resto de los seres vivos un dolor y un sufrimiento que generalmente no estaría dispuesta a causarle a los propios congéneres⁶. Una vez clasificados los animales no humanos como “objetos” y como mera “naturaleza”, ya no hay impedimento moral para instrumentalizarles, explotarles, maltratarles y causarles daño y cruel sufrimiento incluso hasta la muerte o hasta la propia extinción de su especie o hasta la eliminación de su *habitat*. Los animales no humanos han recibido la etiqueta y el trato de “objetos”, aunque paradójicamente sean objetos “vivientes” y nosotros sepamos esto muy bien. En segundo lugar, la atención que se le ha dado a los animales no humanos en filosofía ha sido más bien escasa, porque escasa ha sido también la atención que se le ha dado al “cuerpo” y a las “emociones” primarias (tan ligadas éstas al cuerpo y con un origen, pues, tan natural). Hemos de ser honestos y reconocer que cuando hemos ido con nuestra reflexión a los animales no humanos generalmente ha sido para contemplarlos “a distancia” y en su “diferencia”; es decir: ya que ellos “no” poseen “alma” espiritual, ya que ellos no están hechos “a imagen y semejanza de Dios”, ya que ellos no son “sujeto”, ya que su vida no vale nada o vale sólo en la medida en que puede ser aprovechable por parte de los humanos (como bestias de carga, como material para fabricar ropa, como comida, como “mascotas”, como negocio, etc.), ya que actúan “instintivamente” y por ello son sólo parte de la “naturaleza” y nunca seres “culturales”, ya que no están dotados de inteligencia “racional” y es por esto que, al no estar capacitados para dominar racionalmente su comportamiento nunca podrán regirse por “deberes” y, por tanto, esto les hace inmerecedores de “derechos”, y etc., etc.⁷ Por tanto, hemos visto siempre a los animales no humanos como los “otros”, o sea, los “diferentes” a nosotros, los

⁶ Seguimos aquí a Peter Singer en su definición del “especismo”: “prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de las otras”. Singer denomina “especistas” a los humanos que están dispuestos “a infligir a los animales un dolor que, por el mismo motivo, no causarían a los humanos,...y a matar a otros animales cuando no matarían a los seres humanos”. Cfr. *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 42 y 53.

⁷ Para un análisis más pormenorizado de esto, cfr. Mª Luz Pintos, “Los derechos de todos los seres vivos a la luz de la fenomenología”, *Investigaciones Fenomenológicas. Revista de la Sociedad Española de Fenomenología* 4 (2005) 99-115:
http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen4/indice.html

que “carecen de” caracteres que nosotros, en cambio, sí poseemos; en una palabra, y despectivamente dicho, son los “no-humanos”.

Guiados por la definición de la “cultura” como el arte de mejorar y refinar nuestro modo de pensar, nuestros gustos y nuestros modales, inútilmente hemos buscado hallar en ellos rasgos “humanos” de este tipo. Hemos buscado en ellos lo que no deberíamos haber buscado. Y nos ha faltado tiempo para afirmar que, entonces, no son seres “culturales” y para confirmar, así, *que nosotros estamos muy a distancia de ellos*. Otro de estos errores es muy común entre nosotros y denota las graves contradicciones en que todavía nos movemos; incluso desde dentro de la fenomenología. He mencionado hace un momento que, en nuestro punto de partida, los fenomenólogos y fenomenólogas asumimos la crítica husseriana al objetivismo naturalista, ya que es inaceptable su pretensión de que sólo es ciencia aquella que prescinde de la subjetividad y de lo vivido que ella entraña. Sin embargo, aunque asumimos esta crítica husseriana y su justificado rechazo de la interpretación objetivista, nuestro error consiste en que, por lo general, no sentimos extrañeza cuando los estudios acerca de los animales no humanos se centran en comprobar si ellos tienen o no inteligencia “racional” y en qué grado y medida la tienen. Pero, ¿es este enfoque sobre los no humanos suficiente? ¿suficiente para nosotros, los aquí reunidos? Para una fenomenología seguidora de Husserl no lo debería ser, desde luego. Porque, de tanto plantearnos si los animales no humanos tienen o no tienen, y en qué medida, inteligencia racional, y de tanto focalizar nuestra reflexión sobre ellos en probar de una y mil maneras que hay una distancia abismal entre ellos y nosotros, *nos hemos olvidado de algo absolutamente básico e innegable: que ellos son, ante todo, seres vivos, seres actuantes con su corporeidad, seres que se mueven con sentido en su mundo entorno, y para los que las cosas con las que ellos se encuentran no son nunca, “puras cosas”, sino objetos “funcionales”*; es decir, *objetos que no son para ellos pura materialidad ya que bajo su “mirada” quedan recubiertos de un sentido y valor funcional que les permite usarlos para algún fin concreto*. Pero, entonces, si esto es así, ¿cómo es que repudiamos el naturalismo objetivista a la hora de interpretar a los seres humanos y que, sin embargo,

permanecemos indiferentes cuando este mismo enfoque es aplicado a los animales no humanos? ¿Realmente tiene fundamento la creencia de que son meros "objetos", aunque vivientes? ¿O no será más bien que nuestra indiferencia e intento de distanciamiento arrastra *prejuicios* y que ya va siendo hora de identificarlos y dejarlos atrás?

La primera labor acometida por Husserl fue la de desenmascarar los prejuicios culturales que han ido llevando a nuestras ciencias y a nuestra cultura por este camino de acelerada inhumanidad en que desde hace tiempo nos hallamos. El olvido de la subjetividad, la pérdida del sujeto, era para él el gran prejuicio que ha derivado en esta trayectoria cultural e histórica en la que ahora estamos viviendo. Pues bien, si ser seguidores de Husserl consiste ante todo en recuperar su intención y su método, y en practicar — como tan acertadamente lo ha sabido expresar Lester Embree— "fenomenología continuada", tal vez nosotros podamos y debamos, ahora, considerar que *es también este mismo olvido o pérdida del sujeto el que ha estado marcando nuestra teoría y nuestra práctica con respecto a los animales no humanos* y que, reconociendo nuestro error, debemos intentar sustituirlo por una interpretación fundada rigurosamente que contribuya a dar razones sobre las que apoyar un cambio en nuestra mentalidad y en nuestras leyes con el fin de ir consiguiendo evitar ese trato injustificable y vergonzoso que los otros animales están sufriendo por nuestra interesada ceguera humana.

Por tanto, es un punto absolutamente básico para mi propósito de cuestionar y redefinir los viejos conceptos de "intersubjetividad" y de "interculturalidad" en el sentido aquí pretendido, centrar la reflexión en intentar des-capturar el concepto de "sujeto" y mostrar que no es una categoría exclusivamente aplicable a los humanos. Durante demasiado tiempo hemos estado moviéndonos una y otra vez dentro de esta estrechura reduccionista y prejuiciosa de tomar por "sujeto" solamente al animal humano, y, por el contrario, de considerar que los animales no humanos no pertenecen a esta categoría de "sujetos". Y todavía es hoy muy común estar operando —en nuestra "actitud natural e ingenua"— con este criterio que procede de los prejuicios antropocentrista y especista que se ve reafirmado por el objetivismo de nuestras ciencias.

¿Cómo debemos, pues, iniciar nuestro fenomenológico distanciamiento de este criterio y de esta actitud. Desde luego no se trata de buscar en los animales no humanos rasgos “humanos”. Más bien esta analítica deberá esforzarse en hallar en los animales no humanos rasgos de su comportamiento que denoten que están actuando como sujetos constituyentes de sentido, esto es, subjetividades creadoras, “sujetos”, aunque sus posibilidades de crear sentido nos parezcan tener un menor alcance que las posibilidades con que contamos los animales humanos. Y con este enfoque de la analítica, en ellos no encontraremos comportamiento “humano” (imenos mal que no!) ni cultura “humana”, pero tal vez sí encontraremos en su propio comportamiento rasgos propios de un *sujeto constituyente* y, acaso, también rasgos “culturales”, es decir, rasgos de “culturas-no-humanas” aunque sea a un nivel sumamente simple si lo comparamos con el nuestro. Y, de este modo, si conseguimos describirlos como sujetos constituyentes de sentido estaremos contribuyendo a desmontar el prejuicio *naturalista* que sólo los ve como seres autómatas cuyo comportamiento o bien sigue pautas genéticas o bien pautas previamente aprendidas, por autoaprendizaje o por imitación. Y es posible, desde la fenomenología, hacer este desmontaje y una nueva descripción analítica de los no humanos. De hecho, ya está iniciada por Husserl, un pensador mucho más audaz que la mayoría de todos nosotros. Como él decía, si la filogenia es “una historicidad de carnalidades, de desarrollos biológicos, deslizándose incesantemente” de unas especies animales a otras, entonces “yo puedo reconstruir” [fenomenología *reconstructiva*] el modo trascendental de los animales no humanos y “su estar en su mundo entorno animal (construido por ellos)”⁸.

Pues bien, ¿qué significa ser “*sujeto*” cuando decimos de un animal no humano que es “sujeto”? Primariamente, decir de un ser que es “sujeto” es considerar que no es una mera cosa física, inerte, sino un ser *vivo* (es decir, dotado de autodinamismo generado espontáneamente por él y no producto de una intervención ajena) que es, además, *animal*. Ser un ser vivo animal

⁸ Cfr. E. Husserl, “Le monde anthropologique”, en *Alter 1* (1993), pp. 283s. Este texto corresponde a la traducción realizada por Natalie Depraz del texto original nº 28 del vol. XXIX de Husserliana *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*.

supone ser un *cuerpo vivo*, es decir una realidad corpórea viviente (una realidad *carnal*, un *Leib* y no solamente un *Körper* o puro cuerpo físico). Un “sujeto” es, en principio, por tanto, un ser vivo-animal-comprometido-con-su-propia-situación-corpórea (pudiendo ser ésta, como sabemos, más simple o más compleja) y, a la vez, comprometido-con-su-mundo-entorno o *Umwelt* (que también será más simple o más complejo en función de las posibilidades de la especie animal de que se trate). Desde luego, el sujeto es su cuerpo; un cuerpo vivo corpóreo perceptivo, que ejerce como tal estando en permanente experiencia de contacto con su mundo entorno. Para todo sujeto o ser vivo animal, su corporalidad supone rasgos tan esenciales en él como la *percepción* y como el *comportamiento*; y sólo podrá ejercer como un ser corpóreo-perceptivo-práxico en cuanto está en interrelación continuamente renovada con su mundo entorno. Sujeto y mundo se hallan en una intercomunicación activa tan esencial para los dos que, en realidad, forman una unidad inextricable cuya diferenciación en dos elementos solamente podemos hacerla de un modo “analítico”, como el que ahora estamos intentando hacer desde esta reflexión filosófica.

Ser “sujeto” en este sentido de ser-vivo-animal-corpóreo-perceptivo-práxico-en-permanente-experiencia-de-contacto-con-su-mundo vital da lugar a todo un modo de ser que constituye lo que podemos denominar “ontología animal” (por supuesto compartida, en mayor o menor grado, pero siempre de alguna manera, entre los animales humanos y los no humanos). Aquí me limitaré a esbozar rápidamente otros distintos aspectos que componen esta “ontología animal” además de los ya aludidos de ser un sujeto comprometido con su propia situación corpórea y con su mundo vital. Entre otras cosas porque, como quizás recuerden algunos de ustedes, la ponencia que presenté en nuestro V Congreso, en Sevilla, en el año 2000, ya desarrollaba esta “ontología animal” para mostrar a los animales no humanos como sujetos constituyentes⁹.

⁹ Y, con posterioridad, he vuelto sobre este asunto, abordándolo con más extensión. Cfr. M^a Luz Pintos, “Phenomenological Overcoming of Western Prejudices against Nonhuman Animals”, en Philip Blosser / Thomas Nenon (eds.), *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree*, Dordrecht, Springer Verlag, 2010 (en prensa).

En primer lugar, y distinguiéndose en esto de las formas de vida “vegetativas”, todo sujeto animal actúa con su cuerpo imperando en él “yóicamente”, esto es, gobernando él su propio cuerpo desde dentro (es el propio sujeto el que “ve” con sus ojos, el que “mueve” su cuerpo, el que con su cuerpo “muestra esta o aquella cosa”, etc.). Mientras el sujeto sea una corporalidad viva estará animado, relacionándose con el entorno que le es propio. Es lo que en fenomenología denominamos “imperar corporal”, el cual es corporal simplemente (*Leib*), y no reflexivo, ya que el sujeto puede dominar sus movimientos perceptivo-motores sin tener en modo alguno conciencia de sí mismo y de lo que está haciendo.

En segundo lugar, en la actuación presente de todo sujeto animal siempre reverberan sus experiencias pasadas y siempre, en algún grado y dependiendo de su menor o mayor complejidad, podrá anticipar su futuro inmediato —por lo menos en cuanto a aspectos que incumben directamente a su necesidad de sobrevivir y de reproducirse. Para denominar esta característica del sujeto, quizás podríamos aquí utilizar en un sentido tan amplio como el que, de hecho, estoy utilizando yo misma, la fórmula de que en el sujeto animal sus vivencias anímicas suponen siempre un presente, un antes y un después que, por lo tanto, se insertan en una corriente temporal unitaria, extremadamente simple en algunos casos o más y más compleja en otros. No hay animal, por muy simple que sea su vivir, al que no le quede en su memoria algún “registro” de todo aquello que, producto de su experiencia directísima y singular, le haya interesado vitalmente para su vida presente y futura¹⁰.

En tercer lugar, el sujeto animal, contrariamente a las formas de vida “vegetales”, experimenta su propio cuerpo somático. También por esto decimos que es un *Leibkörper*. Por ejemplo, si el corazón se le acelera y parece que los latidos se hacen más fuertes, o si la temperatura de su cuerpo se sale de sus constantes hacia el mucho frío o hacia el excesivo calor, el suje-

¹⁰ Aquí no estamos hablando de ser capaz de, racionalmente, querer y poder recuperar de hecho parte de su pasado, ni de anticipar y calcular racionalmente lo que acontecerá; aquí tan sólo hablamos de que la experiencia pasada ejerce un peso en la del presente del individuo y ambas, por tanto, en la del futuro por venir. Esto es así, sin lugar a dudas, por lo menos en todos los animales vertebrados.

to notará su cuerpo en estos cambios. Si no es un ser inerte, necesariamente se experimentará a sí mismo en este sentido tan básico. Si el animal está orgánicamente configurado para sentir dolor, por ejemplo, su cuerpo le dolerá; le dolerá su dolor, ya sea o no “consciente” de ello a nivel reflexivo.

En cuarto lugar, la interrelación material originaria que todo sujeto animal guarda con su mundo le hace espacializar el mundo o, lo que es lo mismo, *crear en él sentido espacial* de un modo simplemente vivido y espontáneo. Porque estar situado en un cuerpo viviente significa que todo sujeto es, para sí mismo, el “punto cero” desde el que percibe todo lo que espacialmente le rodea. Ningún ser vivo está en el mundo desde una posición “neutra” o “utópica” (*u-topos*), es decir, des-situada, sino desde la situación concreta de su cuerpo. Por ello, desde la perspectiva de su “aquí” espacializa el mundo que le rodea (iconstituye sentido espacial!) distinguiendo que unas cosas están en su “aquí” —es decir, muy cerca de él—, otras “ahí” —un poco distantes—, y otras “allí” —es decir, más lejos. Desde su “aquí”, unas cosas están para él “detrás” o “delante”, o “a los lados”, o “arriba” o “abajo”, etc. Digamos que el animal —en función de las posibilidades de su organismo— vive en el horizonte de “lo cercano” y “lo lejano”, materialmente hablando. Y sea consciente de ello o no lo sea, y por muy elemental que sea esta constitución espacial o especialización vivida, ningún animal podría no llevarla a cabo puesto que es algo que su propia posición corporal, vivida desde dentro, genera espontáneamente.

En quinto lugar, todo sujeto animal —y siempre en mayor o menor grado en función de sus posibilidades orgánicas— tiene una sintonía analógica con los otros sujetos animales con los que se encuentra. Es decir, un animal, corporalidad viviente, nota que está ante otra corporalidad viviente cuando llega el caso, sea ésta de un congénere o de un individuo de otra especie. Se trata de un experimentar al otro como siendo también ese otro un cuerpo vivo que actúa autodinámicamente y del que siempre se puede esperar un cierto grado de imprevisibilidad (por muy genético que sea su comportamiento). Relacionado con esto está el hecho de que ser un sujeto corpóreo, supone, además, que el animal percibe el mundo que le rodea no todo él a la vez, sino que se le va dando en distintas y sucesivas perspecti-

vas. Cuando el animal cambia de postura, mucho o poco, la perspectiva perceptiva que obtiene del objeto es diferente de la anterior, y así sucesivamente. Estar situado en un cuerpo conlleva unas posibilidades de acción y, también, unas limitaciones que compartimos todos los vivientes; entre ellas, ésta de no dársenos el mundo todo a la vez, sino que percibimos la realidad pasando de una perspectiva a otra, y nunca teniéndolas todas a la vez, como poseyendo el "ojo de Dios".

En sexto lugar, todo sujeto animal es una corporalidad somática que, en cuanto tal, se expresa, se comunica, se hace comprender y comprende —al nivel que sea— a los demás animales, tanto de su especie como de otras especies. Hay, por decirlo así, una base de intercomunicabilidad e intercomunicación mínima, básica, entre los animales, aun teniendo cada especie su propio estilo de actuación y de comunicación. Se trata de una experiencia "interanimal", de uno a otro, entre individuos de la misma especie y entre individuos de especies diferentes, ya sea esta experiencia de mínimos o más compleja. En esta intercomunicación animal, es el propio cuerpo el que actúa, puesto que él mismo —por pura cuestión de sobrevivencia— dispone de unas habilidades o estrategias biológicas para lograrla. Y entre ellas está el de la *empatía emocional*, así como la de la capacidad para expresarse gestual y oralmente haciendo comprender por el otro.

En séptimo lugar, un sujeto no es algo inerte ni tampoco una máquina insensible; por ello, su mundo entorno —con el que permanente está en contacto— siempre le está afectando en alguna medida y él le va a responder; y le responde originariamente *de un modo valorativo*. Éste es un punto especialmente importante y, también, especialmente husserliano —y casi donde mejor se puede comprobar que todo animal es sujeto constituyente de sentido. 1º) Al animal le afecta todo lo que le rodea y, pasivamente, pre-rreflexivamente, de un modo espontáneo y primario, siente *atracción* (versión, deseo, simpatía, interés positivo) hacia ellas —o, en todo caso, indiferencia— o, por el contrario, siente *rechazo* (aversión, antipatía, interés negativo). La propia biología ha puesto en los seres vivos esta habilidad valoradora, dadora de sentido valorativo de la realidad, que forma parte básica de su subjetividad "trascendental" animal (entiendo por subjetividad tras-

cendental, obviamente, la constituidora de sentido). Esta habilidad o estrategia valoradora se manifiesta en los animales por medio de emociones primarias tales como el miedo, la ira, la tristeza o la alegría, constituyendo un nivel más complejo de esta estrategia. *Tal estrategia emotiva y prerreflexiva permite al animal dar sentido valorando la realidad sin que ésta sea objeto de racionalización por parte del individuo*¹¹. Por ejemplo, el sentir miedo con respecto a algo indica que el animal “siente” que eso es perjudicial para su vida, y este miedo le impulsa a apartarse de él (o a hacerle frente) como medida de supervivencia. Por tanto, en el ser vivo animal —o por lo menos en muchas de las especies; desde luego en todas las mamíferas, pero también en otras; pensemos, sino, en las aves— hay siempre esta secuencia trascendental: valoración primaria emotiva de la realidad y actuación consecuente. 2º) La realidad con la que se encuentra todo sujeto animal no es nunca la pura realidad física (puros sonidos, puras sensaciones de color, de forma, de movimiento, etc.). No, la realidad es siempre para todo individuo de cualquier especie, realidad “interpretada” (como nos ha enseñado el zoólogo von Uexküll); interpretación que es el resultado de ese círculo funcional existente entre su organismo y su mundo vital en el que desarrolla su vivir¹². Un sonido como una especie de sordo cacareo entre los centenares de sonidos que llegan a mis oídos en la noche en medio de una

¹¹ He abordado el asunto de las emociones bajo este enfoque de su raíz biológico-corporal que aquí estoy sugiriendo, en los siguientes documentos: Mª Luz Pintos, “¿Dónde nace el sentido de la tolerancia y cómo valernos de él razonadamente?”, en Rosemary Rizo-Patrón (ed.), *Interpretando la experiencia de la tolerancia. Interpreting the Experience of Tolerance*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, 123-137; “Fenomenología del cuerpo como expresión e interpretación”, en Jorge V. Arregui / Juan A. García González (eds.), *Significados corporales*, volumen monográfico en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía: Significados corporales* (2006) 127-145; “Fenomenología de la corporeidad emotiva como condición de la alteridad”. Texto presentado en el *VIII Congreso Internacional de Fenomenología*, Universidad de Valencia, 2006, en prensa; “‘Actitud natural’, intercorporalidad y empatía emocional en el ‘mundo de la vida’. Análisis fenomenológico”, texto presentado en el *III Congreso Luso-Brasileiro de Fenomenología*, Facultade de Letras de la Universidade de Lisboa, Portugal, 2007, en prensa; “Emociones. Empatía. Tolerancia. Análisis fenomenológico de la integración cuerpo-mente, naturaleza-cultura”, *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía* 22/23 (2008) 115-132; “Emociones y empatía, dimensiones primordiales de toda vida humana. Análisis fenomenológico”, texto presentado en el *VIII Congreso Internacional de Antropología Filosófica*, UNED, Madrid, 2008, en prensa; “Fenomenología, Género y Paz”, texto presentado en el *I Congreso Internacional de Filosofía para la Paz. XV*, en la Universitat Jaume I, Castellón de la Plana, 2010, en prensa).

¹² Cfr. el párrafo sobre la nueva zoología de Jakob J. von Uexküll en Mª Luz Pintos, “La Fenomenología y las ciencias humanas y bio-sociales. Su convergencia en un importante momento de cambio de paradigmas”.

selva para mí, espécimen humano, no es nada más que otro sonido extraño o curioso o que me asusta un poco; no forma parte de mi *Umwelt*. Pero para la hembra de cocodrilo que por allí nada, ese sonido no es uno más, un simple sonido físico, sino "la llamada del macho para el apareamiento". Por lo tanto, es sonido interpretado; sonido que ella así interpreta como miembro de su especie. 3^{a)} Todo sujeto animal interpreta y valora desde sí mismo los elementos de su entorno tomando decisiones concretas respecto a ellos; decisiones que no pueden ser más que fruto del momento y, por tanto, que no vienen dadas genéticamente. Cuando el pájaro está buscando material para construir su nido, aunque instintivamente sea impelido a ello, es él, y sólo él, quien valora y decide en cada caso qué material escoger entre todos los que encuentra en ese momento, los cuales, teóricamente, podrían todos ellos valerle más o valerle menos para su obra. Y su decisión, basada en gran parte en su experiencia y aprendizaje anteriores que ha tenido como individuo singular, es una decisión *con sentido*, al igual que toda su actividad lo es; porque el comportamiento del sujeto animal es siempre un comportamiento de acuerdo a intenciones, dirigido a conseguir finalidades determinadas. 4^{o)} Es esencial a todo comportamiento o actividad de un sujeto animal el entrar en contacto con objetos u otros animales. Pues bien, como nos ha ayudado a ver el gestaltista Köhler, y en lo que tanto han insistido Heidegger y Gurwitsch siguiendo a Husserl, los objetos no son puras cosas (*Vorhanden*), es decir, no se definen por lo que son, sino *para lo que sirven* (*Zuhanden*); esto es, es el animal el que, actuando como sujeto, logra una comprensión del *para qué* le pueden servir los objetos dentro del horizonte o situación en que se encuentra en cada momento determinado. Siempre es él quien ve en perspectiva la situación y, quien relaciona unas cosas con otras, interpretándolas según para lo que le pueden servir. A una osa con crías que alimentar, una roca en medio del cauce de un río salmoneiro *le sirve* de lugar privilegiado *para* pescar. Pero cuando ve aparecer a un gran macho hambriento que busca también el mejor lugar para situarse, para la osa, esta roca que hasta hace sólo un momento era un útil (*Zeug*) "para pescar", ahora pasa a ser lugar "para estar en peligro" en caso de seguir encima de ella. Deja de servir para eso y, para ella, en cuanto sujeto

perceptivo que "mira" e interpreta y valora y decide, pasa a servir para otra cosa bien diferente; si antes la roca suponía alimento y vida, ahora supone peligro. Y es sólo por eso que abandona la roca y decide, valorando sus posibilidades, cedérsela al macho.

¿Podría estar pautado genéticamente este comportamiento producido en este *encuentro intencional* concreto entre hembra con crías, río, salmones, roca y macho grande y hambriento? ¿Podríamos seguir negándonos a admitir que hay aquí una nada desdeñable intervención *personal* de este sujeto animal no humano creando sentido, "su" sentido personal? Pero, entonces, también podemos preguntarnos si acaso no son los objetos *funcionales* objetos "culturales". De alguna manera sí lo son en muchas especies animales. Porque, por seguir con este ejemplo, ante un macho que busca roca para pescar, la creencia a la que llega la osa de que es mejor cedérsela a ese macho porque la roca ya ha perdido su primera función de "buena para pescar" y ha pasado a tenerla de "buena para hacer peligrar su vida y, así, también la de sus crías que dependen de ella", pasa de la mamá osa a las crías, las cuales están muy atentas a todo lo que ella hace porque su propia biología las ha dotado de un complemento de su comportamiento instintivo: el aprendizaje por imitación, además del autoaprendizaje. Las crías imitarán a la madre en todo. Y, a su vez, las crías de estas crías hembras, imitarán a su madre, e igualmente las crías de estas crías hembras. Y, de este modo, una serie de conocimientos y de comportamientos que, como sentido constituido personalmente, resultan exitosos una primera vez van a ser transmitidos de generación en generación. Es verdad que toda esta transmisión es muy elemental; es verdad también que no se va a sedimentar al modo humano (no habrá posibilidad de transmisión oral, gestual o escrita ni transmisión "fuera de" la situación a la que, en cada nueva ocasión, habrá que aplicar esos conocimientos y esos comportamientos) y es verdad también que lo que se transmita a las crías únicamente podrá transmitirse de modo visual: observando las crías la conducta de los progenitores y, siguiendo un impulso natural que poseen, imitándola. Pero estaría injustificado medir a los animales no humanos tomando como modelo rasgos de conducta que sólo poseemos los humanos. Hay que considerarlos dentro de su

propio *Umwelt*. Y, haciendo así, podemos admitir que sí hay transmisión viva, de unas generaciones a otras y de unos animales a otros, de algún comportamiento iniciado por uno de ellos cuando actuaba como *sujeto personal constituyente de sentido*. Si no hay más complejidad en su comportamiento es porque realmente no la necesitan para su perfecta adecuación a su entorno. El carácter elemental de esta transmisión y su especial característica de necesidad de la vía visual (unos ven a otros y después imitan asumiendo y reproduciendo lo inventado con éxito por alguno) no le resta un ápice de trascendentalidad a este hecho. En mi opinión, y aún aceptando sus limitaciones, estamos aquí ante transmisión "cultural"; ante una transmisión cultural "de sujetos a sujetos" (y hablo aquí de "sujetos" en base a la descripción ontológica que antes he hecho), es decir, inter-subjetiva y, ante una conducta culturalizada en el grado y nivel que fuere.

Sin embargo, de tanto que hemos insistido siempre en que la conducta no humana está muy determinada genéticamente nos habíamos olvidado de que no todo es genético en ella y de hay en ella una parte subjetiva o "personal", como le gustaba decir a Husserl. Hay una ley de la que ninguna especie escapa: *lo que la naturaleza no da, la cultura se encarga de proporcionarlo*. Y es un hecho probado que, a medida que ascendemos en la escala evolutiva animal, la carga genética conductual disminuye y, en esa misma proporción, la indeterminación de la conducta se ve aumentada. Esta indeterminación es la que posibilita y obliga a que el individuo se haga con conductas que le permitan sobrevivir y saber cómo actuar en lo fundamental; hasta el punto de que estas conductas se convierten en *hábitos*: ante situaciones típicas tomará decisiones típicas, quedando automatizado su comportamiento, como ocurre con la mayoría de los comportamientos que llamamos culturales en nosotros mismos, los humanos. Está comprobado que, en diferentes especies animales, los adultos tienen ya sus costumbres o *hábitos*; hábitos que son comunes a todo el grupo y no se dan en otras comunidades de la especie; hábitos, pues, "culturales". Y las crías que crecen en estos *hábitos* aprenden a imitarlos aceptándolos como algo "natural" que simplemente luego reproducirán ellas mismas. Tal como ocurre en el ámbito humano en lo que Husserl denominó "actitud natural ingenua" la

cual, como sabemos, forma el núcleo de todo *Lebenswelt* cultural concreto. Intercomunicación, comprensión, actividades comunes cuando se trata de especies sociales, creación de nuevos sentidos, transmisión de unos individuos a otros, aprendizaje y automatización de comportamientos en forma de hábitos, comportamientos "culturales" que se asumen y reproducen como "naturales", actuaciones comunes en los que los individuos actúan man-comunadamente, diferenciación de estatus y diferenciación de roles dentro de la comunidad e, incluso, horizonte vivido de lo que es cercano y lo que es lejano, de lo próximo (lo de la propia comunidad)¹³ y de lo lejano (lo de otras comunidades de animales, sean de la misma especie o de otras), lo familiar y lo desconocido... Todos estos rasgos definen lo que es vivir en un mundo de la vida cultural concreto animal. Y, en la medida que fuere y al nivel que fuere, insisto, podemos verlos en diferentes especies animales no humanas. Por tanto, quizás resulte muy útil la expresión "cultura básica" que Lester Embree ha acuñado para referirse a las estructuras y rasgos formales más básicos que, no siendo genéticos y siendo, por tanto, "culturales", son compartidos por animales humanos y no humanos. Él no dice esto pero, en mi opinión, defender en los animales la existencia de una "cultura básica" sólo puede significar que hay "sujetos" por detrás de ella y que estos, en cuanto subjetividades intersubjetivas en algún grado, incluso pueden mantener una vida de *relación intercultural*, más simple o más compleja, y ya sea dentro de la misma especie o entre especies distintas (por ejemplo, entre alguna especie animal no humana y la especie humana). Si hay "cultura básica" compartida, siempre existe la posibilidad de relación entre todos los sujetos que de ella participan, sean de una u otra especie.

Al inicio de mi exposición cité a Javier San Martín. Desde dentro de la fenomenología, y pese a que él es uno de los pocos que han sabido seguir a Husserl defendiendo la conciencia trascendental en los animales no humanos¹⁴, sin embargo —decíamos— califica el comportamiento de estos anima-

¹³ Para Husserl, formando parte de *la estructura del mundo ambiente animal*, dentro de cada especie —dice— "todo animal posee el horizonte 'social' de su especie (en el mundo del perro, el horizonte es una multiplicidad abierta de perros en una conexión-de-perros posible". Hua VI, Den Haag, M. Nijhoff, 1962, Apéndice XXIII del § 65, nota 2, p. 482.

¹⁴ Cfr. Javier San Martín, "La subjetividad trascendental animal", *Alter* 3 (1995); y Javier San Martín / Mª Luz Pintos "Animal Life and Phenomenology", en Steven Crowell / Lester

les como únicamente "pre-cultural". La postura de Lester Embree es bien distinta. Y uno y otro podrían representar, a su vez, los dos posicionamientos que se dan en el seno de la fenomenología posthusseriana. Embree considera que, si la *fenomenología constitutiva* describe y analiza el "encuentro" del sujeto con el objeto y nos descubre la "actitud" del sujeto en este encuentro como su esencia noemática (la *creencia*, la *valoración* y el *querer actuar* de uno u otro modo)¹⁵, podríamos fenomenológicamente intentar descubrir y describir el hecho de que otros animales (tal es el caso de los chimpancés, por ejemplo) también se hallan en una u otra "actitud" en cada uno de sus encuentros con las cosas de su mundo. Lo cual es ya, otra vez, considerarlos "sujetos". Y Embree va todavía más allá; aunque este recorrido no lo hace solo, sino apoyándose en diferentes etólogos y en el trabajo de ellos de muchos años y a la vez recogiendo la propuesta de su maestro Aron Gurwitsch. Se trata de sustituir el concepto "Ciencias humanas" por el de "Ciencias culturales". Si las Ciencias humanas están todas ellas referidas a diferentes "objetos funcionales", una vez demostrado que los no humanos también se mueven entre "objetos funcionales" parece que el concepto "Ciencias humanas" (sólo "humanas") se queda corto, ya que los objetos que estudian pertenecen tanto el mundo de los animales humanos como al de los animales "no humanos". De modo que el concepto "Ciencias culturales" es más apropiado ya que comprende tanto a unos como a otros, porque todos —al nivel que sea— son "culturales"¹⁶.

Y éste es un punto importante, puesto que nos permite apuntar una serie de reflexiones conclusivas en este ensayo:

Mientras nuestra cultura ha estado tan empeñada en buscar y defender la diferencia entre humanos y no humanos, y entre unos mundos y otros,

Embree / Samuel J. Julian (eds.) *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*, volumen II, Center for Advanced Research in Phenomenology, www.electronpres.com, 2001, pp. 342-363.

¹⁵ Cfr. Lester Embree, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica / Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*, Moralia, Jitanjáfora, 2003, cap. 6.

¹⁶ Cfr. Lester Embree, "A Beginning for the Phenomenological Theory of Primate Ethology", *Topos* 2 (2005) 149-160 / "Un comienzo para la teoría fenomenológica de la etología de los primates", *Escritos de Filosofía* 45 (2005) 145-160. Hay una versión inglesa con algunas modificaciones en *Journal of Environmental Philosophy* vol. 5, 1 (2008) 61-74.

Husserl (muy consciente de la que veremos es la única diferencia abismal y, por cierto, la única que puede proporcionarnos un cambio en nuestra actitud hacia los animales no humanos y hacia todos los humanos que veamos como "otros") ha ido siempre contra corriente. Por eso es hoy un modelo para la nueva *razón ecológica*. Incluso, sin saberlo, ha sido uno de sus iniciadores y al que nosotros ahora podemos recuperar como tal. Para él, nuestra tarea como fenomenólogos es la de ir a la evidencia del mundo predonado, es decir, a esa experiencia vivida donde se origina el sentido, el sentido del mundo; un sentido que en su origen es prerracional y ligado estrechamente a la *hylé* que todos los seres vivos compartimos y en la que todos estamos entrelazados a modo de inextricable quiasmo. La acentuación de ciertas diferencias —decíamos arriba— sólo ha servido en nuestra cultura para justificar prácticas de predominio de los unos sobre los otros. Y es un hecho que, sin fundarnos en la existencia de elementos-de-conexión-entre-unos-y-otros se hace muy difícil la búsqueda de un comportamiento conciliador y positivo que traiga el reconocimiento, el respeto y el bienestar de todos por igual. Para Husserl, la constitución del sentido "racional", producto de una razón cognoscitiva y reflexiva, no es originaria, no es nuestra situación inicial. Esta constitución "racional" del sentido sí es una característica especialmente importante a la hora de identificar y describir a la especie "humana"; pero como la "humanidad" es *un recubrimiento de la animalidad*, nuestra humanidad tiene para él en su origen la "animalidad". Ésta es la estructura o *hylé* de la que todos los humanos partimos y que, por tanto, compartimos con toda otra vida animal. Es la que dice él que es el verdadero *eidos* y tejido común a todos los que somos seres vivos. El sólo hecho originario de ser cuerpo viviente, *chair*, *Leibkörper*, posibilita una teleología; como dice Husserl, "una actuación activa...del yo subjetivo en su medio, dirigido a un fin representado". Las cinestesias (*Urkinästhesen*), los instintos (*Urinstinkten*), los sentimientos (*Urgefühlen*) —sentimientos evaluadores de la realidad— son la prueba. Todo cuerpo viviente cuenta para Husserl con la posibilidad de actividad teleológica (y no de caos o de falta de sentido en lo que hace). El cuerpo viviente perceptivo dota a sus movimientos de orientación que tiene un significado, que se dirige a algo, que tiene un sentido.

¡Hay constitución de sentido! Y éste es el *hecho* originario y lo que sostiene la unidad de experiencia. Y es participación intercorporal o *Ineinander*, base, a su vez, de toda la comunicación intersubjetiva que se da dentro de cualquier cultura y entre diferentes especies y culturas. Tenemos, entonces, que si nuestro concepto de "sujeto" es el de una conciencia reflexiva, entre nuestra conciencia y la de los otros (adultos, niños, animales no humanos, humanos de otras épocas o culturas, de otras razas...) sólo habrá diferencias. Pero si por sujeto entendemos al ser vivo en su forma originaria de existir, como cuerpo viviente, *Leib*, *chair*, ser salvaje, donador y fundante de sentido en su ser-en-la-creencia-ingenua-del-mundo, sentiremos la unidad por encima de la diferencia. Y precisamente es a este sentimiento, y a esta convicción o evidencia al que Husserl ha conseguido acercarnos. Humanos y no humanos compartimos la misma estructura trascendental de nuestro ser, siendo así el fondo común por debajo de toda la diversidad de organizaciones culturales concretas existentes¹⁷.

He mencionado hace un momento que sólo existe una diferencia abismal entre los humanos y los no humanos y que, paradójicamente, es sólo en base a esta diferencia que tenemos la posibilidad de cambiar —racional y premeditadamente— nuestras ideas y conceptos, nuestras valoraciones y nuestra actuación para con los animales no humanos. Compartimos con ellos —para expresarnos a la manera de Eugen Fink— el ser un *ego fenomenico* o empírico. También compartimos con ellos el ser un *ego trascendental* (es decir, un ego constituyente de sentido vivido prerracional y espontáneo). Pero lo que no compartimos es la posibilidad de ser un *ego reflexivo-fenomenológico*. La posibilidad del distanciamiento, análisis y valoración de nuestra cultura empírica esto tan sólo una posibilidad humana. De ahí que nuestra responsabilidad intelectual y moral sea grande. Gracias a esta posibilidad reflexiva, podemos "distanciarnos" de todos aquellos prejuicios que definen a los animales no humanos al modo *naturalista*, sin con-

¹⁷ Cfr. M^a Luz Pintos, "Humanos, inhumanos y no humanos. Fundamentación fenomenológica de la conexión interespecies", en Pedro M. S. Alves / José Manuel S. Santos / Alexandre Franco de Sá (eds) *Humano e Inumano. A dignidade do homem e os novos desafios*, Lisboa, Phainomenon, 2006, pp. 253-263.

templar en ellos su subjetividad y su culturalidad, y con los que estamos operando pasivamente en nuestras convicciones. Únicamente haciendo esta *epojé* de prejuicios conseguiremos reconocer la existencia de los animales como un *ego fenoménico* y un *ego trascendental*. Y, sólo así, tras este reconocimiento, tendremos opción de recuperar racionalmente, a nivel teórico y práctico, la unión *carnal* con ellos en la que ya estamos y en la que hemos estado siempre desde el mismo momento en que pasamos a ser *homo*. Hasta ahora considerábamos natural y ético ayudarnos entre los congéneres de nuestra especie. Pero, a partir de esta toma de conciencia y distanciamiento, como seres “racionales” y reflexivos, tenemos, además, la obligación intelectual y moral de reconocer la unión con los demás animales y buscar premeditadamente una relación interespecies e intercultural de otra índole a la seguida hasta ahora en nuestra cultura.

Tan sólo cambiando los conceptos podemos cambiar los valores vigentes. Y los valores forman parte de nuestra “actitud vital”. Toda actitud vital, como nos recuerda Embree, comprende unas *creencias* (es decir, unas ideas, unos conceptos, algo de carácter cognitivo), una *valoración* (de tipo afectivo) y un *querer actuar* (una voluntad) junto con la carga de experiencia y las actuaciones concretas del individuo. De ahí que, finalmente, sólo cambiando nuestro *concepto* de los animales no humanos (y es por esto que he insistido tanto en hacer ver que son “sujeto”) contribuiremos desde la filosofía a cambiar nuestra *actuación* y nuestras costumbres y leyes respecto a ellos, porque empezaremos a “mirarlos” y a *valorarlos* de otra manera.

Un último comentario final: Hemos estado hablando en este Congreso, en sesiones anteriores a ésta, de “la paz humana”, de la paz para y entre “los humanos”, y es elemental que nos refiramos a esto. Sin embargo, en el planeta Tierra hay más habitantes que “los humanos”. Por tanto, incluso nuestra reflexión acerca de cómo hacer para lograr la paz *entre los humanos* puede estar teñida de antropocentrismo; y, no tanto por aquello sobre lo que reflexionamos, sino por aquello que *no* tenemos en cuenta en nuestra reflexión y que dejamos al margen sin ni siquiera percatarnos de ello: los que faltan en nuestra reflexión son los otros habitantes de este planeta

—los no humanos¹⁸—, los cuales tienen tantas aspiraciones como nosotros al bienestar. Es por ello que cuando en nuestra reflexiones solemos centrarnos en la armonía entre nosotros, los humanos, deberíamos trazarnos, también, el propósito de buscar una vida de armonía *entre nosotros y los otros co-habitantes del planeta*, porque ésta es la casa de todos por igual y en donde cada especie, y cada uno de sus especímenes, nos vemos obligados a vivir en inevitable convivencia inter-especies, con todos los conflictos que esto supone.

La Tierra es de todos, decimos con frecuencia en nuestros foros. Pues bien, al decir “todos”, seamos consecuentes y pensemos realmente en “todos” sus cohabitantes y no sólo en nosotros los humanos. Éste es el sentido en el que he querido orientar mi contribución.

¹⁸ Cfr. al respecto, M^a Luz Pintos, “La Antropología Filosófica: una obligada mirada hacia los demás seres vivos”, *Themata*, Sevilla, 39 (2007) 315-320.

ENTRE EL CONFLICTO Y LA RECONCILIACIÓN: LA DIFÍCIL VERDAD*

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner
Pontificia Universidad Católica del Perú
rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe

Resumen

En esta contribución propongo una aproximación fenomenológica a la naturaleza de la verdad en el contexto de las recientes Comisiones de la Verdad y la Reconciliación (CVR), como la conditio sine qua non de la transición entre situaciones de conflicto social y político y de reconciliación, y por ende como un presupuesto esencial e instrumento concomitante para la aplicación de los denominados períodos de "justicia transicional" recomendados por estas comisiones. También me aproximo brevemente a los límites de la posibilidad que esta verdad sea reconocida si sus dimensiones valorativas y prácticas, así como su llamado a una "inteligencia de las emociones" no prevalece sobre sus demandas meramente teóricas.

Abstract

In this paper I propose a phenomenological approach to the nature of truth in the context of the recent Truth and Reconciliation Commissions (TRC), as the conditio sine qua non for the transition between situations of social and political conflict to those of reconciliation, and thus both as an essential presupposition and concomitant instrument for the enforcement of the so-called "transitional justice" periods that these commissions recommend. I also briefly approach the limits of this truth's possibility of being recognized, if its evaluative and practical dimensions and their appeal to an "intelligence of emotions" do not prevail over its merely theoretical claims.

A continuación propondremos una aproximación fenomenológica a los fenómenos de *conflicto* y de *reconciliación*, y de los presupuestos sobre el que estos fenómenos se dan en un contexto *intercultural*. Caben empero dos aclaraciones metodológicas previas respecto del alcance y límites de esta reflexión. En primer lugar, no pretendemos realizar una descripción "eidética" de estos fenómenos como "esencialidades típicas", sino, más mo-

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

destamente, y en camino hacia ella, una descripción meramente “fáctica” de ellos sobre la base de “ilustraciones intuitivas” o “ejemplificaciones”, que aquí, *secundum sententias Edmundi*, abordo como “individuaciones” de “tipos morfológicos” esenciales. En segundo lugar, no estando nuestro proceder enteramente desprovisto de un interés “trascendental”, conforme a la “fenomenología estática” tomamos dichos fenómenos dados en “orientación objetiva” como “hilos conductores” para interrogar y describir retrospectivamente las experiencias intencionales en las que ellos se “constituyen” de modo “evidente”, según su “sentido de ser” y su pretendida “validez de ser”.

En concreto, de un lado, como ilustración intuitiva del tema del *conflicto intercultural* nos referiremos al caso *singular* y *concreto* de nuestra experiencia reciente y cercana en relación al proceso de investigaciones que emprendió la *Comisión de la verdad y de la reconciliación* del Perú. Pero puesto que el conflicto intercultural es un “fenómeno-tipo” que convulsiona a los pueblos tanto dentro como fuera de las fronteras de los “estados-nacionales”, un trabajo fenomenológico completo podría luego abocarse a *fijar* dichas descripciones fácticas en sus “tipos eidéticos” correspondientes. De otro lado, partimos igualmente de una descripción “orientada objetivamente” del *contexto* en el que se dio el *conflicto armado* interno en el Perú y de la necesidad imperiosa de una *reconciliación*, para intentar dar a ambos fenómenos una mirada desde las experiencias trascendentales — intersubjetivas — que los constituyen en su sentido y validez, señalando sus posibilidades y límites. Huelga decir que no pretendemos sustituir el recuento de investigaciones empíricas o historiográficas sobre el particular, ni exponer el estado de la discusión actual, ni mucho menos realizar una descripción fenomenológica de la constitución de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl.¹ Todo ello es por supuesto necesario, pero tiene su lugar más allá de los límites de esta reflexión.

¹ Hay innumerables trabajos de primer orden en esta dirección. Yo recomiendo especialmente el compendio publicado por R. A. Mall / Dieter Lohmar, *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam, Editions Rodopi B. V., 1993, especialmente los trabajos de Bernhard Waldenfels (“Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt”) y de Dieter Lohmar (“Zur Überwindung des heimweltlichen Ethos”).

