

Dialogica de la alteridad y mundos fácticos de la vida privada

César MORENO MÁRQUEZ
Univ. de Sevilla

1. Por más que el tema del que quisiera que nos ocupásemos pertenece a lo que podríamos considerar una *filosofía de lo intercultural* en y a partir de (o tal vez incluso más allá de) Husserl, podrán ustedes permitirme que comience mis reflexiones respecto al tema propuesto y prometido en el título de la presente ponencia desde una perspectiva a partir de la cual —y a mi juicio— pudiera iluminarse comprensivamente un aspecto concreto del extremadamente complejo problema husserliano de la *experiencia del Otro* [*Fremderfahrung*].

Pues bien, a mi entender, en buena medida la comprensión de dicho archiproblema depende esencialmente —tal fue el punto de vista que defendí en mi estudio sobre *La intención comunicativa*¹— del juego o complicidad que se establece en la *Fremderfahrung* entre el yo y sus múltiples distensiones en el orden de las posibilidades de ser-detrómodo [*anderssein*] de dicho yo. Tales juego o complicidad exigen una doblez (casi una doble vida [*zweiseitiges Leben*], dirá Husserl en un anexo de 1922)², a modo de complementariedad esencial entre la *necesidad* del *ser real* del yo y la *contingencia* de su *ser-así*.

¹ Cf. César Moreno Márquez, *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Thémata (Suplementos, serie mayor, 1), Sevilla, 1989. El presente estudio complementa de algún modo el de «Socialidad del pensar y mundos fácticos de la vida», aparecido en AA.VV. (J. San Martín, ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993, pp. 181-202.

² Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass II (en adelante ZPI II), Martinus Nijhoff (Hua XIV), Den Haag, 1973, p. 154 (Beilage XIX).

«Yo soy quien soy —dirá Husserl en otro anexo de 1922—. Pero yo podría, sin embargo, ser de otro modo. Es un mero hecho (*Faktum*), ocasional (*zufällig*), que yo sea el que soy o así como soy. Tengo la evidencia del poder-ser-de-otro-modo (*Andersseinskönnen*), y el ámbito del posible ser de otro modo radica a priori en mí, yo podría recorrer intuitivamente todas las posibles modificaciones de mí mismo»³.

Esa “evidencia del poder-ser-de-otro-modo” garantizaba una libertad (el infinito y abierto sistema de las posibilidades del De-otro-modo [*das System der Anders-Möglichkeiten*]⁴), o si acaso la creencia en una libertad, que no suscitaba demasiados problemas en mi esquema interpretativo de «La intención comunicativa» —que aún mantengo— a la hora de intentar pensar la abierta humanidad implícita, o al menos pretendidamente implícita, en la filosofía y humanismo husserlianos de la *Fremderfahrung*, así como las ocasiones teóricas en que Husserl hablaba acerca de la *Intersubjektivität* y, más expresa y particularmente, sobre —el término es de difícil traducción— *das Zwischenheimatlichen* (como hacía en el anexo XIII de 1931)⁵. En principio, la *Fremderfahrung* husserliana, siempre pendiente de cierta contingencia, paradójicamente esencial, por la que se devolvería al individuo humano (cerrado, “necesario”) el horizonte de las posibilidades humanas (en la medida en que siempre tuviese disponible aquel *System der Anders-Möglichkeiten* al que nos referíamos), digo que la *Fremderfahrung* husserliana, en este sentido, parecería justificar sin apenas graves dificultades, en un desarrollo y proyección del planteamiento husserliano, el diálogo en el contexto de una abierta humanidad, un diálogo que, en palabras de Bernhard Waldenfels, «detenta una apertura [*Offenheit*] para todos los posibles co-sujetos, pues si alguien fuera excluido de él *a limine*, entonces no serían considerados ni reconocidos tampoco los participantes como sujetos libres, sino como blancos, europeos, católicos, colegas (...) La exclusión de determinadas razas, grupos, confesiones o clases constriñe a los propios excluyentes a formas determinadas de socialidad y no deja ningún espacio de

³ ZPI II, p. 154 (Beilage XX). Cf. Moreno Márquez, C., o. c., p. 197 y ss.

⁴ *Ibíd.*

⁵ ZPI III, p. 236 (Beilage XIII).

libertad radical; por ello, cualquier sociedad cerrada [*geschlossene Gesellschaft*] se encuentra sometida a su propia lógica; una libertad reservada [*reservierte Freiheit*] no es una libertad completa, un diálogo exclusivo no es un diálogo real. Pero con la apertura, el diálogo gana horizontes de potencialidad [*Horizonte der Potentialität*], el Nosotros actual se extiende hacia el Nosotros de la *Humanidad* fundado perspectivamente, funcionalmente membrado e infinitamente abierto. Una definición dialógica del hombre lo determinaría como un ser que dirije la palabra y que es capaz de responder, implícito en cada diálogo, en la medida en que éste no acota un ámbito definitivo, sino que abre un campo variable»⁶.