Procederemos en tres tiempos: en un *primer momento* abordaremos el fenómeno del *conflicto* en un mundo globalizado para terminar con el ejemplo del conflicto interno armado del Perú entre los años 1980-2000. Lo haremos desde el contexto de la “exclusión” casi absoluta que sufrieron y siguen sufriendo amplios sectores étnicos de la población peruana, desde los inicios de su historia republicana, y desde la perspectiva más reciente de los conflictos interculturales en el mundo “globalizado” del siglo XX e inicios del XXI. En un *segundo momento*, siempre siguiendo el hilo conductor del caso peruano, y a raíz de los desgarradores descubrimientos publicados en el Informe Final de la *Comisión de la verdad y de la reconciliación* del Perú—encaramos el fenómeno de la *reconciliación* como un proceso no sólo indispensable a la supervivencia de dicho estado-nación y de su población, sino como un fenómeno cuya *conditio sine qua non* pasa por la asunción de su “verdad” histórica —pasada y reciente. Esta asunción es la parte más difícil, por cuanto todo hablar de *verdad* —tanto en contextos formales, empírico-deductivos, morales, históricos, u otros— remite necesariamente al tema de su *evidencia*. Este tema, a su vez, elusivo e impopular, es tocado en un *tercer y último momento*, como un fenómeno constituyente y constituido, del que sólo diremos —por el momento— que se asemeja al “acuerdo inter subjetivo”. En el caso del Perú, el “acuerdo intersubjetivo” necesario para la reconciliación, debe plantearse, al mismo tiempo, como un *acuerdo intercultural*. Esbozamos algunas condiciones trascendentales de la *constitución de la evidencia*, como correlato del fenómeno de *verdad*. Estas condiciones, multi-estratificadas, carecen de fuerza sin la intervención de una constitución intersubjetiva temporal, por lo que ésta, a fin de cuentas, se revela esencial. Sin embargo, toda constitución intersubjetiva de *evidencias y verdades morales* —como en el caso de la “verdad histórica” que pretende proponer el Informe Final de la CVR del Perú— manifiesta límites *sui generis*. Si bien estos límites, *mutatis mutandis*, también se manifiestan en la evidencia y la verdad de las ciencias empíricas y las formales, la evidencia de las llamadas “verdades morales” adolece de mayor contingencia e “inestabilidad”, y de menor “acuerdo” intersubjetivo.

1. Conflicto

Las reflexiones sobre el fenómeno humano del “conflicto” son probablemente tan viejas como la edad olvidada en que la humanidad llega a la “conciencia de sí”. No es probablemente sino en el siglo XX, sin embargo, que se ha querido *remediar* el proceso de “totalización” y de “universalización” que Hegel caracterizó como la culminación del proceso mismo de la “historia universal”. Este *remedio* se auto-denomina “globalización”, y, aunque sólo a fines del siglo XX se convierte en explícito objeto de reflexiones académicas de toda índole, se presenten con anticipación sus síntomas, y se sospecha su heredad moderna. Dos grandes conflagraciones mundiales anuncian su inminencia, así como las dimensiones planetarias en las que hoy necesariamente se piensa aquello que se denomina “conflicto”.

Alrededor de las grandes guerras —que sacuden el orbe y transforman radicalmente el mapa europeo y asiático— se crean los bloques del este y oeste, así como los denominados *primero, segundo y tercer mundo*, introduciendo una nueva división hemisférica *norte-sur* que commueve en sus entrañas la “conciencia de sí” del euro-centrismo europeo civilizado. El derrumbe de imperios monárquicos y sus colonialismos da paso a nuevos estados africanos, asiáticos y europeos orientales sumidos en guerras fratricidas. Finalmente, al tiempo que emerge paulatinamente la “aldea global” como “imperio planetario de la técnica” occidental, los desesperados devaneos de una infinidad multicultural asombrosa demanda por doquier —de modo a veces extremadamente violento y bajo la forma de *fundamentalismos políticos y religiosos*— una *política mundial de reconocimiento* de sus respectivas identidades culturales colectivas.

El fenómeno actualmente denominado *globalización* es, en efecto, hoy, un fenómeno *bifronte*: *por un lado*, y desde una visión ingenua del progreso, pareciera poder poner en manos de la humanidad herramientas inéditas para la solución “definitiva” de todos los conflictos. *Por el otro*, es fuente de *nuevas tensiones* y (aparentemente) de nuevos e insolubles *conflictos*, de orden, valga la redundancia, “globales”. La *globalización* se caracteriza, en efecto, por diferentes sistemas de redes (económicos, financieros, comerciales, jurídicos, institucionales, y supra- o transnacionales) que establecen

una interdependencia *espacial* anónima en el mundo de hoy, implementada por avanzadísimos sistemas y técnicas de *comunicación*; pero no acarrea automáticamente la *modernización* de los pueblos.² En efecto, este último es un fenómeno distinto que, sobre un eje *temporal*, alude a los procesos desiguales de *desarrollo histórico* de los pueblos (económico, social y político) en las distintas regiones del orbe, en los que entran *contenidos* o *valores culturales* específicos. En lugar de la *modernización* atenta a la especificidad de las culturas, la *globalización* tiende sus tentáculos anónimos, invisibles, en las zonas más recónditas de la tierra y cubre con un "manto de *in-diferencia*" las identidades de las comunidades culturales, al tiempo que reemplaza sus mundos-de-vida prácticos, dialógicos e intersubjetivos, por el *anonimato* de las mediaciones *virtuales* de la comunicación ciberespacial y audio-visual. No está, empero, la *globalización* desprovista de todo elemento cultural, pues ella promueve y exporta valores propios de *occidente*, cuales son la unidad de medidas y pesos, el cálculo y la medida del tiempo, los sistemas de procesamiento de datos, entre otros más.³

Ahora bien, un informe de la *Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo* de la UNESCO, "Nuestra diversidad creativa", reconocía en 1997 la existencia de 10,000 sociedades, naciones o comunidades culturales diferentes repartidas en 200 estados, así como la existencia de 2,000 lenguas reconocidas, sin contar los dialectos.⁴ De cara a esta diversidad, no se puede menos que constatar que la *globalización* no es el primer fenómeno que introduce una cierta *homogeneización* de las culturas bajo el imperio de la civilización técnica occidental. El antecedente más cercano de una *homogeneización* de las culturas —en el ámbito *político*—se da en el siglo XVIII con el nacimiento de los estados-nación europeos, bajo la forma de *monarquías absolutistas* centralizadas, coincidentes con la emergencia de la economía capitalista, la

² Cfr. sobre este tema: Franz-Xaver Kaufmann, "Weltgesellschaft - Zivilgesellschaft - Staat - Gemeinschaft: Was ermöglicht unser Zusammenleben?", en *Jahresakademie 1996, Aufbruch in die Zukunft - Arbeit an den Fundamenten*, Bonn, Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst e.V., 1996, pp. 20-36.

³ Cfr., sobre este tema, *idem*.

⁴ Cfr. Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism* (Oxford, Blackwell, 1994), citado por Karen Sanders, *Nación y tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero/Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 45-57.

revolución industrial y el ascenso de la burguesía. Los estados-nación *republicanos* emergentes, sucesores de los estados monárquicos absolutistas, y con poderes centralizados (o políticamente distribuidos), nacen a su vez con una intencionalidad ideológica y un proyecto histórico, pretendiendo *unificar* y *homogeneizar* la vida de sus diversas comunidades culturales. Así, se impone la unidad de una lengua, a veces de una religión, un cuerpo de leyes, un sistema educativo, símbolos patrios, y dentro de claras fronteras territoriales e históricas.

Pero no es sino con la presencia del fenómeno de la *globalización* que las comunidades culturales en el seno de dichos estados-nación en todas las regiones del planeta manifiestan el temor inédito de hallarse amenazadas en su corazón y espectro entero. Si los estados-nación albergaban y en cierto sentido garantizaban la existencia de las multiplicidades culturales e históricas en su seno, la *globalización* es portadora de un “discurso homogéneo”, altamente ideologizado y político —el del *neoliberalismo*— aunque éste resulte ignorante de su propio carácter ideológico y político. En efecto, equiparando el colapso de lo “ideológico” al colapso del bloque del este y anunciando el “fin de la historia” y de las “ideologías”, el *neo-liberalismo* ignora la *historicidad* de su propio discurso, hablando desde un “limbo” pretendidamente “objetivo” y “científico” acerca del pasado y de los únicos proyectos futuros viables. Pero al reemplazar los contenidos auténticamente movilizadores, *sociales* y *políticos*, con puros criterios del “mercado”, la *globalización* empieza a ser percibida como una amenaza a la posibilidad misma de la supervivencia de las culturas.⁵ Pues la revolución tecnológica e informática de las comunicaciones no sólo rompe las barreras de los estados-nacionales, sino también las culturales. Comienzan a ser cuestionados los referentes culturales a través de los cuales las distintas comunidades humanas se hacían inteligibles a sí mismas en sus proyectos históricos.

⁵ Que este proceso de homogeneización tenga un significado más que meramente imputable a una civilización dominante, y exhiba rasgos propiamente de una nueva cultura, conduce a algunos filósofos europeos a designar la globalización como el reino de la monocultura o de la incultura. Cfr. la contribución del filósofo francés Gérard Granel al Coloquio *En el umbral del milenio*, Lima 16-20 abril 1998 (“Monoculture? Inculture? (Perspectives du 3ème Millénaire)”).

En el Perú, en distintos países de Europa del Este, en Asia y en África los procesos de descolonización, la des-estructuración de los antiguos bloques y su lenta re-configuración en otros nuevos —con grandes diferencias de acentos y *mutatis mutandis*— resuenan familiares. El reclamo de las múltiples culturas gira en torno a la demanda de “políticas de reconocimiento” de sus “identidades” y de sus diferencias.⁶ Las tensiones hemisféricas resultantes se replican al interior de la gran mayoría de los estados nacionales de la tierra, tanto en el hemisferio norte desarrollado, como en el hemisferio sur “en vías de desarrollo”. En este contexto, ya lo hemos mencionado, se observa con inquietud el surgimiento y la acción criminal de fundamentalismos ideológicos, políticos y religiosos.

La tensión inicial entre la “universalidad” que requieren los estados-nacionales y constitucionales, con su identidad nacional, y la “particularidad” de las múltiples culturas que normalmente se hallan en su seno —reclamando el respeto y reconocimiento de sus colectividades singulares— así como la tensión internacional entre los países que representan no solamente la “civilización”, sino la *cultura* occidental dominante, aparece, con el fenómeno de la *globalización*, como un *conflicto* de rasgos inéditos de difícil solución. Sendos debates políticos sobre estos temas a nivel de organismos internacionales, como los de la UNESCO en torno a la relación entre *cultura* y *desarrollo*, no han logrado por ejemplo dar respuestas a cómo establecer puentes entre el desarrollo globalizado económico y educativo —en cuanto acceso a la tecnología avanzada y sus beneficios— y la resistencia a él desde múltiples comunidades culturales dentro de los estados. Sin embargo, sí se sigue reconociendo que la *conditio sine qua non* del desarrollo económico, social y político de los pueblos —así como la normalización ulterior de las relaciones internacionales— es la *existencia* de los estados-nacionales, mas reconstruidos a partir de “políticas de reconocimiento” de sus colectividades culturalmente marginadas, y poniendo en práctica el *diálogo* equitati-

⁶ Este debate ya lleva varios años. Una pequeña obra colectiva donde se aprecia el estado de la discusión entre sus principales protagonistas, como Charles Taylor, Anthony K. Appiah, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf, es la editada por Amy Gutmann, *Multiculturalism - Examining the Politics of Recognition*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1994.

vo intercultural. En el frente académico, conocido es el debate entre liberales y comunitaristas desde 1970 aproximadamente en torno a los fundamentos de los estados-nacionales: unos defendiendo una concepción *universalista*, contractual, formal y constitucional del estado, cuyo fundamento (ontológico y moral) son individuos atómicos desiguales pero detentores de derechos “universales”, cuya “justa” administración por parte del estado garantiza a todos —aunque de modo sólo formal, abstracto y neutral— una “vida buena”; y los otros, insistiendo en el concepto de *comunidad* —en oposición al de estado— como fuente de la cohesión que requiere el propio estado. La comunidad en cuestión es aquella dada en un horizonte dialógico de valores, afectos y lazos de solidaridad, donde normativos no son los *derechos individuales*, sino los *deberes* que atan a sus miembros a los *valores* de la tradición. Varios intentos de mediar entre estas posiciones extremas se han emprendido de uno y otro lado. Se ha hablado así, desde el frente “liberal”, de una “cultura política”,⁷ aquella del respeto mutuo por los derechos de todos; y desde el frente “comunitarista”, de un estado comprometido en la salvaguarda y supervivencia de las comunidades culturales que, eventualmente, podrían optar contractualmente por alguna forma de liberalismo.⁸

En este contexto mundial se desarrolló el conflicto armado en el Perú, entre los años 1980 y 2000. Su trasfondo fue la variopinta *multiculturalidad* lingüística, correspondiente a 72 etnias que coexisten en nuestro territorio: 7 en la región andina y 65 en la Amazonía, agrupadas en 14 distintas familias.⁹ El fenómeno de exclusión de grandes sectores de pobladores andinos y amazónicos rurales era tan grande que, en varios casos, carecían de registros legales que documentaran su existencia. Al problema de la tensión

⁷ Cfr. Jürgen Habermas, “Conciencia histórica e identidad post-tradicional” e “Identidad nacional e identidad post-nacional”, en *Identidades nacionales y post-nacionales*, pp. 83-121.

⁸ Los trabajos de Edmund Husserl sobre la intersubjetividad (*Husseriana, Gesammelte Werke*, tomos XIII, XIV y XV), de Karl Schuhmann, *Teoría husseriana del Estado*, Buenos Aires, Almagesto, 1994; traducción de Julia Valentina Iribarne, y de James Hart, *The Person and the Common Life, Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer Academic Publishers, 1992, para poner unos ejemplos, podrían aportar elementos para enriquecer —y acaso iluminar— algunos de los entrampamientos en los que se encierra este debate.

⁹ Datos del Centro de Investigación de Geografía Aplicada (CIGA) de la PUCP.

entre el “Perú oficial” y la vasta población multicultural campesina o cazadora y recolectora, se añaden problemas graves que afectan los derechos más elementales (desde el punto de vista moral y civil), como el derecho a la vida, y a una vida humanamente digna. Como ejemplos baste mencionar — a pesar de la relativa recuperación macroeconómica del Perú en la década del noventa— una de las tasas de mortalidad infantil más altas de América Latina (58.3 niños por mil nacidos vivos, menores de un año, siendo la tasa del departamento de Huancavelica de 106.6 por mil, una cifra similar a la de Burundi y Ghana), al igual que la de desnutrición crónica (48% de los niños) y analfabetismo (hoy, entre otras cifras, el 29% de los adolescentes entre 13 y 17 años no asiste a la escuela, y los que asisten tienen el penúltimo rendimiento escolar a nivel del continente Americano, sólo por encima de Haití).

En ese contexto de exclusión y marginación surgen en la década del sesenta los movimientos inspirados por el francés Franz Fanon quien, luego de la segunda guerra mundial se hizo eco de la mala conciencia europea recongiendo el sentir de los colonizados argumentando en su conocida obra, *Los condenados de la tierra*, que el arma más importante utilizada por los colonizadores fue la imposición de su propia imagen a los pueblos colonizados y subyugados. Dichos pueblos debían primero “purgarse” de dichas representaciones y luego aplicar una violencia que debía “igualar” la violencia original de imposición foránea. El resultado, en el Perú, durante las dos décadas finales del siglo XX, marcó de horror y deshonra al Estado y a la sociedad peruanos.

Al final de dos años de investigación, la *Comisión de la verdad y reconciliación* del Perú (CVR) el año 2003 concluyó su Informe Final con un dato abrumador: que “la cifra más probable de víctimas fatales (...) supera los 69,000 peruanos y peruanas muertos o desaparecidos, a manos de las organizaciones subversivas o por obra de agentes del Estado”,¹⁰ 75% de ellos

¹⁰ Cfr. Prefacio del *Informe final de la Comisión de la verdad y reconciliación* —Perú, agosto 29, 2003 (<http://www.cverdad.org.pe/ifinal>), p. 1. La cifra es una proyección estadística conservadora basada en cerca de 17,000 testimonios voluntariamente ofrecidos a la CVR fundamentalmente por parte de los sobrevivientes de las víctimas, y del cruce de diversas

quechua-hablantes y 90% campesinos, un sector “históricamente ignorado por el Estado y la sociedad urbana, (...) que sí disfruta de los beneficios de la comunidad política”.¹¹ A pesar del informe minucioso y detallado, así como de las técnicas avanzadas utilizadas para el cálculo estadístico de las pérdidas, muchos sectores interesados de la población —algunos protagonistas del enfrentamiento, subversivos y agentes del estado por igual, así como ciertos medios muy distantes de la población campesina y quechua— han negado toda validez al informe, perpetuando aquello que el informe denuncia: “un doble escándalo: el del asesinato, la desaparición y la tortura masivos, y el de la indolencia, la ineptitud y la indiferencia de quienes pudieron impedir esta catástrofe humana y no lo hicieron”¹². Y si bien no hay bases para afirmar que se trató de un *conflicto étnico*, él no habría sido posible sin la complicidad del “profundo desprecio a la población más desposeída del país”, tanto por parte de los militantes del Partido Comunista del Perú —Sendero Luminoso (PCP-SL) como por agentes del estado, desprecio que forma parte del tejido social cotidiano en el Perú.

El conflicto armado mismo llegó prácticamente a su fin en el Perú, pero el conflicto sigue latente mientras no se den las condiciones para la *justicia* y la *reconciliación* —de la sociedad peruana consigo misma y de las múltiples etnias y culturas entre sí— esto es, de una *reconciliación intercultural*. Estas condiciones requieren, como su *conditio sine qua non*, de un combate contra el *olvido*, esto es, de un rescate de la *verdad* de lo sucedido, frente a la “verdad oficial” construida durante dos décadas. Antes de examinar las *posibilidades* y límites de una *evidencia* intersubjetiva sobre la *verdad* de los hechos, veamos brevemente el tema de la *reconciliación*.

2. Reconciliación

La reflexión que sigue en torno a la “reconciliación” es menos “objetivante” y da un paso hacia la interrogación retrospectiva de las *experiencias*

bases de datos que consignan los nombres y apellidos de cerca de 35,000 víctimas, entre asesinados y desaparecidos.

¹¹ Loc. cit.

¹² Loc. cit.

constitutivas correspondientes. Partimos, sin embargo, todavía, de nuestro “hilo conductor” *fáctico*: el caso del conflicto interno armado que afligió al Perú las dos últimas décadas del siglo XX, de donde extraemos *tres términos* que componen una suerte de “*ecuación*” (o incluso “*silogismo*”) — aunque luego se revele que ellos se inscriben en un contexto más vasto de la experiencia, describable fenomenológicamente. Así, partimos de la convicción de que la “reconciliación” es el *término final* de una *ecuación* cuyo *término mayor* es la *verdad* y el *término medio* (tácito) es la *justicia*. Pero como Husserl observa en sus *Meditaciones cartesianas*, aunque un juicio obtenga su validez de otro, llegará un momento en que la cadena argumentativa deba finalmente extraer su validez de una *experiencia evidente* originaria. La *ecuación* como un todo, por ende, se entiende *dentro de un contexto* que, a su vez, es un *proceso*, esto es, un flujo *temporal* humano, *ergo, histórico*.

En el caso peruano, el *proceso histórico* sobre el que nos parece se funda la *ecuación “verdad-justicia-reconciliación”*, tiene fundamentalmente dos elementos: (a) un *cuerpo social complejo*, y (b) un *conflicto*. El *cuerpo social complejo* es la sociedad peruana, de múltiples componentes que difieren entre sí, en sus etnias, lenguas, tradiciones y costumbres. Él se auto-reconoce a través de un “acto fundacional” o constituyente, originario, históricamente datable en 1821, en el que, instaurándose como estado republicano, inventa su “identidad nacional” imponiendo el uso de una lengua, tradiciones, religión y costumbres “oficiales” sancionadas por una *Constitución*. La “ley de leyes”, a su vez, no es sino el fruto (abstracto y formal) de un *acuerdo* entre las partes o componentes del cuerpo social. En ella se establecen (igualmente de modo abstracto y formal) las *condiciones* de las “relaciones armónicas y justas” entre sus componentes. Dichas condiciones —insisto: abstractas y formales— responden, a su vez, en gran medida a la perspectiva parcial de *una parte* o componente *hegemónico* del cuerpo social que, por pertenecer a la etnia y lengua dominantes, ocupa durante un largo período los cargos oficiales de gobierno. Esta ocupación —no compartida— conduce a la confusión interesada de “gobierno” y “estado” en tanto tal. En cuanto al *conflicto*, éste anida de modo latente en el cuerpo social

desde su fundación como estado, y se expresa intermitentemente a lo largo de su proceso histórico de distintas maneras. En verdad, buena parte del conflicto se genera *de facto* a partir de continuas violaciones que contravienen a los “derechos de los ciudadanos” y a la condición misma de ciudadanía, estipulados *expressis verbis* en la Constitución, fundamentalmente en relación a un sector de la población. El conflicto se expresa, pues, en la exclusión, marginación y discriminación *de facto* de las múltiples culturas rurales, fundamentalmente la quechua y su lengua. El cuerpo social, sin embargo, continua reformulando su Constitución a lo largo de su historia republicana, intentando reconstruir “en la letra” (*forma*) los derechos que se conculcan en la *praxis* de las relaciones sociales mismas. Esta forma velada —o “estructural”— de violencia se expresa en el *daño* moral perpetrado a comunidades enteras, siendo plenamente responsable de él el componente del cuerpo social que continuamente ejerce la conducción gubernamental del mismo. El conflicto finalmente estalla en un proceso manifiesto de violencia —entre 1980 y 2000— que enfrenta brutalmente las partes del cuerpo social y saca a la luz la incongruencia entre el marco justo y armónico, *abstracto* y *formal*, de sus relaciones sociales, por un lado, y las condiciones injustas y tensas, *concretas* y *materiales*, de sus relaciones sociales efectivas, por el otro.

Estas premisas extraídas de la experiencia histórica constituyen el trasfondo de la ecuación “verdad - justicia - reconciliación” en el Perú. La *verdad* conduce a la *reconciliación* por la mediación de la *justicia*. Pero la *verdad* como *término mayor* —cuyas posibilidades y límites se hallan en la constitución de la *evidencia moral*— sólo puede entenderse provisionalmente como un *des-velamiento* de las perspectivas del cuerpo social *en su totalidad*, y no sólo de aquéllas de personas o grupos particulares en él (cosa que sólo perpetuaría el conflicto).

Término medio de la ecuación que tiene a la reconciliación como conclusión es la *justicia*. Consiste en el reconocimiento público e institucional por parte del estado de su *responsabilidad* ante el daño. La *justicia* es realización parcial de la *reconciliación*, pues pone en marcha —a nivel *político*— una de sus dimensiones: la síntesis de coincidencia requerida entre el esta-

do (expresado por la Constitución) y la sociedad. La *justicia* es, asimismo, la instancia a través de la cual el Estado se compromete con otro aspecto inseparable de la reconciliación, puesto que ligado al reconocimiento del daño: aquél de las *reparaciones* diversas (materiales, jurídicas, y psicológicas) a las víctimas sobrevivientes o sus familiares.

La *reconciliación*, finalmente, puede abordarse como *término final* de la ecuación que tiene a la verdad como término mayor y a la justicia como término medio. La reconciliación es también una *experiencia* que, descrita fenomenológicamente, exhibe una estructura *temporal*. En tanto tal, es un *proceso*, por lo que la ecuación de la que forma parte debe entenderse también como un *proceso*. Se sostiene con frecuencia que la reconciliación ha de entenderse como la *fundación renovada del "acuerdo" social*, a nivel *político* —entre el estado, sus instituciones y la sociedad, o entre los partidos políticos, el estado y la sociedad; a nivel propiamente *social* —entre los espacios públicos y las instituciones de la sociedad civil; y, a nivel *interpersonal* —entre todos los miembros del cuerpo social, y especialmente entre los miembros de aquellos grupos o instituciones enfrentados en el conflicto armado. Este acuerdo debe poder reflejarse en la educación, en la familia, en los medios de comunicación y en la vida cotidiana de todos los ciudadanos. Pero condición fenomenológica de la *constitución* de este acuerdo es la *temporalidad*, en el sentido de un *proceso* que por principio no termina y siempre se renueva mientras perdura el cuerpo social. Así, el *horizonte* propio de la reconciliación no se encuentra en el pasado; es más bien su *apertura* al presente y su orientación al *futuro*. De ese modo, la *reconciliación* se constituye como el *telos* siempre renovado de una *praxis* social, histórica y ética. Mas, como sostenía también Hannah Arendt al analizar los fenómenos del *mal banal* y de la *violencia*, la reconciliación debe distinguirse netamente del *perdón*, experiencia estructuralmente distinta, así como de sus fenómenos concomitantes, la *culpa* y el *arrepentimiento*, sin negar por cierto que éstos puedan, y deban eventualmente, acompañar y enriquecer las dimen-

siones interpersonales de la reconciliación, o incluso consolidarla.¹³ El *perdón* y el *arrepentimiento* son actos *personales e individuales* por excelencia, esencialmente *asimétricos* y orientados *hacia el horizonte del pasado*, vale decir, a la “liberación del peso” del remordimiento y la culpa —por parte del perpetrador del daño— y al auto-reconocimiento de la “superioridad moral” —por parte de la víctima— que con dicho acto gratuito del perdón se libera él mismo de la fuerza moral de los hechos (*irreversibles*) del daño.

3. La difícil verdad

El caso peruano ilustra de un modo palpable en qué medida la realización de la *reconciliación* no puede obviar el paso por la *justicia*, y cómo ésta no es comprensible sin el desvelamiento de la *verdad*. Esta afirmación, “orientada objetivamente”, no parece despertar mayores controversias. Como paréntesis, ni siquiera despiertan mayores controversias los conceptos comunes de verdad manejados con facilidad positiva por el común de las gentes en la cotidianidad, y que encierran un absolutismo implícito; aún cuando todo absolutismo acarrea irremediablemente “múltiples absolutismos” —esto es, múltiples relatos absolutos e irreductibles— todos intolerantes entre sí, que desembocan en un relativismo generalizado. Las controversias, en cambio, abundan, con las acompañantes acusaciones de relativismo, desde el momento en que se pretende una descripción fenomenológica de la *verdad* a partir de su constitución intencional en *experiencias evidentes*. La misma noción de *evidencia*, tergiversada por siglos de sedimentaciones semánticas, y asociada sin mayores precisiones a un cierto platonismo o un racionalismo moderno —*sub specie aeternitatis*— es enfáticamente rechazada como noción siquiera útil en la descripción del proceso constitutivo que conduce a aquello que, desde antaño, denominamos “verdad”. Sin embargo, nosotros sí la consideramos una noción no sólo útil, sino indispensable para una descripción *fenomenológica* (no hermenéutico-textual, ni metafísica, ni sociológica) de la constitución de la *verdad*. Y consideramos urgente su clarificación fenomenológica, por cuanto pensamos

¹³ Cfr. por ejemplo, Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago/Lima, The University of Chicago Press, 1958, pp. 188-192, 236-247.

que este tipo de aclaración, desde las experiencias intencionales mismas, puede eventualmente garantizar que los distintos sectores sociales y culturales del Perú puedan reconocerse en su *verdad* histórica, reciente y pasada, para poder dar paso a la *justicia* y a la *reconciliación* nacional.

Para ponerlo en términos muy simples, que quizás sean más fácilmente asimilables, diremos que en un determinado nivel, para Husserl, la constitución de la *evidencia* y de la *verdad* puede entenderse como una suerte de “*acuerdo intercultural*” —sin las connotaciones argumentativas y contracciales que la palabra “acuerdo” normalmente conlleva. Este “acuerdo” *sui generis* exhibe sus condiciones de posibilidad y sus límites. Es lo que examinaremos brevemente a continuación.

La exposición hasta este momento no ha sido propiamente trascendental, aunque los pasos recorridos —rectamente mirados— pueden servir de momentos preliminares a ella. Lo primero que no hay que perder de vista es el *sentido profundo* de una *interrogación trascendental, retrospectiva*: que es la de ser una invitación a “saber lo que hacemos”,¹⁴ esto es, un llamado a la autenticidad, una renuncia a las certezas asibles y objetividades ya constituidas, para nacer a la difícil adhesión al ideal ético de la *absoluta auto-responsabilidad*. La reducción trascendental, por su lado, cumple la función de romper “el fetichismo objetivista del mundo para ganar su presencia y abrir su sentido”,¹⁵ revelando como su trasfondo anónimo a la vida trascendental teórica, práctica y valorativa del sujeto constitutivo de *sentido* y de *validez* de ser.

Dicho esto, precisemos que los conceptos de *verdad* y *evidencia* en el contexto de los *conflictos*, conciernen *fenómenos* de una índole peculiar: los de la *praxis, acción o interacción humana, voluntaria y libre*. No tienen la misma connotación que las verdades relativamente universales y necesarias propias de las *ciencias empírico-deductivas*; ni mucho menos la universalidad y necesidad apodícticas de las verdades propias de *las ciencias forma-*

¹⁴ James Hart, “To know what we’re doing”, en terminus de Hart, en *The Person and the Common Life, Studies in a Husserlian Social Ethics*. Dordrecht/Boston /London, Kluwer Academic Publishers, 1992 (*Phaenomenologica* 126), p. 28.

¹⁵ Donn Welton, “Structure and Genesis in Husserl’s Phenomenology”, en F. A. Elliston / P. McCormick (eds.), *Husserl: Expositions and Appraisals*, Notre Dame / Londres, University of Notre Dame Press, 1977, pp. 54s.

les. Tampoco se parecen a las verdades que conciernen a los fenómenos humanos del “reino de la necesidad” —como aquellos relativos a la supervivencia física o a la producción técnica y cultural de un mundo humanizado. Toda verdad *fáctica*, que se refiere a hechos, es contingente. *A fortiori*, las verdades prácticas o morales lo son también, y son más frágiles todavía, por cuanto se refieren a fenómenos *políticos* y *éticos* (o “hechos morales”), por excelencia *libres*, esto es “hechos” que *pudieron* (incluso *debieron*) ser *de otro modo*, pues se apartaron de los *fines buenos* a los que estaban destinados.

Adicionalmente, para la fenomenología, la noción de *verdad* se sustenta en un concepto amplio de *razón* humana, esto es, al lado de la cognitiva incluye las esferas *subjetivas* del sentimiento y de la voluntad, así como las esferas *objetivas* de sus *correlatos* (la interacción humana, los valores éticos, jurídicos, o normas prácticas), esferas tan *categorizables* como la esfera racional del conocimiento teórico. Conforme a lo anterior, la *verdad* fenomenológica —en ninguna de sus esferas, ni siquiera en la esfera propiamente teórica— es una noción solo epistemológica, porque la *razón* no es puramente cognitiva, sino más bien una noción simultáneamente *práctica* y *axiológica*. *A fortiori*, tratándose de una verdad *práctica*, sustentada en valores éticos, la *razón* debe poder *motivar* a la *voluntad* (*libre*, por definición) y a los *sentimientos*, para poder *convencer* al *entendimiento*; esto es, *afectar emocionalmente* para poder *persuadir cognitivamente*.

La descripción fenomenológica permite ver que las experiencias —y sus correlativas *verdades*— son distintas según el *tipo de objetividad*. A la constitución de objetos matemáticos o lógicos corresponde así mayor certeza y objetividad —menor posibilidad de enfoques diversos— que a la constitución de fenómenos naturales, físicos o psíquicos. Desde antaño, por ello, Leibniz y Hume independientemente llamaron a las primeras *verdades de razón*, y a las segundas *verdades de hechos*, adjudicando a las primeras “necesidad y universalidad”, mientras que a las segundas, “contingencia” (en el sentido de que su negación no es contradictoria). La aspiración a obtener una certeza *absoluta de verdades fácticas* —por definición *inalcanzable* (una *imposibilidad práctica*)— tiene sin embargo aún vigencia al menos como un *ideal* o

meta deseable, una pauta o medida de nuestra relativa lejanía o cercanía, o de nuestro grado de certeza.

Pero así como el tipo de *verdad* depende del *tipo de objeto* que se experimente, él también depende de la *cualidad* de la *experiencia* misma del objeto. La *narración* de un fenómeno cualquiera no sólo es una descripción del correlato objetivo mismo, sino también de la *experiencia* (perceptiva, estimativa, desiderativa) que se tiene de él. Este factor es fácilmente pasado por alto, pero es la clave de la concepción de Husserl.¹⁶ En este sentido, la *verdad* se constituye en cierto tipo *sui generis* de experiencias, que Husserl denomina *evidentes* —esto es, en *evidencias apodícticas* (como las que el científico adjudica hipotéticamente a sus axiomas) y en *evidencias inadecuadas* (como todas nuestras evidencias “trascendentes”, y *a fortiori* las evidencias de tipo moral). Que no confundamos las evidencias *apodícticas* con las llamadas evidencias *adecuadas*, nos advierte Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, pues a estas alturas él duda ya si estas últimas —de eventualmente darse— no “yacen” más bien “en el infinito”. Como señalamos anteriormente, las verdades ellas mismas expresadas en proposiciones y fijadas en el lenguaje— pueden depender de la validez de otras proposiciones o juicios, pero a la larga deberán obtener su validez de *experiencias evidentes* en las que dichos juicios y sus evidencias se constituyen. Ahora bien, sin duda que *evidencia* proviene de un “ver” algo como algo. Pero el *ver* no es nunca —como creían los empiristas y en general la mayor parte de los modernos— un ver de *elementos aislados y puntuales*, sino que es siempre, y de antemano, precisamente un ver algo *como algo*, esto es, un

¹⁶ Cfr. por ejemplo, Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, UNAM/Centro de Estudios Filosóficos, 1962, traducción de Luis Villoro. “Si lo experimentado tiene el sentido de ser “trascendente”, es la experiencia la que constituye ese sentido, sea por sí misma o con todo el plexo de motivaciones que le corresponde y que forma parte de su intencionalidad. Si una experiencia es *imperfecta*, si hace aparecer el objeto existente en sí solamente por una faceta, sólo en una perspectiva, etcétera, es la experiencia misma, (...) la que me responde si le pregunto; es ella la que me dice: aquí está algo presente a la conciencia, pero es algo más que lo efectivamente aprehendido, en él hay aún algo más por experimentar; en esa medida es trascendente; y también lo es porque, como me lo enseña otra vez la experiencia, podría ser incluso una ilusión, (...). Por lo demás, también es la experiencia la que dice: estas cosas, este mundo es de todo a todo trascendente respecto de mí, respecto de mi propio ser. Es un mundo “objetivo”, experimentable y experimentado también por los demás como el mismo mundo. Existencia efectiva e ilusión se legitiman y rectifican en concurrencia con los otros sujetos, los cuales, a su vez, son para mí datos de experiencia efectiva y posible” (p. 244; y *passim*).

ver *interpretativo* —aun cuando lo sea en un inicio sólo implícitamente— y esto necesariamente implica un *continuum* sintético (u “horizonte”) de experiencias. En un inicio, las experiencias evidentes en las que se constituye un *primer sentido* —estrecho— de verdad son experiencias del tipo de un “ver” o “comprender íntimo”, portadoras de sentido y consistentes en el tiempo. Hay múltiples experiencias de este tipo, y pueden iluminar —en su cómo, cuándo, por qué, qué agentes y pacientes, qué valores o cuál rectitud moral— a una serie de fenómenos o eventos sucedidos. Se les llama, en general, experiencias “intuitivas”. La *percepción* es una experiencia intuitiva “originariamente dadora”, decía Husserl, privilegiada, expresada en testimonios vivos de testigos presenciales. La *memoria* es otra experiencia intuitiva privilegiada, y, en cuanto ligada a la percepción, también es portadora de un carácter “téxico”, esto es, de una “posición de existencia”. El comprender intelectual, íntimo, de “tipos morfológicos” (la aprehensión esencial de la diferencia entre el sonido y el color, por ejemplo) o de esencias exactas como las geométricas (que el triángulo está limitado por tres lados, el círculo por uno, y otras), y en general toda comprensión íntima de un problema o teorema matemático también es una experiencia evidente, de alto rango (denominada específicamente “intuición eidética”). Asimismo lo es la comprensión íntima de una articulación categorial de un estado-de-cosas (llamada también “intuición categorial”). Sin ser propiamente ellos mismos intuiciones, los sentimientos y los actos voluntarios son también experiencias que colaboran en la constitución de la evidencia y la verdad por cuanto coadyuvan a la interpretación de los fenómenos, como sucesos axiológicamente determinados de uno u otro modo. Pero todas estas experiencias evidentes —en las que se constituye la *verdad* (teórica, práctica o axiológica)— no sólo tienen esta dimensión de los múltiples modos intencionales de “dar” un objeto, sino aquella otra dimensión insoslayable de la experiencia humana cual es la *temporalidad*, dimensión desde la que Husserl entiende fundamentalmente su concepto de *horizonte*. Por ello, toda experiencia evidente tiene como primer requisito el ser una experiencia “dadora” de objetividad, y como segundo requisito, el ser experiencia dadora *sobre un eje* sintético *temporal*. Esto por cierto implica que será *verdadera* una *narración*

de fenómenos que se presentan a un sujeto en particular a través de diversas experiencias sintéticas *concordantes*, de modo consistente en el *tiempo*. Pero dichas experiencias sólo serán evidentes en sentido más “fuerte” todavía —teniendo igualmente como correlato un sentido más fuerte de “verdad”— si se hallan además en “síntesis de concordancia” con experiencias (iguales o distintas) de otros sujetos dirigidas a los mismos fenómenos. No basta, pues, para la *constitución* de la llamada “verdad objetiva” de las ciencias y, por extensión, de la “verdad” relativa a fenómenos morales — como es la verdad que debe rescatar del olvido todo esclarecimiento genuino de conflictos— atenerse a la mera consistencia de las experiencias pertenecientes a un sujeto individual, o a grupos reducidos de ellos. Las experiencias exhiben mayor evidencia —y correlativamente mayor “verdad”— cuanto mayor es su “síntesis de concordancia” con las experiencias de otros sujetos independientes, de modo consistente en el *tiempo*. Las experiencias *aisladas* se hallan atadas a *perspectivas*, enfoques y opiniones particulares. Pero su relatividad puede progresivamente superarse postulando, como correlato subjetivo del “concepto-límite” de “verdad objetiva”, el concepto-límite de una “síntesis concordante de experiencias consistentes en el *tiempo*” de “*todos los sujetos posibles* en general”. Se trata, cierto es, de “conceptos-límite”, pero de gran utilidad para comprender tanto las posibilidades —como los límites— de estas nociones cuya complejidad pasamos frecuentemente por alto: los de evidencia y verdad.

Si en un caso como el de la CVR del Perú, se han recogido testimonios vivos de actores, aunados en síntesis de coincidencia con los de otros actores y testigos independientes, en distintos tiempos y lugares, y estos testimonios son asimismo concordantes —de modo consistente en el tiempo— con otro tipo de experiencias, perspectivas y enfoques, incluyendo aquellos de las ciencias empírico-deductivas y formales, entonces la *narración coherente* y consistente que las recoge, articula categorialmente y las fija en el lenguaje, será un *relato evidente* de una *verdad intersubjetivamente aceptable*, esto es, “objetiva”. “Objetividad” o “verdad objetiva” es el nombre que tiene el correlato de una narración evidente constituida a partir de experiencias intersubjetivamente compartidas. Se le denomina así, no obstan-

te ella no tenga *de facto* sino sólo un valor *aproximativo*, siempre pasible de verse corregido —reconfirmado o incluso contradicho— por síntesis de experiencias ulteriores; toda “verdad” o “validez objetiva”, así, se sustenta inexorablemente en el factor temporal. La “objetividad” y “verdad” absolutas, son así, meramente el τέλος o meta ideal al que se aproximan asintóticamente las experiencias y el lenguaje humanos, afectados de inherente relativismo y finitud.

4. Consideración final

Sostuvimos que el fenómeno de la evidencia, según Husserl, en el que se constituye la llamada “verdad objetiva”, no es muy distante de la noción de “acuerdo intercultural”. Sin embargo, lo que la distingue a todas luces de la noción “contractualista” y habitual de “acuerdo” es que la síntesis de concordancia en la que se constituye la evidencia se establece entre flujos temporales de *experiencias intuitivas* —pudiendo ser recogidas *ex post* en proposiciones y argumentos lingüísticos— pero no se trata ni originaria ni esencialmente de una convergencia de *argumentos*. Salvado este obstáculo, creo que se puede conservar esta expresión, que suscitará menos resistencias.

No basta, sin embargo, de cara a la *reconciliación* en procesos “transicionales” como el peruano, la sola producción de descripciones de índole fenomenológica que saquen a la luz las condiciones de posibilidad de la constitución intersubjetiva y temporal de la “verdad histórica” compartida por las comunidades humanas que habitan en el Perú. Sus límites no son solamente aquellos que afectan a los asuntos prácticos, en los que “el sentido común”, no el especialista, “es el mejor juez”, a decir de Aristóteles. Su dificultad será siempre una *dificultad de orden ético*, que concierne a la “buena voluntad” disponible y a la autorresponsabilidad de la libertad solidaria.

Pero la reflexión ética universal no sólo me concierne a mí (...). Mi autorresponsabilidad incluye una responsabilidad por el ser de los otros en la razón práctica. (...) El ser-con otro del ser humano es un comunicar, un vivir en común. (...) *Todos son responsables de todos*. No existe una mera ética

privada, sino que la ética individual y la social, la ética universal humana, todas son *una ética*".⁵⁷

¿No es la pregunta ética, concebida universalmente, un punto de vista bajo el cual deben suceder todas y cada una de las cosas pertenecientes al mundo y a su conocimiento? Y, a la inversa —cuando de inicio se pone en cuestión el conocimiento del mundo bajo la forma de una ciencia universal del mundo— ¿no debe estar allí en cuestión el hombre ético?⁵⁸

⁵⁷ "Nun betrifft aber ethische universale Besinnung nicht nur mich; (...) Meine Selbstverantwortung befasst eine Verantwortung für das Sein der Anderen in praktischen Vernunft. (...) Das Miteinander der Menschen ist ein Kommunizieren, ein Miteinanderleben, (...). Alle sind an allem schuld. Es gibt keine blosse Privatethik, sondern Individualethik und Sozialethik, universale Menschheitsethik sind eine Ethik". Ms. A V 22, 12a-13a (tr. pp. 21-23). Cursivas mías.

⁵⁸ "Ist die ethische Frage, universal gefasst, nicht ein Gesichtspunkt, unter dem alles und jedes, was zur Welt und ihrer Erkenntnis gehört, vorkommen muss, und muss nicht umgekehrt, wenn von vornherein Erkenntnis der Welt in Form universaler Weltwissenschaft in Frage ist, darin der ethische Mensch mit in Frage sein?" (*Ibid.*, p. 17a [tr., p. 2]).

INVESTIGACIÓN DEL CONFLICTO CULTURAL EN LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA DE HUSSERL*

Ichiro Yamaguchi
Universidad de Toyo, Japón
ichirin@ai.wakwak.com

Resumen

La solución a los conflictos culturales sólo es posible a través de la investigación y explicación filosóficas sobre las ideas de Husserl acerca de la intersubjetividad. Husserl proporciona el fundamento de la intersubjetividad y muestra la comunicación primordial intermonádica de la intencionalidad pulsional transcendental que condiciona de modo transcendental la temporalización absoluta del presente viviente. Esta percepción se lleva a cabo debido al desarrollo de su fenomenología genética. El método de la fenomenología genética, a saber, el método de la deconstrucción, ha descubierto la síntesis asociada del campo del sentido y de la intencionalidad pulsional como asociación principal. El aspecto de la génesis de la capacidad de la percepción puede darnos la competencia para reflejar la raíz preconstituida de nuestra propia percepción en nuestra propia tradición cultural, para que así puedan resolverse malentendidos culturales que surgen inconscientemente de esa clase especial de percepción.

Abstract

The solution of cultural conflicts is possible only through philosophical investigation and explanation about Husserl's insights of intersubjectivity. Husserl provides the foundation of intersubjectivity, points out the intermonadic primordial communication of the transcendental drive intentionality that transcendently conditions the absolute temporalization of the living present. This insight is realized because of the development of his genetic phenomenology. The method of the genetic phenomenology, namely the method of the unbuilding, has discovered the associate synthesis of the field of the sense and the drive intentionality as primal association. The aspect from the genesis of the ability of the perception can give us the competence to reflect the preconstituted root of our own perception in our own cultural tradition, so that cultural misunderstandings which unconsciously result from the special kind of perception will be solved.

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

La metódica de la fenomenología de Husserl es, de hecho, tan radical y productiva que a través de su principal modo de acceso nos puede abrir campos de problemas que usualmente permanecían ocultos. Esto vale, por ejemplo, para la problemática de la interculturalidad, que fue abierta a través de la fenomenología de Husserl y conducida a la esfera de la reflexión filosófica por medio de una meditación metódica, ante todo a través de la investigación del método de la fenomenología genética.

Por otra parte, hay hoy múltiples problemas que afectan a la política mundial, nada ocultos, sino flagrantes. Nosotros estamos, en el centro de nuestra cotidianeidad, obligados forzosamente a la confrontación inmediata con dichos problemas —se trate del terrorismo internacional, de la guerra entre diferentes etnias, del hambre y la pobreza, de la protección del medio ambiente a escala mundial, etc. La situación de crisis, que Husserl había expuesto hace setenta años en su escrito sobre *La crisis de las ciencias europeas*, no se ha debilitado en modo alguno, sino que probablemente, en múltiples aspectos, se ha agudizado.

Ciencias como la política, la economía, la sociología, la psicología, la religión, así como las diferentes ciencias de la naturaleza, intentan aproximarse a estos problemas y elaborar propuestas de solución. Al respecto de tales esfuerzos científicos Husserl nos ha legado la idea de la fenomenología trascendental e importantes aportaciones también para la solución de tal situación de crisis. Estas aportaciones exigen comprender las ciencias renovadamente desde el concreto mundo de la vida y conducir a la luz de la reflexión las operantes legalidades prelingüísticas, prerreflexivas y trascendentales ocultas en nuestros mundos vitales. Yo quisiera intentar mostrar, aquí, cómo esta aportación de Husserl trata con problemas que resultan del conflicto entre diferentes culturas tradicionales y de qué modo puede ser un paso para la solución de tales problemas. En esta conexión considero la temática de la intersubjetividad como un paso al tema propio de la Interculturalidad.

I. La renovada fundamentación de la intersubjetividad a la luz de la fenomenología genética de Husserl

Con su investigación sobre la conciencia del tiempo, del presente viviente, dio Husserl el paso decisivo para la fundamentación de la intersubjetividad¹. Pero el tiempo no es para Husserl, como todavía para Kant, una mera forma de la sensibilidad. A través de su aplicación a la conciencia inmanente del tiempo Husserl descubrió el decisivo problema de la paradójica autoconstitución con la ayuda de la explicación del rendimiento de la doble intencionalidad de la retención, justamente de su intencionalidad longitudinal y transversal. En especial son importantes para ello dos momentos, justamente; de una parte, la determinación de la intencionalidad de la retención como "intencionalidad de estilo propio"², que no tiene el carácter del acto, del mentar, y, por ello, no puede ser llamada, en sentido propio, "intencionalidad" y, por otra parte, la "autoconstitución" misma, dicho con más precisión, la autocoincidencia del contenido del tiempo inmanente en la intencionalidad longitudinal de la retención.

El primer momento implica la fuente originaria de la conciencia originaria del tiempo³, que ahonda mucho más profundamente que "el absoluto trascendental" de la correlación intencional en las *Ideas I* y en la que ya no tiene validez el esquema "acto de aprehensión" y "contenido de la aprehensión" o, en su caso, la proposición de la correlación intencional de *noesis* y *noema* de la intencionalidad. El segundo momento gana su clara orientación sobre el recién descubierto ámbito de la autocoincidencia del contenido inmanente del tiempo que, en los años veinte, es tematizado como la síntesis de la asociación en sentido trascendental.

Esta intencionalidad especial de la retención es llamada más tarde intencionalidad pasiva, justamente porque ella surge del yo-polo sin la participación del acto o del mentar, en su caso, del rendir del yo puro, esto es, sin actividad yoica y, sin embargo, está dirigida a algo determinado⁴. Pero

¹ Cfr. L. Landgrebe, "Die Zeitanalyse in der Phänomenologie und in der klassischen Tradition", en *Phänomenologie - lebendig oder tot? Zum 30. Todesjahr Edmund Husserls*, Karlsruhe, Badenia Verlag, 1969, p. 27.

² E. Husserl, *Hua.*, vol. X, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, p. 118.

³ Cfr. E. Husserl, *Ideen I*, Hua III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977, p. 198.

⁴ El recién publicado "Bernauer Manuskripte" (Husserliana, vol. XXXIII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001) contiene interesantes planteamientos para el análisis de la síntesis pasiva bajo los términos: "der Urprozess vor der Reflexion" (p. 245) y "die passive Intentionalität", "die ,völlig ichlosen' sinnlichen Tendenzen: sinnliche Tendenzen der

este "algo" no es, naturalmente, *noema* alguno, ninguna configuración de sentido de un objeto, sino el autoconstituyente contenido de fases del contenido inmanente del tiempo que en cada caso es nuevamente despertado y preconstituido recíprocamente entre la protoimpresión y la vacía representación de las retenciones en el horizonte total del pasado a través de la "protoforma de la síntesis pasiva"⁵, el emparejamiento (*Paarung*)⁶.

El presente viviente, que abarca en sí el enigma de la conciencia absoluta del tiempo de "por qué justamente el flujo absoluto del tiempo justamente así, ni más rápido ni más lento, fluye"⁷, no puede, por ello, ser solucionado por la aceptación metafísica de la autoescisión y de la comunización del yo trascendentalmente actuante, porque el permanecer y transcurrir del flujo del tiempo sin la actuación de la actividad del yo es condicionada trascendentalmente a través del surgimiento ocasional de la protocomunicación preconstitutiva entre la vida de la conciencia y el circunmundo. A partir de Landgrebe es condicionada la protoconstitución del presente viviente a través de la *intencionalidad impulsiva* trascendental como síntesis pasivo-asociativa⁸.

El entendimiento de que el presente viviente es condicionado a través de la intencionalidad impulsiva, que en la infancia es formada habitualmente de modo pasivo intercorporalmente, tenía enormes repercusiones sobre

Assoziation und Reproduktion, dadurch bestimmte Horizontbildungen. <Die> Frage <ist>, wie es sich schon beim ursprünglichen Zeitbewußtsein verhält. Passive Intentionalität" (pp. 275s; cursivas mías).

⁵ Husserl, *Cartesianische Meditationen*, F. Meiner, p. 115. La misma formulación se da ya en un manuscrito anterior de 1924 o 1928. Cfr. Hua. XXXV, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 437. Aquí se encuentra la regularidad del recíproco despertar del acoplamiento: "Uno no sólo despierta al otro en general, sino que se despierta a sí mismo como su semejante, y lo hace en un emparejamiento, que tiene su perfección y eventualmente dimensiones y grados, "distancias" y "direcciones". En esta forma sensible lo común y lo diferente llegan a valer sin separarse". ("Eins weckt nicht nur überhaupt das andere, sondern weckt es in sich selbst als seinesgleichen und tut es in einer Deckung, die ihre Vollkommenheit und eventuell Dimensionen, Grade hat, ihre "Abstände" und "Richtungen". In dieser sinnlichen Form kommt Gemeinsames und Unterschiedenes ungeschieden zur Geltung"). *Ibidem*, p. 438.

⁶ Para esta nueva interpretación de la constitución del tiempo de Husserl más en detalle, ver mi ensayo "Die Frage nach dem Paradox der Zeit", *Rechercheshusserliennes*, vol 17 (2002).

⁷ Hua. X, p. 74.

⁸ Cfr. L. Landgrebe, "Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und Marxismus", en B. Waldenfels (ed.), *Phänomenologie und Marxismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, pp. 96s. Cfr. también mi ensayo "Triebintentionalität alsuraffektive passive Synthesis in der genetischen Phänomenologie", *Alter* 9 (2001), pp. 229ss.

la fundamentación de la *intersubjetividad*. El ámbito de la preconstitución pasiva, abierto a través del descubrimiento de la intencionalidad pasiva re-tencional, abarca la intencionalidad *implícita*, la cual posibilita la historicidad de la vida de la conciencia a través de la génesis pasiva de la preconstitución y, con ello, la génesis activa de la constitución de la intencionalidad activa, y prepara la tematización de la intersubjetividad como cuestión genética de la formación de la *comunidad monádica*. El yo puro en la época de *Ideas I* gana, así, su historicidad y concreción, y la cuestión de la intersubjetividad es comprendida como "autoobjetivación de las mónadas". Este desarrollo total se deja seguir muy claramente en la siguiente cita de *Meditaciones cartesianas*:

"Pero, ¿acaso no remite esto a nexos correspondientes de las mónadas absolutas trascendentales, puesto que los hombres y los animales son, por lo que hace a su alma, autoobjetivaciones de las mónadas? (...) En amplia medida, los problemas genéticos —y, por cierto, como es natural, de los niveles primeros y más fundamentales— han entrado ya, efectivamente, en el trabajo fenomenológico real. El nivel fundamental es, desde luego, el de 'mi' ego en la esfera primordial de lo que es por esencia suyo propio. Pertenece a este lugar la constitución de la conciencia interna del tiempo y toda la teoría fenomenológica de la asociación".⁹

Para el esclarecimiento de la formación de la comunidad de mónadas es decisivo el *análisis genético* de la así llamada "esfera primordial". A partir de su investigación genética de los anteriormente llamados niveles fundamentales dice Husserl, finalmente, de modo muy claro: "La primordialidad es un sistema de impulso"¹⁰. Después, la pregunta por la empatía de la intersubjetividad se convierte en la pregunta por el "trascender reciproco" de las mónadas comunicadas por impulsos, trascender que preconstituye la génesis del centramiento corporal y yoico en "el presente viviente y originario, primordial, de la absoluta 'simultaneidad' de todas las mónadas"¹¹. Con ello se fundamenta la intersubjetividad en la orientación de la fenomenología genética del mundo de la vida, que se esfuerza permanentemente por esclarecer la oculta legalidad teleológica actuante de las comunicaciones mo-

⁹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 145. Cursivas mías.

¹⁰ Hua. XV, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, p. 594.

¹¹ *Ibidem*, p. 595.

nádicas sobre la más radical, sobre la más estricta apodicticidad científica, de la "temporalización absoluta"¹².

II. Propiedades metódicas de la fenomenología genética

En 1923 escribe Husserl sobre su lección *Lógica trascendental* 1920/1921: "En las lecciones he dado lo que quería dar: una pieza clave del trabajo que ilustra y conduce a la comprensión final en la que sólo el sentido y la efectuación es de aquella vida de la conciencia que nos es completamente oculta porque es nuestra vida viviente"¹³. Esta lección contiene la así llamada genealogía de la lógica, que también es llamada análisis de la síntesis pasiva. Pero, ¿cómo se puede aproximar un tal rendimiento actuante oculto de la vida de la conciencia y analizarlo? Para el propio Husserl, los rasgos fundamentales de la fenomenología genética no se esclarecen de golpe, sino paulatinamente; tres propiedades se habrían de nombrar: la búsqueda en pos del devenir del oculto sentido operante de la vida de la conciencia, la radicalización de la reducción fenomenológica y el método deconstrutivo para el esclarecimiento del proceso genético de diferenciación.

1. La pregunta por la génesis

La búsqueda husseriana de la génesis de las conexiones de sentido no es proseguida en la habitual dicotomía validez-y-génesis, sino allí donde esa dicotomía surge ella misma¹⁴. El análisis de la síntesis pasiva que fue tematizado bajo el título de la antes nombrada lógica trascendental, se refiere precisamente al esclarecimiento de la "productiva facultad de juzgar", con-

¹² *Ibidem*, p. 670.

¹³ Hua. XI, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, p. 365.

¹⁴ Husserl dice claramente: "Das herrschende Dogma von der prinzipiellen Trennung von erkenntnistheoretischer Aufklärung und historischer, (...) von erkenntnisthoreteischem und genetischen Ursprung ist, sofern man die Begriffe 'Historie' und 'historische Erklärung' und 'Genesis' nicht in der üblichen Weise unzulässig beschränkt, grundverkehrt" (Hua. VI, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, p. 379).

siderada por Kant como enigma del ánimo, la cual finalmente fue determinada por él sobre el fundamento de la aceptación de la apercepción trascendental del yo como condicionada trascendentalmente por la categoría del entendimiento¹⁵. Como consideramos antes, ya no es válida la dualidad forma-y-contenido en los más originarios niveles de constitución de la constitución del tiempo. La síntesis pasiva, como profundización del análisis del tiempo acentuada sobre el contenido del tiempo, acontece antes de la formación de la diferencia entre las materias que suministra la sensibilidad y el entendimiento determinante formal-categóricamente, y constituye formaciones de sentido prerreflexivo-prepredicativas *antes del actuar de la apercepción trascendental del yo*¹⁶. Ésta es siempre "sin participación de la actividad del yo", en la dimensión de lo "radicalmente preyoico" en obra.

La fortaleza metódica de la fenomenología de trabajar con la evidencia apodíctica y adecuada sin asunción de una construcción metafísica, tiene su último fundamento en la evidencia apodíctica de la facticidad trascendental del yo: "yo soy apodíctico, y apodíctico en la creencia del mundo"¹⁷. Tampoco hay aquí ninguna usual diferencia entre esencia-y-*factum*, porque esta diferencia misma surge precisamente como la diferencia entre forma-y-contenido, a través del proceso de diferenciación, es decir, a través de la temporalización absoluta de la "muda concreción"¹⁸. La facticidad trascendental del yo no corresponde ni a la esencia ni al *factum* del yo. Ella tiene su último fundamento en la temporalización absoluta.

2. Radicalización de la reducción fenomenológica

El método de la fenomenología genética es una profundización y radicalización de la reducción fenomenológica en el sentido de que ésta puede desenmascarar la relatividad trascendentalmente condicionada ocultada en

¹⁵ Cfr. Hua. XI, pp. 275ss.

¹⁶ A diferencia de Heidegger, en la cuestión de la imaginación trascendental la hipótesis de la percepción trascendental del yo es totalmente aceptada (cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 174s); Husserl criticó la apercepción trascendental del yo como uno de los "konstruktive(n) Begriffe, die einer letzten Klärung prinzipiell widerstehen" (Hua. VI, p. 203).

¹⁷ Hua. XV, p. 385.

¹⁸ Hua. VI, p.191.

la reducción misma y en la conciencia pura que se produce a través de ella, que actúan habitualmente de modo oculto como intencionalidades implícitas en la correlación entre *noesis* y *noema*. La intuición de esencia, que fue recorrida como el análisis constitutivo en las ontologías regionales en *Ideas II* en la última llamada *fenomenología estática*, muestra, por una parte, la eficacia trascendental de la filosofía para las ciencias individuales, que consiste en que los conceptos irreflexionados, pero utilizados frecuentemente por ellas —por ejemplo, la espaciotemporalidad objetiva—, son esclarecidos desde sus correlativas conexiones de sentido y, por otra parte, la fuente de la relatividad trascendental en la formación prerreflexiva y prepredicativa del sentido de la síntesis pasiva.

Respecto al rendimiento trascendental de la intuición de las conexiones esenciales es muy importante, sin embargo, que los resultados de las ciencias empíricas singulares no sean excluidos de la intuición fenomenológica de esencia a causa de su limitación metódica, sino que sean completamente integrados en la intuición de esencia con la explicación de su metódico condicionamiento de marco. Bajo la temática de la intersubjetividad, Husserl ha tratado fundamentalmente siempre la relación entre la psicología empírica, la antropología y la fenomenología.

Cada uno siente y percibe muy diversamente. Pero esto no es ninguna confirmación banal de un hecho. El fundamento y la fuente de semejante relatividad toca a la relatividad trascendental de la intuición de esencia, que en la vida cotidiana juega su papel siempre sobre la base de las percepciones individuales (sean visuales, acústicas, táctiles, etc.). Esta relatividad surge originariamente de la formación de los campos individuales de sentido, que son formados diferencialmente desde la protosinestesia de la infancia. Este proceso de diferenciación acontece a través de la formación de la representación vacía —por ejemplo, de la kinesthesia-cero¹⁹, lo acústico-cero, lo visual-cero, lo táctil-cero, etc.— en el proceso de centramiento corporal antes de la formación del yo-polo, a través de la síntesis pasiva en la infancia. En la propia percepción actúa ya la comunización de mónadas

¹⁹ Hua XV, p. 606.

"universal-individual" pero preyoica²⁰. Por ello es una conexión tan clara que la radicalización de la reducción fenomenológica para tematizar la formación sedimentante y habitualización del sentido haya roto los marcos del concepto del yo puro y haya conducido a la monadología bajo el desarrollo filogenético y ontogenético.

3. Método de deconstrucción de la fenomenología genética

Se ha de constatar claramente la propiedad positiva, descubridora, del método de la deconstrucción. A través de la puesta entre paréntesis de un determinado nivel de constitución del rendimiento trascendental, resulta que es reflexivamente iluminado el oculto, actuante, frecuentemente presionado, nivel profundo de la vida de la conciencia. Por ello, y con el fin de ganar un supraconcepto, no puede ser comprendida esta deconstrucción, llamada también abstracción, como habitual abstracción.

En la temática de la intersubjetividad fue aplicado este método de la deconstrucción muchas veces. En relación a la percepción del cuerpo ajeno se muestra claramente, entre otros, el intento husserliano de deconstruir en que destruye la kinestesia activa y confirma la modificación de la constitución de la percepción del objeto objetivo, o destruye la intencionalidad de la rememoración y, con ello, da a analizar la temporalidad de la infancia bajo el aspecto del presente viviente.

A través de la retro-pregunta sistemática por la originaria génesis es finalmente liberada la constitución originaria asociativa del tiempo. Husserl dice: "Proto-leyes de la génesis son las leyes de la conciencia originaria del tiempo, las proto-leyes de la reproducción y luego de la asociación y espera asociativa. Por ello, tenemos la génesis sobre el fundamento de la motiva-

²⁰ Husserl escribe acerca de la "comunicación instintiva" ("instinktiven Kommunikation") de las mónadas como *la totalidad* de la etapa primitiva de la comunicación de las mónadas: "1) Die Allheit der Monaden in ursprünglich instinktiver Kommunikation, jede in ihrem individuellen Leben immerfort lebend, und somit jede mit einem sedimentierten Leben, mit einer verborgenen Historie, die zugleich die "Universalhistorie" impliziert. Schlafende Monaden" (Hua. XV, p. 609).

ción activa”²¹. Justamente porque la conciencia originaria del tiempo es condicionada trascendentalmente a través de la intencionalidad impulsiva como génesis pasiva de la proto-afección, por ello implica la pregunta por el devenir de la temporalización asociativamente condicionada, en la que actúan a una tiempo y asociación —dicho con precisión, protoasociación no reproductiva del presente.

III. El conflicto de culturas desde el punto de vista de la fenomenología genética

Las aspiraciones de Husserl partiendo de la necesidad de la reducción fenomenológica sobre lo predado inmediatamente a la conciencia para convencer al que comienza en filosofía y al no fenomenólogo, pueden ayudar muy rápidamente a aquel que sufre bajo diferentes conflictos de cultura. ¿Por qué? El modo y manera de la percepción propia y del propio pensar, el propio modo de vida total que en la cotidianeidad en el propio mundo de la vida y de la propia cultura normalmente es evidente por completo, no ofrece ocasión alguna al reflexionar, con lo que se la arrebata a la meditación filosófica; todo ello es trastornado en una situación de conflicto cultural. Se duda del propio modo de vida y se es obligado, al servicio del sobrevivir en un mundo de la vida extraño, a buscar el fundamento para tal trastorno de la propia cotidianeidad.

Un estudiante alemán que comenzó a trabajar en uno de los mayores consorcios japoneses del mundo en Alemania como practicante, se me quejó de su malestar: “¿por qué son todos los japoneses malos conmigo? Ningún japonés me saluda por mi nombre. Ningún japonés quiere ir conmigo a almorzar. A cuenta mía cualquiera se ríe en cualquier ocasión. ¿Qué he hecho de malo a los japoneses? ¡Nada!”. No sólo él, sino casi todos los alemanes que viven en Japón se quejan más o menos de lo mismo.

En el último año he reencontrado en Japón al mismo estudiante que antes estudió conmigo japonés y filosofía japonesas y superó el *practicum*. Él es ahora jefe en una empresa química japonesa de tamaño medio, en Ja-

²¹ Hua. XI, p. 344.

pón. No sólo le resultó bien sobrevivir entre los presuntos "malos" japoneses, sino dirigir japoneses en una empresa. ¿Qué ha hecho?

Esta cuestión acerca del modo en que se puede comprender mejor la forma de vida extraña la he planteado a un colega mío que desde hace treinta años vive en Tokyo y es profesor universitario de ciencia comparada del Derecho. Su breve respuesta fue muy sorprendente. Él, naturalmente no fenomenólogo, dijo sin rodeos y con toda claridad: "¡Ejercitar la *epojé*, poner entre paréntesis los juicios propios!". Esta fundamental afirmación no es sino el comienzo de la reducción fenomenológica. Contaba, más aún, que también él ha percibido la "risa japonesa" en conversaciones con un japonés y que había quedado lleno de timidez y desconcierto. No había dicho nada al respecto (pero esto es ya su reacción a tales situaciones de conversación). Luego habría proseguido la conversación. Después, ya en casa, había pensado en la situación y la habría repasado de nuevo mentalmente. Con ello se ha acordado justamente de en qué conexión había surgido ese desagradable sentimiento. En tales desconcertantes vivencias ha repetido su forma de análisis, la de reflexionar distanciadamente el propio sentido y la propia percepción.

En semejante reflexión es de una gran ayuda el método fenomenológico para el que busca el fundamento de su propio malestar en un determinado conflicto cultural. El valor de esta ayuda radica justamente en la investigación de la síntesis pasiva de la intercorporeidad y del método de la fenomenología genética.

1) Para la comprensión social comunicativa, la comunicación no verbal o la interpretación de la percepción —por ejemplo, el que uno sienta una risa como una burla—, juegan un papel fundamental, decisivo para la comprensión verbal. La comunicación no verbal afecta a la comprensión de la intercorporeidad que ya actúa y se forma entre el bebé y sus padres. Psicólogos del desarrollo han comprobado que, aproximadamente treinta y dos horas después del nacimiento, el bebé ya imita todas las posibles expresiones faciales (sonrisas, sorpresa, movimientos de la lengua, etc.). Antes de que el bebé comprenda en general el sentido de estos sentimientos —sea de ira,

alegría, asombro, entre otros—, está ya intercorporalmente en obra la kinestesia (sensación de movimiento) de la expresión facial surgida instintivamente, como un eco. Husserl nombra la kinestesia en la infancia como kinestesia instintiva pasiva (radicalmente preyoica), porque la kinestesia en sentido usual “yo me muevo” presupone la actividad yoica del yo-polo. Es decisivo aquí el preceder de la kinestesia pasiva intercorporal antes de la kinestesia activa. Todos hemos aprendido pasivamente, sin mediación de la autoconciencia del yo, la diferenciación entre reír, sonreír, reírse de alguien. Por ello, si se quiere comprender la risa en una cultura extraña se tiene que aprender completamente de nuevo y simplemente a través de la imitación intercorporal.

¿De qué modo puede analizarse semejante kinestesia pasiva como síntesis pasiva? El análisis se hace en el ámbito de la evidencia apodíctica de la percepción inmanente, pero de ningún presente puntual, sino del presente viviente, donde las intencionalidades implícitas en la forma de representaciones vacías en un horizonte total de pasado y momentos hiléticos en el ocasional presente actual son preconstituidos a través del suscitarse recíproco de los contenidos de fase de las sensaciones y se hace constitutivamente consciente la parte determinada de ello, en cada caso según la graduación de la fuerza preafectiva.

El concepto de intencionalidad implícita atraviesa la evidencia puntual de la impresión, que es el substrato de todas las formas de ciego escepticismo à la Hume, y posibilita la base de la auténtica filosofía de la historia como ciencia estricta, que no sólo tiene que —y puede— incluir la historia de la percepción intercorporal no verbal. La fenomenología hermenéutica limitada al lenguaje no tiene, desgraciadamente, ningún acceso al análisis de la corporalidad prerreflexivo-prepredicativa.

El territorio de la síntesis pasiva, prerreflexiva, es abierto a través del esclarecimiento de las intencionalidades pasivas, dobles, de la retención del flujo de conciencia. Pero, ¿cómo se puede, entonces, analizar el proceso de aprendizaje de la percepción no verbal, que en general no deja ninguna huella en la conciencia del adulto? ¿Sigue un fenomenólogo sólo los resultados de investigación de la psicología del desarrollo, como Habermas sigue

confiadamente las opiniones de Piaget, psicólogo del desarrollo, y construye racionalmente de modo acomodaticio su teoría de la comunicación? No, no es tan ingenuo y no revolucionario el concepto de mundo de la vida y de la fenomenología genética de Husserl de modo que Habermas, como seguidor de Kant, aún pueda ordenar la génesis de la formación del sentido bajo el dogma anacrónico-moderno de la dualidad de esencia y *factum*, validez y facticidad.

Como se consideró anteriormente, todos los resultados de las ciencias singulares son integrados en la intuición de esencias de la fenomenología estática. A través de la exemplificación de la intuición de esencias es ella conducida a una esencial conexión de sentido bajo la atención de las condiciones metódicas de las ciencias fácticas, como, por ejemplo, de la presuposición fundamental de la espaciotemporalidad e intersubjetividad objetivas. Las legalidades trascendentales como tiempo e intersubjetividad son justamente las condiciones trascendentales ganadas a través de la reducción fenomenológica y de la intuición de esencia, que posibilitan, en primer lugar, la constitución de la espaciotemporalidad objetiva. ¿Qué filosofía, fuera de la fenomenología de Husserl, eleva hoy una tal pretensión y acepta la responsabilidad de fundamentar las ciencias de la naturaleza nuevamente por su raíz?

2) El método genético de la reconstrucción y de la deconstrucción presupone como hilo conductor el análisis total de la constitución de la fenomenología estática. Es decir, que si se quiere investigar el proceso de aprendizaje de la comprensión no verbal no se puede partir de la prototipología de la génesis, justamente del tiempo y de la asociación que será explicada al comienzo en la fenomenología estática. Concretamente, esto significa que se tiene que analizar, con ello, la conexión de plenificación de la intención y de la plenificación de la intencionalidad impulsiva en la infancia, la cual condiciona trascendentalmente la temporalización. Esa conexión de plenificación es "intuitivada", como muestra Husserl, justamente a través de la falta de esa plenificación misma. En un manuscrito C se dice al respecto: "el *fracasar*; motivación al recuerdo intuitivo; el hambre insatisfecha despierta asociativamente, despierta el hambre pasada y su plenificación, *crea* intui-

ción como quasi-percepción y quasi-satisfacción como reparación, que pronto pone en movimiento la actividad del buscar, etc.”²². Lo que se forma progresivamente, por tanto, como conexiones prerreflexivas asociativas o, en su caso, formaciones vacías en la preconstitución pasiva, asume a través de esa intuitivación la forma de representación que se sedimenta como representación vacía en el horizonte de pasado y está siempre presente como intencionalidad implícita. Pero si plenificaciones determinadas de la intencionalidad impulsiva permanecen continuamente rehusadas, ella no se constituye como forma vacía y, entonces, no se hace posible naturalmente la intuición de la representación correspondiente.

Tal fenómeno de la falta en la constitución de las formaciones vacías se muestra naturalmente en crisis como las del hambre y la pobreza, en la guerra, en una situación en la que los niños no pueden crecer en paz, pero también muy claramente en la psicopatología, por ejemplo, en el fenómeno del autismo y de la esquizofrenia, cuyos síntomas se muestran ya en la infancia. Si, por ejemplo, se toma como ejemplo extremo para las dificultades de comprensión a un autista caído en un estado de pánico, la curación de tal estado seguramente puede servir de contribución a la solución de conflictos culturales como comunicación social. Aquí es iluminadora la conexión entre esta solución y la investigación de la fenomenología genética.

El psiquiatra japonés Matsuo trataba a un paciente autista. En el tratamiento con el paciente en estado de pánico no pudo Matsuo hacer otra cosa que, callando, sentarse en una silla y, finalmente, dormirse. La deconstrucción de la intersubjetividad activa con activa intencionalidad surgida de esta forma forzada, *crea un lugar libre* donde la intercorporalidad pasiva de la intersubjetividad pasiva puede ser nuevamente vivificada²³. Ahí se torna nuevamente vital la sensación intercorporal, es decir, la “comunicación instintiva de las móndadas”²⁴, el ritmo fundamental del inspirar y espirar y del pulso del corazón. Sin intromisión de la intencionalidad activa discurre tal síntesis protoasociativa del ritmo fundamental como temporalización originaria de la protoafectiva intencionalidad impulsiva, que es caracterizada

²² E. Husserl, C 13 I, p. 8.

²³ Para un análisis más detallado, cfr. mi libro *Ki als leibhaftige Vernunft*, München, Fink, 1997, pp. 61-72.

²⁴ Cfr. Hua. XV, p. 609.

como atmósfera general de sosiego y satisfacción. Esta atmósfera es un suelo importante en el que puede crecer el niño como niño.

Donna Williams, que habla de sus propias experiencias con el autismo desde el aspecto de lo encontrado en primera persona —es decir, de las percepciones inmanentes inmediatamente dadas y de las vivencias en el sentido de la fenomenología—, informa sobre un método que le ayuda a librarse del pánico. Es éste el método de formar un par entre impresiones —por ejemplo, golpear suavemente con el dedo en el brazo propio—; con ello puede ser creado un ritmo, una duradera formación de par de la kinestesia. Ella informa, asimismo, sobre el impulso a dar un ritmo fiscalista a la cabeza propia en lucha contra el pánico²⁵.

El emparejamiento (*Paarung*) de Husserl es una forma fundamental de la síntesis pasiva. Pero el aquí solicitado formarse del Par es, desde esta dimensión, algo completamente otro que el emparejamiento de la síntesis pasiva. Éste es precisamente “el sentido y el rendimiento de lo que es nuestra vida de conciencia, que a nosotros nos es oculta porque es nuestra vida viva”. La formación pasiva de sentido del emparejamiento está precisamente siempre ya en obra, pero normalmente el proceso de la síntesis resulta no en la modalidad de la intuición, como se puede ver una bola roja chocar con otra. Falta en el paciente autista justamente la síntesis, para nosotros tan predada de suyo pero operando oculta, parificando. Por ello tiene él que buscar forzosamente ese vínculo emparejante mismo. Justamente bajo semejante impulso la falta del emparejamiento es tan clara que, normalmente, siempre tiene que estar ya en obra.

La pregunta acerca de por qué el emparejamiento no fue formado en autistas nos conduce al “suelo” de la génesis, donde, en primer lugar, diferentes intencionalidades instintuales son despertadas y donde son formadas intencionalidades de impulso permanentemente habituales. Aquí se encuentra “masa hereditaria”²⁶ que es despertada bajo la “condicionalidad psicofísica”²⁷ y la preconstitución protoasociativo-afectiva, y puede ser puesta en marcha, o no. Pero instinto, impulso, herencias —todo ello se ha de comprender como legalidad trascendental—, no son convicciones artificiales de fácticas descripciones de hechos en lenguaje trascendental-filosófico. Se

²⁵ Cfr. Donna Williams, *Nobody Nowhere. The Extraordinary Autobiography of an Autistic Girl*, London, Random House, 1992, pp. 273ss.

²⁶ Hua. XV, p. 604.

²⁷ Hua. IV, p. 64.

puede uno convencer fácilmente de esta muy importante y básica distinción si, bajo la reducción fenomenológica y el método de la fenomenología genética, se retorna al desarrollo del análisis de la constitución del tiempo y de la intersubjetividad, en la que el último fundamento es llamado intencionalidad impulsiva.

Si es radicalmente perturbada la comprensión social en el nivel fundamental de la comunicación no verbal, se tiene que indagar genéticamente el fundamento en el nivel de un tal suelo. Diferentes conflictos de cultura, que frecuentemente comienzan con un choque de culturas, nos ofrecen la costosa ocasión de preguntar profundamente por la formación de las formas de percepción y de vida propias y ajena, y de reflexionar. Una respuesta a ello se puede encontrar esencialmente, con facilidad, si se pueden descubrir a través de la *epojé* y de la reducción fenomenológica no meramente fundamentos externo-causales, sino fundamentos filosófico-evidentes de la percepción apodíctica inmanente de la propia perplejidad.

Para finalizar, quisiera ordenar mi anterior reflexión en conexión con la husserliana fenomenología trascendental de la doctrina de la constitución bajo la idea de la teleología de la razón. La intencionalidad impulsiva, que toma el ser-dirigida sobre la formación de sentido intermonádica en el ámbito de la pasividad radical no del yo-polo, sino de la corriente de vivencias, y las intencionalidades activas, que posibilitan la comunicación lingüística, se fundan recíprocamente. La fenomenología genética de Husserl nos permite iluminar la prelingüística y prerreflexiva formación de sentido en las formas de vida propia y ajena, y con ello hacernos más comprensible las actividades sociales que se fundan sobre ellas con el fin de la realización de la comunidad de mónadas orientada a la razón.

Trad. de César Moreno

DEJAR HABITAR / HACER ARRASAR*

Isabel Aísa

Universidad de Sevilla, España
assya@us.es

"Ser en unidad es divino y bueno; ¿de dónde entonces el afán entre los hombres de que tan sólo uno y una cosa tan sólo sea?".
(Hölderlin)

Resumen

El filosofar puede *pensar* la unidad; en la unidad están las diferencias, pero comunicadas. La unidad acoge las diferencias sin negarlas: no las niega, pero las comunica entre sí. La cultura es la naturaleza que construye el hombre para poder existir en el mundo. Las culturas son diversas, pero pensadas desde la unidad están comunicadas y cuidadas en su diversidad. Tal pensar abre la posibilidad de un libre *hacer* esa unidad-diversa.

Abstract

Philosophy can *think* unity; differences are included in it, but communicated. Unity receives differences, not denying them: they are not denied, but communicated with each other. Culture is a nature that man builds, in order to be able to exist in the world. Cultures are varied, but when they are considered from the point of view of unity, they are both communicated and preserved in their diversity. Such a way of thinking makes a free *making* of this diverse-unity possible.

1. El tema: "Interculturalidad y conflicto" suscita en mí, antes que nada, el recuerdo de un número cómico, representado en televisión hace bastantes años, que me impactó y no he olvidado, a pesar del tiempo transcurrido y de mi escasa afición a esa clase de espectáculos. Si recuerdo bien, el actor era un cómico inglés y el número al que me refiero consistía en lo siguiente: sobre la cadena de una fábrica, se veían bustos de hombres *idénticos* entre sí, los cuales eran transportados sobre el mecanismo a ritmo regular y cansino. De pronto, entre ellos aparecía otro con los rasgos del có-

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

mico en contraste violento, debido al resalte en el conjunto de su pelo largo y rubio y, más aún, de los azulísimos y muy saltones ojos. La alarma sonaba atronadora y un brazo mecánico eliminaba al *intruso*, sacándolo de la hilera, que volvía a ser uniforme y a discurrir regularmente.

2. “Interculturalidad y conflicto” admite muy distintos enfoques; por ejemplo, social, histórico o político. Además, es un tema de candente actualidad. Ahora bien, ¿cómo tratarlo *filosóficamente*? Más aún, ¿sería el tratamiento filosófico “de candente actualidad”?

Reconocemos los aspectos sociales, históricos y políticos sin dificultad, prácticamente. ¿Y los filosóficos? Podríamos empezar por considerar que la Sociología y la Filosofía se sintetizan en la Filosofía social, que la Historia y la Filosofía también lo hacen en la Filosofía de la Historia, y la Política en la Filosofía política. Sin embargo, este arranque conciliador en realidad no ayuda mucho. Porque, ¿qué sería lo “filosófico” de lo filosófico-social, de lo filosófico-histórico, de lo filosófico-político?

3. Heidegger, cercano en el tiempo y esencialmente fiel a la Fenomenología, desmarca a la Filosofía de toda Teología, Ciencia y Técnica, sin titubeo alguno, si bien la acerca —aunque sin confusión— a la Poesía¹. Afirma que Filosofía es filosofar, lo cual no parece ayudar tampoco mucho a determinar lo propiamente filosófico, a diferencia de lo que no lo es. Heidegger, en realidad, nos deja solos: solos en el filosofar. Como si al dirigirnos a él para orientarnos, nos remitiera a *esa misma nada* en la que sumerge el temple de la angustia, cuando en ella los entes retroceden y nos encontramos, sin asideros ónticos, con nuestra propia y desnuda posibilidad. La Filosofía no es óntica sino ontológica, y lo ontológico no se deja encerrar en contenido objetivo alguno. Las formas verbales y los términos y expresiones del tipo:

¹ En lo que sigue, tomaré como referencias los siguientes textos de Martin Heidegger, incluidos en *Conferencias y artículos*, Barcelona, ed. del Serbal, 1994, trad. de E. Barja: “Construir, habitar, pensar”, pp. 127-142; “...Poéticamente habita el hombre...”, pp. 163-178; “¿Qué quiere decir pensar?”, pp. 113-125. Asimismo, tomaré como referencia, también de Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1999, trad. de M. Jiménez Redondo.

"nada", "vacío que acoge", "ser hacia la muerte", "claro", etc., sirven a Heidegger para describir sin traicionar el "qué" filosófico. Antes que un resultado, susceptible de recitación y receta, la Filosofía es algo ejercido.

4. Si todavía insistimos y preguntamos qué hacemos cuando filosofamos, Heidegger responderá que "pensar". La respuesta parece no estar a la altura de nuestro tiempo e, incluso, no estarlo desde la Modernidad. ¿No sustituyeron los modernos el pensamiento por la acción? ¿Acaso no insistió en ello Marx cuando afirmó que el mundo debía transformarse en lugar de pensarse? Heidegger es, sin embargo, rotundo: el hombre habría actuado demasiado y pensado demasiado poco durante siglos y hasta el presente. No se trata sólo de actuaciones precipitadas por falta de sentido común, reflexión o razón, sino de actuaciones desfondadas, es decir, sin consideración al fundamento. Fundamento pensable es el ser; hemos actuado demasiado porque hemos pensado poco el ser y especulado excesivamente sobre los entes. La Filosofía habría caído en los dominios ónticos, olvidando su tarea. La consecuencia sería un desfondamiento en el vivir cotidiano y munidental, porque el ser pertenece a los entes como su base o raíz.

5. ¿Qué tiene que ver todo lo anterior con el asunto: "Interculturalidad y conflicto"? ¿Cómo pensar dicho asunto?, ¿cómo abordar su ser? Si nos detenemos en el pensar, tal y como Heidegger lo considera, vuelve a sucedernos como con el filosofar: no sacamos "nada en limpio". Basta con atender al texto "¿Qué quiere decir pensar?". Buscar respuestas en él resulta inútil; justamente, Heidegger concluye con la pregunta del título: "¿Qué quiere decir pensar?". Sobre el pensar no hay respuestas; hay únicamente el preguntar por él y el ejercerlo: "Llegaremos a aquello que quiere decir pensar si nosotros, por nuestra parte, pensamos", comienza por decir Heidegger, el cual no pretende darnos respuesta alguna, sino lanzar a cada existente a la aventura del pensar. Pensar —no lo pensado— es el sentido del citado texto. Sin embargo, lo primero que nosotros esperábamos de él era una respuesta. ¿Hay respuestas filosóficas al problema: "interculturalidad y conflicto"?

6. La cultura tiene que ver con los humanos, y también los conflictos que ocasionan las diferencias culturales. Luego es preciso preguntar ahora en qué radica lo humano. Heidegger afirma: "Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar". Con ese "habitar", ¿no volveremos al mismo desamparo en el que Heidegger nos dejaba respecto del filosofar y del pensar? Pero hay más, pues afirma también: "Los dos modos del construir —construir como cuidar, en latín *collere*, *cultura*; y construir como levantar edificios, *aedificare*— están incluidos en el propio construir, *habitar*". Constatamos que "cultura" es un modo del construir, que construir es habitar, y que habitar es lo que significa ser hombre. Lo intercultural conflictivo nos remitió al habitar al comienzo de este apartado; ahora, el habitar nos remite a la cultura. ¿No hemos aterrizado en un círculo sin salida?

7. La cultura —cultivo, cuidado— es sólo un modo del construir —el otro es edificar—; además, construir significaba habitar "originariamente", es decir, sólo el "sentido propio del construir" es habitar, y con ese sentido acontece que "cae en el olvido", oculto detrás de las muchas y resaltantes realizaciones objetivas del construir. Perdidos en la multiplicidad sin fin y sin fondo, y, por tanto, desarraigados, no hay habitar, ni pensar, ni filosofar. Así las cosas, el círculo no significa necesariamente cárcel, sino puerto: siempre que insistamos en la pregunta por el auténtico construir, el construir que es el mismo habitar.

8. Heidegger pone como ejemplo de construcción un puente. Lo propio del puente es reunir, comunicar: orillas, río, cielo, hombres, ciudades, caminos... El puente acoge las diferencias sin eliminarlas. Construir es también cuidar: cuidar la tierra, los cielos, lo humano y lo divino. El cuidar es cuádruple; es cuidado de la "Cuaternidad", como dice Heidegger. El puente acoge la Cuaternidad y el cuidado es múltiple sin confusión. Esta multiplicidad es la que el edificar reúne cuando es habitar. Hombres son los que habitan. Habitar es un cuidado múltiple y, a un tiempo, unitario; es edificar dando lugar a ese cuidado.

9. La cultura a la que pertenecemos forma parte de nuestro habitar. Las diferencias culturales pueden salvarse, sin anulación, en el “habitar” que cuida y comunica. Para ello es preciso construir desde ese habitar y pensar para ese habitar. Heidegger apunta hacia un ámbito transcendental, en el cual las diferencias están como tales y, sin embargo, comunicadas. Ese ámbito es “la cosa misma”, el “ser” que está presente, dejándolo nosotros ser en el habitar. Cuidar, construir, son, en definitiva, “dejar habitar”. El construir científico-técnico y el pensar filosófico podrían conciliar la diversidad óntica y la unidad transcendental si dialogaran en el ejercicio de sus respectivas tareas. ¿Podemos esclarecer todavía esta cuestión?

10. Hombres *son* los que habitan. Sin embargo, habitar es una posibilidad, un *tener que habitar*. En él los hombres se juegan su ser. De ahí que Heidegger afirme, por ejemplo: “(...) *la auténtica penuria del habitar* no consiste en primer lugar en la falta de viviendas. La auténtica penuria de viviendas es más antigua aún que las guerras mundiales y las destrucciones”. Son palabras de un filósofo, no de un político, por ejemplo; para comprender su sentido y su calado, hay que remitirlas al lugar desde el que se pronuncian. Ciertamente, la penuria del habitar es también la falta de viviendas, pero ésta no es la “auténtica” o radical. Penurias son también las destrucciones y las guerras, pero ellas tampoco lo son “en primer lugar”. La auténtica penuria es que el hombre tiene que aprehender “primero” a habitar; es, en definitiva, la penuria del “morar”. A ésta habría que remitir todas las demás y habría que atender antes que nada, si queremos dejar ser el habitar; es decir, dejar ser nuestro ser hombres.

Para concluir: El filosofar en Heidegger tiene como término el ser. Zubiri, en cambio, entiende que el tema del filosofar es, antes que el ser, la realidad. Las diferencias en ambas posturas son menos relevantes, en nuestra opinión, que su coincidencia. Tanto el ser como la realidad son transcedentales y, por consiguiente, capaces de comunicar las diferencias sin negarlas. Ahora bien, esa comunicación no basta.

Según Zubiri, la realidad es el transcendental por excelencia; además, todo lo real inexorablemente "es". Por consiguiente, las diferencias talitativas están siempre ya comunicadas en la realidad y el ser. Esta unidad comunicativa y transcendental decimos que es insuficiente; acaso podríamos expresarlo con estas palabras: es primera pero no es última. Los hombres hemos de configurar inexorablemente esa realidad y ese ser. En este sentido, no basta la unidad "primera", sino que nos compete otra posible, que es quehacer nuestro: una comunidad "última". No basta con descubrir la unidad en el ámbito transcendental, donde la misma ya está siempre; además, tenemos que traerla, por medio de nuestro propio construir, hasta el ámbito donde ella espera siempre ser lograda.

Para lograr esa comunidad última, el transcendental por excelencia ya no sería la realidad ni el ser, sino el *bonum* o bien. Sólo el bien puede remontar las diferencias, incluso en el orden de la verdad y la belleza, que son también transcendentales. Si la realidad es el primero y por sí mismo transcendental, como sostiene Zubiri, el bien sería la culminación de la transcendentalidad como tarea esencialmente humana. Heidegger esquiva las consideraciones éticas a favor de las ontológicas, pero en su "habitar", en su "dejar habitar", se escucha el latido de lo moral.

Terminaré con otro recuerdo. Un crítico musical, al que hace tiempo escuchaba semanalmente, acostumbraba a finalizar su programa en la radio con la siguiente frase: "Buscad la belleza, que es lo único que merece la pena en este asqueroso mundo". Quizás mejor deberíamos decir: "Busquemos el bien, como culminación de nuestro ser en el mundo".

LA *EINFÜHLUNG* (INTROPATÍA) COMO COMPRENSIÓN INTERCULTURAL Y SUPERACIÓN DE CONFLICTOS*

António Amaro Monteiro
a.amaro.monteiro@gmail.com
Coimbra, Portugal

Resumen

La diversidad cultural entre los seres humanos es un fenómeno natural y por sí mismo germen de potenciales conflictos que no acaban nunca. El creador de la Fenomenología, Edmund Husserl, también se preocupó por este fenómeno y podemos decir, *grosso modo*, que le dedicó los tres volúmenes de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. En la perspectiva husserliana, la *Einfühlung* surge como complemento necesario de la intersubjetividad, como vía de acceso y comprensión de la interculturalidad y, por consiguiente, como la forma más eficaz de superar divergencias y solucionar conflictos.

Al contrario de aquellos que pretenden transformar el mundo de cualquier manera, especialmente a través de la violencia, Husserl preconiza una racionalidad (*Vernunftigkeit*) y una habilidad (*Tüchtigkeit*) que hagan de tal modo que esa transformación no sea penosa para la humanidad. La evolución (*Entwicklung*) del mundo y el progreso de la historia implican una modificación de las conciencias de los hombres-mónadas en orden a un acuerdo universal (*universellen Akkord*), para lo que se exige, como mínimo, una coherencia intersubjetiva en un mundo de seres humanos responsables.

Para esa coherencia intersubjetiva Husserl apunta como vía indispensable la *Einfühlung*, de la que distingue diferentes formas y modalidades. También llamada "intencionalidad acoplante", contribuye a una dinámica asociativa de procesos de "socialidad" y de empatía que *testimonian el carácter relacional subjetivo originario presente en el mundo-de-la-vida (Lebenswelt)*. Husserl remonta este proceso dinámico, ciertamente con altos y bajos, a los pueblos primitivos, pasando por el mundo de los griegos y por el imperio de los romanos hasta nuestros días.

En un mundo tan marcado por el egoísmo y por la violencia como es el nuestro, casi parece una utopía pretender la comprensión exhaustiva del otro por procesos intropáticos, pero es precisamente por eso por lo que la doctrina husserliana sobre esta temática nunca pierde actualidad.

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

Abstract

The cultural diversity among human beings is a natural phenomenon, which, by itself, can be the start of never-ending conflicts. Edmund Husserl, the creator of the Phenomenology, was also concerned about this phenomenon, and we can say "*grossus modus*" that he dedicated to this subject the three enormous volumes titled *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. The *Einfühlung*, a necessary complement of the inter-subjectivity, appears, in the perspective of Husserl, like the way to access and understanding of the intercultural, and, consequently, the most efficient method to overcome differences and resolve conflicts.

Contrary to those who intend to transform the world by any means possible, especially through use of violence, Husserl extols a rationality (*Vernunftigkeit*) and a skill (*Tuchtigkeit*) that makes the transformation not painful for mankind. The evolution (*Entwicklung*) of the world and the progress of history suggest changes in the consciousness of man "as individual" in order to achieve a universal agreement (*universellen Akkord*). What is demanded, at least, is an intersubjective coherence in a world of responsible human beings.

For this inter-subject coherence, Husserl essentially points out that the *Einfühlung* distinguishes different forms and kinds. This theory is also designated by "adding intentionality" that contributes to a dynamic association of processes of "communities biding" and empathy that witness precisely the origins of the intersubjectivity relations in the *life-world* (*Lebenswelt*). Husserl discussed this dynamic process, with its ups and downs, in relation to the primitive civilizations of the Greeks, the Roman Empire, and through history until the present time.

In our world, so scarred by selfishness and violence, it almost seems utopian to claim an exhaustive understanding of "other" for processes of intropathy. But it is just for this reason that the doctrine of Husserl on this subject is always updated.

1. Una cuestión previa que se plantea como presupuesto del tema global de este Congreso "Interculturalidad y Conflicto" es ésta: ¿cuál es la verdadera naturaleza del hombre? Es el ser humano bueno y pacífico por naturaleza, tal como pretendía la teoría del "bueno salvaje" de J.-J. Rousseau, o "está en la masa del sangre" de la especie humana una conflictividad latente y inagotable tal como expresan, por ejemplo, las teorías del *homo homini lupus*, de Hobbes, y *L'enfer c'est les autres*, de J.-P. Sartre? Nos podríamos cuestionar también si el simple hecho de que haya una infinidad de culturas no será, por sí solo, una fuente interminable de conflictos, así como nos podríamos plantear la hipótesis académica de saber si en el caso de que fuera posible la existencia de una sola cultura esto sería un factor de paz y armonía entre los hombres.

Aquello que yo me propongo, en el horizonte de este Congreso y de esta temática, es hacer un abordaje del asunto en una perspectiva fenomenológica siguiendo de cerca el pensamiento de Edmund Husserl. Este gran

pensador, muerto en 1938, durante el nacional-socialismo, dedicó una buena parte de su vida a reflexionar sobre las causas de la conflictualidad humana, como podemos constatar en las cerca de 2000 páginas de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, escritas entre 1905 y 1935 y póstumamente publicadas por Iso Kern en 1973. Podemos encontrar similares preocupaciones en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* y también en los notables textos titulados *Cinco Ensayos sobre Renovación (Fünf Aufsätze über Erneuerung)*, siendo tres de ellos publicados por primera vez, en 1923 y 1924, en Japón y conocidos también por el nombre de *Kaizo-Artikel* o *Kaizo-Papiere*.

Al inicio del primero de estos ensayos Husserl defiende que la "renovación es el clamor general del nuestro presente lleno de sufrimiento y lo es en todo el dominio de la cultura europea"¹. La misma idea inicia el tercero de estos ensayos: "Renovación de los hombres –de los hombres individuales y de la humanidad comunitaria– es el supremo tema de cualquier ética"². En estos textos Husserl revela ser un hombre profundamente optimista y reconoce a la religión su papel moralizador de las costumbres, viéndola como un principio subyacente a una cultura y a un entendimiento universal entre los hombres.

También en uno de estos textos, afirma el padre de la Fenomenología que

"nosotros somos hombres, sujetos libres y dotados de voluntad, que intervienen activamente en su mundo ambiente, configurando-lo continuamente. Lo hacemos, bien o mal, lo queramos o no. ¿No tenemos nosotros racionalidad y habilidad en nuestro poder para hacerlo *racionalmente*?".³

¹ "Erneuerung ist der allgemeine Ruf in unserer leidensvollen Gegenwart und ist es im Gesamt bereich der europäischen Kultur". Cfr. "Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode", in *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, A 1. Hans-Reiner Sepp me envió directamente estos textos desde Freiburg cuando escribí mi Tesis de Mestrado, habiendo sido entonces utilizados con permiso gentilmente concedido por el Prof. Samuel Ijsseling, Director de los Archivos de Husserl en Lovaina. Estos textos están incluidos en los volúmenes XXV y XXVII de la Husserliana con el título *Edmund Husserl, Aufsätze und Vorträge (1923-1937)*, editados por Thomas Nenon y Hans Reiner Sepp, en 1987 y 1989 respectivamente.

² "Erneuerung des Menschen –des Einzelmenschen und einer Vergegemeinschften Menschheit– ist das oberste Thema aller Ethik". Cfr. "Erneuerung als Individualethisches Problem", en *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, C 1.

³ Cfr. "Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode", en *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, A 2.

En efecto, Husserl preconiza una racionalidad (*Vernunftigkeit*) y una habilidad (*Tüchtigkeit*) que hagan que tal transformación no sea penosa para la humanidad. Para él, la evolución (*Entwicklung*) del mundo y el progreso de la historia implican una modificación de las conciencias de los hombres-monadas en orden a un acuerdo universal (*universellen Akkord*)⁴.

Esta armonía a establecer en las relaciones sociales entre los hombres presupone la convergencia de puntos de vista en la concepción del mundo. Cada uno tiene sus experiencias y “posee de las mismas cosas diferentes aspectos, diferentes lados, diferentes perspectivas, etc., pero todo eso se integra en el horizonte de experiencias posibles de la misma cosa”⁵. Husserl incluso llega a decir que, aquello que nosotros aprendemos originariamente y aquello que por simpatía (o intropatía) sabemos que el otro aprende, se transforma en una simple “representación de...”. Quiere esto decir que “*son la coherencia y la unidad intersujetivas las que me dan la garantía indubitable de la existencia y de la objetividad del mundo*”⁶. Tal hecho hace difícil distinguir el límite que separa lo imaginario de lo real, pues, en esta perspectiva husseriana, todo lo que es intersubjetivo es objetivo, en el sentido de que cualquier ser humano puede tener conocimiento de él⁷. Lo que se exige, como mínimo, es la coherencia intersubjetiva en un mundo de seres humanos responsables. La intersubjetividad trascendental es incluso “la comunidad de los responsables. Así pues –en opinión de Landgrebe–, como dice Husserl, responsabilidad no significa solamente que cada uno sea responsable de su mundo, sino que significa igualmente prestar cuentas al otro”⁸. En palabras del propio Husserl: “de la misma manera cada *ego*, cada mónada tomada concretamente, es sustancia, pero concreción relativa, es

⁴ Cfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, I, p. 7.

⁵ *Die Krisis*, § 47.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Sobre esta temática se debe tener en consideración el ensayo de Hans-Reiner Sepp titulado “Seinsglauben in Husserls Analysen zum Bildbewusstsein”, en Mª Luz Pintos Peñaranda / José Luis González (eds.), *Fenomenología y Ciencias humanas*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1998, pp. 147-159.

⁸ Cfr. “Ludwig Landgrebe, Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la Phénoménologie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1964), p. 376. Trad. de Marly Biemel.

lo que es sólo como *socius* de una sociedad, como 'ello de comunidad', en una comunidad total"⁹.

Para que haya plena comprensión y armonía entre los hombres, bien sea al nivel de las relaciones sencillas del día a día, bien sea al nivel mas profundo del saber y de la cultura científica, es indispensable la intropatía. Haciéndose intérprete del pensamiento husseriano, afirma Irene Bianchi que "la intencionalidad de unión y la empatía son ambas formas asociativas; reconocemos siempre el otro Yo como ser humano, recordándonos la afinidad con los modelos de nuestro propio cuerpo y de nuestro propio yo. Esta dinámica asociativa de procesos de unión y de empatía testimonian justamente la originalidad relacional intersujetiva presente en el *mundo-de-la-vida*"¹⁰.

Es este *mundo-de-la-vida* el terreno común que más acerca a los seres humanos; seres humanos cuyas preocupaciones y anhelos son, de cierta manera, semejantes y universales. No es de extrañar, por eso mismo, que José M^a García Gómez-Heras haya dedicado a esta temática dos obras extremadamente significativas: una que constituye su Tesis de Doctorado, *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación de una Ética de la Ciencia y de la Técnica* (Barcelona, Anthropos, 1989), y otra, publicada más recientemente, titulada *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral 'del mundo de la vida' cotidiana* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2000).

Ya no es posible ninguna aproximación eficiente y fecunda entre los seres humanos sin el presupuesto mediador de la *Einfühlung* —*Einfühlung* que ya hay traducido al portugués con la palabra "intropatía" y no con "empatía" ni con "simpatía"¹¹. Según Iso Kern, la primera utilización por Husserl de la palabra *Einfühlung* tuvo lugar en 1905 y aparece en su ponencia sobre la teoría del juicio (*Urteilstheorie*) en el semestre de verano de ese año. Pero, y de acuerdo todavía con el pensamiento de Kern, pudiera haber ocurrido que Husserl no recibiera esta palabra de Theodor Lipps sino de Alexius

⁹ Cfr. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, III, p. 193.

¹⁰ Irene Angela Bianchi, " 'Immer Wieder'; actualidad 'perenne' de la ética fenomenológico-husseriana", M^a Luz Pintos Peñaranda / José Luis González (eds.), *op. cit.*, p. 609.

¹¹ María de Jesús Allende consideró acertada esta traducción y ésta es la utilizada por ella en su Tesis Doctoral defendida en la prestigiosa Universidad de Salamanca en el mismo año en el que yo, también en esa Universidad, defendí la mía: en el año 2001.

Meinong, el cual, en su obra de 1902 *Hipótesis (Über Annahmen)*, estudiada profundamente por Husserl, explica la “intropatía en la obra de arte” (*Einfühlung in Kunstwerke*) como “sentimiento de fantasía” (*Phantasiegefüle*) y “deseos de fantasía” (*Phantasiebegehrungen*). Iso Kern admite incluso la hipótesis de que el creador de la Fenomenología hubiese oido hablar de la teoría de la *Einfühlung* a Alexander Pfänder y a Johannes Dauert, los cuales eran discípulos de Lipps y se encontraron con Husserl en el verano de 1905.

2. La palabra portuguesa “intropatía”, utilizada así por mí, es de origen griego, formada por “intro” y “pathos”, significando “pathos” el sufrimiento, la angustia, la ansiedad, e “intro” el acto de “entrar en”. En un primer sentido, intropatía es, pues, el acto de entrar en el interior de alguien que sufre y compartir su sufrimiento (*pathos*) en un gesto de abnegada y total solidaridad.

Pero la comprensión, o el fenómeno de la empatía, no se verifica solamente en situaciones de sufrimiento. Ella es susceptible de extenderse a todas las manifestaciones de los sentimientos y de la actividad humana, ya que, como escribe Javier San Martín, “empatizar no es sin más ‘simpatizar’. El reflexivo alemán [*Sich*] indica el verdadero carácter del acto de empatía. *Sich einfühlen* es comprender a los otros mediante el método de rehacer en mí la secuencia de vivencias del otro, de manera que esa secuencia sea coherente con las manifestaciones externas que del otro tenemos (...). Empatizar exige reconstruir el conjunto significativo del que dependen esas acciones que en principio nos pueden parecer extrañas”¹².

La intropatía es, por tanto, la llave más adecuada para el fenómeno de la comprensión del otro y ésta, como bien destaca Gómez-Heras, “presupone una percepción intuitiva del mundo íntimo de las personas con las que se convive y que genera un modo de conocimiento que concierne a la intencionalidad de las vivencias y a la significatividad de los lenguajes. En ese modo de percepción, el mundo configura el horizonte universal de la experiencia

¹² Cfr. Javier San Martín, “Husserl y la antropología cultural. Comentario a la carta de Husserl a Lévy-Bruhl”, *ER. Revista de Filosofía* 19 (1994), p. 194.

de las cosas (...). Tal horizonte remite, en ultima instancia, al mundo de la vida como dominio universal de todo el conocimiento empírico”¹³.

Ahora bien, esa “percepción del mundo íntimo de las personas” está rodeada de las mayores dificultades resultantes de factores que son exógenos y endógenos a ese “mundo íntimo”.

Entre los factores endógenos podremos subrayar la natural tendencia de las personas para refugiarse en su privacidad, considerada así el tabernáculo sagrado de la morada de su yo. Frecuentemente se consideran locos e insensatos aquellos a los que les gusta publicitar y exhibir toda su privacidad pensando poder así servir de modelo para las otras personas. Incluso el temperamento más extrovertido, considerado equilibrado en los parámetros de la “normalidad”, guarda siempre para sí una “reserva de intimidad” que nunca es revelada, bien sea por imposibilidad congénita o bien porque pura y simplemente no conviene. Y es justamente esa “reserva de intimidad” la que hace a los seres humanos misteriosos los unos para con los otros, simultáneamente a aquél *quid* que es una inagotable fuente de investigación. Más allá de esta tendencia, considerada normal y natural, los sentimientos de rencor, pasión, orgullo, vanidad, y otros, pueden ser apuntados como factores endógenos que dificultan o imposibilitan la intropatía.

Por otro lado, son innombrables los factores exógenos que dificultan la tal “percepción del mundo íntimo de las personas” —es decir, la intropatía—, resultantes de las barreras culturales, y entre los que destacamos las convicciones religiosas, las ideológicas y las políticas, casi siempre insuperables, por no hablar de las barreras de la lengua; si éstas pueden ser vencidas por el estudio recíproco de los respectivos idiomas, no sucede lo mismo en lo que respecta a las convicciones religiosas o políticas.

Esta cuestión tiene respuesta en una concepción husseriana de *Einfühlung* también subrayada por otros estudiosos de esta noción en el maestro de Freiburg. Entre ellos voy a mencionar, únicamente, a Edith Stein, para la que la intropatía es la experiencia de la conciencia ajena en general, inde-

¹³ José María García Gómez-Heras, “Comprender el Mundo. La valencia hermenéutica del binomio *Lebenswelt* (Husserl) e *In-der-Welt-sein* (Heidegger), en *Anales del Seminario de Metafísica*, número extra (1992), p. 309.

pendientemente del tipo de sujeto que experimenta, del tipo de sujeto cuya conciencia es experimentada¹⁴, y a Ichiro Yamaguchi, el cual, tal como Husserl, considera "el fenómeno de donación binaria (*Paarung*) el punto central de la doctrina de la intropatía que será orientado para la explicación de la experiencia ajena"¹⁵.

Estas concepciones radican en la noción de *Einfühlung* expresada en una pequeña nota de pie de página transcrita en el primer volumen de la *Fenomenología de la Intersujetividad*: "en vez de *Einfühlung* —dice Husserl— también podemos decir pensarse en el interior (del otro), fantasearse en el interior (del otro)"¹⁶. Una tal noción se fundamenta también en una nueva y original concepción de monada bien distinta de aquella que encontramos en la monadología leibniziana entendida como un átomo universal, una sustancia simple, sin partes y, por eso, privada de extensión y de figura, e indivisible. Para Husserl, "las monadas tienen ventanas... (las ventanas son las intropatías)"¹⁷.

Y justamente porque las monadas tienen puertas y ventanas es por lo que se hace posible vivir en una comunidad constituida por "sujetos libres y dotados de voluntad" (*frei wollende Subjekte*), también concebidos como hombres-monadas. Es ésta una idea frecuentemente encontrada en la doctrina husserliana. Respecto de esta comunidad de monadas afirma Husserl lo siguiente:

"la realidad absoluta no es, por lo tanto, un montón de monadas sintonizadas unas con las otras (como relojes que un relojero ha construido y ajustado de modo que todos indiquen la misma hora), sino un único conjunto, un todo de monadas, de las cuales cada una vive de una manera originaria (perceptiva) solamente su propia vida, todavía cada una en una unión con cada una de las otras, unión pasivamente causal y activamente actuante"¹⁸.

¹⁴ Cfr. Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Kaffke, 1980, reedición del original de Reprint der Originalausgabe von 1917, p. 10.

¹⁵ "Das Phänomen der Paarung als Kernpunkt der Einfühlunglehre bei der Erklärung der Fremderfahrung angewendet wird". Cfr. Ichiro Yamaguchi, *Passive Síntesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1982, p. 76.

¹⁶ "Staat Einfühlung können wir auch sagen sich hineindenken, sich hineinphantasieren".

¹⁷ Cfr. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, II, p. 260.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 270s.

En defensa de esta tesis afirma también Stefan Strasser: "las monadas están en correlación entre ellas, forman una comunidad social y esta comunidad se desarrolla según las leyes esenciales de la historia (...). Es evidente que Husserl aquí se separa conscientemente de Leibniz. Una tal visión filosófico-social, histórica y evolucionista, estaba lejos del autor de la *Teodicée* y de la *Monadologie*"¹⁹.

De igual modo Irene Angela Bianchi, aunque admitiendo "l'influsso leibniziano nel pensiero di Husserl", defiende que "en la continuidad de sus investigaciones de 1908 hasta sus *Meditaciones cartesianas* de 1931, siempre más en paralelo con el desarrollo de sus intereses histórico-sociales, todavía se afirma una apertura en relación a la comunicación intersubjetiva en la que las mónadas están coaligadas en torno a la relación interpersonal. Como indica San Cipriano, Husserl rechaza concebir el alma como una mónada aislada, ajena a las relaciones de motivación recíproca con las otras móndas en un mundo común, como si existirán amistad, amores, uniones, pueblos y Estados"²⁰.

Esta preocupación por la armonía entre los hombres es una constante en el pensamiento husserliano. En una carta dirigida a E. Pearl Welch, en junio de 1933, afirma Husserl que "los problemas de la 'armonía universal', y también los de la humanidad auténtica, tienen, como problemas fenomenológicos, su sentido absoluto en referencia a su subjetividad trascendental"²¹.

Es toda una paradoja que esa deseada "armonía intermóndica", tan defendida por Husserl, esté en profundo contraste con los acontecimientos extremadamente conflictivos de su época. Por entonces se había vivido una guerra mundial (1914-1918) y los últimos años de la vida de nuestro filósofo fueron perturbados por la subida al poder del nazismo. De esas perturbaciones, especialmente las que fueron vividas por su propio hijo, Gerhard, da

¹⁹ Stefan Strasser, "Een andere Husserl. Verkenningstochten door Husserls fenomenologie der intersubjektiviteit", *Tidschrift voor Filosofie*, vol. 35, 3 (1973) 617-630.

²⁰ Cfr. Irene Angela Bianchi, *op. cit.*, p. 609.

²¹ Cfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, p. LIX.

cuenta Husserl en una carta dirigida a Lévi-Bruhl²². Como indican Arion L. Kelkel y René Schérer, es únicamente en Freiburg (en marzo de 1916), cuando Husserl “recupera, poco a poco, la tranquilidad necesaria para sus trabajos, encontrando compensación para una cierta soledad en la simpatía que, rápidamente lo aproxima al joven colega Martin Heidegger, en la correspondencia con antiguos alumnos, en especial con Roman Ingarden, joven filósofo polaco al que él estimula a compartir su fe en los valores eternos y en una ética supranacional, único medio de escapar de las vicisitudes de la historia”²³.

3. Para comprender mejor su concepto de *Einfühlung*, Husserl nos habla de sus distintas modalidades. Si bien me parece innecesario explicitarlas aquí, con todo me permito hacer una referencia a la distinción entre “intropatía directa” y “intropatía indirecta”. Aquella ocurre en presencia del sujeto en relación al cual se practica, y ésta se revela, en la ausencia del sujeto, a través de sus realizaciones. Las producciones del espíritu humano que, de una forma u otra, se vuelven también objetivables –tales como la cultura, la civilización, el arte, la técnica, la ciencia, etc.–, son también el resultado de la intersubjetividad que funciona como una fuerza creadora de nuevas realizaciones humanas. La intersubjetividad es, pues, en opinión de Husserl, una comunidad de sujetos que constituyen el mundo comunitario. El mundo es único. Las manifestaciones del mundo (los sistemas ontológicos) son diferentes, se forman bajo la dependencia de corporeidad que sólo se muestra a sí misma y que se muestra de modos diferentes.

A su vez, la *Einfühlung* es la vía que posibilita y conduce a la concretización de la intercomunicación intersubjetiva. Ya sea en el dominio gnoseológico, ya sea en el dominio ético, son, pues, dos formas complementarias de actuación en la comunidad intermonádica de la que tanto habla el creador de la Fenomenología.

²² Cfr. Edmund Husserl, “Carta a Lévy-Bruhl”, *ER. Revista de Filosofía* 19 (1994), p. 172. Traducción de Javier san Martín.

²³ Cfr. Arion L. Kelkel / René Schérer, *Husserl*, Lisboa, Edições 70, 1982, p. 15. Trad. de Joaquim Coelho Rosa.

En efecto, es mediante la intropatía como tengo yo acceso a la conciencia del otro y, al igual que para que yo tenga una visión completa de alguna cosa preciso ver la cosa bajo distintas perspectivas (*Abschatungen*), el conocimiento colectivo resulta de la confluencia de los puntos de vista de varias conciencias. Curiosamente, Husserl extiende esta perspectiva a la propia constitución del conocimiento divino. Dios es, para nuestro filósofo, una omniconciencia (*Allbewußtsein*) y, como tal, no tiene más forma de revelarse que mediante mi conciencia y la conciencia del otro, conjugándose ambas para una completa percepción por parte de Dios, que ve la misma cosa por un lado mediante mi conciencia y, al mismo tiempo, que la ve por otro lado mediante la conciencia del otro.

Y es justamente porque Dios se encuentra latente en la conciencia humana, y porque es mediante esta conciencia por la que tiene lugar la "constitución" del mundo objectivo, que se hace legítimo deducir que, en el sistema global de la fenomenología husseriana, la intersubjetividad desempeña el mismo papel de "sustentadora" del mundo que es desempeñado por Dios en el sistema cartesiano.

La propia auto-objetivación de cada individuo, de cada múnada, es un proceso que se desarrolla desde el nacimiento hasta la muerte, y, a su vez, que está integrado en el plan global de la historia en cuanto omnisubjetividad (*Allsubjektivität*). Este plan es interminable porque es infinito. Y el proceso de evolución es correlativo a la humanización del mundo una vez que la humanidad es correlativa en este proceso de auto-desarrollo. Por eso, el hombre se desarrolla continuamente ya como ser anímico ya como persona. De esto también resulta que la propia historia sea la historia de la omnisubjetividad trascendental. La organización de la humanidad en familias, razas, pueblos, comunidades sin fin en las cuales la naturaleza se separó en territorios, se transforma en la organización de la subjetividad trascendental. Todo lo que el hombre construye, bien sean monumentos, libros (documentos), obras de arte, etc., son, de manera general, la demostración de la

unidad existente entre mi vida de conciencia y la conciencia de todos los otros, coexistiendo conmigo en una posible y real *Einfühlung* de la comunidad.

La conciencia de esta unidad se hace por niveles (*Stufen*) o etapas siempre constituidos en una intersubjetividad transcendental que comienza con la aparición histórica de la humanidad, pasando por los pueblos primitivos, por el mundo de los griegos, por el tiempo de los imperios romanos, por la constitución de las diversas ciencias, y por todo lo que, a fin de cuentas, es un índice trascendental distintivo del hombre en relación a los otros animales que pasan por la Tierra sin dejar rastro.

FENOMENOLOGÍA DE LA CULTURA: UN ANÁLISIS DEL CONFLICTO INTERCULTURAL A PARTIR DE LAS NOCIONES HUSSERLIANAS DE HABITUALIDAD Y “MUNDO-HOGAR” (*HEIMWELT*)^{*}

Francisco Conde Soto
francondesoto@edu.xunta.es

Resumen

Este artículo presenta un acercamiento a la noción de “cultura” usando el concepto de “habitualidad”, que proviene de la filosofía genética de Husserl (Hua XI, *Análisis sobre la síntesis pasiva*)¹. Se explicará como Husserl construye sobre él la noción de “mundo-hogar” (*Heimwelt*) para definir lo que es una cultura, insistiendo en el problema de la “extrañeza” (*Fremdheit*) que opera dos culturas diferentes. Finalmente estas nociones se usarán para entender el tipo de relación entre dos mundos-hogar en el caso de un conflicto intercultural.

Abstract

This paper presents an approach to the notion of “culture” using the concept of “habituality”, which comes from Husserl’s genetic philosophy. It will be explained also how Husserl builds upon it the notion of “home-world” (*Heimwelt*) to define what is a culture, emphasizing the problem of the “strangeness” (*Fremdheit*) that operates between two different cultures. Finally these notions will be used to understand the kind of relation between two home-worlds in a case of intercultural conflict.

1. Introducción

En este ensayo nos ocuparemos de la noción de cultura partiendo del concepto de habitualidad de la filosofía genética de Husserl, consolidada en el volumen de las obras completas Hua XI, *Análisis para la síntesis pasiva*.

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, “Interculturalidad y Conflicto”, organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

¹ Husserl, E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Den Haag, Martinus Nijhoff, Husserliana, Band XI. De ahora en adelante, Hua XI.

En diferentes textos Husserl construye la noción de "mundo-hogar" (*Heimwelt*) para definir qué sea una cultura haciendo hincapié en la relación de "extrañeza" que se da entre diferentes culturas. Finalmente se intentará hacer un pequeño desarrollo de las ideas expuestas para ir a cuál es el peculiar modo de relación entre dos mundos-hogar que se produce en un conflicto intercultural.

2. El concepto de habitualidad

La fenomenología genética nos ofrece un posible acercamiento al problema de la definición del término cultura. Husserl distingue entre dos nociones de génesis: una génesis activa, que es la que corresponde a las creaciones culturales y a los objetos ideales-matemáticos (*Meditaciones cartesianas*, §38), y una génesis pasiva. Esta última se refiere a las leyes de asociación a través de las que se forma la unidad de un dato de sensación (leyes de homogeneidad, simultaneidad, contigüidad, etc.). En el contexto del análisis de la conciencia del tiempo Husserl introduce la noción de un yo que es sujeto de afecciones y portador de habitualidades².

En la fenomenología del tiempo del año 1904³ Husserl considera que a cada impresión originaria, dación originaria y presente de la fase actual de un objeto percibido, se le asocia una protención: una determinada "intencionalidad", entre comillas, que apunta hacia la fase del objeto que se espera que vaya a ser percibida a continuación. La novedad de este esquema es que el estilo de las protenciones actuales está determinado por el estilo de las percepciones pasadas. Por ejemplo: si estoy percibiendo una melodía, en virtud del orden de los elementos de esta melodía tal y como ha sido percibida se generará una protención que apunte a un sonido que mantenga algún tipo de coherencia con los sonidos ya percibidos. En otros términos, las percepciones futuras aparecen pre-“apuntadas” de algún modo por las percepciones pasadas. Las percepciones pasadas generan un

² En el volumen de los análisis para una síntesis pasiva (Hua XI) y también en los textos núm. 14 y 15 de los manuscritos de Bernau: E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000, Husseriana, Band XXXIII. De ahora en adelante, Hua XXXIII.

³ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husseriana, Band X, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966. De ahora en adelante, Hua X.

estilo de pasado que influye sobre las protenciones y, por extensión, sobre las percepciones que se aguarda que sucedan. Husserl reconoce dos sentidos en los que se puede hablar de "habitualidad". En el ámbito puramente pasivo, que sería el que acabamos de describir, se trata de aquella motivación que asocia a una impresión originaria una determinada protención que apunta hacia una impresión originaria futura semejante a las que la preceden.

Pero la habitualidad juega también un importante papel al nivel de las actividades espontáneas del yo. En este campo, el de las "tomas de posición" adoptadas por el yo frente a un objeto externo, la habitualidad consiste en una especie de historia singular o estilo que influye en las tomas de posición actuales (Hua XI, 360). Uno de los rasgos principales de los análisis genéticos de Husserl es la entrada en escena de un yo que no es ya considerado como un mero polo puro de vivencias vacío y formal, sino un yo dotado de una cierta historia personal en la que el conjunto determinado de percepciones que un yo ha tenido constituye un pasado particular, una historia propia que lo transformará en un yo personal. Estas habitualidades son la base sobre la que se asienta la posibilidad de sedimentación de una serie de tradiciones, costumbres, respuestas programadas, que vienen a conformar el conjunto de elementos de una cultura.

En el parágrafo 32 de las *Meditaciones cartesianas*⁴ Husserl afirma que el mundo cultural es el resultado de una génesis previa en la que se constituye una especie de horizonte de experiencia. No se trata tan sólo de que los objetos se cubran de una capa de sentido gracias a este horizonte previo, sino de que los objetos en cuanto que objetos mundanos sólo pueden aparecerse dentro de este horizonte: sólo gracias a él cobran su sentido.

Que haya una naturaleza para mí, un mundo-cultura, un mundo humano con sus formas sociales, etc., quiere decir que existen para mí posibilidades de experiencias correspondientes –para mí en cuanto que en todo momento pueden ser puestas en juego, independientemente de que en este momento preciso tenga o no tenga experiencia de esos objetos; quiere decir, además, que hay para mí otros modos de conciencia que les corresponden, menciones

⁴ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Husserliana Band 1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963. De ahora en adelante, Hua I.

vagas, etc., que son posibilidades más que pueden ser cumplidas o frustradas a través de experiencias de una tipología (*Typik*) preseñalada. En esto yace una habitualidad rígidamente desarrollada –una habitualidad desarrollada a partir de una determinada génesis permanente ganada mediante leyes esenciales". (Hua I, 109s)

El reconocimiento de la influencia de la capa de sentido cultural en la percepción se ve acompañado por una progresiva insistencia de Husserl acerca de la relevancia de las determinaciones que comporta el marco histórico. No sólo en *La crisis* sino también, por ejemplo, en uno de los tomos más recientemente publicados de las obras completas (la *Lección sobre naturaleza y espíritu*⁵) Husserl llega a afirmar que la vida no es comprensible de otro modo más que como una continuación del periodo de vida anterior ya transcurrido. Las operaciones vitales de cualquier sujeto se sitúan en el marco de una tradición en el que cobran sentido, de igual forma que el presente concreto de un individuo es el resultado de algún tipo de planificación formulada en el pasado. El presente de la vida de un sujeto está de alguna manera pre-configurado por la tradición histórico-cultural. Cabría quizás discutir si en la última etapa de su pensamiento Husserl no le concede una excesiva importancia al pasado en la determinación del sentido histórico del futuro, de igual forma que los primeros análisis sobre la conciencia del tiempo se centraban en exclusiva sobre el papel de la retención de una fase pasada de un objeto percibido. Lo importante es descubrir esta nueva dimensión del pensamiento de Husserl en la que la historia entra con toda fuerza en juego:

[...] La vida es ya, siempre que es comprendida, "Seguir-viviendo" (*Fortleben*), que tiene vida detrás y al lado de sí, pero no en una mera exterioridad natural, sino mucho más en la interioridad de una tradición intencional. Podemos decir que la vida es de cabo a rabo histórica, el Seguir-viviendo se desprende desde una vida desde la que cobra un preseñalamiento (*Vorzeichnung*) de sentido y de ser, un preseñalamiento, en el que en cuanto que histórico se encuentra incluida su procedencia histórica, como algo que puede ser de nuevo deducido de él (del preseñalamiento), que puede ser revelado, a lo que se le puede preguntar. (Hua XXXII, 163)

⁵ Husserl, E., *Natur und Geist : Vorlesungen Sommersemester 1927*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, Husserliana, Band. 32. De ahora en adelante, Hua XXXII.

Habríamos así ganado un primer concepto de lo que sea cultura a través de la explicación de su génesis: una cultura sería ese conjunto de respuestas habitual e históricamente ganadas que frente a determinadas situaciones perceptivas ejecutan los individuos de una determinada colectividad. Una vez explicada la posibilidad de génesis de un conjunto de habitualidades cabe plantearse el problema de determinar más en concreto a qué se refiera el concepto "cultura" desde una perspectiva que en comparación con la anterior podríamos calificar como más "externa".

3. El concepto de mundo-hogar

Husserl intenta, en algunos de los textos del tercer volumen dedicado a la intersubjetividad⁶, encontrar una estructura compartida por los diferentes individuos que habitualmente consideramos miembros de una única cultura. En diferentes textos de los años 1931/32 se interroga acerca de la existencia de una capa de experiencia compartida por todos ellos (Hua XV, texto núm. 14, suplementos XI, XII y XIII y texto núm. 27). Se trata de encontrar estructuras comunes a todos los posibles mundos circundantes de los sujetos pertenecientes a una misma comunidad cultural. El concepto que emplea es "mundo-hogar" (*Heimwelt*). Ante este "mundo-hogar" el sujeto mantiene una relación de "conocimiento" (*Bekanntschaft*), de trato cotidiano, de algo con lo que se tiene una cierta confianza (*Vertrautheit*) afectiva. A este mundo pertenecen también los otros sujetos que lo comparten, teniendo en cuenta que el grado de conocimiento o familiaridad con respecto al mundo-hogar es diferente para cada uno de ellos. Se trata de una estructura general sometida a cambios, en cuanto que nuevas experiencias vienen a ampliarla o a reducirla.

Además, el mundo-hogar se ofrece como mundo-de-la-vida perteneciente a diferentes generaciones unidas por una tradición histórica, un mundo cultural histórico. Se trata de un mundo "hogareño" en el que todo se desenvuelve con una cierta "normalidad", una cierta familiaridad: un

⁶ Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität : Texte aus dem Nachlass*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973. Husseriana, Band 15, Dritter Teil: 1929-1935. De ahora en adelante, Hua XV.

cierto estar-en-casa, si se nos permite emplear la expresión heideggeriana. Se trata de un estar-en-conocimiento de para qué sirven los objetos que nos rodean y qué objetivos tienen las acciones de los individuos cercanos, se trata de saber qué sentido tienen las acciones de los demás sujetos y qué fines prácticos son perseguidos con cada una de ellas. Parte esencial de este "mundo-hogar" es una mímica y un lenguaje compartidos, un conjunto de relaciones personales, una serie de normas que rigen los intercambios comunicativos entre los diferentes individuos. En la experiencia cotidiana situada dentro de un mundo-hogar mis expectativas se desenvuelven con una relativa "aconflictividad". Aunque en determinadas ocasiones se produzcan malentendidos, sobresaltos, situaciones ante las que no sabemos como reaccionar, se mantiene normalmente una posibilidad básica de comprensión y orientación. Un caso extremo donde esto no se produce sería, por ejemplo, una vivencia de angustia.

El mundo-hogar es el resultado de una génesis; es el resultado de una educación que se produce a lo largo del proceso de crecimiento dentro de una determinada comunidad en la que se adoptan parte de las presuposiciones o convencimientos que esta comunidad arrastra en cuanto que grupo histórico. Se trata de presupuestos que se transmiten a través del encuentro comunicativo con otros sujetos, ya sean estos coetáneos o miembros de otras generaciones. Una posible crítica consiste en considerar que habría una estructura previa al mundo-hogar, todavía más objetiva que ella, formada por un mundo de la percepción compartido por todos los sujetos. Sin embargo, como ya se ha afirmado, desde una perspectiva mundana es necesario destacar que el mundo de la percepción recibe importantes influencias por parte del mundo-hogar. Es constatable una tendencia en la filosofía tardía de Husserl a insistir cada vez más en el hecho de que toda percepción está en relación a un "sentido espiritual" (*geistigen Sinn*) (Hua XV, 433) que la modifica y que varía de una cultura a otra. El mundo de la percepción por sí solo constituye una capa abstracta que necesita de un recubrimiento cultural para ofrecer objetos propiamente dichos. Pasemos a estudiar cuál es la relación que se establece entre dos mundos-hogar.

4. La experiencia del mundo-extraño

Frente a mi “mundo-hogar” se situa un “mundo-extraño”. Husserl afirma que el conjunto que constituyen otras experiencias, otro marco natural, otros modos de comportamiento, otras tradiciones, otro mundo cultural, puede ser denominado “mundo-extraño” (Hua XV, suplemento XI). La diferencia entre el mundo cultural propio y el extraño se basa en que sólo se puede entender el sentido del mundo extraño a través de medios indirectos, a través de aquellos rasgos más generales que le corresponden a toda forma cultural. Es decir, puedo inferir cuál es el sentido de los comportamientos de esos individuos a partir del hecho de que responden a fenómenos semejantes a los que se ofrecen en mi propia cultura, pero en ningún caso “vivo en el sentido”, “realizo el sentido”, de igual forma que un autóctono, sino que lo descubro mediáticamente.

En las *Meditaciones Cartesianas* Husserl introduce un concepto que es relevante a los efectos de la experiencia de un mundo extraño. Se trata de la idea de una “constitución orientada”. La noción de constitución orientada no implica más que una transformación con respecto a lo que ya se afirmaba en el caso de la habitualidad: adquirimos nuevas experiencias en virtud de las experiencias pasadas, se clasifica lo desconocido en virtud de lo conocido, se espera que lo desconocido se comporte de la misma forma que lo conocido. Así es como puedo acercarme a una cultura extraña. Sólo puedo conocer la cultura extraña a partir de los elementos que me ofrece la mía propia. Esta consideración da buena muestra de la poca ingenuidad de Husserl, al negar la posibilidad de un encuentro imparcial intercultural donde un individuo podría ser observador neutral sin ser influido por los prejuicios tácitos de su propia cultura. El sujeto siempre se encuentra inmerso en un determinado contexto que influye de forma irremediable en su acercamiento a otras culturas. No existe nada así como una mirada desde ningún lugar o un sujeto situado fuera de un mundo.

La afirmación de la existencia para un sujeto cultural de algo así como un “mundo-extraño” no implica que sea necesario tener una caracterización rigurosa de él. No se trata de que el sujeto haya identificado los rasgos culturales del mundo-extraño que difieren de los de su mundo. Es más, ni

tan siquiera se ha presupuesto hasta ahora que el sujeto tenga conciencia explícita de los códigos culturales que rigen en su propio mundo-hogar. Para hablar de mundo-extrño es suficiente con que exista una representación "vacía" de algo situado fuera de mi mundo-hogar. Dieter Lohmar analiza en su artículo "La extranjeridad de una cultura extranjera"⁷, la posibilidad de la experiencia de un mundo-extrño. Según Lohmar, la experiencia de una cultura extraña se caracteriza porque nuestra búsqueda de sentido a lo que sucede dentro de esa cultura se ve continuamente defraudada: el sentido de un mundo-extrño no puede ser captado de forma directa por mí, al menos, en un primer momento. Me faltan las claves necesarias para descifrar los motivos de los comportamientos de los individuos pertenecientes a este mundo o incluso para el reconocimiento de los objetos de este mundo. Sirva como ejemplo el caso de un esquimal, que es capaz de diferenciar como mínimo siete tipos de nieve distintos mientras que yo sólo puedo distinguir uno. En ocasiones, un sujeto también siente cierto extrañamiento ante determinadas situaciones de su propia cultura. Sin embargo, el sentido de extrañeza en el caso de un mundo extraño no procede de un fallo interno a mi propia cultura, no se trata de una falta de explicitación o desconocimiento de los principios que regulan esa cultura que es la mía propia, sino de la carencia absoluta de referencias con las que interpretarlo. Lohmar afirma que aunque el sentido de mi cultura no sea objeto de una conciencia explícita, se encuentra tácitamente en cada uno de los miembros de ese mundo-hogar. Se trata de algo que sólo recibe y sólo necesita expresión explícita en determinadas ocasiones. Por ejemplo, el encuentro con otra cultura o un conflicto intercultural, en los que se hace necesario hacer patentes los principios sobre los que se basa la propia cultura. Quizás este análisis insiste demasiado en el rasgo de absoluta novedad o sorpresa que comporta el encuentro con otra cultura. Si por una parte lo extraño es algo totalmente nuevo, por otra sólo puede ser conocido a partir de lo familiar. Es por ello que parece que una noción más apropiada que "extraño" o "extranjero", que son las posibles traducciones del adjetivo

⁷ "The Foreignness of a Foreign Culture", en Dan Zahavi (ed.), *Self-awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 1998, pp. 207-221.

alemán *fremd*, hubiese sido simplemente "diferente". Habría que hablar no tanto de encuentros con culturas extrañas, sino de encuentros con culturas diferentes. De hecho, parece que el propio Husserl hace una cierta hipostatización de la extrañeza frente a la cultura ajena. Husserl llega a hablar de que la otra cultura es interpretada como un conjunto de "convicciones míticas" (*mytische Überzeugungen*). El empleo del término „mítico“ para designar lo extraño se debe probablemente a que Husserl estaba pensando en aquella época en la identidad cultural de occidente, y debe ser tomado con cierta precaución. Queremos pensar que Husserl considera como "extraño mítico" un mundo-extraño en el sentido de algo que no responde a las normas de experiencia, a la peculiar "racionalidad" de mi mundo-hogar, no en el sentido de que las normas o principios por los que se rige son arracionales.

Intentemos ahora acercarnos a la noción de conflicto.

5. La idea de conflicto intercultural

A través de la relación con sujetos de otra cultura que nos es totalmente ajena, podemos observar como estos individuos actúan de forma coherente, aunque, repito, no podamos conocer inmediatamente cuáles son el patrón o las normas culturales que rigen su comportamiento. Esto nos permite suponer que existe un soporte o estructura compartida por todos ellos. La suposición de que existe esta estructura y el hecho de que la desconozco me hacen extraño ante ella.

Husserl se plantea la idea de conflicto solo al nivel de la comunicación entre dos mundos-hogar. La cuestión que se propone es averiguar en qué medida es posible la comprensión del mundo-hogar extraño partiendo desde el mío propio. En cuanto que humanas, las experiencias de un mundo-hogar extraño no me pueden ser absolutamente ajenas. De hecho, mi propio horizonte de experiencia no es algo tan limitado que no permita el contacto con nuevas experiencias, de forma que se produzcan continuas resíntesis de las que resulta aquello que es válido para mí en el momento presente. Las experiencias se agrupan y se someten a una síntesis continua de concordancia (*Einstimmigkeit*), que se encuentra siempre en

"movimiento", que no cesa de tener en cuenta nuevas experiencias. En la medida en que las nuevas experiencias no entran en conflicto con las anteriores las incorporo a mi mundo-hogar. Cuando las nuevas experiencias no pueden ser simplemente incorporadas a mi mundo-hogar estamos ante una situación de conflicto (Hua XV, 234ss). La noción de conflicto que expone Husserl se refiere al conflicto interno que se produce entre diferentes experiencias de un mismo sujeto, pero ésta no es la que buscamos aquí. El conflicto intercultural debe ser entendido como la ruptura de una cierta armonía preexistente. Uno de los rasgos que distingue un enfrentamiento dentro de la propia cultura frente a un encuentro con otra sería el hecho de que en el primer caso se intentaría siempre guardar algún tipo de armonía por encima del conflicto inicial. El criterio es, en definitiva, un criterio empírico referente al grado de "conflicto" o "incumplimiento" de las expectativas que un individuo dirige hacia otra cultura. En otros términos, la noción de conflicto remite a la pérdida de una cierta armonía, de forma que el problema se transforma ahora en averiguar qué es esta armonía.

Dentro del esquema conceptual de Husserl un conflicto intercultural tiene que ser, de entrada, algún tipo peculiar de relación con un mundo-extrño. El conflicto se caracteriza por venir a romper una relación de equilibrio anterior. Este equilibrio preexistente puede provenir del hecho de que no haya en absoluto ningún tipo de relación o de que exista alguna relación, pero ésta transcurra con normalidad. Una relación no-conflictiva es aquella en la que ninguna de las dos partes interfiere en los intereses y en el comportamiento de la otra parte de forma notable. Es decir, no se trata tan sólo de que existan dos mundos-hogares separados, sino de que los intercambios entre ambos mundos-hogares transcurren sin obstáculos de peso: ninguno de los rasgos esenciales de una cultura interfiere de forma incompatible con los de la otra, no hay una cultura que se sienta agredida o amenazada en alguno de sus principios. El conflicto se produce, por lo tanto, cuando el conjunto de normas o reglas esenciales de una cultura no son compatibles con las normas o reglas esenciales de la otra y ambas están obligadas a relacionarse, algo que en la situación política y económica

actual es extensible a prácticamente todas las comunidades. Es decir, dos mundos-hogares obligados a convivir pero que en la situación inicial son incompatibles.

Podría considerarse que la eliminación o supresión del mundo-hogar extraño supondría una solución al conflicto. Pero la eliminación de un conflicto implica el haber alcanzado algún tipo de solución que satisfaga a ambas partes. Cuando se eliminen física (o electoralmente) los representantes de la oposición no se elimina el conflicto, la imposición de una opinión por parte de uno de los bandos al otro no aporta ninguna solución. Esto es en realidad un acto de represión o un silenciamiento de la opinión opuesta, pero en ningún momento se podrá hablar de que el conflicto haya sido eliminado. Una verdadera solución ideal a un conflicto intercultural pasa por el diálogo entre las dos partes enfrentadas. Se establecen una serie de normas de "convivencia", un acuerdo en el que ambas partes evalúan sus intereses y buscan una vía media. El caso es que en ciertas ocasiones las partes implicadas no consiguen llegar a ningún acuerdo o que una de las partes no respeta después el acuerdo adoptado. En estas situaciones, el único camino para llegar a un acuerdo pasa por una tercera instancia que medie entre las partes enfrentadas. No se trata de ninguna otra cosa más que de una especie de sociedad de naciones o tribunal de justicia internacional, como los ya existentes, pero donde sea verdaderamente asumida la responsabilidad ética internacional que le corresponde y no se ceda a los intereses de los más poderosos a la más mínima presión.

**LA REPRESENTACIÓN DEL OTRO.
FIGURAS DE LA ALTERIDAD EN LA CONQUISTA DE
AMÉRICA.
UNA PROPUESTA FENOMENOLÓGICA***

Pedro Enrique García Ruiz

Universidad Nacional Autónoma de México
enriquegr@correo.unam.mx

Resumen

Este ensayo analiza el problema de la alteridad desde la perspectiva que la fenomenología husseriana ofrece. Tomando como hilo conductor los conceptos de "experiencia de lo extraño" y "analogía," se considera que la conquista de América es un excelente ejemplo de la pertinencia de esta manera de entender la alteridad cultural.

Abstract

This paper analyzes the problem of the alterity from the perspective that the Husserlian phenomenology offers. Taking as a thread the concepts of "experience of the strange" and "analogy," the conquest of America is thought to be an excellent example of the appropriateness of this way of understanding the cultural alterity.

Berhard Waldenfels señala que la fenomenología de Husserl ha sido la primera y, quizá, única filosofía que se ha cuestionado por lo extraño como una experiencia constitutiva de lo humano¹. En la estela de la propuesta abierta por Husserl autores como Merleau-Ponty, Sartre o Lévinas, asumieron el problema del otro como una pregunta central para la filosofía. En este breve ensayo busco mostrar cómo la fenomenología de la alteridad que nos propone Lévinas nos puede ofrecer un marco conceptual para

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

¹ B. Waldenfels, *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1997, pp. 16-53.

comprender la experiencia de lo extraño como un acontecimiento de carácter ético; la relación con el otro se define básicamente por ser una relación normativamente orientada, se trata, pues, de saber si es posible una ética de la coexistencia. Desde dicho marco podremos plantear la siguiente problemática: ¿qué determinaciones históricas y conceptuales se vieron involucradas en las representaciones de la alteridad del amerindio? Finalmente, propondré una concepción de la experiencia de lo extraño retomando la sugerencia del propio Husserl de una representación analógica del otro que encuentra coincidencia con las propuestas de dos destacados filósofos latinoamericanos: Enrique Dussel y Mauricio Beuchot². La experiencia de lo extraño tiene en la conquista de América un campo de análisis que todavía no se ha explorado lo suficientemente³; pues fue en 1492 cuando por vez primera se cuestiona el estatuto de lo humano en las representaciones del otro. De ello encontramos un fiel testimonio en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria, que desde una perspectiva fenomenológica consideraré como "representaciones negativas" del otro frente a las "representaciones positivas" propias de Bartolomé de las Casas o Alonso de la Veracruz, en cuyas posturas está presente ya una visión analógica de la alteridad. Hablo de "representación" del otro y no de "encubrimiento" o "invención", como lo hacen Dussel y Santiago Castro-Gómez respectivamente⁴, porque parte de la convicción de que la alteridad es una experiencia propia de la subjetividad; no hay alteridad en sí misma, o como sostiene Lévinas, "la alteridad no es posible más que a partir del Yo"⁵.

La experiencia de lo extraño no se limita a un sector de la vida humana, sino que de hecho la atraviesa en su totalidad; lo extraño, sin embargo, siempre está determinado y nunca es algo absolutamente ajeno. El otro es

² E. Dussel, *Filosofía ética latinoamericana I. Presupuestos de una filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977; M. Beuchot. *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM / Facultad de Filosofía y Letras, 1997.

³ E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, La Paz, Plural Ediciones / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación / Universidad Mayor de San Andrés, 1994, pp. 11-22. T. Todorov. *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1987, p. 13.

⁴ S. Castro-Gómez, "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'", en E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO / UNESCO, 2003, pp. 145-161.

⁵ E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 63.

una especie de “espejo” en el cual nos reflejamos y reconocemos pero sin que esto signifique una plena identificación⁶. Frente a lo extraño buscamos lo familiar; la inquietud que nos despierta lo desconocido nos impele a oponerle lo propio. Esta negación de lo otro debe entenderse como un proceso de apropiación por la vía de su asimilación; aquí radica el núcleo de todos los centrismos: desde el “egocentrismo” al “logocentrismo” pasando por las diversas expresiones de “etnocentrismo” que se presentan como la medida misma de lo humano⁷. Enarbolando los principios más elevados de la civilización occidental y exigiendo para sí universalidad, el eurocentrismo encontró las suficientes razones para justificar la expansión de su concepción del mundo, especialmente en aquellos lugares que prometían un nuevo inicio para la humanidad europea. Las Indias, como se le denominó entonces al “nuevo continente”, fue concebido como ese lugar que siendo exótico podía, no obstante, constituirse en la base de una transformación radical de Occidente; la obra del franciscano Gonzalo de Tenorio es paradigmática en este sentido. Su visión de una renovación del occidente cristiano a través de la visión de una monarquía universal, se basaba en un hispanismo mesiánico temporal en el que lo otro simplemente es despojado de su ser a favor de una interpretación de la historia donde las Indias están destinadas a consolidar el reino de Dios en el mundo. Las Indias tendrían, según de Tenorio, que suplir la función de España en la historia universal; como sabemos, esto conformó la base del milenarismo franciscano que hunde sus raíces en las órdenes mendicantes de la Edad Media y cuyo espíritu de renovación de la cristiandad se centró en América.⁸ “Los iberos, es decir, los españoles, han sido ya elegidos por Cristo nuestro señor para bien universal de todo género humano *mediante la conversión de todo el orbe y la unión de lo que se halla separado, a saber los judíos y los gentiles, en la unidad de la fe*”⁹. La formulación de Tenorio expresa con claridad la lógica de la univocidad (Beuchot), o dialéctica monológica (Dussel) propia

⁶ J. Lacan, “Le stade du miroir comme formateur de la foction du Je”, en *Écrits I*, Paris, Seuil, 1999, pp. 92-99.

⁷ B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 49.

⁸ A. Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM / Facultad de Filosofía y Letras, 1996.

⁹ G. de Tenorio citado por E. Dussel, “Escatología latinoamericana I”, en *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, Editorial Fernando García Cambeiro, 1973, p. 46. Énfasis mío.

de las representaciones negativas de la alteridad: lo otro es concebido como una escisión, una separación de una identidad originaria que debe ser suprimida o reincorporada. La relación con lo otro se establece, desde esta perspectiva, como un proceso en el cual las diferencias son asumidas pero únicamente a condición de ser posteriormente integradas en una totalidad, en este caso, la cristiandad. La gestión de lo otro consiste entonces en la asimilación o reconversión de lo ajeno en propio.

La crítica a los centrismos fue planteada en nuestros tiempos por la etnología, que en opinión de Waldenfels debería ser considerada como la ciencia de lo ajeno por excelencia: una xenología¹⁰. En este sentido, uno de los aportes más importantes de la crítica del sujeto promovido por el estructuralismo, especialmente por Lévi-Strauss¹¹, radica en el rechazo de una esencia universal, puramente abstracta del ser humano, favoreciendo en su lugar una concepción más sensible a la alteridad y a la diferencia. Se trata de concebir lo universal en términos de alteridad pues como lo ha mostrado la fenomenología, la experiencia de lo otro, es un momento determinante de toda conciencia de sí. "Frente al sistemátismo de la estructura que niega la individualidad y el acontecimiento, el postestructuralismo afirmará lo fortuito, aleatorio y la diferencia. Con todo, el criterio estaría más bien en la cuestión fundamental que plantean: ¿cómo salir de la racionalidad occidental, del poder y la tiranía del *logos*?"¹². El humanismo clásico se decantó por reducir lo otro a lo extraño, negando así su alteridad radical, su "exotismo"¹³; es lo que Lévinas ha llamado, en una jerga muy próxima al psicoanálisis, "el primado de lo mismo o el narcisismo". "La identificación del Yo (*Moi*) –la maravillosa autarquía del yo– es el crisol natural de esta transmutación del Otro (*Autre*) en Mismo (*Même*). Toda filosofía es una egología para emplear un neologismo husserlianiano"¹⁴.

¹⁰ B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 26.

¹¹ J. L. Pardo, "Un antídoto contra el anti-estructuralismo", *Revista de Occidente* 204 (1998) 47-61.

¹² A. Bolívar Botía, *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2001, p. 155.

¹³ M. Guillaume, "El otro y el extraño", *Revista de Occidente* 140 (1993) 43-58.

¹⁴ E. Lévinas, "La philosophie et l'idée de l'infini", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1996, p. 167.

El discurso sobre la barbarie de los indios por parte de los europeos durante la conquista de América pone de manifiesto la violencia implícita en la representación del otro como alteración de lo Mismo; se trata de una representación privativa de la alteridad. Es un caso paradigmático porque, a mi juicio, las representaciones del otro acontecidas durante este periodo muestran de manera fehaciente que algunas tesis de Lévinas sobre la relación con el otro no están equivocadas. La dicotomía entre "civilización" y "barbarie" se estableció desde entonces para poder discernir los órdenes discursivos y simbólicos sobre la alteridad cultural; esta representación del otro está ligada indisolublemente a una concepción del sentido de la existencia pues, desde una actitud negadora de la alteridad, se puede establecer un criterio –la cristiandad, por ejemplo– para violentarlo, legitimando un sistema de verdades que en su conjunto conforman una totalidad que incorpora a lo otro de sí a un mundo de significaciones ya sancionadas. Es decir, el otro se asume como una amenaza para un mundo ya establecido en el cual sabemos qué podemos esperar que ocurra y hasta dónde puede llegar el límite de lo normal; es el "mundo familiar" (*Heimwelt*), como lo llama Husserl. En el mundo familiar compartimos un *ethos* en el que se reflejan nuestras convicciones comunes y que son reconocidas por todos¹⁵; es el mundo donde uno nace y se desarrolla, adquiere sus valores y comparte su interpretación del sentido de las cosas. El mundo familiar se va expandiendo en ámbitos cada vez más amplios; para Husserl esto significa que todo mundo familiar es relativamente mundo extraño para otros. En palabras de Landgrebe: "[La] correspondencia entre mundo familiar y mundo extraño debe interpretarse de modo relativo; no es rígida sino fluente; en continuo movimiento"¹⁶. A este mundo familiar se opone el mundo extraño como algo radicalmente nuevo; es aquí donde la "constitución orientada" de la que nos habla Husserl ya no encuentra cumplimiento; la novedad se torna amenaza de lo ya conocido y, aunque "aguardamos cosas desconocidas en el estilo de las conocidas"¹⁷, es claro

¹⁵ K. Held, "Heimwelt, Fredwelt, die eine Welt", *Phänomenologische Forschungen* 24/25 (1991) 305-337.

¹⁶ L. Landgrebe, "El mundo como problema fenomenológico", en *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, p. 76.

¹⁷ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Hua. XV, 1973, p. 430.

que no siempre podremos encontrar esto. De ahí que el mundo extraño nos “sorprienda” (*Befremdet*) pero de una manera distinta a la extrañeza cotidiana de la que nos habla Waldenfels¹⁸; en lo extraño ya no encontramos lo familiar, por eso lo asimilamos a lo ya conocido, pues es la única manera de apropiárnoslo. Pasamos así de una extrañeza relativa a una absoluta. Waldenfels formula con precisión la lógica de esta visión de la alteridad en los siguientes términos: “En la medida en que la extrañeza aparece en el marco de este orden global, se trata tan solo de una extrañeza relativa para nosotros, que no aborda ‘la cosa misma’. Se presenta simultáneamente como un déficit, puesto que todo lo que es verdadero y bueno para nosotros se mide por lo que es verdadero y bueno por sí”¹⁹. Existe así un *horror alieni* que Lévinas expresó como una “alergia hacia el otro”.

La palabra “barbarie” forma parte de ese grupo de conceptos que designan la alteridad desde su ser privativo (lo que no es como nosotros)²⁰. Con ella designaron los españoles su encuentro con un mundo extraño en 1492, señala la manera en que se comprendió ese “ser-otro”: el ser amerindio es un “ser-bárbaro”. Esta representación de la alteridad se remonta, como sabemos, a Grecia. En la *Política* Aristóteles sostenía que “la naturaleza muestra su intención al hacer *diferentes* los cuerpos de los libres y los de los esclavos; los de éstos vigorosos para los trabajos, y los de aquéllos útiles para la vida política [...]. Es pues *manifiesto* que hay algunos que por naturaleza son libres y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa”²¹. Para Aristóteles éste era, en su mundo familiar, un dato evidente que elevaba a un aspecto esencial de la condición humana sin que pudiera pensar que podría ser de otro modo. Así escribió más adelante: “Nuestros aristócratas piensan ser bien nacidos no sólo entre ellos sino en *todas partes*, en tanto que los bárbaros nobles lo son sólo en su país, de suerte que habría algo así como una nobleza y

¹⁸ B. Waldenfels, “Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt”, en R. A. Mall / D. Lohmar (eds.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam, Rodopi, 1993, p. 59.

¹⁹ B. Waldenfels, “La pregunta por lo extraño”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 1 (1998), p. 88.

²⁰ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, p. 20.

²¹ Aristóteles, *Política*, I, 1, 1254 b 27 – 1255 a 2.

libertad absoluta y otra relativa”²². En 1547, Juan Ginés de Sepúlveda redacta un *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (*De justis belli causis apud Indos*); en él realiza un retrato de la alteridad amerindia que predominará durante mucho tiempo y que tendrá en distintas partes de América Latina representantes durante tres siglos –Inca Garcilaso de la Vega en Perú, José María Samper en Colombia, Domingo F. Sarmiento y Alberto Caturelli en Argentina. Sepúlveda señala cuatro motivos para hacer la guerra contra los pueblos amerindios: (i) la inferioridad natural de los indígenas, (ii) destruir los cultos al Diablo, concretamente, los sacrificios humanos, (iii) salvar las almas de las futuras víctimas de estos sacrificios y (iv) deber de difundir el evangelio. Toda la argumentación gira en torno a la primera tesis; se trata entonces de una justificación antropológica que se presenta como universal, pues instalado en la tradición aristotélico-tomista, Sepúlveda podía sostener sin empacho alguno que existen hombres inferiores por naturaleza:

“Siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos a los hombres, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a la perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Éste es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre. Y tal doctrina la han confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles, a quien todos los filósofos y teólogos más excelentes veneran como maestro de justicia y de las demás virtudes morales y como sagacísimo intérprete de la naturaleza y de las leyes naturales, sino también con las palabras de Santo Tomás”.²³

Lévinas afirmó que “la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser”²⁴. ¡Qué mejor ejemplo nos puede dar Sepúlveda de esto! Ya antes que él, en 1519, el franciscano Juan de Quevedo había declarado que los indios eran *siervos a natura*, según testimonio de Bartolomé de las Casas, quien refutó esta doctrina pues se sustentaba en Aristóteles, “un pagano que ahora está en el infierno

²² *Ibid.*, 1255 a 34-36.

²³ J. Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1986, p. 153.

²⁴ E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 67.

y cuyos principios sólo deben aceptarse en cuanto se adapten a nuestra religión cristiana”²⁵. No obstante, la concepción dominante de la naturaleza del amerindio era la del salvaje, el bárbaro: no tiene conocimientos científicos, ni leyes escritas, es idólatra, libidinoso, posee algún tipo de comercio y ha logrado construir algunas casas, probando con ello que no es un animal y que posee algo de razón²⁶. La inferioridad del indígena es natural, esencial, y la barbarie es su condición, lo que le impide poder llevar una vida políticamente aceptable. Según la opinión que sostuvo ante el Consejo de Indias el dominico Tomás de Ortiz en 1525, los nativos de América “son incapaces de aprender [...]. No ejecutan ninguna de las artes o industrias humanas [...]. A medida que se vuelven más viejos su comportamiento se vuelve más inconveniente. Alrededor de los diez o doce años de edad parecen tener un poco de civilización, pero más tarde se vuelven como bestias salvajes [...]. Los indios son más estúpidos que los asnos y rechazan cualquier tipo de progreso”²⁷. La inferioridad de los indígenas radica en que no poseen una cultura como la europea; poseer formas distintas de existencia es ya razón suficiente para que la representación de la alteridad del otro sea situada como inferior y mala²⁸. Y como sostuvo Aristóteles, sólo entre iguales puede haber justicia, pues “nada hay más contrario a la justicia distributiva que dar iguales derechos a cosas desiguales”²⁹. Así, la representación de la alteridad queda definida por la vía de la negatividad: el otro no hace lo que yo hago, no cree lo que yo creo, etc. Al igual que Sepúlveda, Francisco de Vitoria encuentra en la representación de la alteridad del otro la causa misma de su negación:

“Como estos bárbaros son por naturaleza medrosos, y muchas veces estúpidos y necios, aunque los españoles quieran disipar su temor y darles seguridad de que sólo tratan de conversar pacíficamente con ellos, puede ocurrir que con cierta razón persistan en su temor de ver hombres de extraño porte, armados y mucho más poderosos que ellos. Y, por lo tanto, si impulsados por este temor, se reunieran para expulsar o matar a los

²⁵ Citado por L. Hanke, *Uno es todo el género humano. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, Gobierno Institucional del Estado de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, 1974, p. 26.

²⁶ J. Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, p. 135.

²⁷ L. Hanke, *op. cit.*, p. 26.

²⁸ E. Dussel, “La cristiandad moderna ante el otro. Del indio ‘rudo’ al ‘bon sauvage’”, *Concilium* 150 (1979) 498-506.

²⁹ J. Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, p. 171.

españoles, ciertamente les sería lícito a éstos el defenderse, pero sin excederse de lo preciso para una defensa irreprochable, sin que les sea permitido usar de los demás derechos de la guerra, como ocurriría si, después de alcanzada la victoria y la seguridad mataran o despojaran a los indios u ocuparan sus ciudades. Y esto en razón de que en este caso serían inocentes los bárbaros y habrían temido con fundamento, según suponemos. Y, por lo tanto, deben los españoles defenderse; pero en cuanto sea posible, con el mínimo daño de ellos, porque se trata de una guerra defensiva solamente".³⁰

La alteridad es alteradora del sentido de la existencia vigente; el mundo se establece, en tanto "mundo propio", como el único criterio de verdad, lo otro es la no-verdad, lo falso, lo malo. Esta representación de la realidad (monismo ontológico) tiene su mejor expositor en Aristóteles, quien se encuentra en el trasfondo de los argumentos de Sepúlveda y Vitoria. Frente a un mundo jerarquizado, lo otro sólo puede significar algo pre-natural, e incluso contra-natural. Esta ontología sitúa lo otro en el lugar que le corresponde según su naturaleza de *allótrion* (*alienum*), *externum*, *xenón* (extraño), *insolitum*, otro (*éteron*), etc.³¹. La representación de la alteridad se define por una oposición entre el "ser" (civilizado) y el "no-ser" (bárbaro). Enrique Dussel ha distinguido, desde esta perspectiva, dos lógicas que se pueden asumir frente a la representación de la alteridad del otro. Una, monológica, propia de la Totalidad, y otra, analógica³².

La experiencia de lo extraño ha entrado en crisis desde principios del siglo XVI, pues ante un mundo necesitado de universalidad, ¿qué exotismo puede ofrecer lo humano? En las obras de los escritores del siglo XIX pululan fantasías sobre tierras salvajes y mundos perdidos entre selvas y desiertos aún no explorados. Esta falta del otro es experimentada por Occidente como una negación o reducción de la alteridad a través de diversos mecanismos de integración (simbólica, económica, social, etc.)³³. "Las sociedades occidentales han reducido la realidad del otro mediante la colonización o la asimilación cultural. Y, por consiguiente, han reducido lo que había de radicalmente heterogéneo, de radicalmente incommensurable

³⁰ F. de Vitoria, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 94.

³¹ B. Waldenfels, "Sprachliche Unterscheidungen", en *Topografie des Fremden*, pp. 20-23.

³² E. Dussel, *Filosofía ética latinoamericana I*, p. 127.

³³ C. Moreno, *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Valencia, Pre-textos, 1998, pp. 35-65.

en el otro”³⁴. Poder pensar en lo otro en términos distintos a los heredados por la filosofía occidental –lo otro como efecto de lo mismo– significa, desde el marco conceptual propuesto por Lévinas, asumir un tipo de racionalidad no dominada por el principio de identidad y que traducido en una problemática estrictamente ética se refiere a la posibilidad de una concepción del otro que no esté asentada sobre un dialogismo universalista que supone lo que debe construir, a saber, un espacio normativo donde la distinción no se suprime a favor de un “nosotros”. Proponer el reconocimiento del otro como el acto ético por excelencia, no deja, sin embargo, de presentar muchas ambigüedades. Pues la negación de la alteridad del otro se hace en nombre, paradójicamente, de su aceptación. “La trampa es que el racismo occidental se funda en la universalización de los valores: aquí se acoge al otro. Pero, ¿a qué otro? Aquel otro que acepta esta universalización reductora”³⁵. Es necesario poder pensar la universalidad desde otra perspectiva. “Lo que ahora está en juego no es sólo ideología; se encuentra sobre el tapete el fin del humanismo, la recusación del universalismo, precisamente en nombre de un mundo de culturas, de civilizaciones, en el que, confusamente, se busca una gran parte de la juventud y de los trabajadores, a través de la utopía y del exotismo, inmersos en la generosidad”³⁶. El humanismo para ser efectivo tiene que ser universal y solamente comprendiéndolo así se ha podido exorcizar de este orden a aquellos que necesitan humanizarse a través de la adopción de los ideales de vida occidentales, pero también, como lo ha mostrado la obra de Michel Foucault, a los dementes, a los criminales, a los homosexuales, a los ancianos y a los pobres. “Racionalidad”, “normalidad”, “universalidad” y “humanidad” se confunden para crear una ideología. “La progresiva occidentalización del mundo no sería sino la expresión del triunfo del universalismo humanista inventado por Europa”³⁷. Como señala Samir Amin, “la cultura moderna dominante pretende estar fundada en el universalismo humanista. En realidad, en su versión eurocentrista, se

³⁴ M. Guillaume, *op. cit.*, p. 46.

³⁵ *Ibid.*, p. 47.

³⁶ A. Abdel-Malek, *La dialectica social*, México, Siglo XXI, 1973, p. 24.

³⁷ S. Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México, Siglo XXI, 1989, p. 103; cfr. E. Dussel. “Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity”, en F. Jameson / M. Miyoshi (eds.), *The Cultures of Globalization*, Durham, Duke University Press, 1998, pp. 3-31.

inscribe contra él. Porque el eurocentrismo lleva en sí la destrucción de los pueblos y de las civilizaciones que se resisten a la expansión del modelo”³⁸. El fin del humanismo clásico que con tanto entusiasmo proclamó el estructuralismo –y en su secuela el neoestructuralismo– es evitar que una sociedad determinada –la occidental– pueda atribuirse el carácter de portadora exclusiva de la condición humana³⁹.

“Debemos entonces a Lévinas la descripción de la experiencia originaria, pero debemos superarlo, dejarlo atrás en cuanto a la implementación de mediaciones. Es necesario comprender que el Otro como Otro (y no como absolutamente Otro), no es equívoco sino aná-logo. No es unívoco como una cosa en la totalidad de mi mundo, pero tampoco es equívoco como lo absolutamente exterior. *'El Otro' posee la exterioridad propia de la persona* (del griego *rostro*) que cuando se revela todavía no es adecuadamente comprensible, pero que, con el tiempo, por la convivencia y el solidario comprometerse en el camino de la liberación, llega a comunicarse históricamente”.⁴⁰

El “otro” puede ser comprendido como un pueblo, una cultura, una nación, incluso un continente; por ejemplo, América Latina, Asia o África respecto a Europa o Estados Unidos. Superar la representación negativa o privativa del otro significa para Dussel repensar la cuestión desde América Latina y desde la analogía. Partiendo de la comprensión de la filosofía de Lévinas geopolítica y analógicamente, Dussel pudo distinguir distintos niveles en los que las relaciones de poder deforman la interacción humana: a nivel mundial (centro-periferia), a nivel nacional (élites-masas, burguesía nacional-pueblo), a nivel erótico (mujer-varón), a nivel pedagógico (cultura elitista-cultura popular), a nivel religioso (el problema del fetichismo). El otro absolutamente otro de Lévinas es concretizado analógicamente: el otro es el indio empobrecido, el negro segregado, el judío exterminado, el africano y asiático discriminado, la mujer como objeto sexual, el niño o el joven manipulado por una educación ideológica⁴¹. Con esta postura, Dussel

³⁸ *Ibid.*, p. 109.

³⁹ “En este sentido la creencia en una naturaleza humana que remataba en una declaración de los derechos del hombre, sería lo propio de la cultura ‘occidental’, o, peyorativamente, ‘europeo-centrista’. Del ‘hombre’ al hombre ‘blanco, adulto, masculino, civilizado’ hay sólo un salto (Deleuze). La naturaleza humana fue postulada desde un modelo particular que abría triunfado en el siglo XVIII, colonizado en el siglo XIX y sucumbido en el siglo XX”. J.-F. Rey, *La mesure de l'homme. L'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions Michalon, 2001, pp. 118s.

⁴⁰ E. Dussel, “Palabras preliminares” a *Emmanuel Lévinas y la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 1975, p. 9.

⁴¹ Estas cuestiones son tratadas por Dussel en los tres últimos volúmenes que

no parecía superar únicamente a Lévinas: también a sí mismo. En consonancia con esta postura de Dussel, Mauricio Beuchot sostiene que únicamente desde una concepción analógica de la intersubjetividad se puede plantear coherentemente una ética de aspiraciones universalistas⁴². "El hablar del otro, del prójimo, del semejante, esto es, del análogo, nos lleva a universalizar; produce enunciados universales, pues se refiere a la humanidad"⁴³. El reconocimiento del otro no es un proceso desprovisto de equívocos y ambigüedades, pero ello no impide, desde el marco de una racionalidad analógica, encontrar aquellos puntos de contacto entre ese otro y yo; como ya lo había señalado Lévinas, en la relación con el otro se corre un "bello riesgo": el riesgo de no comprenderlo, de no poder aceptarlo. "La comunicación con el otro sólo puede ser trascendencia en tanto que vida peligrosa, como un bello riesgo a correr"⁴⁴; pero ante la radical finitud de nuestra experiencia, ¿cómo salvar la equivocidad? Para Beuchot la concepción de una alteridad radical como la que propone Lévinas "puede dificultar la construcción de un proyecto compartido de encuentro y vinculación"⁴⁵; es necesario concretizar al otro por medio de la analogía, pues en la propuesta de Lévinas es todavía muy abstracta; a través del método analéctico Dussel buscó corregir esta equivocidad que era resultado de no situar al otro en ningún horizonte concreto⁴⁶. Así, tanto para Dussel como para Beuchot, el estatuto del otro es analógico: sólo de esta manera cabe pensar una verdadera relación ética con los demás. Durante época de la conquista de México aquellos que recurrieron a un razonamiento analógico fueron precisamente los que asumieron positivamente la representación del otro. Es lo que Ambrosio Velasco ha llamado el

constituyen su primer ética. Cfr. mi libro *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Dríada, 2003.

⁴² M. Beuchot, "La metafísica y Latinoamérica (los límites del relativismo cultural)", en *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, México, UNAM / Facultad de Filosofía y Letras, 1996, pp. 114-116.

⁴³ M. Beuchot, "Verdad y otredad en E. Lévinas como raíces de la comunicación. Lectura desde la hermenéutica analógica", en *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2003, p.150.

⁴⁴ E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sigueme, 1987, p. 191.

⁴⁵ M. Beuchot, "Vindicación del pensamiento analógico", en *Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*, Morelia, Jitanjáfora, 2002, p. 44.

⁴⁶ E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1988, p. 97.

"humanismo multiculturalista" de un Alonso de la Veracruz⁴⁷, o las posturas analógicas de Bartolomé de las Casas o Bernardino de Sahagún.

"El pensamiento analógico o analogicidad es algo que permitió la comunicación intercultural a la hora del encuentro entre españoles e indígenas. Y, lejos de servir a la colonización, fue lo que permitió el mutuo entendimiento y la búsqueda del respeto y hasta la libertad entre las dos partes. A Bernardino de Sahagún le permitió comprender la historia antigua de los indios, sin ver en ella una lista de abominaciones, es decir, de cultos idolátricos, como era vista por la mayoría de los misioneros, sino como un legado histórico digno de conservarse por escrito. A Bartolomé de las Casas le sirvió para captar el humanismo indígena, y sólo el humanismo europeo. A Alonso de la Veracruz le permitió ver al indígena como sujeto de derechos de posesión y de dominio, así como teniendo costumbres culturales tan respetables como las de los españoles. Se ve que la utilización de la analogía impide ver al otro como meramente conquistable y destruible: hace que se le vea como prójimo, como semejante, alguien respetable con quien convivir".⁴⁸

¿No había dicho Husserl, en las *Meditaciones cartesianas*, que "el otro, según su sentido constituido, remite a mí mismo [...] es un *analogon* de mí mismo"?⁴⁹. ¿Será la vía del pensamiento analógico la forma de superar las representaciones privativas del otro? En un mundo el que no cabe ya alteridad alguna, lo analógico se presenta como una opción para romper con las pretensiones de un falso universalismo.

⁴⁷ A. Velasco, "El humanismo multiculturalista de Fray Alonso de la Veracruz", en M. Peña / A. Velasco (eds.), *Maestros, caballeros y señores. Humanistas en la Universidad: siglos XVI-XX*, México, UNAM / Facultad de Filosofía y Letras, 2003, pp. 55-64.

⁴⁸ M. Beuchot, *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina*, Bogotá, Editorial del Buho, 2003, pp. 99s.

⁴⁹ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, pp. 126-127. Sobre el intento de fundar la intersubjetividad en la analogía, cfr. J.-F. Courtine, "L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl", en *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1990, pp. 355-379; y cfr. K. Hedwig, "Husserl und die Analogie", *Zeitschrift für philosophische Forschung* XXXVI, 1 (1982) 77-86.

PLURALISMO Y FUTURO COMPARTIDO.

UNA APORTACION AL ESPACIO CULTURAL-

TRASCENDENTAL

Alicia María de Mingo Rodríguez

Universidad de Sevilla, España

amingo@us.es

Resumen

Tomando como referentes el *Verband* de personas de E. Husserl (*Ideas II*) y la propuesta de R. Kapuscinski sobre la recuperación de la idea de *raza cósmica* de J. Vasconcelos y el ejemplo de la ciudad de Los Ángeles (EEUU), se exploran las posibilidades de la interculturalidad con vistas a una *renovación cultural*, que para tener lugar requeriría reactivar una dimensión trascendental respecto a los valores y al pensamiento *europeos*.

Abstract

The *Verband* of people by E. Husserl (*Ideen II*) and a proposal made by R. Kapuscinski about recovering the idea of *cosmic race* by J. Vasconcelos, together with the example of the city of Los Angeles are given as reference to explore possibilities of interculturality with a view to a *cultural renovation*. This one would take place if there were a reactivation of a transcendental dimension with regard to European values and thought.

|

Si con un experimento de historia-ficción pudiésemos rescatar al Husserl de la década de los años treinta del siglo XX y traerlo a la actualidad, para que nos brindase su punto de vista acerca de si a comienzos del siglo XXI seguiría confiando en que la humanidad europea —condensada para él *ab origine* en el nacimiento de la filosofía en Grecia— pudiera seguir siendo enarbolada sin complejos como proa del ideal de la Humanidad (entiéndase: no de este o aquel grupo humano, sino de “La Humanidad” en su conjunto), casi con toda probabilidad podríamos anticipar que el anciano Husserl guardaría más de un minuto de silencio; pero no porque hubiese considerado que aquel ideal hubiese

muerto (y ese silencio fuese, en tal caso, luctuoso), sino porque a buen seguro que necesitaría más de un minuto para meditar sobre aquello que se le preguntaba.

La verdad es que, después de estos más de setenta años transcurridos, es complicado anticipar lo que diría Husserl —entiéndase bien: no aquel "mismo" Husserl de 1935 de *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*¹, sino este otro Husserl de comienzos del siglo XXI. Y no cabe duda de que le resultaría complicado responder con aquella confianza que le caracterizaba —no tanto, quizás, porque el ideal de humanidad europea hubiera efectivamente caducado, sino por la extrema complejidad de la civilización actual— que la idea, no ya de "Europa" (y que conste que no identificaríamos Europa con su mera localización geográfica), sino la idea de *interculturalidad*, representa quizás el núcleo duro de las aspiraciones de la Humanidad, constituyendo, hoy por hoy, un tema de reflexión a escala mundial. No se trata, pues, el reto de lo intercultural, de un problema local o localizado, sino global, que afecta por entero a todas las culturas, no importa si hindú, centroeuropea, antillana o norteamericana o sudamericana. También pudiera suceder que el propio Husserl, lejos de amedrentarse frente a semejante reto, redoblase sus declaraciones y esfuerzos en favor de aquella confianza en la humanidad "europea". Pero me temo que nosotros tenderíamos a ser cautos al respecto.

Por vez primera asistimos a la posibilidad de un encuentro entre culturas avalado por oportunidades de intercambio de todo tipo, vínculos comunicativos de extraordinaria velocidad y sumamente eficaces, y relaciones de poder ya no unívocamente supeditadas a la expansión colonizadora de la humanidad "europea". Todo ello provoca que, si la tesis de Husserl hubiera de seguir siendo "verdadera" (o al menos estratégicamente válida), lo sería más que nunca, porque habría sido probada en las más duras condiciones o *a fortiori*. En 1935, Husserl no parecía dudarlo y así, por ejemplo, decía que hay en Europa:

algo singular, único [etwas *Einzigartiges*], respecto de lo que todos los otros grupos humanos [*Menschheitsgruppen*] son también sensibles en cuanto algo que (...) se convierte para ellos, por grande que sea su voluntad indomable de autoconservación espiritual [*im ungebrochenen Willen zu geistiger Selbsterhaltung*], en una incitación a europeizarse [*zu europäisieren*], en tanto que por nuestra parte, si teemos una comprensión cabal de nosotros mismos, nunca optaremos, por ejem-

¹ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*, Husserliana VI, 314 y ss.

plo, por indianizarnos [*während wir, wenn wir uns recht verstehen, uns zum Beispiel nie indianisieren werden*].²

Sin duda, Husserl no era intelectualmente ajeno a los flujos y reflujo interculturales. Decía, por ejemplo, en ese mismo texto, que el conocimiento histórico nos muestra

la humanidad como una sola vida para los hombres y los pueblos, unida tan sólo por vínculos y referencias espirituales, con abundancia de tipos de humanidad y de cultura, pero cuyas corrientes fluyen unas hacia otras y, entrecruzándose, terminan por confluir. Es como un mar en el que los hombres y los pueblos son las olas que se forman fugazmente, que cambian y de nuevo desaparecen, unas de cuerpo rico y complejo, otras más primitivas.³

"Europa" se habría mantenido como unidad en las diferencias, como una unidad a pesar de los conflictos internos. Dice Husserl, en consecuencia, que Europa no sería para los europeos tanto un "lugar", cuanto un *hogar*⁴. Y más adelante se refería a cómo nos sentimos recíprocamente los europeos y, por ejemplo, los hindúes, gestándose entre ambas culturas relaciones de extranjería y ajenidad. Lo problemático de la tesis de Husserl estriba en afirmar que, mientras que nosotros no nos indianizaremos —mediando una autocomprendión cabal—, los hindúes sí querrían europeizarse, y añade, "por grande que sea su voluntad indomeñable de autoconservación espiritual". No se trata de que entremos a discutir en este momento la problemática y provocativa tesis husseriana⁵. Lo que sí desearíamos es llamar la atención sobre la *compleja situación contemporánea*, en la que estamos asistiendo a un *Verband* de culturas, al mismo tiempo cargado de riesgos y de sugerentes posibilidades. Si utilizo expresamente esta noción (*Verband*) es por retomar aquí el extenso e importante parágrafo 51 de *Ideas II*, titulado "La persona en el *Verband* de personas"⁶. En

² *Ibidem*, p. 329.

³ *Idem*.

⁴ *Idem*.

⁵ En las Terceras Jornadas de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE), celebradas en Peñíscola en 1992 bajo el título *Mundo de la vida e interculturalidad*, hubo ocasión de abordar esta problemática más extensamente. Cfr. *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología* 3 (2001). Cfr. también dos obras de J. San Martín Salla, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999, p. 280 y ss., así como *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid, Biblioteca Nueva/UNED, 2007, Capítulo IX: "¿Es Europa una idea etnocéntrica?", pp. 221-238.

⁶ Cfr. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, 1997 (ed. de A. Zirián Quijano), Sección Tercera, Apartado I, § 51, pp. 236-247.

la propuesta de traducción de Antonio Zirión no se trataba sólo —como en otras traducciones— de "unión", "enlace", "vínculo", "ligazón", "atadura", "combinación", "asociación", "conjunto", "congregación" o "agrupación" (aunque también, sin duda, *Verband* significa todo eso), sino de "conglomerado". En efecto, Zirión traduce *Verband* como *conglomerado*, lo que aludiría, por una parte, a un cierto amontonamiento de elementos (partes), pero también se acompaña por el matiz de algo en común que los une, que los vincula de algún modo, incluso de reunión de elementos dispares que ha logrado un grado de homogeneidad, una cierta compacidad. *Conglomerar* procede de *conglomero* (apelotonar, amontonar, acumular), que remite a su vez a *glomerar* (reunir, acumular, hacinar, juntar). Probablemente, la traducción de Antonio Zirión entraña una cierta desavenencia semántica, se trataría de una traducción con un punto de impertinencia, pero alude —quizás sin pretenderlo— a una verdad contemporánea del *Verband* intercultural. Tal vez no tanto en el sentido en que Husserl lo expresa en aquel § 51 al que hemos aludido, aunque bien es cierto que la formalidad del discurso husserliano da cabida a lo que aquí quisiéramos pensar acerca del *conglomerado intercultural*. Seguramente ya no se podría seguir pensando ese *Verband* como hace Husserl y una cierta tendencia de la sociología, como si se tratase de un hombre o incluso de una "personalidad de orden superior". Quizás no tenga ya mucho sentido pensar en términos de "unidad de destino" o de comunidades "con cabeza". Para Husserl era muy importante que, aunque en una colectividad pensaran "muchas cabezas", esa colectividad no operase —son sus palabras— acéfala mente⁷.

II

Respecto a esta problemática, no creemos desacertado ni irrelevante acompañarnos en nuestra indagación de las ideas de un conocido ensayista, que aunque quizás no posea una adecuada formación filosófica sí posee, sin embargo —y sería difícil cuestionarlo, pues lo ha demostrado en muchas ocasiones—

⁷ Husserl, E., *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2002 (trad. A. Serrano de Haro Martínez), Apartado III, Sección 1, p. 23.

un gran "conocimiento del mundo", al que le ha conducido su práctica como periodista. Se trata de Ryszard Kapuscinski, y nos centraremos en un artículo suyo titulado "La raza cósmica en Estados Unidos", resultado de una entrevista realizada por Nathan Gardel⁸. Kapuscinski toma básicamente dos puntos de referencia: el texto de José Vasconcelos titulado *La raza cósmica*⁹, y, por otra parte, como hilo conductor, el caso de la ciudad de Los Ángeles, que él estima como ejemplo paradigmático de una nueva —digámoslo así— evolución de lo intercultural o de la propia "humanidad".

A diferencia de lo que podría deducirse de títulos que abarcan desde *La decadencia de Occidente*, de Ostwald Spengler¹⁰, hasta títulos cinematográficos como *El declive del imperio americano*, del canadiense Arcand¹¹, o del propio libro de Paul Kennedy *Auge y caída de las grandes potencias*¹² con el que explícitamente polemiza, lo que Kapuscinski comienza reivindicando en este artículo es justamente lo contrario: el vigor que impregna la sociedad norteamericana, y que se traduce en una suerte de actividad dirigida hacia el futuro, junto con el hecho de que Estados Unidos atraiga a millones de personas —rasgos ambos que, en opinión de este autor, distanciarían de una presunta decadencia a esta nación, con independencia de ciertas muestras de decadencia, inherentes más bien a que sea un lugar tan vasto y complejo, más que a su propia idiosincrasia. No deja de ser paradójico que, a continuación, afirme la posibilidad de que la nación americana, que tiene sus raíces en Europa, decaiga para abrir camino a una nueva civilización en la cuenca del Pacífico, en la que se fusionarían Estados Unidos, culturas hispánicas y cultura asiática, orquestadas por las modernas tecnologías de la comunicación, concluyendo que

por vez primera desde el Imperio romano, existe la posibilidad de crear la historia de una civilización (...) de un pluralismo sin precedentes sobre la base de las nuevas tecnologías. Una civilización con mentalidad policéntrica (...) [que] deje atrás para siempre la idea de lo etnocéntrico, la mentalidad tribal, la mentalidad

⁸ Publicado en *Letra Internacional* 50 (1997) 29-35.

⁹ Vasconcelos, J., *La raza cósmica*, en *Obras Completas II*, México, Libreros Mexicanos, 1958, pp. 903-942.

¹⁰ Spengler, O., *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998 (trad. de M. García Morente).

¹¹ Arcand, D., *Le déclin du empire américain* (1986). Primer film de una trilogía en la que habría que incluir *Las invasiones bárbaras* (2003) y *La edad de las tinieblas* (2007).

¹² Kennedy, P., *Auge y caída de las grandes potencias*, Barcelona, Plaza y Janés, 1989.

dad de la destrucción.¹³

Los Angeles es una premonición de este nuevo tipo de civilización. Dice Kapuscinski:

Está más unida a Asia y al Tercer Mundo que a Europa, donde Estados Unidos tiene sus raíces raciales y culturales, por lo que, junto con el Sur de California, habrá de llegar al siglo XXI como una sociedad multirracial y multicultural. Esto es absolutamente nuevo. No hay ningún otro ejemplo anterior de una civilización que esté siendo creada simultáneamente por tantas razas, nacionalidades y culturas. Este nuevo pluralismo cultural es completamente desconocido en la historia de la humanidad.¹⁴

Kapuscinski aduce que lo que posibilita este pluralismo es la facilidad con que los emigrantes pueden incluir parte de su cultura original en la cultura norteamericana, y que esto se constata cuando en Los Ángeles se observa una gran diversidad de comunidades: vietnamita, mexicana, japonesa, iraní, coreana, china, armenia, etc. La conclusión que le interesa extraer de todo ello es que en la cultura norteamericana se está produciendo de modo patente y anticipado un fenómeno que paulatinamente tiende a suceder de modo global en toda la humanidad: un mestizaje que acabará afectando a la gran mayoría de la población en este nuevo siglo XXI. En este sentido, no puede ser más oportuna la evocación de *La raza cósmica* de Vasconcelos, quien imaginó la posibilidad de que, en el futuro, la humanidad se fundiera en una sola raza, una raza mestiza que estaría formada por todas las razas. A juicio, pues, de Kapuscinski, "la raza cósmica está naciendo en Los Ángeles, no sólo en un sentido cultural, sino también antropológico"¹⁵. Y lo que le parece más impresionante es que toda esta variedad de razas, religiones y costumbres cooperen de modo constructivo, sin explotación ni violencia, en competencia pero sin aparente conflicto, y se encaminen hacia un objetivo común: mejorar su nivel de vida. Pero, eso sí, acompañándolo el rasgo distintivo de la cultura norteamericana: la igualdad de oportunidades y la posibilidad de volver a intentarlo, llegado el caso, favorecido, sin duda, también, por la amplitud del territorio. No es una tierra con la promesa de una nueva oportunidad, sino de muchas nuevas opor-

¹³ Kapuscinski, R., *op. cit.*, p. 29.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 30.

tunidades, lo cual resulta sumamente atractivo para el emigrante, que no tiene que jugárselo todo a una sola carta, por así decirlo.

Enlazando directamente con esta promesa de nuevas oportunidades hay que subrayar la consideración que el futuro —con su forma de temporalización: protención, proyecto, expectativas, etc.— recibe en la cultura norteamericana, y que lo diferencia claramente de otras sociedades: es el *tener futuro* lo que mantiene unido a este país y donde su ser más propio se revela. Sus proyectos y hacia dónde avanzan es lo que centra su interés. Por consiguiente, otra de las características de esta nueva cultura emergente radicaría en las especiales relaciones que se establecen entre pasado y futuro, así como entre tiempo y espacio. En opinión de Kapuscinski, el emigrante puede sentirse muy vinculado a sus raíces, su cultura, lengua, costumbres, etc., pero la peculiar impronta del futuro como *promesa de algo mejor* en esta tierra le ayudará a otorgar el lugar adecuado a su pasado, restándole el peso desproporcionado que recibe en una sociedad en crisis, donde se convierte en el valor seguro y ejerce cierta influencia paralizante, puesto que en este caso el futuro se muestra como algo incierto y peligroso. Sin embargo, realizar una ponderación del propio origen no significa necesariamente alcanzar una desvinculación de las raíces culturales, sino la posibilidad de resituarlas en un nivel adecuado y que se conviertan en aliadas, más que en un lastre. Ningún ejemplo mejor, al parecer, si seguimos a Kapuscinski, que el de Los Ángeles para lo que Anthony Giddens ha llamado *sociedad post-tradicional*¹⁶, en cuya vorágine es indudable que nos encontramos sumidos —probablemente para bien y para mal.

A fin de valorar lo que permite ofrecer como motivo de pensamiento la teleología del *Verband* —por decirlo técnicamente—, tómese, por ejemplo, el caso de la *nación* tal como la concebía, hacia 1882, Ernest Renan. Uno de los motivos de nuestro texto —valga este importante inciso— es llamar la atención sobre el hecho de que la *epojé* y reducción fenomenológicas, tensionadas por el descubrimiento de la subjetividad trascendental, pueden brindar un marco para pensar la interculturalidad. Hay que realizar, pues, una serie de *epojés* que puedan propiciar la emergencia reflexiva del espacio trascendental

¹⁶ Cfr., por ejemplo, Giddens, A., "La vida en una sociedad post-tradicional", en *Revista de Occidente*, número monográfico sobre la sociedad de riesgo, 150 (1993) 61-90.

del encuentro o, en nuestro caso, de lo intercultural. Me refería a Renan porque su propuesta puede ser muy ilustrativa de un ejercicio intelectual orientado en este sentido. Se recordará que, para llegar a comprender lo que entiende por *nación*, Renan "pone entre paréntesis" una serie de determinaciones empíricas a su juicio *contingentes*. Así, para este autor, "la esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común y que todos hayan olvidado muchas cosas"¹⁷. Entre aquellas cosas que pueden ser olvidadas se encontraría, por ejemplo, la base dinástica (se refiere Renan a los "conglomerados" de Suiza y Estados Unidos, a los que no sostiene ninguna dinastía). Para Renan, el *derecho nacional* no se sustenta sobre la raza (no es, pues, de base etnográfica), ni en la *lengua*, ni en la *religión*, ni siquiera en la *comunidad de intereses* (un *Zollverein* no es una patria), ni tampoco en la *geografía* o en las *necesidades estratégicas (militares)*. A su juicio,

una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, a decir verdad, no son más que una, constituyen este alma, este principio espiritual. Una está en el pasado, la otra en el presente. La una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, como el individuo, es la consecuencia de un largo pasado de esfuerzos, de sacrificios y de desvelos.¹⁸

Y sigue más adelante:

Una nación es, pues, una gran solidaridad, constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y los sacrificios que todavía se está dispuesto a hacer. Supone un pasado; se resume, no obstante, en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida en común. La existencia de una nación es (perdónenme esta metáfora) un plebiscito de todos los días.¹⁹

Constátese, así pues, que a pesar de ese cribado de la idea de nación, operado a base de "poner entre paréntesis" empiricidades, sin embargo, Renan sigue afirmando la relevancia de la tradición compartida. Adquiere resonancias de corte hermenéutico su afirmación de que "el hombre no se improvisa".

¹⁷ Renan, E., *¿Qué es una nación?*; *Cartas a Strauss*, Madrid, Alianza, 1987 (trad. de A. de Blas Guerrero), p. 66.

¹⁸ *Ibidem*, p. 82.

¹⁹ *Ibidem*, p. 83.

Pues bien, de lo que se trata en la raza cósmica de Vasconcelos, tal y como Kapuscinski la interpreta, es de que justamente estaríamos asistiendo a un gran movimiento civilizatorio en el que la raza cósmica será posible en relación directamente proporcional, si no a la negación de la tradición, sí a su, de algún modo, "suspensión estratégica" con vistas a la emergencia de una teleología de futuro-compartido, más que de pasado-compartido. Ya no se trataría únicamente del *mundo circundante* compartido, inmediatamente en paralelo a la *objetividad* de la intersubjetividad husserliana, ni tampoco se trataría sólo del *pasado compartido*, acorde al punto de vista hermenéutico que considera la tradición como la gran mediación de la comprensión, sino que la cuestión se cifraría en si debemos seguir la interpretación de Kapuscinski a raíz de lo que ocurre en esa emergente raza cósmica de Los Ángeles, de un *futuro compartido*. Pero no como contenido de futuro, sino como un *tener futuro, que haya futuro*²⁰.

Ni que decir tiene que las propias modificaciones de las relaciones entre tiempo y espacio contribuirían a aquella "raza cósmica", en tanto que entrarían en escena los nuevos medios de comunicación, ayudando a suavizar el choque cultural y favoreciendo la integración: a diferencia de lo que sucedía hace un siglo, la distancia ya no imposibilita el contacto frecuente con el país de origen, ni con los familiares que allí quedaron. Hay televisión vía satélite, periódicos extranjeros, teléfono, internet, vuelos intercontinentales, y todo ello muestra al resto del mundo más cercano y más rápidamente; por consiguiente, las raíces culturales se mantienen vivas, contribuyendo a esa mezcla cultural que se está produciendo en Los Ángeles, y que se patentiza, por ejemplo, en la facilidad con que allí se acepta y comprende un inglés no normativo, así como que cada vez mayores espacios de la ciudad se expresan en multitud de idiomas, o también en la proliferación de construcciones que reproducen el estilo arquitectónico de los lugares de origen de los emigrantes, sin que encuentren ninguna restricción urbanística al respecto.

²⁰ Cfr., por ejemplo, la conversación mantenida por G. Altares con Michael Connelly (Altares, G., "La era de Los Ángeles", en *El País*, Babelia 938, 14 de Noviembre de 2009, p. 5). Para Connelly, "Los Ángeles es la urbe más interesante de mi país porque es una ciudad de destinos, de las últimas oportunidades, es una ciudad en la que todo puede ocurrir. Tienes la impresión de que cualquier cambio social que se produzca en los próximos años empezará allí".

Estos últimos ejemplos manifiestan el carácter intercultural de la sociedad que se está desarrollando, puesto que no sólo el *American way of Life* influye en los emigrantes —y en muchas otras partes de todo el mundo, por cierto—, sino que también ellos están consiguiendo introducir rasgos de sus culturas en la vida cotidiana norteamericana. Por ejemplo, respecto a la concepción de la temporalidad occidental, regida por una cronometría y reforzada por las nociones de organización y eficacia, Kapuscinski reconoce su importancia para favorecer el desarrollo y la consecución del éxito respecto a los objetivos propuestos, así como su atractivo, que la han convertido en algo muy asumido y exportado; pero, recíprocamente, se está introduciendo una cierta distorsión en esa concepción temporal, acompañándola de desorganización y despreocupación, y estos rasgos son favorecidos por los hábitos y relaciones familiares de los emigrantes, lo cual se hace muy patente en determinadas circunstancias²¹.

Por consiguiente, y a diferencia de cómo resuena en nuestros oídos una noción como la de "contaminación", podría considerarse que tan importante como aquellos vínculos sexuales en los que Vasconcelos creía que se fundamentaría la raza cósmica, lo es la contaminación de lenguas, razas, credos, prácticas, etc., que configuran el paisaje de las grandes ciudades.

Sería un error acercarse a esta nueva realidad multicultural desde la perspectiva de los valores culturales de Occidente, incluyendo aquellos de la filosofía griega. Cada cultura tiene algo que aportar a la nueva cultura plural que se está creando. La comunidad coreana de Los Ángeles no debe nada a la cultura griega. Su diligencia, su dedicación, su disciplina, su lealtad familiar y el aprecio que tienen a la educación no tienen nada que ver con Platón.

No es una cuestión que tenga que ver con el relativismo de los valores. Tampoco podemos decir que los valores se estén desintegrando. Vivimos un periodo de transición en el que la noción de valores es más amplia. Nos estamos alejando de los tiempos en que aceptábamos sólo una clase de valores. Nos estamos acercando a un periodo en que tendremos que aceptar las diferencias. Esta transición es muy difícil porque nuestra naturaleza es etnocéntrica. La naturaleza del hombre del futuro, sin embargo, será policéntrica.²²

A lo que comenta Gardels que "el argumento del relativismo cultural viene

²¹ Cfr. Smith, A. D., *Nacionalismo. Teoría, ideología, historia*, Madrid, Alianza, 2004 (trad. de O. Bernárdez Cabello), especialmente el capítulo 6: Perspectivas, y dentro de él los apartados "¿Identidades híbridas?" y "¿Una cultura global?", pp. 152 y ss.

²² Kapuscinski, R., *op. cit.*, p. 33.

con frecuencia a la mente justamente porque estamos atravesando, por primera vez, un umbral crítico en el que los valores europeos están chocando con valores positivos que no son europeos".²³

Kapuscinski y su interlocutor en este artículo, Nathan Gardels, consideran Los Ángeles como prototipo de esta auténtica *transición de valores* que está teniendo lugar gracias a la convivencia estrecha de tan diferentes culturas, situación a la que se puede considerar generadora de dinamismo cultural²⁴, creatividad y desarrollo como fruto del desafío a las normas operantes, como, por otra parte, ya se ha mostrado históricamente en determinadas circunstancias. Quizás incluso podamos concluir que ésta sea la clave que descifra el gran poder de iniciativa y despliegue de actividad norteamericanos.

En cualquier caso, esa reunión y confrontación en un solo lugar de tal diversidad cultural produce una ruptura en todos los órdenes que contempla una yuxtaposición de heterogeneidades que no es recomponible, aunque naturalmente se realiza un intento de reconstrucción que se traduce en la posibilidad de que aparezca una sociedad multicultural.

III

Por eso se entiende que surjan críticas a esta tesis de Kapuscinski, sin duda optimista en cierto sentido, en tanto hay quienes contemplan estas yuxtaposiciones culturales como una sucesión de *ghettos* que en modo alguno favorecerían la interculturalidad, sino que más bien supondrían una ocasión propicia para la manifestación de actitudes xenófobas²⁵. Se ha pretendido combatir

²³ *Ibidem*. Quizás la pregunta respecto a este punto se cifraría en discernir entre el origen cultural y/o histórico del valor, y el contenido del propio valor, para después extraer consecuencias sociológicas y filosóficas al respecto. Indudablemente, una perspectiva fenomenológica resultaría aquí de lo más esclarecedora.

²⁴ A juicio de J. Frey, "Los Ángeles es la ciudad que actualmente domina la cultura mundial. Ahora mismo hay más artistas que en cualquier otra urbe del mundo. Y creo que se está produciendo un gran movimiento como el que ocurrió en los años treinta, cuando muchos dejaron París para irse a Nueva York. Ahora se van desde Nueva York hacia Los Ángeles" (Altares, G., *op. cit.*, p. 5).

²⁵ "Los Ángeles es la historia de un éxito y de un fracaso, una ciudad mágica y una urbe de pesadilla, el epicentro de revueltas raciales pero también de importantes cambios en la sociedad de Estados Unidos, es una megalópolis imposible en la que se hablan cientos de lenguas y conviven cientos de culturas" (*Ibidem*, pp. 5s). Recordemos los graves problemas de enfrentamientos raciales violentos que han tenido lugar y su relación con la estructura urbanística de Los Angeles. Cfr. Armero, J., "Aprendiendo de L.A.", aparecido en *El País*, Babelia 938, el 14 de Noviembre de 2009, p. 6: "Precisamente uno de los grandes retos de Los Ángeles es mejorar la integración entre sus miles de barrios que flotan desparramados entre

este tipo de actitudes apelando a la máxima del *derecho a la diferencia*, en la que, a nuestro parecer, no atisbamos en toda su fuerza ese intento de reconstrucción que conduciría a la sociedad intercultural, la cual pensamos que ha de verse más favorecida por lo que algunos, como Demetrio Velasco, denominan "*derecho a la indiferencia*":

El mestizaje debe permitir ejercer a todo el mundo 'el derecho a la indiferencia', no como [...] lo entienden los racialistas, sino como el derecho a poder vivir la vida normal en el anonimato de una sana privacidad, sin verse obligado a demostrar que la propia forma de ser diferente no significa amenaza alguna para los demás. Los inmigrantes y ciertas minorías étnicas se ven condenados, de por vida, a tener que avergonzarse por tener unos rasgos que, como si fuera una maldición, los diferencian y estigmatizan. Todo ello, porque 'los otros', los que podemos ejercer sin problemas el 'derecho a la indiferencia', sin tener que dar a nadie explicación alguna sobre nuestras señas específicas de identidad, lo hemos decidido así por ellos.²⁶

Y se siguen encontrando otros proyectos de liberación humana y social que tienen como lema, en expresión de Carmiña Navia, *transformar el cuerpo mestizo en raza cósmica*. Para Navia,

en Latinoamérica estamos en una situación privilegiada para construir una nueva cultura y tejer una nueva historia del cuerpo. Porque el cuerpo mestizo guarda en sí toda la potencialidad de las tres razas. La raza negra reconciliada en su corporeidad, la india en comunión permanente con la Naturaleza [...], la blanca con sus avances tecnológicos y médicos.²⁷

El problema que se suscita respecto a las posibilidades de lo intercultural es, me temo, que "una" cultura es un espacio justamente de indiferencia, y que el reto de la *otra cultura* —de la que adviene y, por dialéctica, de la que recibe (si cabe hablar en estos términos, no siempre pertinentes)— es que "una cultura" busca presentarse en su diferencia, es su diferencia, y hay ocasiones en que lejos de contribuir al *entre*, la diferencia lo entorpece, violenta o escandaliza.

En realidad, esta idea del "derecho a la indiferencia" entraña con el rechazo

sus autopistas urbanas. Las tensiones generadas por la segregación racial y las tremendas desigualdades no pueden ser obviadas por la galaxia urbana del sur de California".

²⁶ Velasco, D., "Mestizaje", en J. Conill / D. A. Crocker (eds.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaria, 2002, p. 250.

²⁷ Navia, C., "Cuerpo mestizo, Raza cósmica", *Concilium* 165 (2002), p. 314 (cit. por D. Velasco, *op. cit.*, p. 251).

a la *prosopolepsia*, esencial a cierta comprensión del *cosmopolitismo*. Para glosar esta última afirmación, y por seguir la propuesta de Vladimir Jankélévitch, el cosmopolitismo, que para una mentalidad griega no puede dejar de ser paradójico, encuentra aval con una idea extraída del discurso religioso, en tanto que para el Dios novotestamentario no hay "extranjeros". La prosopolepsia consistiría en el engaño fruto de tomar en consideración el aspecto y color de la piel, de modo que,

el rechazo de la prosopolepsia se traduce en los Evangelios en la absoluta indiferencia hacia toda distinción social, profesional o étnica y, en consecuencia, en el doble maximalismo de la caridad —extremismo, universalismo— que se encuentra en el origen de esta indiferencia.²⁸

Llegado el momento en que en el encuentro entre dos seres humanos sólo se reconociese su *humanidad*, más allá de la "contingencia" —visto en perspectiva trascendental— de sus diferencias culturales, o más bien: sin que esas diferencias supusiesen una barrera para esta relación porque *pasarían inadvertidas*, nos encontraríamos en una sociedad constituida en la auténtica *pluralidad unida*. Pero mientras que se alcanza ese momento, y a tenor de la confusión que suscita la transición de valores en que nos sume la interculturalidad, Todorov se plantea la función del *intelectual* respecto al cruzamiento de culturas. Más allá del estudio de las culturas como disciplina —que corresponde al especialista—, o de la propia vivencia de las culturas —como individuo que responde prácticamente a la problemática que plantean—, al intelectual correspondería una función crítica en sentido constructivo, propiciando un espacio de debate de la legitimidad de nuestros valores, con la ayuda de la reflexión y el diálogo²⁹; así, el "objetivo común a las artes y a las ciencias humanas (...) [consistiría en] revelar y, si hay ocasión, modificar el complejo de valores que sirve de principio regulador de la vida de un grupo cultural"³⁰.

La dificultad añadida que constata Todorov respecto al campo de las rela-

²⁸ Jankélévitch, V., *La paradoja de la moral*, Barcelona, Tusquets, 1983 (trad. de N. Pérez de Lara), p. 59.

²⁹ Cfr. Badillo O'Farrell, P. (ed.), *Entre Ética y Política. Materiales de Filosofía Práctica*, Sevilla, Mergabrum, 2004, especialmente el cap. 5, "Por una ética transcultural", y el cap. 6, "Multiculturalismo. Un ensayo de clarificación y crítica liberal", pp. 111 y ss.

³⁰ Todorov, T. y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Júcar, 1988 (trad. de A. Desmonts), p. 11.

ciones interculturales es que, actualmente y en teoría, hay unanimidad en cuanto al modo en que deben tener lugar —pacíficamente, con mutua comprensión, dialógicamente, con un intercambio justo y equilibrado—, mientras que, en la práctica, no deja de haber comportamientos racistas y xenófobos, como si la generalización de ese ideal lo trivializara y lo condenase a la inoperancia; y aún más, la xenofilia no deja de ser el otro término de la alternativa que comparte con la xenofobia un grado de error y de aporías que no hace a ninguno de ellos deseable; Todorov propone ejemplos favorables y desfavorables de encuentros interculturales y del grado de mestizaje que en ellos se resuelve, sin decidir una pauta plausible y fija al respecto. Finalmente, aventura que “la mejor consecuencia del cruzamiento entre culturas suele consistir en la mirada crítica que uno vuelve hacia sí mismo; lo cual no implica en absoluto la glorificación de lo ajeno”³¹. Y continúa diciendo que

el conocimiento de los otros es un movimiento de ida y vuelta; quien se contenta con sumergirse en una cultura extranjera se queda a medio camino.

¿Quiere todo esto decir que hay que reconciliarse con los propios “prejuicios” y proclamar la esterilidad del círculo hermenéutico? La imagen del círculo tal vez tenga aquí algo de engañosa, al no permitir visualizar el movimiento orientado hacia un horizonte, que sería el de la verdad y la universalidad. Luego de haber pasado una temporada entre lo ‘otro’, el ‘especialista’ no regresa al mismo punto de partida; se esfuerza por encontrar un terreno de entendimiento común, de crear un discurso que saque partido de su exterioridad pero que, al mismo tiempo, hable a los otros, y no sólo de los otros. Rousseau (...) lo comprendió muy bien (...): hay que conocer, decía, las diferencias entre los hombres, no para encerrarse en la afirmación de la incomunicabilidad, sino para esclarecer al hombre genérico.³²

IV

Si Todorov reivindica la figura del intelectual, ni que decir tiene que aquel “filósofo” como *funcionario de la humanidad* a que se refería Husserl en *La crisis* enlaza directamente con la diferencia, esencial para la fenomenología, entre lo empírico y lo trascendental, en la medida en que, apelando a lo trascendental, busca justamente aquel “desasimiento” que debería permitir el acceso a lo Intercultural. El filósofo habría de ser capaz de no tener que decir: filósofo “europeo”, pero para ello habría que alcanzar una dimensión de la cultura filosó-

³¹ *Ibidem*, p. 28.

³² *Ibidem*, p. 30.

fica más allá de aquella figura espiritual de Europa, rastreando en otras culturas aquellos gestos básicos que permitirían que pudiera decirse que la Filosofía es, en algún sentido, "patrimonio de la humanidad".

De modo análogo, y si hemos de tomar en serio que se opere la *epojé* (al menos relativa) de cada cultura en su singularidad para llegar a pensar la emergencia de lo intercultural, deberíamos concluir que habría que practicar una cierta *epojé también* de Europa. Es difícil pensar el "comportamiento unitario-enlazado" al que se refiere Husserl en el anteriormente citado § 51 de *Ideas II*, o el "todo enlazado", y no consentir en pensar que, por seguir con su ejemplo, al tiempo que, al menos en cierto sentido, la India se europeizase, Europa, también y al menos en cierto sentido, se indianizara (de hecho, Oriente, en general, va infiltrándose en Occidente cada día un poco más, coincidiendo con su creciente poder mundial). De no ser así se rompería la paridad y la reciprocidad sin las que lo Intercultural apenas podría esbozarse.

De ello se trata. Y de que nos preguntemos en qué medida la filosofía debiera ser capaz de tomar a "Europa" también como un acontecimiento empírico, hacerla descender de su atalaya "filosófica". Lo intercultural acontece más allá de la "filosofía". Quizás, si se lo hubiera de justificar filosóficamente, lo intercultural acontece en una dimensión de la humanidad en que ésta no se basta a sí misma ni se limita a sí misma *en su condición empírica*. La *subjetividad trascendental* de Husserl y el *Dasein* heideggeriano suponen, mucho más que propiamente "Europa", el "punto de encuentro", en la medida en que ahondan en la humanidad aquello que permite hacer emerger justamente lo Intercultural, que es, bien pensado, una verdad "metafísica".

Si el filósofo debiera seguir siendo "funcionario de la humanidad" es porque debe *vigilar el no desfallecimiento de las posibilidades de lo intercultural*. Pero atención: lo intercultural quizás sólo pudieraemerger como *Verband*. El riesgo que ello representa es tan intenso como magnífica es la oportunidad que brinda. Se neutraliza quizás el peligro de la línea monológica, dictatorial, de dirección, al tiempo que se puede abrir el abismo del amontonamiento y del colapso caótico, con degeneración en el detritus, fárrago y acto fallido civilizatorio. Resuenan en nuestros oídos las palabras de Julia Kristeva referidas al personaje de Camus en *El extranjero*:

Meursault lleva hasta el exceso la disociación del desarraigado (...). Este extraño extranjero muestra, por otra parte, que esos extranjeros, debido a la singularidad herida e irreconciliable que les habita, son incapaces de fundar un mundo nuevo. No forman un ‘universo’. Las metáforas pueden ser muchas — movimiento browniano de moléculas, cámara de aceleración de partículas...—, pero en todos los casos la imagen deberá mostrar un grupo disociado, un spray, la desconfianza sosegada y helada que los protagonistas sienten los unos con respecto a los otros y que constituye el único nexo de ese conglomerado de condenados.³³

Éste sería un final demasiado pesimista que no haría justicia a la posibilidad del surgimiento de la interculturalidad, posibilidad que la propia Kristeva reconoce un poco más adelante, cuando afirma que “por no pertenecer a nada, el extranjero puede sentirse afiliado a todo, a toda la tradición, y esa ingratitud en el infinito de las culturas y de las herencias le procura la insensata facilidad de innovar”³⁴.

Y aquí volveríamos a encontrarnos con el ejemplo de vitalidad y creatividad de Los Ángeles, que también podría ser expresado en clave poética con las palabras de Machado: “esa segunda inocencia que da el no creer en nada”, pero interpretado desde la perspectiva del problema que nos ha ocupado aquí: a fin de cuentas, la posibilidad de un nuevo punto de partida, de otra oportunidad de vida.

³³ Kristeva, J., *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991 (trad. de X. Gispert), p. 39.

³⁴ *Ibidem*, p. 42s.

POR MI DOLOR COMPRENDO...

EL RECONOCIMIENTO DEL DOLOR

EN LA CIUDAD MULTICULTURAL*

Xavier Escrivano

Universitat Internacional de Catalunya, España

xescriba@cir.uic.es

Resumen

El punto de partida del presente trabajo es el interrogante —formulado en términos de Bernhard Waldenfels— acerca de *cómo es posible responder adecuadamente a aquello que se nos presenta como extraño*. A propósito de esta cuestión —y siguiendo la inspiración del filósofo Maurice Merleau-Ponty y la del sociólogo Richard Sennet— se subraya la importancia de aquellas disposiciones, previas al discurso teórico, que configuran la percepción sensorial del otro. Dada la estrecha conexión existente entre la insensibilidad sensorial —fomentada por el diseño urbanístico de las grandes ciudades— y la indiferencia ética respecto al destino de los otros, se concluye con Sennet que la experiencia del dolor o de la propia insuficiencia es decisiva para la posibilidad de una cultura cívica entre miembros de culturas extrañas.

Abstract

The basis of this paper is the question —as formulated by Bernhard Waldenfels— *how it is possible to answer adequately to what appears strange to us*. As regards this question —following in the footsteps of the philosopher Maurice Merleau-Ponty and the sociologist Richard Sennet— we underline the importance of remarking on the factors, before embarking on the theoretical discourse, that shape the sensory perception of the other. Because of the close link that exists between sensory insensitivity —nurtured by the urban layout of the big cities— and the ethical indifference in respect of the destiny of others, we conclude with Sennet that the experience of pain or of one's own insufficiency is decisive in making possible a civic culture among the members of strange cultures.

1. *Los que me importan* o el alcance del dolor

Aunque sea su manifestación más acuciante, el problema que abordo aquí no tiene que ver única y exclusivamente con las tensiones que, coyun-

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

turalmente, provoca el fenómeno de la multiculturalidad en algunas ciudades del mundo occidental. El intento de dar una *respuesta* adecuada a *lo ajeno*² —en expresión de Bernhard Waldenfels— es un problema más amplio que se puede visualizar a múltiples niveles —relaciones entre generaciones diferentes, entre clases sociales diferentes, etc...—, uno de los cuales es, sin duda, la convivencia en el marco de una misma ciudad de personas que, de una forma colectiva, pertenecen a culturas extrañas.

Al abordar esta cuestión con el bagaje conceptual más típico se tiende espontáneamente a la oposición entre las perspectivas antagónicas del “universalismo” y del “relativismo cultural”, que conducen irremediablemente a la oposición entre una *totalidad omniabarcante* y una *pluralidad irreconciliable*.

Para evitar tales antagonismos, creo que puede ser de interés seguir una recomendación del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty que nos invita, al abordar las cuestiones que atañen al mundo social y cultural, a *regresar de los “constructa” a lo vivido*³ con el fin de desactivar la fuerza de aquellas construcciones teóricas que quizás constriñan excesivamente nuestra mente. Por ejemplo, la concepción que atomiza las culturas como totalidades cerradas (puesto que el rasgo considerado más propio de una cultura podría ser un préstamo de otra) o el presupuesto de que la pertenencia a una cultura me encierra en una perspectiva y me impide acceder a otra (cuando es precisamente mi *situación concreta* la que me abre a las significaciones y, por tanto, actúa como un “principio de curiosidad, de investigación y de interés”⁴).

Creo que vale la pena, siguiendo también al autor francés, que abandonemos por un momento la formulación del problema del encuentro entre culturas como si se tratara de un dilema entre *sacrificar al otro* a nuestra

² Waldenfels, Bernhard, “Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* vol. XXX, 71 (1992) 1-6 y “Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva”, *Daímon. Revista de Filosofía* 14 (1997) 17-26. En ambos artículos, remitiéndose a Husserl, define la “experiencia de lo ajeno” como la “verificable accesibilidad de lo originalmente inaccesible” (Hua. I, 144).

³ Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, “Le philosophe et la sociologie”, en *Signes*, Paris Gallimard, 1960, p.141.

⁴ Merleau-Ponty, Maurice, “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, en *op. cit.*, p. 138.

lógica, o *sacrificar nuestra lógica* al otro⁵. Asimismo, creo que es necesario considerar que las posibilidades de comprensión y acuerdo en el ámbito de una universalidad teórica, presuponen previamente una voluntad de acuerdo enraizada en disposiciones hacia los otros que no son del orden del discurso teórico.

Una primera mirada sobre los problemas del multiculturalismo, podría llevar a pensar que el factor de división de los individuos es la diferente *cosmovisión* que asumen consciente o inconscientemente. A mi modo de ver, sin embargo, para un individuo cualquiera, el mundo se divide mucho más radicalmente entre aquellos que para él *son alguien y significan algo*, y aquellos que para ese individuo *no son nadie y no significan nada*. El mundo humano hacia el que se polariza un individuo se haya compartimentado al menos en dos conjuntos: el conjunto de *los que me importan* y aquellos otros que, en expresión de Gabriel Marcel, entran en la categoría de los *no importa quién*.

Los otros, los extraños, los ajenos, forman parte de mi mundo (o me encuentro yo mismo en condiciones de compartirlo con ellos) no cuando piensan lo mismo que yo pienso, sino cuando soy capaz de extender a ellos —dicho metafóricamente— la *superficie de mi dolor*⁶. Es decir, cuando *su dolor me duele*.

Creo que puede ser pertinente traer a colación precisamente aquí la noción de “intercorporeidad” o “intercorporeidad carnal”: para Merleau-Ponty, la intersubjetividad es, en un nivel fundamental y originario, intercorporeidad o, como dice en otros textos, intersubjetividad carnal. Nuestra vida interpersonal y social supone de antemano una “proto-historia de seres carnales copresentes en un solo mundo”⁷, es decir, por debajo de nuestra existencia individual y personal ha de presuponerse un nivel en el que, en tanto que sujetos encarnados que se dirigen al mismo mundo, constituimos órganos de una misma intercorporeidad. Del mismo modo que mi cuerpo no es una masa opaca que se interpone entre la conciencia y el mundo, sino precisamente el vehículo de mi ser en el mundo, tampoco el cuerpo de otro es

⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 144.

⁶ Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, “Le philosophe et son ombre”, en *op. cit.*, pp. 213 y 218.

una masa opaca que me oculta su ser, sino que, en tanto que se refiere intencionalmente al mismo mundo y se comporta en él, el otro es una variación posible de mi propio comportamiento: viéndolo actuar me siento actuando en él y viéndole mirarme me siento mirándome a través o desde él, reffecto de algún modo sus operaciones como si su cuerpo fuera una extensión del mío, o como si ambos formáramos parte de un mismo ser que comunica interiormente. Así, prosigo una mirada ajena que apunta al mundo y percibo según el otro; los gestos, ademanes e intenciones de otro constituyen en cierto modo una extensión de mi propia corporeidad: mi tacto se prolonga en las manos de otro y puedo, hasta cierto punto, hacerme cargo de su dolor. Nuestra corporeidad es, con la presencia de otro, intercorporeidad. Mi cuerpo se amplía o se extiende en los cuerpos de otros. En definitiva, puede decirse que, para Merleau-Ponty, la intersubjetividad y el diálogo es, en primer lugar, carnal: ese nivel de muda comunicación es lo que se prosigue y transforma en el diálogo propiamente lingüístico⁸.

Esta ruptura de una subjetividad encapsulada, que a priori se piensa como cerrada en sí misma, es la que permite comprender lo que Miguel Hernández decía, en aquella increíble *Elegía a Ramón Sijé*, ante la muerte de su mejor amigo: “y *siento más tu muerte que mi vida*”. La actitud básica que se pone de manifiesto aquí es el estar dispuesto a sufrir por otro, el dejarse afectar por el dolor de otro, el permitir que lo que le pasa al otro interrumpa, interfiera e incluso disloque el recinto de lo propio. Por tanto, se trata de una actitud de no indiferencia.

Desde una óptica complementaria, se puede decir también que formo parte del mismo mundo que aquellos de los que *estoy dispuesto a aprender algo*. Para Merleau-Ponty, la *experiencia etnológica* consiste en primer lugar en experimentar al otro como un extraño, en ponerlo a prueba desde la propia óptica, pero al hacerlo, situarnos entonces en su perspectiva y dejarse poner a prueba por él. “Singular método: se trata de aprender a ver como extranjero lo que es nuestro, y como nuestro lo que nos resulta extranjero”. Con ello la experiencia se ensancha (*expérience élargie*) puesto que

⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 227.

contiene mi punto de vista sobre el otro, y el punto de vista del otro sobre mí. Ahora bien, la experiencia etnológica no es una toma de distancia teórica, que nos deja indiferentes: exige “que *nos transformemos nosotros mismos*”, que el sujeto “haya aprendido a *dejarse enseñar por otra cultura*, pues él dispone desde entonces de un *nuevo órgano de conocimiento*, él ha retomado posesión de la *región salvaje de sí mismo* que no se halla investida en su propia cultura, y por donde él comunica con los otros”⁹. A través de tales palabras, a las que volveremos más adelante, se hace presente otra actitud que, a mi modo de ver, resulta imprescindible en cualquier acercamiento a una cultura ajena. Se trata de otro modo básico de dejarse afectar o transformar por lo otro: el conceder, por principio, que la experiencia de lo ajeno puede aportar algo que falta, que puede poner remedio a una carencia o apuntar hacia alguna mejora en el mundo propio. Por tanto se trata de una actitud de no autosuficiencia, en la que se muestra la propia vulnerabilidad y se está dispuesto, si se quiere decir así, a exponerse al otro.

Me parece que la *respuesta adecuada a lo ajeno*, entendida en este contexto como el interrogante que se plantea ante el encuentro en una misma sociedad de individuos pertenecientes a culturas consideradas colectivamente como extrañas, entraña preliminarmente, antes que la elaboración de un discurso teórico, disposiciones afectivas o éticas, puesto que, vivir única y exclusivamente el propio mundo o entrar en el mundo del otro, guarda estrecha relación con *hasta qué punto me voy a dejar afectar* por las palabras o la suerte de otro o cuál es mi nivel de *indiferencia* o de *insensibilidad* respecto a él.

Asumiendo este punto de partida, creo pertinente en este debate tener en cuenta el planteamiento de Richard Sennet, que advierte de que una insensibilidad respecto a las propias sensaciones dolorosas o la no aceptación del propio dolor o de la propia insuficiencia en el marco de la ciudad contemporánea (él se refiere específicamente a la organización urbanística y arquitectónica de la ciudad), pueden imposibilitar el interés por el otro y la comprensión de sus necesidades y carencias en una sociedad multicultural.

⁹ Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 150.

2. La “privación sensorial” en la ciudad occidental contemporánea y la posibilidad de su ruptura

En su original trabajo titulado: *Carne y Piedra. El Cuerpo y la Ciudad en la Civilización Occidental*¹⁰, Richard Sennet elabora la historia de la ciudad occidental a través de la *experiencia corporal* de las personas. El autor parte de la tesis de que *los espacios urbanos cobran forma en buena medida a partir de la manera en que las personas experimentan su cuerpo*. Sennet sostiene que la civilización occidental ha tenido un problema persistente a la hora de honrar la dignidad del cuerpo y la diversidad de los cuerpos humanos y que esos problemas han encontrado expresión en la arquitectura y la planificación urbana (p.17). Lo que le mueve a realizar este estudio es constatar que a pesar de que los tiempos modernos han otorgado un tratamiento privilegiado a las sensaciones corporales y a la libertad de la vida física, sin embargo la privación sensorial en el espacio (falta de conexión activa entre el cuerpo humano y sus creaciones) afecta a la mayoría de edificios modernos (p.18).

Sennet pone algunos ejemplos de *insensibilidad* (o pasividad) sensorial, propia del mundo contemporáneo. Por ejemplo, *en los medios de masas existe una división entre lo representado y las experiencias vividas en la realidad cotidiana e inmediata*. Por ejemplo, la experiencia vicaria de la violencia insensibiliza al espectador ante el dolor real. El consumo elevado de dolor simulado, así como de sexo simulado, sirve para embotar la conciencia corporal (p.19). La insensibilidad sensorial también guarda una estrecha relación con el *protagonismo de la experiencia de la velocidad* en las ciudades contemporáneas: a medida que el espacio urbano se convierte en una mera función del movimiento, también se hace menos estimulante. El conductor, dice Sennet, desea atravesar el espacio, no que éste atraiga su atención (p.20). Como complemento del aislamiento que impone la velocidad, las acciones necesarias para conducir un automóvil son micromovi-

¹⁰ Sennet, Richard, *Carne y Piedra. El Cuerpo y la Ciudad en la Civilización Occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1994 (título original: *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*). En adelante, citaré esta obra por el número de página en el cuerpo del texto. Las cursivas son siempre mías.

mientos. De todo ello resulta que "el viajero, como el espectador de televisión, experimenta el mundo en términos narcóticos. El cuerpo se mueve pasivamente, desensibilizado en el espacio, hacia destinos situados en una geografía urbana fragmentada y discontinua" (p.21).

En ambos casos se da una *liberación de las resistencias*. El deseo de liberar el cuerpo de resistencias lleva aparejado el *temor al roce*, que se puede exemplificar de muy diversas maneras. Entre otros ejemplos, Sennet recuerda que cada vez más se vende a los compradores una comunidad planificada con verjas, puertas y guardias, como si ésta fuera la imagen de la buena vida (p.23). En efecto, mediante el sentido del tacto corremos el riesgo de sentir algo o a alguien como ajeno. Hoy en día, el orden social significa *falta de contacto*. El contacto, la fricción, la confrontación, se consideran tremadamente negativos. Según constata M. P. Baumgartner (citado por Sennet), "en la experiencia cotidiana, la vida está repleta de esfuerzos destinados a negar, minimizar, contener y evitar el conflicto. La gente rehúye los enfrentamientos y muestra un enorme desagrado cuando se buscan problemas o se censura una conducta errónea" (p.23).

Según declara Sennet, en la multitud moderna la presencia física de los otros seres humanos es sentida como algo amenazante (p.24). Para Sennet, estos problemas contemporáneos hunden sus raíces en problemas profundos de la civilización occidental, al concebir espacios para el cuerpo humano en los que los cuerpos son conscientes unos de otros. Para demostrarlo realiza un recorrido histórico desde la *polis* de los antiguos atenienses, pasando por la Roma de Adriano, el París medieval, la Venecia del Renacimiento, el París Revolucionario, el Londres de la época de E. M. Forster y la Nueva York contemporánea. Para él, el triunfo del *movimiento individualizado* en la formación de las grandes ciudades del siglo XIX conduce a nuestro actual dilema: el cuerpo individual que se mueve libremente carece de *conciencia física de los demás seres humanos* (p.26).

3. El reconocimiento del dolor en la ciudad

En el último capítulo de su libro, Sennet analiza el caso de *Greenwich Village*, un barrio de Nueva York, considerado por algunos el paradigma de

la convivencia de culturas en su diversidad. Sennet hace observar que la vista, que presenta una mezcla de individuos diferentes en un mismo espacio, con frecuencia aporta una información social engañosa sobre la diversidad (p.380). Resulta que la *diferencia* y la *indiferencia* coexisten en la vida del *Village*. El mero hecho de la diversidad no impulsa a las personas a interactuar. Sennet pone de relieve —describiendo una experiencia que podemos comprobar diariamente— que “durante el desarrollo del individualismo moderno y urbano, el individuo se sumió en el *silencio de la ciudad*. La calle, el café, el almacén, el ferrocarril, el autobús y el metro se convirtieron en lugares donde *prevaleció la mirada sobre el discurso*. Cuando son difíciles de sostener las relaciones verbales entre extraños en la ciudad moderna, los impulsos de simpatía que pueden sentir los individuos de la ciudad mirando a su alrededor se convierten a su vez en momentáneos” (p.381). Nuestro *ágora* —dice Sennet— es meramente *visual*.

Sennet sostiene que, para que las personas que viven en una sociedad multicultural se interesen por los demás, es preciso que cambie *la forma en que percibimos nuestros cuerpos*: “no experimentaremos la diferencia de los demás mientras no reconozcamos las *insuficiencias corporales* que existen en nosotros mismos. La *compasión cívica* procede de esa *conciencia física de nuestras carencias*, y no de la mera buena voluntad o la rectitud política” (p.394).

Según Sennet es un hábito típicamente moderno considerar puramente negativas la inestabilidad social y la insuficiencia personal. El individualismo moderno en general ha pretendido hacer a los individuos *autosuficientes*, completos más que incompletos (p.395). La psicología habla de individuos “centrados”, de “integridad” y “plenitud” del yo. Los modernos movimientos sociales también hablan ese lenguaje. Sennet observa que en Nueva York los grupos raciales o étnicos o sociales adoptan actitudes introspectivas para dotarse de coherencia y recobrarse (p.396).

Por otro lado, la búsqueda de placer, en el fondo, no es el esfuerzo de un contacto placentero con lo otro, sino que más bien tiende a encerrarse en sí mismo, es la búsqueda de un regreso a un estado que Freud comparó al bienestar de un feto en el vientre, seguro e ignorante del mundo. Bajo el

dominio del principio del placer, el individuo desea *descomprometerse*. Freud dice que el deseo de comodidad expresa una necesidad biológica profunda: “para el organismo vivo —escribe—, la *defensa contra las excitaciones* es una función casi más importante que la recepción de las mismas”. Pero si predomina la protección, si el cuerpo no está abierto a crisis periódicas, el organismo acaba enfermando por falta de estímulo. El impulso moderno de buscar la comodidad es extremadamente peligroso para los seres humanos. Para Sennet *el prototipo moderno del cuerpo individual e independiente*, no es que haya acabado en triunfo, sino que ha acabado en *pasividad* (p. 398).

El impulso de retirarse a una situación placentera, puede ser vencido por el “principio de realidad”, por la cual una persona, a través de su fuerza de voluntad, se resuelve a conocer el placer. O, de manera más segura y duradera, es la experiencia de la incompatibilidad entre deseos diversos, lo que pone al cuerpo en estado de guerra consigo mismo (p.397). Para Sennet, esta última es la *tarea de la civilización*: enfrentarnos, en nuestra fragilidad, a experiencias contradictorias que no pueden ser soslayadas y que nos hacen sentirnos incompletos. En este estado de *disonancia cognitiva* los seres humanos comienzan a atender, a explorar y a comprometerse *en el ámbito donde el placer de la plenitud es imposible*.

En los últimos compases de su libro, Sennet se plantea esta cuestión como acuciante en una ciudad multicultural: porque, “sin una *percepción alterada* de nosotros mismos, ¿qué nos impulsará a la mayoría de nosotros —que no somos héroes [...]— a *volvernos hacia fuera* en busca de los demás, a experimentar al Otro?” (p.398s).

El autor mantiene aún cierta fe en la movilización de los poderes de la civilización contra los del dominio. La tarea de la civilización radica en aceptar lo que la soledad del individualismo moderno intenta evitar: *el dolor*¹¹. “El *dolor vivido* —dice senté— es un testimonio de que el cuerpo trasciende el poder de la sociedad para definir; los significados del dolor son siempre incompletos en el mundo. La *aceptación del dolor* se halla en un orden exte-

rior al orden que los seres humanos crean en el mundo" (p.400). El hombre autosuficiente cree poder eliminar el dolor, con ello no le reconoce un lugar en la ciudad y cuando comparece, se escandaliza y no es capaz de compartirlo, huye de él. El reconocimiento de que el dolor es inevitable y de que la sociedad humana no lo puede eliminar completamente, aunque le niegue un reconocimiento o un lugar dentro de la ciudad, va ligado en Sennet a la conciencia religiosa de hallarse en este mundo como en un lugar de destierro y al convencimiento de que el destino compartido por todos los individuos humanos es el de un exilio forzado. Lo que tenemos en común es que no estamos en el Paraíso y que sufrimos.

Con acierto observa Sennet que entre los problemas cívicos de una ciudad multicultural está la *dificultad moral de estimular la simpatía* hacia los que son *otros*. Esto sólo puede ocurrir —y estos dos puntos resumen la propuesta del autor— si se entiende por qué *el dolor corporal exige un lugar en el que pueda ser reconocido y en el que sus orígenes trascendentes sean visibles*. Ese dolor reconocido posee la capacidad de desorientar y de hacer incompleto al individuo y así vence el deseo de coherencia y de autosuficiencia. En definitiva, *el cuerpo que acepta el dolor* está en condiciones de convertirse en un *cuerpo cívico*, sensible al *dolor de otra persona*, a los dolores presentes en la calle. Sennet propone una concepción trascendente del origen del dolor como condición de posibilidad del reconocimiento de su inevitabilidad, de que todos nos hallamos expuestos ante él y que, por tanto, tenemos un destino compartido. Para el autor, en último extremo, el cuerpo sólo puede seguir esta trayectoria cívica si reconoce que *los logros de la sociedad no aportan un remedio a su sufrimiento*, que su infelicidad tiene un origen trascendente, y que no puede recibir una solución social o humana. Sólo así —dice el autor— aquellos que han sido expulsados del Jardín del Edén podrían encontrar un hogar en la ciudad.

¹¹ Esta idea podría conectarse con lo que M. Merleau-Ponty llama tomar contacto con la *región salvaje* de uno mismo, es decir, aquello que escapa al propio dominio, y al de cualquier cultura posible, y que, por tanto, nos pone directamente en contacto con el otro.

4. A modo de conclusión

A modo de conclusión me gustaría añadir un breve comentario apoyado en los versos de Cernuda —“Por mi dolor comprendo que otros inmensos sufren”— que han inspirado el título de este texto¹². En efecto, cualquiera de nosotros podría, posiblemente, exteriorizar una queja semejante al comprobar uno de esos desajustes entre el cuerpo y la ciudad de los que habla Sennet, el del contraste entre la visión lacerante de la pobreza o la marginación arrojada en la calle y los edificios magnificentes, rectilíneos, de geometría y diseño puros e incontaminados que, al tiempo que se aíslan del sudor y del ruido de las calles de las grandes ciudades, vuelven la espalda a los gritos de auxilio procedentes de un intranquilizante mundo exterior. Por tanto, ese *paraíso de la geometría o del diseño* no es el Paraíso del ser humano.

Sólo en el caso de que lo que pueda ocurrirle al otro, por extraño o ajeno culturalmente que sea, pueda, como dice el poeta, *arrasarme de lágrimas los ojos*, estoy en condiciones de pensar si hay *algo* que nos une a los dos —individual y colectivamente—, aunque ese *algo* asuma la forma de la ausencia o de la carencia.

El reconocimiento del dolor de otro pasa por el reconocimiento del propio dolor y de la propia insuficiencia. Como dice acertadamente Bernhard Waldenfels, a quien he citado al principio, la “extrañeza no empieza fuera de mí mismo, empieza en nosotros mismos en forma de una extrañeza intrasubjetiva, así como intracultural”¹³. Las reflexiones esbozadas en estas páginas pretenden ser también una invitación a no apartar la mirada de lo que nos recuerda que el nuestro es un *mundo roto*¹⁴, ya que la visión, el

¹² “Estoy en la ciudad alzada para su orgullo por el rico,/ Adonde la miseria oculta canta por las esquinas / O expone dibujos *que me arrasan de lágrimas los ojos*. / Y mordiendo mis puños con tristeza impotente / Aúnuento mentalmente mis monedas escasas, / Porque un trozo de pan aquí y unos vestidos / Suponen un esfuerzo mayor para lograrlos / Que el de los viejos héroes cuando vencían / Monstruos, rompiendo encantos con su lanza. (...) *Por mi dolor comprendo que otros inmensos sufren* / Hombres callados a quienes falta el ocio / Para arrojar al cielo su tormento. Mas no puedo / Copiar su enérgico silencio, que me alivia / Este consuelo de la voz, sin tierra y sin amigo, / En la profunda soledad de quien no tiene / Ya nada entre sus brazos, sino el aire en torno, / Lo mismo que un navío al alejarse sobre el mar”. El poema es “La visita de Dios”, perteneciente al libro *Las Nubes* (1937-1940), en Luis Cernuda, *La realidad y el deseo* (1924-1962), México/Madrid, F. C. E., 1988, pp. 152s.

¹³ Waldenfels, Bernhard, “Respuesta a lo extraño...”, p. 20.

¹⁴ Así se titula precisamente uno de los dramas escritos por Gabriel Marcel.

reconocimiento de la ruptura, nos trae memoria de la no autosuficiencia, de que toda cultura humana es insuficiente. A partir de tal reconocimiento, podría abrirse paso una universalidad entendida como capacidad de apelación mutua, como búsqueda conjunta de modos de poner remedio a las propias carencias y de apoyo mutuo, como compañeros de destierro, para hacer frente a aquello que nos une, el dolor, que, como el frío, se cuela por las fisuras inadvertidas del mundo.

FENOMENOLOGÍA DE LA COEXISTENCIA DESDE LA IDENTIDAD EN LAS DIFERENCIAS*

M^a Carmen López Sáenz

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España
clopez@fsof.uned.es

Resumen

La temprana descripción merleau-pontiana de la coexistencia como interrelación entre conciencias encarnadas es una reactivación del *Ineinander* husserliano de la que se sigue una nueva visión de la trascendencia del otro desde el horizonte del mundo compartido. El reconocimiento de la insuficiencia de la polaridad yo-otro y el descubrimiento de la *Chair* como institución originaria y quisma de identidad y diferencia, supondrán una revisión todavía más enriquecedora de la intersubjetividad y conducirán a una concepción compresiva de lo social. La Carne habrá de entenderse como lo irrelativo de toda relación o como generalidad en la que se gestan diferenciaciones por *écart*. Este núcleo de la intra-ontología merleau-pontiana nos permitirá interpretar la *Stiftung* como “institution”, que no requiere una conciencia constituyente y nos acerca a un universal concreto. Mostraremos la utilidad de éste para trascender la multiculturalidad hacia la interculturalidad y para eludir el relativismo extremo. Sostendremos que una filosofía intercultural ha de insertarse en el proyecto de una fenomenología de la razón *élargie* que no desvincule las estructuras de la experiencia vivida.

Abstract

The early Merleau-Pontian description of the coexistence as an interaction between embodied consciousnesses is a reactivation of Husserlian *Ineinander*. A new vision of the transcendence of the other from the horizon of the shared world follows from this. The recognition of the self-other polarity and the development of the *Chair* as original institution and chiasm of identity and difference will mean a further review of the intersubjectivity and lead to an understanding conception of the social world. Flesh must be understood as the basis of any relationship or as the generality from which differentiations are gestated by *écart*. This core of the Merleau-Pontian intra-ontology allows us to interpret the *Stiftung* as institution that does not require a constituting consciousness and brings us closer to a concrete universal. We show its usefulness in order to move beyond multiculturalism towards interculturalism and to avoid extreme relativism. We will claim that an intercultural philosophy has to be embodied in the project of a phenomenology of the *élargie* reason that does not dissociate the structures of lived experience.

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, “Interculturalidad y Conflicto”, organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

La reducción primordial husseriana arroja como resultado que el mundo, incluido el yo, como ser humano mundano, está constituido intersubjetivamente. Merleau-Ponty subrayará la pertenencia corpórea del yo y el otro al mundo hasta describir la existencia como ser-en-el-mundo con los otros. Basará la intersubjetividad en la intercorporeidad¹ sin reducirla a la inmanencia, cifrando la transcendencia en el descentramiento de la situación propia que inaugura la otra apertura al mundo.

El descentramiento primero del punto cero, que es nuestro cuerpo fenómenico, viene determinado por él mismo, gracias a su intencionalidad motora que nos descubre otros cuerpos con capacidades semejantes. Así, reinterpreta la *Einfühlung* y la *Paarung* como *action à deux* de los cuerpos que anuncia una sociabilidad sincrética y pre-egológica, presente ya en la infancia. Tal sociabilidad demuestra que la conciencia de uno mismo se deriva de un nivel pre-personal de anonimidad del que se sigue la empatía y el hecho de que no sólo nos encontramos con los otros como seres físicos, sino como comportamientos. Éstos me descubren otras conciencias encarnadas como la mía cuyas conductas parten de otro “aquí y ahora”. Desde él, como yo desde el mío, nos destacamos de un horizonte y percibimos el mismo mundo.

El carácter pre-personal de la conciencia perceptiva se traduce en una co-percepción que presupone varios posicionamientos; no consiste en una a-presentación de la subjetividad ajena a través de la presentación de su cuerpo, porque no la reduce a un *cogito* que deba deducirse, sino a un cuerpo cognosciente y vivenciado como el mío, pero desde sí.

La correlación existente entre la conciencia del cuerpo propio y la percepción del otro, así como la percepción conjunta, pero diversa, y el comportamiento explican la relación continua entre mismidad y alteridad en la coexistencia sin necesidad de realizar inferencias. La intersubjetividad viviente es un hecho e intentar demostrarla por analogía no sirve para entender al otro como un *alter ego*, sino sólo como un duplicado del yo.

¹ He desarrollado con más amplitud este concepto en “Intersubjetividad como intercorporeidad”, en *La lámpara de Diógenes*, 5 (2004) 57-71.

El yo encuentra al otro como toma conciencia de sí: en la experiencia vivida junto a otros, la cual tiene como trasfondo una situación intercorporal. Gracias a esta última es posible acceder a la conciencia del otro, aunque nunca de una manera absoluta, ya que no puedo experimentar directamente la conciencia encarnada del otro o su cuerpo como sujeto. Esta incapacidad permite justamente que el otro siempre sea otro que yo. La experiencia que tengo de él es inagotable por su alteridad, pero también lo es la mía, porque un yo generalizado constituye el potencial de todas mis experiencias abiertas a otras que, obviamente, incluyen las de los otros. Ese yo anónimo es *Leib* por el que experimentamos a otros sin constituirlos ante la conciencia y por el que sabemos que la transcienden.

Un sujeto corporal no es ni yo ni otro; es constituyente y constituido, ya que unifica los objetos que percibe, mientras es percibido y confirma, con otros perceptores la objetividad los mismos. Lo otro (*autrui*)² no está, por tanto, en nuestro interior, sino contribuyendo a dar unidad al mundo; es co-instituyente, pero transcendental, en tanto condición de posibilidad de los objetos y puesta en común de la vida intencional. De esta vida originaria procede el yo y lo otro.

En sus primeras obras, Merleau-Ponty la encontrará en la anonimidad del ser-en-el-mundo o en la intersubjetividad dada que nos hace ser, al mismo tiempo, "absolutamente individuales y absolutamente generales"³, seres-en-el-mundo o ek-sistencias, es decir, descentramientos entre la individualidad y la generalidad. Ambas son formas de anonimidad que, en la realidad interactúan. Esta relationalidad que observamos es fruto de una generalidad primordial en la que el yo y el otro se confunden porque todavía no hay individuación. Formamos parte de esa anonimidad, que es la estructura compartida del esquema corporal, pero cada uno adquirimos significado cuando nos diferenciamos de ella por *écart*. El origen de la intersubjetividad no es, pues, la soledad, sino esa coexistencia pre-personal. Por tanto,

² Merleau-Ponty se refiere, generalmente a *autrui*. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Paris, CDU, 1975 y *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 298 y 317. En nuestra opinión, esto demuestra que se interesa fundamentalmente por lo ajeno del próximo, por la alteridad que revertirá en la ampliación del yo y en el conocimiento de la propia otredad.

³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 448.

el sujeto es social por naturaleza o, mejor dicho, naturaleza y cultura se inter-penetrان en la intercorporalidad.

El yo es, a la vez, general e individual en virtud de su cuerpo vivido. La experiencia motriz de éste no es que posee un cognoscente de un objeto, sino una manera corporal de adhesión al mundo, una *praktognosie*⁴. La unidad de la experiencia del cuerpo y de su intencionalidad hacia el mundo se produce gracias al esquema corporal⁵, que integra dinámicamente las partes del cuerpo en los proyectos motores, es condición de nuestra situación y media entre lo interno y lo externo.

Aun siendo la base del cuerpo fenoménico, su esquema no es meramente particular, sino una estructura compartida, “un léxico de la corporeidad en general, un sistema de equivalencias entre el adentro y el afuera, que prescribe al uno cumplirse en el otro”⁶. Con las sedimentaciones depositadas en él, organiza todas las formas de actividad, de modo que la reactivación de habitualidades permite concentrarse en tareas abstractas. La generalidad de aquéllas obedece a la generatividad corporal y nos permite desarrollar lo más propio.

Interpreto análogamente el cuerpo del otro como la cara visible de otro esquema corporal desde cuya inmanencia se abre a toda trascendencia. Su comportamiento es la prueba más inmediata de su intencionalidad motora. A esta evidencia se suma el hecho de que mi cuerpo no me permite contemplar el mundo como puro objeto, sino como horizonte permanente de mi existencia, y al otro como mi complemento en el mundo.

La experiencia de la intercorporeidad es de inmediato experiencia de intersubjetividad debido a la trasgresión intencional que, a través de la percepción del cuerpo del otro, me lleva a la totalidad de su persona sin necesitar una mediación intelectual. El sujeto que cumple dicha trasgresión sólo puede serlo en tanto que situado; lo mismo ocurre con la experiencia de otro, que sólo es posible porque la situación forma parte del *cogito*. Ambos

⁴ *Ibidem*, p. 164.

⁵ El esquema corporal es “postura orientada hacia determinada tarea actual o posible” (*ibidem*, p. 116).

⁶ M. Merleau-Ponty, *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 178.

son dinamizados por la intencionalidad motora y la continua reciprocidad entre el yo y el otro dinamizan la situación.

Merleau-Ponty supera, por tanto, la alternativa entre lo subjetivo y lo objetivo volviendo a la única realidad que es el *Ineinander* de los seres humanos en el seno del mundo. Esta unicidad no anula al individuo; sólo lo determina parcialmente. Mediatisado por los otros, el yo es susceptible de cierta universalidad, por generalidad y por acceso a la objetividad. Esta determinación mutua es la que lleva a Merleau-Ponty a negar que la verdad de una sociedad corresponda a la perspectiva del más desfavorecido⁷; esto no sería más que superponer la otra subjetividad a la mía. De manera similar, la unidad sartreana inmediata del para-sí y del para-otro se le antoja mera alternancia, doble verdad; él busca la verdad del doble, es decir, que el yo sea otro y que el otro sea también yo, de manera que se produzca una superación de los sentidos particulares. Para ello, hay que dejar de concebir al yo y al otro como absolutos; ver a cada uno como estructura dialéctica entre interioridad y exterioridad, cuya dinámica define el campo de gravitación social⁸.

La fórmula yo-otro es, a todas luces, insuficiente para el filósofo⁹, igual que la de individuo-sociedad, porque la realidad muestra que el uno no puede sostenerse sin el otro. Como en la comunidad monadológica husserliana, es la persona la que sostiene el hecho social, pero ésta no es sustancia, sino percepción que muestra la armonía intermonádica¹⁰. Es así como nuestro filósofo hace frente al objetivismo de la sociología positivista. Para él, lo social no es un objeto, sino nuestra situación. La aceptación de ésta no excluye su crítica, sino que le proporciona un contexto. Éste no explota las diferencias entre el ser y el deber ser, sino que abre los conceptos a la experiencia de su reversibilidad. Si la concepción corpórea se basa en el intercambio entre lo subjetivo y lo objetivo y la de la sociedad, en la com-

⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 161.

⁸ Dice Merleau-Ponty que la raíz de lo social no está ni en los individuos ni en su suma, sino en el campo de gravitación social, en la verdadera sede de la dialéctica Cfr. *ibidem*, p. 119.

⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 275.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 276.

plementariedad yo-otro, la crítica social, derivada de ellas arranca del cuestionamiento de la propia cultura; esto exige que seamos capaces de ponernos en el lugar del otro y reflexionar sobre el papel del sujeto como representante de una cultura en relación con otra. La crítica de la cultura propia y de la ajena es necesaria porque la interrelación no sólo tiene como objetivo favorecer la comprensión de cada integrante, sino también llegar a una comprensión que abra nuevas posibilidades para la auto-comprensión y para la inter-subjetividad. Sólo desde una cultura de la otredad se puede hacer frente a la cultura dominante, pero teniendo en cuenta que comprendemos una cultura como otra en el interior de nuestro campo temporal y desde nuestra particularidad. Sin esta conciencia situada, pero dialéctica, carece de sentido la crítica del poder del discurso. Si sólo entendemos el poder como algo externo y si nos consideramos efectos de éste, ¿qué podremos defender? Merleau-Ponty no reduce la subjetividad a la discursividad, sino que la entiende como coexistencia cuyo origen no se halla en lo simbólico, sino en el cuerpo vivido. Tal subjetividad no es la del espectador desinteresado, sino la del comportamiento y la acción.

El filósofo reintegra la sensibilidad general del cuerpo en la institución (*Stiftung*) del sentido y así evita constituir la conciencia del otro en la intencionalidad propia. La posibilidad de una institución se halla en la estructura corporal, condición de todas las operaciones expresivas y de todas las adquisiciones que constituyen el mundo cultural¹¹. A su vez, la estructura corporal se institucionaliza como habitualidad que re-significa. El cuerpo institucionalizado ya presupone el encuentro con los otros institucionalizantes, porque el *habitus* se adquiere socioculturalmente. Por tanto, el otro ya no se entiende como lo negativo de mí mismo, porque lo instituido no es reflejo inmediato de mis acciones, sino que puede ser reactivado por otro.

Si queremos recapacitar sobre la acción, tenemos que pensar la *Stiftung*, porque aquélla no es realizada por un sujeto constituyente. Sociedad y cultura son desarrolladas por la coexistencia. Su institución no implica constitución del sentido por la conciencia; éste es auto-constituido en el

¹¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 445.

proceso instituyente. La estructura de la *Stiftung* es diacrítica, es decir, tiene doble sentido: instituido e instituyente, porque incorpora la posibilidad de reactivar la fuerza instituyente, que parece haber desaparecido de las instituciones cosificadas. Las instituciones sociales se fundan en los legados individuales y la tradición; ésta se sedimenta cuando aprendemos a alterarla mediante nuestro estilo¹², ese que imprime la deformación coherente del mundo y marca las diferencias en el seno de la anonimidad compartida. La reactivación a través del estilo no sólo es conciencia de nuestra pertenencia a una tradición, sino también de la co-autoridad de la misma. Ésta compete a la conciencia encarnada, pero si esta conciencia se ha producido en una tradición, ¿cómo reflexionaremos sobre otra? Tal y como nos relacionamos con lo sedimentado¹³: abriéndonos a la "idea", a la idealización como *telos* de una tarea infinita¹⁴ en la que lo invisible es la otra cara de lo visible; desde nuestra auto-comprensión y dialogando hasta conformar las bases de una tradición, entendida de manera prospectiva y no como una determinación que viene del pasado, aprendiendo a cuestionar y ampliar la propia cultura después de habernos acercado comprensivamente a la de los otros.

Esto es la institución: apertura a un campo comunicado en el que la donación de sentido requiere la recepción del mismo y ésta se funda en aquélla. Hasta la experiencia pone de manifiesto que ambas operaciones se atraviesan continuamente, pues presenta un grado de anonimidad que no emana de los actos personales, sino que constituye una alienación primaria que se sigue del hecho de que tengo que perderme en el mundo para encontrarme. Nos enseña que lo anónimo y lo personal no son entidades, sino

¹² Merleau-Ponty atribuye a Husserl la introducción del término "estilo" como traducción de nuestra relación original con el mundo (cfr. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 79). En consonancia con la cuarta de las *Meditaciones cartesianas*, en la que Husserl define al yo como sustrato de habitualidades y "estilo constante, con una ininterrumpida unidad de identidad, un carácter personal" —E. Husserl, *Cartesianische Meditatio-nen (1931) und Pariser Vorträge. Husserliana I*, The Hague, M. Nijhoff, 1991 (trad. cast. de M. Presas: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 90). Merleau-Ponty caracteriza el estilo por una espontaneidad sobre la que no tenemos un control consciente. Un estilo es un modo de afrontar las situaciones y el primer estilo es el perceptivo. Como el esquema corporal, es un sistema de equivalencias entre lo interior y lo exterior que produce significado sin necesidad de representación objetiva.

¹³ "La sedimentación es el único modo de ser de la idealidad". Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 288.

¹⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'institución. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, pp. 98 y 276.

capas diferentes de experiencia. Algo parecido sucede en la institución, entendida como campo intersubjetivo en el que lo sedimentado ha de ser reactivado desde el presente. Se adecúa a la intra-ontología merleau-pontiana, que concibe el ser como campo de reversibilidad yo-otros, exento de polarizaciones y de cuyo proceso de ser-coexistiendo arrancan las diferenciaciones. La continuación de dicha endo-ontología no sólo enriquece el poder descriptivo de nuestras acciones en el mundo y con los otros, sino que también puede transformarlas.

Gracias al concepto clave de esta nueva ontología —la *Chair*—, el cuerpo ya no se entiende como una entidad puramente singular o como un actor aislado, sino como compromiso con el mundo. Carne no es el cuerpo de hecho, sino el ser carnal aplicable tanto al sujeto como al objeto, el *medium* formativo de ambos. No es una simple propiedad del cuerpo perceptor relativo al mundo, sino que es lo irrelativo, el absoluto de todas las relaciones.

En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty enraiza la experiencia del yo y la del otro en esa dimensión intercarnal. La carne no es materia pasiva, sino reversibilidad ontogenética, generatividad por apertura y diferencia antes de las diferenciaciones reflexivas. Su reversibilidad es movimiento que recorre todos los niveles de la realidad para aprehender su articulación y su diferenciación; de ahí que siempre sea inminente¹⁵. Ella es la verdad en la que vivimos, el *Ineinander* del mundo con nosotros, "institución primera, siempre ya ahí"¹⁶, porque es la vida anónima sedimentada que nos constituye. Su potencialidad de *écart* no es sino quiasma de identidad y diferencia, porque toda diferencia es relativa a aquello de lo que difiere. Así es como Merleau-Ponty se esfuerza por comprender la identidad en términos de diferencia en lugar de aproximarse a ésta sobre la base de una identidad fundamental. Por tanto, la carne no es, como interpreta Sullivan¹⁷, una identidad subyacente, sino impulso divergente. La dehiscencia carnal es el mejor ejemplo de este *écart*: siendo individual, la carne irradia por todo, es di-

¹⁵ "Una reversibilidad siempre inminente y nunca realizada de hecho" (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 194).

¹⁶ *Ibidem*, p. 270.

¹⁷ Cfr. S. Sullivan, "Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*", *Hypatia* vol. 12, 1 (1997), p. 15.

mensión universal, dimensionalidad del *alter* y del *ego*. Las identidades no se pierden entre las diferencias, porque la generalidad carnal es "distancia en la proximidad"¹⁸. Un buen ejemplo de ésta es la observación del niño en el espejo; muestra al niño que ven los otros y, gracias a esa objetivación, aprende a diferenciarse del otro y, por tanto, a entender su yo. Aquí la diferencia es proximidad, no asimilación.

La co-incorporación merleau-pontiana del mundo y el cuerpo en la Carne¹⁹ no conduce a la desaparición de sus diferencias, sino a la contextualización de las mismas en el horizonte carnal compartido que posibilita la comunicación. Además, la Carne designa el punto de articulación de la naturaleza y la cultura. El mundo natural envuelve al cultural y éste explica a aquél: "todo es cultural en nosotros (nuestro *Lebenswelt* es subjetivo) (nuestra percepción es cultural-histórica) y todo es natural en nosotros (incluso lo cultural reposa sobre el polimorfismo del Ser Salvaje)"²⁰. Aunque la cultura pretende desvelar el sentido de éste, "no nos da nunca significaciones absolutamente transparentes, la génesis del sentido nunca está acabada"²¹.

Esta fenomenología de las relaciones no se limita ni a constatar la multiculturalidad, ni a buscar afinidades culturales en ella. Quiere comprender por qué culturas tan diversas se comprometen en tareas análogas, por qué lo que produce una cultura tiene siempre un sentido para las otras. Una cultura debe ser reconocida por su esfuerzo para buscar la verdad y la fenomenología pone de manifiesto las afinidades de estos diversos esfuerzos, entendiéndolas como momentos insustituibles de una tarea común que, por serlo, es capaz de reconocer lo diferente²².

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 187s.

¹⁹ Un desarrollo más extenso, en M^a C. López, "Pensar y sentir la carne del mundo desde la ecofenomenología", en P. Alves / J. M. Santos (eds.), *Humano e Inhumano. A Dignidade do Homem e os Novos Desafios*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, pp. 161-189.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 307.

²¹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 52s.

²² Como dice Merleau-Ponty, las culturas se relacionan, porque se necesitan unas a otras en su diferencia y sólo parecen idénticas cuando se ignoran entre sí. Cfr. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 113.

La institución del sentido nos anunciaba la de la interculturalidad como dialéctica de la identidad en el seno de las diferencias. Ambas culminan en el lenguaje²³, imprescindible, como la intersubjetividad, para instituir un *logos* del mundo cultural, porque cuando hablo o comprendo, "experimento la presencia del otro en mí o la mía en el otro (...) y al fin comprendo lo que quiere decir la enigmática proposición de Husserl, 'la subjetividad transcendental es intersubjetividad'"²⁴. Cuando hablo, tomo conciencia de que lo que digo tiene un sentido sedimentado y soy otra; cuando comprendo, algo del otro se incorpora en mí. Con el lenguaje, el pensamiento adquiere valor intersubjetivo y el otro se hace plenamente significativo.

Como el lenguaje, el sistema social es una forma de intercambio entre sujetos cuyos papeles son complementarios, debido al polimorfismo fundamental del ser que hace que el otro no tenga que constituirse ante el *ego*, puesto que está ya ahí y el *ego* se conquista gracias a él. Este polimorfismo o continuidad entre yo y otros es abordado únicamente por una filosofía que se interroga, tanto por la posibilidad de la vida individual como por la intersubjetiva, porque la institución es integración por transitividad, envolvimiento, *Deckung*²⁵. Lo instituido-instituyente es un universo vertical o carnal y su matriz polimorfa, es decir, un circuito de integrantes en el mundo: "el mundo nos es común, es intermundo —hay transitividad por generalidad"²⁶. La generalidad vivida posibilita la comunicación con otros y se desarrolla con ellos. Ella nos permite comprender, más allá de las personas, los existenciales, que son el sentido sedimentado de todas nuestras experiencias. Sin embargo, no se encuentran en nuestro interior, sino ante nosotros, como la articulación de nuestro campo, como "*Urgemeinschaftung* de nues-

²³ Un tratamiento más detallado de este tema, en M^a C. López, "La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation", en B. Penas / M^a C. López. (ed^{as}.), *Interculturalism. Between Identity and Diversity*, Nueva York / Berna, Peter Lang, 2006, pp. 27-46. Véase también M^a C. López, "De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad", en M^a C. López / B. Penas (ed^{as}.), *Paradojas de la Interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2008, pp. 31-61.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 121.

²⁵ M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 57.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 323.

tra vida intencional"²⁷. Estos existenciales hacen que todas las culturas, como idealidades que son, proporcionen verdades sobre el mundo y orientaciones para la *praxis*. La conciencia de esta generalidad generativa debería conducirnos a reconocer el valor de verdad de las diversas potencias y posibilidades del instituir humano, en lugar de abocar al relativismo cultural. Hallamos el germen de esta intención en la definición merleau-pontiana de la institución como proceso de articulaciones (entre cosas e ideas, sociedad e individuo, etc.) producidas en el campo existencial, que permite una lectura fenomenológica de las estructuras. Merleau-Ponty cree que ésta supera el relativismo social de Lévi-Strauss²⁸. Esto es así porque nuestro filósofo dialectiza la estructura interpretándola como núcleo de significados no sólo sincrónicos, sino también diacrónicos, puesto que las *Gestalten* sociales son, a la vez, colectivas e individuales. Si la sociología es "acceso al otro"²⁹, habrá que comprenderla —ya que no explicarla— sin subordinar al otro a nuestra lógica y sin sacrificar ésta a la suya.

Ir más allá del dualismo es trascender también la oposición entre antropología y fenomenología e instalarse en un terreno en el que todos actuamos y somos inteligibles, damos sentido y sinsentido, a las propuestas que nos vienen del mundo. De este modo se desarrolla también la intersección cultural. No consiste en juxtaponcer sus contenidos, ni en someterlos a pruebas de verdad, sino en reconocer que está formada por verdades y errores, y en aprender algo de alguna otra cultura para descentrar la nuestra.

La tarea es, pues, "ampliar nuestra razón, para hacerla capaz de comprender lo que en nosotros y en los otros la precede y la excede"³⁰, construir una experiencia ampliada accesible, en principio, a todos los seres

²⁷ *Ibidem*, pp. 233s.

²⁸ En una próxima publicación, profundizo en este asunto, que aquí sólo puedo anunciar. Véase M^a C. López, "Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)", en J. Díaz / J. San Martín / M. García y M^a C. López (eds.), *Historia, mundo de vida e interculturalidad. Para una filosofía del mundo contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva (en prensa).

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 144.

³⁰ *Ibidem*, p. 154.

humanos. Si la etnología asume este *telos*, cesará de definirse por su objeto de estudio (las sociedades primitivas) y pasará a caracterizarse por su modo de pensar un sujeto a otro. Entonces, nos permitirá ver como extraño lo que es nuestro y lo ajeno como una de nuestras posibilidades.

Midiéndonos continuamente desde el otro, llegamos a una nueva concepción de lo común, a un universal lateral, cuya referencia ya no es la subjetividad que impone síntesis conceptuales, sino la intersubjetividad, por la que "vivimos en la unidad de una sola vida todos los sistemas de los que se compone nuestra cultura"³¹; lo hacemos reactivando el sentido de otras culturas fácticas y posibles, en virtud de las variaciones imaginativas, y reconociendo así las limitaciones de la nuestra. Las variaciones sobre un tema sólo existen simultáneamente a él, es decir, son interdependientes; por un lado, niegan el tema, pero no lo hacen de un modo absoluto, sino afirmándolo en sus propios *écarts*.

Si la antropología combina el análisis objetivo con el de la experiencia vivida, estará capacitada para entender ese universal lateral que adquirimos a través de la experiencia de las culturas, pero no sustituye al particular, sino que ve en él la génesis continua de los tipos universales, porque "el paso de lo particular a lo universal nunca está concluido"³².

Merleau-Ponty renuncia a la universalidad abstracta, porque la pluralidad es un hecho que nos rebasa; pero acepta una universalidad concreta que permite acceder a otras culturas aprehendiéndolas primero como diferentes y concibiendo entonces la propia como una variante. Esta universalidad existencial nos recuerda que toda generalidad necesita una interpretación que la aplique a lo diverso y que lo plasme así en generalidades concretas intersubjetivamente válidas.

Este es el desafío de la fenomenología de la coexistencia: no sólo hemos de proyectarnos en el otro corporal para descubrir lo familiar, sino que también tenemos que comprender lo que parece semejante como propio del otro. Así, no sólo quedan preservadas las particularidades, sino que se

³¹ *Ibidem*, p. 150.

³² M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 97.

asume la irreductibilidad de las mismas para poder hablar de intersubjetividad y no de solipsismo o de hipersubjetividad frente a objetos dominados.

En Merleau-Ponty encontramos una fenomenología respetuosa de la dialéctica de la intersubjetividad: la autorrealización del ser humano supone el carácter intersubjetivo de nuestra existencia relacional, pero, a la vez, la intersubjetividad requiere una clara conciencia de la propia subjetividad situada. Es posible, pues, encontrar lo idéntico (tal vez mejor lo auténtico) en lo diferente.

Las exploraciones fenomenológicas de la intersubjetividad se continúan en una filosofía intercultural si incorporan esta dialéctica, si hacen suyo el proyecto de una fenomenología de la razón ampliada, que no pierda de vista lo esencial para todo ser humano y que, al mismo tiempo, sea capaz de asumir las diferentes formas que puede tomar la aspiración a llevar una vida razonable. Desde la fenomenología, entendemos la humanidad como una idea histórica que se está construyendo ininterrumpidamente, más que como una especie biológica o una esencia inmutable. Esto favorece una fenomenología intercultural que no se limita a describir la experiencia de los sujetos que interaccionan discutiendo cuestiones universales, sino que también actúa en las reflexiones de éstos y en sus relaciones sociales. La interculturalidad va cobrando sentido para esta fenomenología y se va configurando como interrogación crítica y construcción de espacios de inteligibilidad para las diversas formas de alteridad cultural, que siempre van asociadas a la formación de identidades individuales o colectivas.

Con estas consideraciones, esperamos haber mostrado que la fenomenología es una buena referencia para afrontar el problema de la diversidad de tradiciones y culturas sin recaer ni en el relativismo ni en el dogmatismo.

UN MUNDO INHABITABLE

O POR DEBAJO DE LAS NECESIDADES

(De la imposibilidad de ser humano)*

Francisco José Pérez

Universidad de Sevilla, España
josepef13@yahoo.es

Son los que pueblan mi memoria con su presencia sin rostro, y si pudiese encerrar a todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento¹.

Resumen

La presente comunicación pretende desbrozar el proceso de deshumanización al que fue sometido el ser humano en los campos de exterminio. Todo ello, y en la medida de lo posible, atendiendo de manera fundamental a los testimonios de los sobrevivientes, como Primo Levi, Jean Amery, Viktor Frankl, etc. spa, la pérdida del lenguaje y la imposibilidad de ponerse en el lugar del otro, además de la anulación de la comunicación. Para finalizar con la reivindicación de la memoria y el testimonio como estructura de recuperación de una humanidad perdida. Además de destacar la figura del testigo como la posible transformación de una subjetividad que se ve sometida a un sufrimiento transformador de la relación del hombre con el mundo.

Abstract

The present paper aims to clear a path through the process of dehumanization to which the human being was subjected in the extermination camps, considering principally, and as far as possible, the testimony of the survivors, such as Primo Levi, Jean Améry and Viktor Frankl. In this process the emphasis has been placed on the reduction to bare flesh, language loss, and the impossibility of putting oneself in the place of another, as well as the annihilation of communication. The paper closes with the claim of memory and testimony as a structure for recovering a lost humanity, and also highlights the figure of the witness as a possible transformation of

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

¹ Levi, P., *Si esto es un hombre*, Muchnik, Barcelona, 2000, pág. 96.

a subjectivity which undergoes a suffering transforming the relationship between man and world.

Comenzar este escrito por pensar en un *mundo inhabitable* tiene una función primordial: atender a la posibilidad de conducir nuestro pensamiento hacia un mundo donde la *posibilidad de ser humano* se anule, con todas sus carencias, miserias y maldades, además de sus grandezas, bondades y bellezas. Aunque, tal vez, acercarnos a un mundo inhabitable resulte extraño, si no inasequible, ya sea porque todo hombre es un animal social y resulte improbable que construya un mundo en que no pueda vivir, o, por el contrario, se considere que la inhabitabilidad de un espacio no dependa del hombre sino de las condiciones exteriores, incapaces de asumir no sólo la vida humana sino también la de cualquier ser vivo. Sin embargo, no se quisiera hablar de ninguna de estas posibilidades y de las que pudiéramos encontrar a media distancia. Se pretende, antes bien, atender al empeño del hombre en construir un mundo donde la vida sea interpretada desde una dinámica de guerra y exterminio, no ya tan sólo desde la aseveración de Hobbes, donde el *homo homini lupus est* (aunque tal aseveración se halle enmarcada en una hipótesis de trabajo conducente a justificar un *pacto social* que autorizara al hombre a compartir su vida con la de otros), sino desde una perspectiva tal que determinados hombres se estimen capacitados para considerar a otros hombres como *objetos-de-exterminio*; en la que existan sobrehombres y subhombres, por utilizar una terminología himmleriana, y una razón para acabar con los subhombres²,

² No se deben pasar por alto las consignas nazis a fin de entender el abandono de la humanidad para recabar en una concepción sobrehumana. Así, anota Arendt algunas frases de los discursos de Himmler dirigidas a los comandantes de los *Einsatzgruppen* y a los altos cargos de las SS y de la policía: «Haber dado el paso al frente y haber permanecido íntegros, salvo excepcionales casos explicables por la humana debilidad, es lo que nos ha hecho fuertes. Ésta es una gloriosa página de nuestra historia que jamás había sido escrita y que no volverá a escribirse»; «La orden de solucionar el problema judío es la más terrible orden que una organización podía recibir jamás»; «Sabemos muy bien que lo que de vosotros esperamos es algo *sobrehumano*, esperamos que seáis *sobrehumanamente inhumanos*». Continúa Arendt diciendo que «lo que se grababa en las mentes de aquellos hombres que se habían convertido en asesinos era la simple idea de estar dedicados a una tarea histórica, grandiosa, única («una gran misión que se realiza una sola vez cada dos mil años»), que, en consecuencia, constituía una pesada carga. Esto último tiene gran importancia, ya que los asesinos no eran sádicos, ni tampoco homicidas por naturaleza, y los jefes hacían un

además de romper la comunión de almas que constituye la humanidad como elemento unificador y dignificador de todos los individuos. De este modo, la humanidad se disuelve y hace chocar a aquellos que se consideran sobrehumanos y aquellos que son considerados subhumanos, estableciéndose entre ellos una lucha sin cuartel donde la desaparición de estos últimos sería la *solución final* y el mundo se transformaría en un lugar perfecto³, donde la sobrehumanidad quedaría edificada sobre la anulación de lo subhumano a través de un terror cuya finalidad sería el exterminio de la humanidad o de lo que de ella pudiera quedar. Es ante esta problemática donde nos queremos situar; frente a la perdida de la humanidad, y cómo se puede llevar a cabo o, mejor, como se llevó a cabo. En este sentido, creo que sería de especial relevancia atender a las siguientes palabras de Primo Levi:

En efecto, estoy persuadido de que ninguna experiencia humana carece de sentido ni es indigna de análisis, y de que, por el contrario, hay valores fundamentales, aunque no siempre positivos, que se pueden deducir de este mundo particular del que estamos hablando. Querría hacer considerar de qué manera el Lager ha sido, también y notoriamente, un gigantesca experiencia biológica y social.

Enciérrense tras la alambrada de púas a millares de individuos diferentes en edades, estado, origen, lengua, cultura y costumbres, y sean sometidos aquí a un régimen de vida constante, controlable, idéntico para todos y por debajo de todas las necesidades: es cuanto de más riguroso habría podido organizar un estudioso para establecer qué es esencial y qué es accesorio en el comportamiento animal-hombre frente a la lucha por la vida.

No creo en la más obvia y fácil deducción: que el hombre es fundamentalmente brutal, egoísta y estúpido tal y como se comporta cuando toda superestructura civil es eliminada, y que el *Häftling* no es más que el hombre sin inhibiciones. Pienso más bien que, en cuanto a esto, tan sólo se puede concluir que, frente a la necesidad y el malestar físico oprimente, muchas costumbres e instintos sociales son reducidos al silencio⁴.

esfuerzo sistemático para eliminar de las organizaciones a aquellos que experimentaban un placer físico al cumplir con su misión» (Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 2001, pág. 160).

³ Se estará de acuerdo con Todorov al establecer tres elementos fundamentales para el surgimiento del Totalitarismo, a saber: «el espíritu revolucionario que implicaba el recurso a la violencia; el sueño milenarista de edificar el paraíso terrenal aquí y ahora; y por último, la doctrina científica, que postula que el conocimiento integral de la especie humana está al alcance de la mano» (Todorov, T., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Península, Barcelona, 2002, pág. 39).

⁴ Levi, P., *op. cit.*, pág. 93. Para una apreciación de cuáles eran las condiciones de vida de un *Häftling* en un *Lager* remitimos a las págs. 104-116, de Vidal, C., *El Holocausto*, Alianza, Madrid, 1995.

Tras ese silencio y la ausencia de humanidad que supone, se quisiera rastrear el proceso de envilecimiento del ser humano o, de otro modo, cómo construir un mundo *por debajo de las necesidades*, un lugar donde el hombre dejara de existir como tal.

Aunque, por otra parte, no se quisiera proponer una teorización sobre el sin-sentido del holocausto, ni tampoco una interpretación histórica sobre lo que allí acaeció. Tan sólo se quisiera oír los testimonios de aquellos que sufrieron tal proceso de deshumanización⁵, además de sentir la falta de reconocimiento que los indujo a extrañarse a sí mismos como humanos (recordemos en este momento que los propios judíos fueron utilizados para asesinar a sus propios congéneres y obligados a realizar las tareas más terroríficas)⁶. Se trata de entender la experiencia no como algo exterior al conocimiento sino como el despliegue de todas las virtualidades del conocimiento. Aunque hay que decir que es difícil escapar al horror de tales testimonios, sí se deseará destacar la desposesión de los elementos esenciales de aquello que ya Kant establecía como lo propio de la humanidad, no ya sólo la libertad y la autonomía de la voluntad, sino la dignidad de ser humano, más aún de la *posibilidad de dejar de pertenecer a la humanidad*. No obstante, se quisiera acentuar cierto proceso que podría hacernos comprender no ya sólo lo que no *debería* volver a ocurrir (lo cual es fácil decir), sino también rastrear las condiciones materiales necesarias para desposeer de aquello que constituye a un ser humano en grado máximo. En este curso de pensamiento sería relevante atender a un comentario de Améry cuando recuerda que «frente a él, es decir, frente al prisionero, las SS empleaban una lógica de exterminio que en sí misma operaba con tanta coherencia como en el mundo exterior la lógica de la

⁵ En este sentido, estaríamos de acuerdo con Reyes Mate cuando afirma que «el testimonio no es aquí una declaración a favor del otro, sino un gesto constituyente de subjetividad, un “heme aquí”, un reconocimiento de la autoridad del otro desvalido» (MATE, R., *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003, pág. 178).

⁶ «Filip Müller, sobreviviente de las cinco liquidaciones del “comando especial” de Auschwitz: «El Oberscharführer Voss era entonces el jefe de los cuatro crematorios (...) De repente me dijo: “¡Anda, llama a los kapos!”. Yo llamé a los kapos... Entraron y él les preguntó: “¿Cuántas piezas más?”. Se refería a los cadáveres. “Aproximadamente quinientas piezas. -De aquí a mañana las quinientas deben estar en cenizas. ¿Son quinientas entonces? -Aproximadamente -¡Cómo, imbéciles! ¡Qué significa eso de *aproximadamente*!». (Wacjman, G., *El objeto del siglo*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998, pág. 217).

conservación de la vida»⁷. Por tanto, se muestra que la primera sensación del torturado es considerarse una cosa, algo que se limita a lo que aparece y que se resiste. Tener *conciencia-de-cosa*, no pertenecer al mundo de los humanos, además de perder la conciencia de tal pertenencia; transformarse en un *trozo de carne sentiente*, algo que debe ser descarnado, golpeado y maltratado no ya hasta que la muerte llegue sino hasta que el alma, aquello que lo hace humano, salga despedida, exhalada por cada poro de la piel. O, ya ingresado en el campo, asistir al reconocimiento mutuo de los prisioneros cuando se decían,

"no va durar mucho", o, "él es el próximo" nos susurrábamos entre nosotros, y cuando en el curso de nuestra búsqueda de piojos, veíamos nuestros propios cuerpos desnudos, llegada la noche, pensábamos algo así: Este cuerpo, mi cuerpo, es ya un cadáver, ¿qué ha sido de mí? No soy más que una pequeña parte de una gran masa de carne humana... de una masa encerrada tras la alambrada de espinas, agolpada en unos cuantos barracones de tierra. Una masa de la cual día tras día va descomponiéndose un porcentaje porque ya no tiene vida⁸.

En este sentido, habría cierto significado en el condicional que da título al primer libro de Primo Levi: *Si esto es hombre*. ¿Cómo es posible considerar hombre a aquel al que se ha quitado todo lo que tiene, es y podría ser? Esto es lo que pretendemos rastrear: ¿cómo se puede robar a un hombre su *posibilidad*, su posible ser de otro modo? Desde esta perspectiva, Finkielkraut dice que «las fábricas de la muerte también son *laboratorios de la humanidad sin hombres*. Tributarias tanto de la utopía radical como de la política extrema, pretenden, además de la aniquilación física del Adversario, la desaparición *metafísica* de lo Múltiple en lo Único»⁹.

Para responder a la pregunta planteada se deberá pensar que lo primero es considerar al hombre, y hacerlo sentir, como un *pedazo* de carne. El hombre debe experimentar únicamente su cuerpo, y tan sólo ello, por lo cual ha de sentir dolor como máxima expresión de su propio cuerpo y suprema soledad, o como dice Améry, «el dolor, decíamos, es la máxima

⁷ Améry, J., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre-textos, Valencia, 2001, pág. 43.

⁸ Frakl, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 2001, pág. 54.

⁹ Finkielkraut, A., *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Anagrama, Barcelona, 1998, pág. 106.

exaltación imaginable de nuestra corporalidad»¹⁰. El dolor encierra al hombre en sí mismo, no permitiéndole salir de sí, pensar, extrañarse ante sí y perder la conciencia. En definitiva, extrañarse del mundo y la confianza en sí mismo. «Por tanto —afirma Améry—, ignoro si quien recibe una paliza de la policía pierde la dignidad humana. Sin embargo, estoy seguro de que ya con el primer golpe que se le asesta pierde algo que tal vez podríamos denominar provisionalmente *confianza en el mundo*»¹¹. El mundo deja de ser un lugar de gozo —donde la luz hace visible la belleza de las cosas—, al contrario, se transforma en un espacio inenarrable que provoca los más diversos horrores, donde el cuerpo es sólo eso, cuerpo, deja de ser un ámbito de expresión para transformarse en algo solitario y sin trascendencia ni expresividad¹². No es una fuente de expresividad porque en el Otro no provoca más que frialdad e incomprendición. El cuerpo asume la más absoluta de las soledades en la medida en que la epidermis se cierra al mundo y pone en contacto al hombre con su interioridad y sólo con ella. Por tanto, no sólo se pierde la confianza en el mundo sino que, además, éste deja de pertenecer a una *conciencia de mundo*, restándole la única esperanza de la anulación del dolor y la seguridad de la desesperanza en el socorro; nadie le oirá y atenderá, donde todo es silencio en su derredor, salvo el crujir de sus propios huesos. En definitiva, se abre una distancia

¹⁰ Améry, J., *op.cit.*, pág. 98..

¹¹ Continúa Améry diciendo que «en la confianza del mundo intervienen varios supuestos: la fe irracional en el férreo principio de causalidad, injustificable desde un punto de vista lógico, por ejemplo, o la convicción, igualmente ciega, sobre la validez de las inferencias inductivas. Pero el supuesto más importante de esta confianza —y el único relevante en nuestro contexto— es la certeza de que los otros, sobre la base de contratos sociales escritos o no, cuidarán de mí, o mejor dicho, respetarán mi ser físico y, por tanto, también metafísico. Las fronteras de mi cuerpo son las fronteras de mi yo. La epidermis me protege del mundo externo: si he de conservar la confianza, sólo puedo sentir sobre la piel aquello que quiero sentir» (*Idem.*, págs. 90-91)

¹² Valga como contrapunto lo que Hénaff dice del cuerpo lírico: «es un concierto de innúmeras voces, es un mosaico moviente de signos, de señales, de síntomas. La piel, las manos, los ojos, la cara, no dejan de expresar, los gestos no dejan de significar, los vestidos no dejan de simbolizar, y los propios silencios no dejan de hablar. Todos los estados del corazón, todas sus emociones, todas sus transformaciones (dudas, celos, felicidad, desesperación, ternura...), todas sus graduaciones, todo debe marcarse en el cuerpo, exponerse en él, porque es la pantalla necesaria en la que todo se proyecta, porque es el único punto posible de encuentro y de articulación por el que pueden pasar el hilo del relato o las metáforas del poema» (Hénaff, M., *Sade. La invención del cuerpo libertino*, Destino, Barcelona, 1980, pág. 24). Bien, todo esto desaparece cuando el cuerpo se torna sólo fuente de dolor. Cuando no hay expresividad porque no hay ningún interlocutor al que esto interese. Deja, el cuerpo, de ser una fuente de intención comunicativa y se transforma en un grito que no llama a nadie ni a nadie interesa.

radical e insalvable entre el hombre y el mundo en la medida en que no hay posibilidad de reconciliación. El hombre se ha desplazado de su quicio vital en el grito de un cuerpo desalmado, no ya sólo por el dolor sino también por el extrañamiento con el otro. Esta es otra consecuencia de la pérdida de confianza en el mundo; la ausencia de un interlocutor que ponga en contacto con el mismo. El hombre deja de reconocerse como tal y abandona la posibilidad de comunicarse, ya que su llamada es siempre desoída. Escribe, en este sentido, Améry: «Asombro por la existencia del otro que en la tortura se impone desmesuradamente y asombro ante aquello en que nos podemos convertir: carne y muerte»¹³. En esta situación, el Otro se transforma en un mazo que golpea, que no habla ni escucha; es un adversario que pretende hacer desaparecer lo que de humano aún pudiera quedar. Por tanto, como apunta la cita del comienzo, el hombre queda como una *presencia sin rostro*, un objeto, algo que no tiene alma, ni una *huella de pensamiento*. El hombre pierde aquello que lo ha caracterizado a lo largo de la historia: “contener” algo parecido a eso que llamamos espíritu, ya sea por su naturaleza racional, ya por su capacidad de elegir, autonomía o capacidad de comunicación¹⁴. Sin embargo, en esta cita de Levi comprobamos que el hombre no posee ninguna de estas categorías sino que éstas han desaparecido, han muerto, se han trasladado no se sabe muy bien a dónde. ¿Puede quitársele al hombre esa zona oscura donde parece descansar su capacidad de actuar? Parece que sí, incluso los sueños, dice Levi: «Ay de quien sueña: el momento de conciencia que acompaña al despertar es el sufrimiento más agudo. Pero no nos ocurre con frecuencia, y

¹³ Améry, J., *op. cit.*, pág. 107. Continúa escribiendo Améry: «Quien ha sufrido la tortura, ya no puede sentir el mundo como su hogar. La ignominia de la destrucción no se puede cancelar. La confianza en el mundo que ya en parte se tambalea con el primer golpe, pero que con la tortura finalmente se desmorona en su totalidad, ya no volverá a restablecerse. En el torturado se acumula el terror de haber experimentado al prójimo como enemigo: sobre esta base nadie puede otear un mundo donde reine el principio de esperanza. La víctima del martirio queda inerme a merced de la angustia. Será *ella* quien de aquí en adelante reine sobre él. La angustia y además todo aquello que solemos llamar resentimientos. También estos sentimientos permanecen y apenas tienen la oportunidad de concentrarse en una espumeante y catártica sed de venganza» (*Idem.*, págs. 107-108).

¹⁴ «Los prominentes judíos constituyen un triste y notable fenómeno humano. Convergen en ellos los sufrimientos presentes, pasados y atávicos, y las tradiciones y la educación de hostilidad hacia el extranjero, para convertirlos en monstruos de insociabilidad y de insensibilidad» (Levi, P., *op. cit.*, pág. 97).

los sueños no son largos: no somos más que bestias cansadas»¹⁵. El hombre se transforma en un cuerpo necesitado e impelido a satisfacerse, sin fuerzas ni esperanzas ni fines, salvo la supervivencia. Una bestia cuya única ilusión es saciar su hambre. Así recuerda Wiesel que «sólo tenía interés por mi plato de sopa cotidiana y por mi trozo de pan duro. El pan, la sopa, era toda mi vida. Era un cuerpo. Tal vez menos aún; un estomago hambriento. Y sólo el estómago sentía pasar el tiempo»¹⁶.

Si a un hombre se le quita su mundo, el mundo se queda sin hombre, más aún, sin sentido. Y qué sería un mundo sin sentido. Probablemente un mundo habitado por bestias buscadoras de satisfacciones materiales, hambre, sed. Tan sólo aquellas satisfacciones que promociona un cuerpo ausente por la necesidad, un organismo sin fuerza, saturado de trabajo y perdido en su indigencia y escasez. Un cuerpo sin órganos, por utilizar una expresión de Artaud. O por citar un poema de tal autor en el que se pone de manifiesto la pérdida del sentido y la huida de aquella parte del hombre que lo hace ser tal:

Bajo esta costra de hueso y piel, que es mi cabeza, hay una constancia de angustias, no como un punto moral, como los razonamientos de una naturaleza imbécilmente puntillosa, o habitada por un germen de inquietudes dirigidas a su altura, sino como una (decantación).

en el interior,
como la desposesión de mi sustancia vital,
como la pérdida física y esencial
(quiero decir pérdida de la esencia)
de un sentido¹⁷.

Un cuerpo sin órganos donde la única satisfacción se encuentra en la búsqueda de esos órganos y en su observancia. El hombre se convierte en un máquina individual de búsqueda y afirmación de sí mismo a través de la apetencia de satisfacer una necesidad imperiosa abierta en su cuerpo por un hambre ya no-corporal y que se transforma en lo único relevante. Recuérdese, en este sentido, a aquel prisionero desahuciado y esperando su entrada en la cámara de gas, deleitándose sin angustia en la segunda taza

¹⁵ *Ibid.*, pág. 47.

¹⁶ Wiesel, E., *La noche*, El Aleph, Barcelona, 2002, pág. 71.

¹⁷ Artaud, A., *El pesanervios*, Visor, Madrid, 1992, pág.56.

de sopa servida a aquellos que iban a morir. Por otra parte, tal reclusión en sí mismo desemboca en una falta de reconocimiento en la medida en que también los otros han desaparecido en la misma reclusión, un espejo continuo que siempre refleja la misma imagen; mónadas sin ventanas y sin armonía preestablecida. Recuerda Améry que se «había convertido en un ser humano que ya no podía decir "nosotros" y que por tanto decía "yo" solo por costumbre, pero sin el sentimiento de poseerse plenamente a sí mismo»¹⁸.

Junto con el mundo desaparece el otro, ya en minúscula. El ser humano se convierte en un ser que pretende adaptarse al nuevo medio que le rodea, sin buscar reconocimiento, sin encontrarlo y, más aún, sin pretenderlo. En este sentido, comenta Frankl que ya tenían:

bastante suerte con conservar nuestro cuerpo que, al fin y al cabo, seguía respirando. Todo lo demás que nos rodeaba, como los harapos que pendían de nuestros esqueletos macilentos, sólo tenía interés cuando se ordenaba un transporte de enfermos. Se examinaba a los "musulmanes" con curiosidad descarada, con el fin de averiguar si sus chaquetas o sus zapatos eran mejores que los de uno. Después de todo, su suerte estaba echada¹⁹.

No hay posibilidad de comunicación, tan sólo utilización de uno por el otro, el verdugo y carcelero y el que quiere sobrevivir, y entre los prisioneros todos son enemigos en la búsqueda de un trozo de alimento suplementario. Una iluminación de este proceso se muestra en el encuentro de Primo Levi y el *Doktor Pannwitz*, una relación marcada —curiosamente— por la vergüenza que siente el torturado ante la mirada de aquel que, sin torturarlo directamente, forma parte de la maquinaria de muerte. Todavía en un intento de reconocimiento, el *Häftling* 174517 se preguntaba

cuál sería el funcionamiento íntimo de hombre; cómo llenaría su tiempo fuera de la Polimerización y de la conciencia indogermánica; sobre todo, cuando he vuelto a ser hombre libre, he deseado encontrarlo otra vez, y no ya por venganza sino sólo por mi curiosidad frente al alma humana²⁰.

¹⁸ Améry, J., *op. cit.*, pág. 113.

¹⁹ Frankl, V., *op. cit.*, pág. 83.

²⁰ Levi, P., *op. cit.*, pág. 112.

Todavía subsiste en el ser humano que se está hundiendo sin posible salvación la idea de una comunidad de almas, aunque ésta no se dé ni se muestre. No hay mirada de reconocimiento porque tras la mirada azul de aquel hombre no había ni la más remota commiseración ante la piltrafa humana que se le presentaba delante, tan sólo la posible utilidad que podría darle antes de que muriera reventado. Como continúa Primo Levi,

porque aquella mirada no se cruzó entre dos hombres; y si yo supiese explicar a fondo la naturaleza de aquella mirada, intercambiada como a través de la pared de vidrio de un acuario entre dos seres que viven en medios diferentes, habría explicado también la esencia de la gran locura de la tercera Alemania²¹.

No hay lugar para el reconocimiento entre el sobre hombre y el infra hombre. No hay posibilidad de comunicación, no ya sólo por la falta de reconocimiento con los guardianes de las SS, ni con los otros presos en tanto contrincantes en la búsqueda de alimento, sino también por la cantidad de idiomas que se hablaban en el Lager. En este sentido, comenta Primo Levi que

el uso de la palabra para comunicar el pensamiento, ese mecanismo necesario y suficiente para que el hombre sea hombre, había caído en desuso. Era una señal: para aquéllos, no éramos ya hombres; con nosotros, como con las mulas o las vacas, no existía una diferencia sustancial entre el grito y el puñetazo. Para que un caballo corra o se detenga, dé una vuelta, tire o deje de tirar, no es necesario llegar a un entendimiento ni darle explicaciones detalladas; es suficiente un diccionario formado por una docena de signos distintos pero unívocos, y no importa que sean acústicos, táctiles o visuales: tirones de bridas, punzadas de espuelas, gritos, gestos, golpes de látigo, restallidos de labios, golpes en el lomo, todos sirven. Hablarles sería un necedad, como hablar solo, o un patetismo ridículo: por qué ¿qué iban a entender? Cuenta Marsalek, en su libro *Mauthausen* (Milán: La Pietra, 1977) que en ese Lager, todavía más políglota que Auschwitz, al látigo de goma se le llamaba *der Dolmetscher*, el interprete: el que se hacía entender por todos.²²

Sin posibilidad de comunicación ni reconocimiento (o como única comunión, la del dolor), porque a los *Häflingen* no se les consideraba como hombres, sino como prisioneros, hombres pertenecientes a un estrato

²¹ *Ibid.*, págs. 112-113.

²² Levi I, P., *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona, 2000, págs. 79-80.

inferior, destinados al exterminio, con los que no había que mantener ningún contacto y, mucho menos, interhumano. El *entre* básico de Buber no conformaba las relaciones establecidas en este espacio de muerte²³. Por el contrario, si algo parecido a un “entre” pudiera existir, remitía a una jerarquía deshumanizadora que impedía cualquier contacto que no fuera el de sumisión. Dos castas, un destino; la muerte y el verdugo. De este modo, el lenguaje sólo servía como consigna e información, no para la comunicación, sino para la obediencia. Había que saber qué querían decir los gritos de orden para actuar en consecuencia; sin tal conocimiento se desaparecía antes. El lenguaje, signo de comunicación y conocimiento, quedaba reducido a un grupo de órdenes que debían ser reconocidas si se quería llegar a la comida o evitar una somanta de palos, etc²⁴. No había que hablar, tan sólo obedecer; por otra parte, porque incluso hablar cansa, como le comentó un *musulman*²⁵ a Semprún en Buchenwald. El lenguaje se transforma, pues, en un cliché, en consignas que no comunican nada, tan sólo ordenan a los infrahombres hacinados en un espacio reducido y maloliente. Además, por otra parte, tal lenguaje consignatario salvaba a los verdugos de sus problemas de conciencia en la medida en que evitaba a éstos de pensar y enfrentarse a la realidad. En este sentido, reconoce Arendt que a Eichmann

cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particular-

²³ Valga como ejemplo la anécdota contada por Primo Levi en *Los salvados y los hundidos*: «en el tajo, un *Kapo* recién llegado de una escuadra formada especialmente de italianos, franceses y griegos, no se había dado cuenta de que por detrás de él se había acercado uno de los más temidos vigilantes de las SS. Se dio vuelta como por resorte, se cuadró muerto de miedo y pronunció la *Meldung* de rigor: “Kommando 83, cuarenta y dos hombres”. En su nerviosismo, había dicho *zweiundvierzig Mann*, “hombre”. El militar le corrigió en tono seco y paternal: no se dice así, se dice *zweiundvierzig Häftlinge*, cuarenta y dos prisioneros. Se trataba de un *Kapo* joven y por eso podía perdonársele, pero tenía que aprender el oficio, las conveniencias sociales y las distancias jerárquicas» (*ibid.*, págs. 80-81).

²⁴ «En la memoria de todos nosotros, los sobrevivientes, escasamente políglotas, los primeros días del Lager han quedado grabados en forma de película desenfocada y frenética, llena de ruido y de furia, y carente de significado: un ajetreo de personajes sin nombre ni rostro sumergidos en un continuo y ensordecedor ruido de fondo del que no afloraba la palabra humana. *Una película en blanco y negro, sonora pero no hablada*» (*ibid.*, pág. 81. Las cursivas son nuestras).

²⁵ Término con el que se reconocía a aquellos que estaban desahuciados, moribundos, en los campos de concentración.

mente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal²⁶.

El lenguaje, en este sentido, tiene la función de anular la realidad o, quizás, de crear una realidad donde el sujeto desaparece, donde se establece una serie de significantes en los que el significado no tiene relevancia y mucho menos la fuente de sentido, en la medida en que no hay ninguna intención de comunicar, sino tan sólo de requerir una acción, obedecer y mandar sin-sentidos a fin de hacer trabajar sin razón ni objetivo. En consecuencia, se establece un conjunto de transacciones en las que no hay nada que decir ni contacto interhumano alguno, sólo especulaciones comerciales con la comida mantenidas siempre en lugares donde nadie se atrevía a entrar por su mal olor y perniciosidad salutífera. Comenta, en este sentido, Semprún que ante la pregunta insistente de Kaminsky, compañero político de Buchenwald: ¿Qué demonios buscas allí?, en la letrina donde defecaban todos los prisioneros, él respondía que

allí buscaba precisamente lo que a él le asustaba, lo que él temía: el desorden vital, ubuesco, impresionante y cálido, de la muerte que nos habían atribuido a todos, y cuyo caminar visible hacia fraternales aquellos despojos. Éramos nosotros mismos los que moríamos de agotamiento y de cagalera en medio de aquel hedor, allí es donde podía tenerse la experiencia de la muerte ajena como horizonte personal: estar-con-para-la-muerte, *Mitsein zum Tode*. (...) Y los "musulmanes" eran la encarnación, lastimosa y patética sin duda, pero insoportable, de esa derrota que siempre era de temer. Demostraban de manera clamorosa que la victoria de los SS no era imposible. ¿Acaso los SS no afirmaban que no éramos más que mierda, menos que nada, infrahombres? Ver a los "musulmanes" sólo podía afianzarlos en esta idea²⁷.

Parece, de lo comentado por Semprún, que el único reconocimiento al que llegaban era aquel otorgado por los guardianes y su barbarie; por todo ello, no hay comunicación, porque no hay reconocimiento mutuo en un espacio de muerte y supervivencia, en la medida en que el hombre se encuentra abrumado y aplastado por la realidad: «en ningún otro lugar del

²⁶ Arendt, H., *op. cit.*, pág. 80.

²⁷ Semprún, J., *Viviré con su nombre, moriré con el mío*, Tusquets, Barcelona, 2002, págs. 85-86.

mundo la realidad poseía una fuerza tan imponente como en el *campo*, en ningún otro lugar era tan poderosamente real»²⁸.

¿Qué implica, pues, la necesidad de esta realidad? En primer lugar, el *no-poder-ser-de-otro-modo*. Quedar restringido a lo que se es, ya que es imposible poder *ponerse en el lugar del otro* en la medida en que se es el mismo; el *imperio de la Mismidad*. Un hombre, restringido a su propia corporalidad, siente sólo la interioridad de su epidermis, el ámbito de la necesidad insatisfecha. La más absoluta de las soledades. No obstante, no es la soledad de la unidad, sino aquella que se muestra en la más absoluta *promiscuidad*. No ya sólo porque no hay lugar para el recogimiento, *no-estar-al-lado-de-otro*, sino también porque toda privacidad desaparece en el terrible reflejo continuo y constante del laboratorio de humanos sin hombres, *uno-espejo-del-otro*; no poder dejar de ver cómo es uno tras un tiempo en el campo, no olvidar en ningún momento dónde se está y ver la degradación de uno mismo en los demás. Se acaba la confianza, como decíamos más arriba, en el mundo pero también se destroza la confianza en uno mismo y en los demás y se vive en el *infierno de lo Mismo*, una imagen reflejada infinitamente cuyo horizonte no es más que la espesa atmósfera del campo. De este modo, no hay virtualidad de pensar en la medida en que no se pueden abrir posibilidades. Por eso, si se restringe al hombre un *sentido de la posibilidad* se lo lanza *por debajo de las necesidades*, esto es, no ya sólo en la impotencia de poder ser otro, sino dejar de ser uno para pasar a ser algo; imposibilidad de ser alguien y transformación en objeto. Como afirma Finkielkraut, en un campo de exterminio las relaciones humanas, «el hombre en el hombre, (...), no se reconoce en sus propiedades, en sus facultades o en sus prerrogativas, sino en los tormentos que lo agobian»²⁹. Esta es la mayor soledad en la que un hombre puede vivir, en la búsqueda de un alma en la que reconocerse, y no encontrarla; una búsqueda infructuosa en un cuerpo del que el alma del muerto en un campo de exterminio se fue mucho antes de morir. Recuérdese, si no el

²⁸ Améry, J., *op. cit.*, pág. 78.

²⁹ Finkielkraut, A., *op. cit.*, pág. 117.

testimonio de Semprún ante François L., moribundo a su lado mientras aquél espera ocupar su lugar:

Yo miraba el rostro de François L. en el que no vería aparecer el alma una hora después de su muerte. Ni hora después ni nunca. El alma —es decir, la curiosidad, el gusto por los riesgos de la vida, la generosidad del ser-con, del ser-para, la capacidad de ser-otro, en resumen, de ser-por-delante-de-un-mismo por el deseo y el proyecto, pero también de perdurar en la memoria, en el arraigo, la pertenencia; el alma, en una palabra sin duda fácil, demasiado cómoda, y no obstante clara—, el alma ya había abandonado desde hacía mucho el cuerpo de François, había desertado de su rostro, vaciado su mirada al ausentarse³⁰.

Por tanto, lo que desaparece tras la tortura, la incomunicación, la necesidad y la soledad es el alma del ser humano. Su incapacidad de ocupar el lugar del otro es lo que hace que el ser humano deje de serlo, se transforme en un *imposible*. En un ser unívoco, incapaz de salir de sí mismo en la medida en que no puede comunicarse, no puede entrar en la vida de otro y no puede ser el que fue, ni trazar proyectos de futuro; sin esperanzas. Se cierra en sí mismo y en su actualidad, además de compartir un espacio de horror del que no puede salir y no puede imaginar otro ya que sería mucho más doloroso encontrarse de nuevo con esa realidad imposible. La memoria se convierte en un peso de muerte: «Jamás olvidaré, aunque me condenaran a vivir tanto como Dios. Jamás»³¹. No hay manera de olvidar, como reconocen todos los sobrevivientes, pero tampoco hay manera de vivir en la medida en que no sólo no puede uno deshacerse de sí mismo en ningún momento, sino que tampoco tiene a su alcance la virtualidad de ser otro, compartir otras vidas, “vivirlas”. La vida vivida aprieta toda posibilidad hasta anularla, hasta convertirla en un *imposible-ser-de-otro-modo*. De ahí uno de los títulos de Semprún, *La escritura o la vida*, que por su contenido podría ser “recordar u olvidar”, porque durante medio siglo tuvo que elegir entre la fijación escrita de sus torturadores recuerdos y un olvido liberador que le permitiera seguir viviendo. Tal disyuntiva desembocó en la escritura como un intento de desplazar de su memoria todo el contenido de su vida, de hacer un hueco a través del cual

³⁰ Semprún, J., *op. cit.*, págs. 205-206.

³¹ Wiesel, E., *op. cit.*, pág. 51.

pudiera vivir otra existencia que no fuera la que vivió. Se podría suponer que la densidad terrorífica de tal memoria deja incapacitado al que vive en tal situación para ser capaz de ponerse en el lugar del otro, no ya durante su internamiento sino con posterioridad. *Imposibilidad-para-dejar-de-ser-yo*, no por egoísmo, sino por saturación mnemónica y compasión; no querer que nadie pase por lo mismo. Una vida puesta al servicio del recuerdo, de grabar con todo detalle lo ocurrido, de salvar del olvido la barbarie y a aquellos que murieron, encauzar a Leteo o al menos hacer participe a la humanidad de aquello que nunca debió ocurrir, pero ocurrió. Yo estuve allí, dirá un superviviente con la vergüenza de haber sobrevivido y con el orgullo de poder testificar su propia memoria, su no ser otro, sino el que se es. Pensar, por fin, pensar y transmitir, presentar una vida que no es vida y una muerte que no es muerte, además de un humano que no es humano.

Nos encontramos, pues, tras todo lo dicho, con la experiencia de fabricación de un lugar organizado para *des-animar* a todo aquel que tuvo la experiencia de su ingreso en aquel lugar de destrucción y exterminio. En este sentido, el testimonio de los sobrevivientes da una razón no sólo para la vida de éstos, sino también para los lectores y aquellos que murieron en la medida en que sobreviven en la memoria de éstos, primero, y en la de la humanidad, después. Como dice Finkielkraut, «restituyen lo que en cada uno de ellos excede la mera muestra del género o de la especie, incluso si, como en el caso de Hurbinek, esta trascendencia se reduce a un combate desesperado para reincorporarse al círculo humano de la conversación»³². Este intento de pertenecer al ámbito de la palabra sólo puede ser recobrado en el testimonio de aquel que estuvo involucrado, en algún momento de su vida, en el infierno del exterminio, la vida de aquel que la perdió y a través de la cual recobró su *humanidad perdida*.

³² Finkielkraut, A., *op. cit.*, pág. 111. La memoria de Hurbinek la recoge Primo Levi en *La tregua*: «Hurbinek, que tenía tres años y probablemente había nacido en Auschwitz, y nunca había visto un árbol; Hurbinek, que había luchado como un hombre, hasta el último suspiro, por conquistar su entrada en el mundo de los hombres, del cual un poder bestial lo había exiliado; Hurbinek, el sinnombre, cuyo minúsculo antebrazo había sido firmado con el tatuaje de Auschwitz; Hurbinek murió en los primeros días de marzo de 1945, libre pero no redimido. Nada queda de él: el testimonio de su existencia son estas palabras mías» (Levi, P., *La tregua*, Muchnik, Barcelona, 2001, pág. 20).

* * * * *

Tras todo lo dicho se quisiera concebir un mundo imposible como un mundo inhabitable, un mundo donde se anule el reconocimiento en la humanidad y donde se establezcan las diferencias como espacio de distanciamiento entre los hombres. Por otra parte, se pretende destacar, como uno de los elementos fundamentales en la vida de cualquier ser humano, el concepto de posibilidad, no sólo como elemento necesario en el mundo de la cotidianidad, sino también en la constitución de los diversos mundos que el hombre puede crear y habitar a través de su acción, además de constituir al ser humano como un ser que es *más de lo que es*, sin restringirlo al círculo de su facticidad ni a las esferas de sus condicionamientos exteriores. De este modo, se quiere recuperar la *posibilidad* como un espacio de reflexión y distanciamiento desde y a partir del cual el ser humano pueda ofrecerse como apertura a todo aquello que lo rodea.

Si se ha querido destacar el acontecimiento de la opresión humana en el "universo concentracionario" no ha sido por atender a la pregunta de Adorno de si es posible hacer poesía y, aun, filosofía tras el Holocausto. No sólo *debe ser posible* sino que se hace completamente necesario, si bien el pensamiento y el mundo no debe ser considerado de igual modo. No se quisiera inaugurar un nuevo pensamiento, ni mucho menos, tan sólo destacar la *posibilidad-de-ser-de-otro-modo* como una característica propia y fundamental del ser humano y, junto con ella, una realidad que no debe nunca quedar restringida a la necesidad, sino que debe ser reivindicada como el *lujo* que supone cualquier vida humana, y que debe ser revelada continuamente si no se quiere permanecer en la metafísica de lo Uno y en la destrucción del hombre.

Por ello, no se buscará, por tanto, ninguna realidad única ni preeminente que pueda acoger plenamente el sentido de la existencia; por el contrario, se intentará acentuar la importancia de la *diversidad de realidades* que el hombre es capaz de abrir, crear y habitar. Realidades, éstas, que pondrán en movimiento la creatividad del ser humano en todas sus dimensiones, además de destacar ciertas potencialidades de una

subjetividad que no deberá quedar restringida a las determinaciones de ninguna realidad.

En este sentido, se quisiera insistir sobre la labor de la memoria en la constitución de cualquier identidad y, sobre todo, con lo que hemos establecido en cuanto a la *imposibilidad de ser humano*, ya que una reflexión sobre la memoria muestra, no sólo su relevancia en la constitución de cualquier identidad humana o cultural, sino también sobre el peligro de ésta cuando se cierra, endure y anquilosa sobre sí misma. Así, dice Todorov en sus análisis sobre el siglo XX que

la “memoria” no es buena ni mala. Los beneficios que se espera obtener de ella pueden ser neutralizados, desviados incluso. ¿De qué modo? En primer lugar, por la propia forma que adoptan nuestras reminiscencias, navegando constantemente entre dos escollos complementarios: la *sacralización*, aislamiento radical del recuerdo, y la *banalización*, o asimilación abusiva del presente al pasado³³.

Ahora bien, frente a la memoria se encuentra el olvido. Asistir a los testimonios recobrados en esta introducción implica *no olvidar*; sin embargo, tampoco se pretende el anquilosamiento en el terror de tal memoria, aunque sí se ha pretendido asomarse al horror de lo *imposible*, del intento de arrancar la humanidad al hombre, la singularidad y, por ello, el ser uno mismo. En este sentido, se pretende asumir la memoria vívida sin una *sacralización* que conduciría a la imposibilidad de ser humano, es decir, a la cerrazón de todo humano en su facticidad mundana; no poder dejar de ser “yo” porque se es incapaz de olvidar aquello que lo ha constituido de una forma radical. Tal yo asume su identidad en el recuerdo de un dolor envolvente y cerrado, que lo imposibilita para establecer relaciones de reconocimiento en y desde tal dolor. No se entienda con esta afirmación que la memoria proyectada sobre los testimonios analizados en esta introducción estén banalizados. Lo que sí queremos rastrear es la incidencia de tal memoria en los hombres que hemos tratado, no sólo por el dolor que tal memoria ha causado en ellos tras su liberación, sino porque el efecto de la pérdida de su dignidad se ha mostrado y, si bien ha sido

³³ Todorov, T., *op. cit.*, pág. 195.

recobrado a través de la memoria, también quedó enclaustrado en aquella realidad y su necesidad. Se quisiera poner de manifiesto la vertiente perniciosa de tal memoria en la medida en que anula la posibilidad de ser *de otro modo*, impide dejar atrás una piel marcada por un número y un alma por unas experiencias inhumanas. Por otra parte, el recuerdo de la inhumanidad podría conducir, no al perdón ni a la venganza, sino a la anulación de la vida propia recluida en la actualidad “eterna” del *Lager*. En este sentido, se quisiera apuntar que la memoria enquistada niega el arte de percibir las posibilidades de una realidad iluminada en el gozo de horizontes experienciales creadores de atmósfera habitables en los que se conserve la dignidad de los seres humanos.

Así pues, desplegar algunas de las posibilidades humanas abiertas por el hombre para abrir la diversidad de espacios en los que poder habitar, es fundamental para comprender no ya sólo al ser humano sino su capacidad de creación y sus posibilidades de vida. Frente al hombre recluido en un cuerpo “inexpresivo”, cercado por un espacio inclemente y viviendo en un tiempo absolutamente “actual”, sin pasado ni futuro, absolutamente presente en el espacio ocupado por su corporalidad herida e incapaz de provocar un atisbo de sentimiento de commiseración. Frente a tal “cuerpo” *possible-imposible* se quisiera revelar la capacidad constitutiva de sentido y realidad de todo humano para intentar comprender ciertas estructuras de dignidad que abran la posibilidad de un espacio de reconocimiento donde todo hombre pudiera constituir un mundo habitable.

EL MUNDO COMO HOGAR DE NOSOTROS (TODOS). ¿SUEÑO O REALIDAD POSIBLE? APUNTES PARA UNA RELACIÓN INTER-CULTURAL*

María del Águila Sola Díaz
Universidad de Sevilla, España
aguilasolad@us.es

Resumen

El artículo se centra en la dimensión práctica de la intersubjetividad, en el encuentro efectivo y cotidiano con otros sí-mismos mediante el cual esa experiencia intersubjetiva se abre al ámbito del *ethos*, en su doble sentido de morada y de moral. La intención es reflexionar, en el marco establecido por Heidegger con el concepto de habitar el mundo humanamente, sobre la cuestión de si realmente estamos-en-el-mundo o no desde la actitud ontológica de entenderlo como un hogar de todos, no sólo del llamado primer mundo. Tal actitud, que en el artículo se resume en el término Nosotros, se propone como categoría integradora y como llamada a la responsabilidad de todos y cada uno de los seres humanos. En su análisis surgirá el concepto de fusión de horizontes (Gadamer) como diálogo sin fronteras, y también como fenómeno de ósmosis, de mestizaje de culturas.

Abstract

The article focuses on the praxical (of praxis) dimension of the inter-subjectivity, that is, on the effective and everyday encounter with other selves by means of which this inter-subjective experience is open to the idea of ethos, in its double sense of dwelling and morality. From the framework established by Heidegger with his concept of dwelling the world as human beings, the aim of this article is to think about the question of if we-are-in-the-world (*In-der-Welt-sein*) or not, from the ontological attitude of understanding this world as a home for all of us, not only of the so-called first world. This attitude summed up in the article by the term Nosotros (We) is proposed as a category of integration and as a call for the responsibility of every single human being. From this analysis the concept of fusion of horizons (Gadamer) will emerge as a non-borders dialogue, as well as a phenomenon of osmosis, that is, of cultural mixture.

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

1. El hombre es un ser sí-mismo en-el-mundo, en medio de otros hombres con los que convive en un espacio intersubjetivo. El ámbito de la intersubjetividad marca un Entre, un terreno relacional considerado primordial por buena parte de la filosofía. Husserl, por ejemplo, vincula la intersubjetividad trascendental con la constitución de la objetividad que constituye el Nosotros primordial que abre para cada sujeto el camino hasta la objetividad, tal como se muestra en sus obras: *Meditaciones Cartesianas* y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Al pensamiento dialógico le interesó el Entre intersubjetivo desde una perspectiva existencial. Es el caso de Buber, que en *¿Qué es el hombre?*¹ lo señala como el hecho fundamental de la existencia humana. Ahora bien, si determinar la originariedad del ámbito intersubjetivo ha sido y es una cuestión teorética de la filosofía, el encuentro efectivo, cotidiano, que todos realizamos en nuestro mundo de la vida con otros Yoes, con otros sí-mismos, escapa de la esfera puramente especulativa, aunque precise una teoría de base, para abrirse además a otro ámbito, el del *ethos*, en su doble sentido de morada y de moral. Seguidamente queremos referirnos a esa dimensión práctica de la intersubjetividad, que ya es experiencia dialógica, en la siguiente dirección. Si recordamos el relato sobre Heráclito que Heidegger cita en su *Carta sobre el humanismo*, apreciaremos que el sentido de *ethos* como morada tiene una connotación de hogar, de lugar del mundo de la vida muy grata al pensador de Messkirch, que incluyó en la *Seinsfrage* la pertenencia a un hogar —el del ser—, en cuyo ámbito adquiere sentido la *humanitas* del hombre, frente a la apatridad, a la falta de hogar, al extrañamiento que significa su olvido.

Siguiendo el rastro siempre fructífero de Heidegger podríamos pensar y preguntar, en el marco establecido con el concepto de habitar el mundo humanamente, si realmente estamos-en-el-mundo desde la actitud ontológica, en su modalidad práctica, de entenderlo como *ethos*, como morada, pero como un hogar de todos, no sólo del llamado primer mundo. Que al día

¹ Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, México, F.C.E., 1974⁹. Cfr. p. 146.

de hoy esto no es así es un hecho constatable. Los filósofos solemos pensar en el mundo como ese lugar donde estamos instalados-arrojados ya, en medio de las cosas, de las circunstancias, pero tal estructura ontológica no implica que el mundo sea un hogar donde todos (hombres, culturas) tengamos un sitio, donde nadie se sienta extraño ni rechazado. Siendo esto así, una tarea que se nos impone es reflexionar sobre las condiciones que habría que establecer para que el mundo, en el que cada vez todo está más a la mano (tecnología, medios de comunicación) y sin embargo en otros aspectos todo está tan lejano (por ejemplo, el diálogo intercultural efectivo), pueda llegar a ser realmente un hogar. Desde los inicios de la modernidad Europa se abrió a otras culturas, en medio de un clima de descubrimiento y colonización, y es precisamente Europa (que entendemos en sentido husserliano como categoría cultural, no geográfica) quien tiene que dar el paso fundamental para transformar el choque de culturas en un diálogo inter-cultural. A nuestro entender uno de los objetivos primordiales de ese diálogo sería lograr lo que Gadamer llama una "interpretación común del mundo". Con ella tal vez se podría eliminar el enfrentamiento actual entre el Yo y el Otro (hombres, culturas) y alcanzar un nuevo punto de partida, que hemos resumido en el término Nosotros.

Los pasos que daremos para mostrar nuestra propuesta son los siguientes. En primer lugar deseamos despejar el equívoco de que razón equivale a etnocentrismo y a dominio, para lo cual distinguiremos entre modelos de racionalidad. A partir de ahí intentaremos mostrar la virtualidad de la dimensión del Nosotros, que entendemos diferente a Los Nuestros. Nosotros hace referencia a todos, conjuga todas las personas verbales, imprescindible para un diálogo inter-personal e inter-cultural real, alcanzando una unidad que mantiene en su seno la diferencia irreductible del Yo, del Otro o de culturas. Por el contrario, Los Nuestros indica jerarquización y división, particularización y privatización de cuestiones y valores universales, reflejando una mirada etnocéntrica disfrazada de solidaridad utilitarista (por ejemplo en Rorty), que abre un abismo entre lo individual y lo social, dificultando el diálogo inter-cultural.

2. No podemos pensar en razones ontológicas que privilegien a unos hombres frente a otros, sólo razones de poder, de dominio. Algunos sectores de la filosofía han señalado a la razón, a la racionalidad, como una instancia dominadora de suyo, proponiendo como alternativa su debilitación. Por otro lado, es conocida la sentencia: el que sabe tiene el poder. Antigua como el mundo, ha encontrado en la actual sociedad occidental tecnocientífica un suelo fértil donde florecer. Conocimiento, tecnología, poder, dinero. Parece que ése sea el esquema teórico-funcional predominante en la actualidad, un esquema marcadamente óntico. Anclado en tal tiranía tecnocrática, Occidente se dirige al Otro, a la otra cultura no occidental, no europea. Sin embargo, la tecnociencia y el relativismo racional y cultural no son los únicos modos de ejercer la razón, de pensar.

Sabido es que en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*² Husserl reservaba a la filosofía y a los filósofos la honorable tarea de ser funcionarios de la humanidad. Para Husserl, la figura espiritual Europa sería el lugar ontológico de la racionalidad, con la esencial misión de ponerla al servicio de la humanidad. Por tanto, desde esta perspectiva la racionalidad no significa dominio sino servicio. Tarea teórica infinita sobre las cosas mismas, infinita porque somos finitos, contingentes y nuestro alcanzar verdades es histórico. También el esquema heideggeriano, pensado (mediante el paso atrás) desde la esencia de la metafísica y de la técnica, nos propone una idea de racionalidad y de hombre que no refleja dominio, como se muestra en la categoría de Habitar (*Wohnen*) humanamente el mundo, con la que su autor ensaya una nueva formulación de la existencia auténtica en el marco de lo *Ereignis*. Tal actitud ontológica va unida a la serenidad (*Gelassenheit*), capaz de establecer una distancia reflexiva con la técnica moderna sin caer en sus redes. Como disposición del pensar, serenidad consiste en renunciar a la voluntad de poder, abandonándose al ser, oyendo su llamada.

Paso atrás, tarea infinita sobre las cosas mismas, nos informan sobre una comprensión de la filosofía de retorno (*Rückgang*) a la raíz, a lo original, a lo ontológico o trascendental en definitiva, presente actualmente en el

² Cfr. § 7.

panorama filosófico compartiendo espacio con otras teorías. Se trata de un modelo de racionalidad que escapa tanto del concepto reductor de razón de la última modernidad, perpetuado en la razón científico-técnica, responsable del *pathos* de dominio que injustamente se atribuye a la razón en general, como de la propuesta posmoderna, que vacía de contenido puntales fundamentales de la filosofía —tales como el concepto de verdad—, restándole validez universal y ofreciendo un modelo *light* que no sólo renuncia a enfrentarse ontológicamente a las cosas, sino que rechaza esa actitud como resto metafísico a eliminar. En concreto pensamos en Rorty, que confunde la contingencia, enraizada en la finitud e historicidad del hombre, con un horizonte del pensar particular-privado o léxico último del que es imposible salir científicamente para alcanzar la verdad de los acontecimientos humanos y cuyo modelo declarado es la crítica literaria. Por ello, conceptos fundamentales como verdad, justicia, humanidad, etc., determinantes a la hora de establecer un diálogo inter-cultural, pasan a verse desde una posición etnocéntrica fundamentada en la contingencia, la ironía y la solidaridad, favoreciendo la división de los hombres en Los Nuestros y Ellos.

Por lo dicho, nuestra primera propuesta es que no se puede hablar en general de racionalidad como dominio y etnocentrismo, sino de distintos modelos de razón. La racionalidad, la filosofía, entendida como ciencia que es capaz de alcanzar verdades, es el legado de Europa, su mejor logro. En relación con la cuestión de la inter-culturalidad, que en muchas ocasiones adopta casi la forma de guerra de culturas, necesitamos una filosofía fuerte que sea capaz de afrontar los problemas con originariedad, en remisión a fundamento, una filosofía intrínseca a la praxis humana que dé sentido a la acción. Nosotros hemos señalado un modelo ontológico con el que nos acercamos seguidamente a la cuestión de la relación con el Otro —Otro hombre, Otra cultura—, pues entendemos que la perspectiva ontológica o trascendental de la realidad es la que puede aportar luz sobre nuestro debate. En esta tarea, Gadamer y sus conceptos fundamentales —comprensión, diálogo, fusión de horizontes— pueden sernos de ayuda.

3. Para no hablar en abstracto, partamos de dos análisis concretos y relativamente recientes sobre la situación de la humanidad.

El primero es de Gadamer. En su libro *La herencia de Europa*, señala dos amenazas que sobrevuelan actualmente las condiciones de vida de la humanidad. 1^{a)}) La existencia de un arsenal de armas cuyo empleo significaría un suicidio colectivo de la civilización humana. 2^{a)}) La crisis ecológica, el agotamiento, desertización y devastación de los recursos naturales de nuestra tierra. Para Gadamer no existen alternativas a estas dos amenazas. Sólo un cambio en la dirección de los procesos que ya están en marcha "podrá tal vez hacer posible la supervivencia de todos"³. Parece una reflexión oportuna en nuestro aquí y ahora actual, cuando la amenaza mundial del terrorismo requiere no sólo la atención de todos los países sino, lo que es más importante, un acuerdo unánime para tratarlo. Para lograrlo hace falta voluntad de diálogo. ¿Existe esa voluntad, la tienen los países, la tenemos todos? Ésa es la cuestión.

El segundo análisis lo tomamos de Steiner en su obra titulada *Gramáticas de la creación*. Allí señala⁴ la actual coexistencia en el espacio y en el tiempo de la superabundancia occidental con el hambre, la miseria y la mortalidad infantil que se abate sobre 3/5 partes de la humanidad, mostrando al siglo XX desde el contraste absurdo entre la riqueza disponible y la miseria efectiva. Ello le lleva a interpretar que hay un retroceso en la evolución humana que denomina bestialización, representado en la *Metamorfosis* de Kafka, que él ve como la fábula de la modernidad.

Acudamos ahora a Heidegger y su concepción de Habitar humanamente el mundo. Habitar (*wohnen*), según se dibuja en el artículo "Construir, habitar, pensar"⁵, significa cuidar (*schonen*), mirar por la cuaternidad, por la unidad originaria de tierra, cielo, dioses y mortales, las cuatro regiones de ser (que Heidegger llama mundo) en las que se despliega *das Ereignis*. Ello quiere decir: no devastar la tierra y renunciar a su explotación brutal, vivir a un ritmo cósmico, esperar a los divinos como los otorgadores de medida

³ Gadamer, H. G., *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990. Cfr. p. 22.

⁴ Steiner, G., *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2001. Cfr. pp. 14s.

⁵ Heidegger, M., "Construir, habitar, pensar", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994. Cfr. pp. 130ss.

para el habitar del hombre y en último lugar, estar a la muerte. Esta propuesta acerca a Heidegger a una concepción de la existencia, de habitar en el mundo o de vivir conforme a una actitud ontológica, que podríamos llamar ecológica y que hunde sus raíces en el dejar ser al ente, dejar ser a la cosa. También Gadamer se ha hecho cargo en cierta medida de esta concepción al señalar que la naturaleza no es un simple objeto para la explotación, sino que es el Otro con el cual convivimos⁶.

Ahora bien, ¿es vivible la propuesta de Heidegger? En lo fundamental creemos que sí. Pese a que él mismo no se ocupó ni de la experiencia inter-subjetiva ni de la dialógica, pensamos que la categoría de Habitare delinea un modo de estar-en-el-mundo de respeto hacia lo Otro, aunque sólo sea dicho así en general. No obstante, dejar ser a la cosa, al ente, abarca todas las regiones de ser y por tanto, al hombre y a los Otros hombres, además de a la naturaleza, aunque Heidegger mismo no lo señalara. Antropológicamente, dejar ser implica aceptar al Otro, a lo Otro que tenemos enfrente, Otro hombre, Otra cultura, sin sustituirlo, manteniéndole en su alteridad y en su ser sí-mismo. Frente a Heidegger, Gadamer sí analizó el tema del Otro, completando en este sentido a su maestro. El Otro (persona o texto humano) conforma el cimiento de la hermenéutica universal gadameriana, como sabemos.

Tenemos pues, dos análisis sobre la situación actual y una propuesta desde Heidegger sobre cómo Habitare el mundo. En medio de ellas e impregnándose de toda su problemática, se encuentra la relación entre las distintas culturas. En este punto preferimos hablar de inter-culturalidad y no de multi-culturalismo, ya que pensamos que este último intenta igualar las culturas relativizándolas, lo que en la práctica se traduce en una concepción rígida o restringida del hecho real de la pluralidad cultural que lleva a que cada uno se retraija a su propia cultura.

Está claro que actualmente vivimos una situación crítica en el imprescindible diálogo inter-cultural. En esta situación, que tal vez Jaspers califica de límite, pensamos que es más adecuado hablar de Nosotros que del Yo, e incluso del Otro. ¿Por qué Nosotros? En primer lugar por una razón tal vez

⁶ Op. cit., p. 36.

sociológica, a saber, porque somos todos Nosotros, los hombres, los que encontraremos la solución o nos hundiremos. Todos. Seguramente, el mundo pobre antes, pero después el mundo rico. La segunda razón tiene un carácter netamente filosófico. Porque Nosotros alude a una perspectiva de unidad sin que ello implique, a nuestro juicio, la eliminación de la(s) diferencia(s). Unidad que supera conteniendo los dos polos: el Yo y el Otro; unidad que los asume en su diferencialidad. Los hombres somos iguales y al mismo tiempo diferentes; también las culturas. Y esa diferencia es importante mantenerla pues es una fuente de riqueza. Sólo si creemos en la validez de la perspectiva de Nosotros podremos conseguir, en nuestra opinión, que el mundo sea realmente un hogar.

Hay en Gadamer una tesis que avala nuestra posición. En su artículo "Lenguaje y comprensión"⁷, tras subrayar que el fenómeno de la comprensión es lingüístico, señala las características de qué sea hablar. Hablar no es primariamente discutir, ni no entenderse, sino poner de manifiesto un aspecto común de lo hablado. La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro ni las agrega a modo de suma, sino que las transforma. Un diálogo logrado, puntualiza Gadamer, hace que "ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha". Por tanto, la coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino "una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social". Nuestra vida social descansa en que la conversación, en su sentido más amplio, "deshace el bloqueo producido por el aferramiento a las propias opiniones". Como vemos se trata de una aplicación del concepto de fusión de horizontes.

Pensamos que Gadamer está señalando un punto clave, nos está dando una pista importante. No se trata de que todos pensemos igual. Eso es imposible e indeseable. Pero en cuestiones fundamentales sí creemos que debe haber una interpretación común del mundo que supere el bloqueo producido por el aferramiento a las propias opiniones. Aquí es donde entra en juego la perspectiva del Nosotros.

⁷ Gadamer, H. G., "Lenguaje y comprensión", en *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1994². Cfr. p. 185.

4. Antes de ahondar nuestra propuesta, descartemos de qué no estamos hablando.

En primer lugar, no pensamos en Nosotros como una configuración anónima y totalitaria (tales como la Historia hegeliana, la Humanidad comunitaria o la Sociedad de Durkheim) que esté a la base del Yo, quitándole a éste la responsabilidad y libertad de la donación de sentido. No pensamos en una sustitución del Yo, o mejor de la persona, por una categoría abstracta y anónima. Lo que queremos significar con Nosotros es precisamente una llamada a la responsabilidad de todos y cada uno, porque sólo la acción de todos los hombres será capaz de transformar el modo actual de convivir.

En segundo lugar, tampoco Nosotros debe entenderse como sinónimo de Uno de Nosotros, concepto que vemos equivalente al de Los Nuestros, por contraposición a Ellos, como ocurre en Rorty al aplicar la solidaridad⁸. Por ejemplo, este autor describe la situación de desesperanza y miseria infinitas de la vida de los jóvenes negros en las ciudades norteamericanas, diciendo que es “una afrenta que un estadounidense tenga que vivir sin esperanzas”. El criterio útil empleado ha sido el de que son compatriotas, uno de Los Nuestros, frente a un criterio metafísico que sería decir que es una afrenta que un hombre viva así. Su posición es que hay que ir conquistando cada vez más cotas de solidaridad, que cada vez entren más hombres en el paraíso de Los Nuestros, pero el punto de partida es esta distinción tajante. A nuestro entender, la suya es una posición óntica que no va tras la verdad de la cosa sino de lo que conviene. Evidentemente no pretendemos resolver de entrada estas difíciles cuestiones, pero sí mostrar lo inquietante de la propuesta rortiana. Y si la hemos traído aquí es porque esa perspectiva etnocéntrica, que distingue entre los hombres, que los separa en dos bandos —Los Nuestros y Ellos— se parece bastante al modo como se entiende en muchos sectores de la vida social la relación con el Otro: Otro hombre, Otra cultura. El peligro que vemos en tal posición es que, pensando así, se puede entrar en el ámbito que propicia defender a Los Nuestros, aunque sean unos indeseables, pero son de Los Nuestros. Es un criterio que tiene trazas de mafioso, y que desde luego abre un abismo entre los hombres, abismo

⁸ Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996². Cfr. pp. 208ss.

que no favorece en nada la praxis dialógica, la relación inter-cultural, la hermandad deseable entre todos. Es en definitiva un reduccionismo y un relativismo feroz, como propugna Rorty en nombre de una contingencia mal entendida. El ser humano tiene unos derechos fundamentales por ser hombre, no por ser estadounidense, siguiendo el ejemplo rortyano.

5. Porque Nosotros no expresa ninguna abstracción, sino todos y cada uno, el primer paso para poder alcanzar esa unidad es el reconocimiento del Otro como tal, en el encuentro efectivo y cotidiano. En este encuentro, Gadamer ha destacado la prioridad del diálogo, una de cuyas dimensiones fundamentales es comprender que el Otro puede tener razón. Éste es un hecho fundamental que forma toda nuestra experiencia humana, dice Gadamer. Tenemos que aprender a respetar al Otro y a lo Otro; o, lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón. Tenemos que aprender a perder en el juego⁹. Aprender a no tener razón, a perder en el juego que significa la praxis humana, quizás sea una de las primeras condiciones que habría que establecer para una relación entre iguales. Y no es cualquier juego el de la relación con el Otro, es decir, Otro hombre, Otra cultura. Es un juego en el que nos jugamos mucho. En último extremo nos jugamos la supervivencia como humanidad (Gadamer), pero antes que esa última posibilidad llegara nos estamos jugando vivir como hombres (la bestialización que denunciaba Steiner), o Habitar humanamente el mundo, según la categoría de Heidegger; en definitiva, que el mundo sea un hogar para todos.

Entre un diálogo logrado y el choque inter-cultural hay todo un abanico de posibilidades, pero no olvidemos que el juego de la relación con el Otro, como todo juego, tiene unas reglas internas que no dependen de nada exterior. En este punto pensamos que la confianza implícita en el Otro y, recíprocamente, su sinceridad al mostrarse como sí-mismo, son reglas del ámbito del *ethos* en su doble vertiente de moral y de morada que deberían presidir la relación con el Otro: Otro hombre, Otra cultura. Son las reglas que presiden (al menos idealmente) las relaciones en los hogares. En nuestra casa, con nuestra familia, convivimos desde la confianza en/de nuestros

⁹ Cfr. *La herencia de Europa*, p. 37.

hijos, en/de nuestros padres, y también contamos con que ellos se nos van a mostrar tal como son, lo mismo que hacemos nosotros. Presidida por estas reglas de juego, una casa puede ser un hogar. Por ello, si presiden la relación inter-cultural, quizás también el mundo pueda ser un hogar, de ahí que veamos importante la propuesta gadameriana, antes citada, de aprender a no tener razón y a perder en el juego, pues ello implica algo fundamental en la experiencia dialógica: oír al Otro, escucharlo, y ponernos en su lugar.

Para terminar, si trasladamos a la cuestión de la inter-culturalidad los tres elementos gadamerianos analizados —diálogo, fusión de horizontes y la transformación del hombre gracias a la interpretación común del problema—, tenemos que con la fusión de horizontes, basada en el concepto de horizonte husserliano que Gadamer interpreta no como “una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él”¹⁰, dicha fusión, decimos, se delinea como un diálogo sin fronteras, y también como un fenómeno de ósmosis, de mestizaje de culturas. Y es que las culturas son normalmente porosas, capaces de contaminarse de otras, de asimilarlas. Por ello, en lugar de destacar lo que las diferencia mostrándolas como incommensurables, habría que ir a posiciones de convergencia apoyadas en elementos fundamentales comunes o valores, tales como: Principio de justicia, Derechos Humanos, eliminación de la explotación infantil, de los niños soldado, etc., unas posiciones que estén a la base del diálogo inter-cultural y que puedan hacer posible la deseable interpretación común del mundo de la que hemos partido. Ella sería a nuestro entender el primer paso, no diremos para lograrlo (porque eso suena demasiado optimista, y el problema es muy grave) pero sí para iniciar un camino que pueda convertir a nuestro dolorido mundo en un hogar para Nosotros (todos).

¹⁰ Gadamer, H. G., *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 1999⁸. Cfr. p. 309.