Convenientemente interpretado el esquema husserliano implícito en la *Fremderfahrung*, no resultaría inconveniente vincular aquella *zweiseitiges Leben* de que Husserl hablaba con las exigencias de la *libertad completa* y el *diálogo real* a que Waldenfels se refiere en su texto de 1972 (*Vom Ich zum Wir*), que acabo de citar. Pero no bastaría pensar simplemente esa especie de “doble” entre la necesidad del ser-real del yo y la contingencia de su ser-así. A mi juicio, la intersubjetividad de la *Fremderfahrung* exige:

1º) la articulación o imbricación entre la identidad inmediatamente tética del yo y la *propia* diferencia y alteridad (insisto en lo de *propia*) de ese yo para sí mismo, extrañado de sí⁷, una alteridad ésta —en el contexto egológico husserliano— permanentemente distendida *entre la temporalidad y el “autofantaseamiento”* [*Umfiktio[n] meines Ich*], y, por otra parte,

2º) la articulación o imbricación entre la identidad del yo y la alteridad, esta vez sí, del *Otro irreductible* al juego temporal y/o de posibilidades y autofantaseador del Yo, un Otro, éste —y me importa mucho subrayarlo—, que a la vez que en su *indisponibilidad e inacce-*

⁶ Waldenfels, B., «Vom Ich zum Wir», en *Das Spielraum des Verhaltens*, Suhrkamp (STW 311), Frankfurt, 1980, p. 197.

⁷ Cf. Moreno Márquez, C., o. c., p. 193 y ss. Cf. el concepto *Intra-subjektivität* defendido en varios lugares de su producción por B. Waldenfels (cf., p. e., «Fremderfahrung zwischen Aneignung und Enteignung», en *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp (STW 868), Frankfurt, 1990, p. 67).

*sibilidad*⁸ por y para el Yo le advertiría (a este Yo) de su propia finitud, al mismo tiempo podría brindarle un terreno de *esclarecimiento* de sus posibilidades, en el sentido de que, de algún modo, en la fáctica indisponibilidad de los Otros existentes, múltiples y diversos entre sí y frente al yo, *cada uno en su propio mundo fáctico* de la vida, podría el yo encontrar realizadas (por Otro) y esclarecidas sus (propias) posibilidades, concediéndosele, de este modo, una oportunidad excelente para el encuentro con el Otro (y consigo mismo) tanto más apasionante cuanto más ajeno y extraño, o alejado, u Otro realmente Otro, en definitiva, fuese el Otro existente en que pudiera avistarse, *a fortiori*, al extraño *Mitsubjekt* de otros mundos posibles⁹ y de este mismo Mundo, a un Otro tan caído en la facticidad como yo mismo, y que pudiera decirme, mostrarme o enseñarme aquello de mí mismo que fuese mi propio secreto (diría Baudrillard¹⁰ o aquello de lo que siendo capaz no pude, supe o quise reconocer como mis posibles¹¹, o aquello de lo que sería yo mismo incapaz por mi propia caída en la facticidad. El Otro y su mundo, plenos de facticidad, serían como mi propio complemento, la presencia fuera de mí de algo que me falta en mi propia finitud. Como bien ha reconocido Clifford Geertz «uno de los hechos más significativos que nos carac-

⁸ Cf. ZPI III, p. 631. Para Husserl, en una sutil fórmula a la que ha extraído todo su jugo reflexivo Waldenfels («Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie», en *Phänomenologische Forschungen* 22 (1989), p. 39 y ss.), «Fremdheit besagt Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit, im Modus der Unverständlichkeit», cuya traducción aproximativa podría ser la de que «Extrañeza significa accesibilidad a la propia inaccesibilidad, en el modo de la incomprensibilidad». Algo —explica Waldenfels— sería en tal caso accesible no a pesar, sino en su propia inaccesibilidad, siendo ello justamente lo que significa extrañeza (ibid., p. 41).

⁹ Tal es uno de los hilos conductores de mi estudio sobre La intención comunicativa. Cf. las interesantes observaciones de G. Deleuze en *Lógica del sentido*, Paidós (PSB, 46), 1989, p. 301 y ss., sobre «Michel Tournier y el mundo sin el otro».

¹⁰ Cf. Baudrillard, J., *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Anagrama, Barcelona, 1991, p. 185.

¹¹ Es conocido que para Paul Valéry, «lo más verdadero de un individuo y lo más sí-mismo es su posible... que su historia sólo desprende inciertamente». Cf. Deleuze, G., o. c., p. 301 y ss.

terizan podría ser en definitiva el de que todos comenzamos con un equipamiento natural para vivir un millar de clases de vida, pero en última instancia sólo acabamos viviendo una»¹². Si me importa subrayar la facticidad del Otro, y de un Otro irreductible al Yo, y en este sentido indisponible, es para dejar constancia de que es ese Otro existente el que me permitirá no repetirme hasta el infinito¹³.

Pero debemos dejar constancia de que la intersubjetividad —o incluso *das Zwischenheimatlichen*— requeriría un esfuerzo no sólo en el orden (en el fondo quizás repetitivo) de la *Umfiktion* del yo en el reino de sus (auto)variaciones imaginarias¹⁴, sino también un duro esfuerzo en el orden de lo que he llamado en otro lugar *praxis dialógica*¹⁵, justamente porque como ya he dejado indicado, ni Yo ni el Otro somos, a pesar de todo, tan sólo posibilidades insertas en mundos posibles de la vida, sino también hechos en mundos fácticos de la vida, y hechos *indisponibles* (mucho antes *sorprendentes* que *simplemente cognoscibles*), recíprocamente heterogéneos y conscientes de su finitud —a pesar de todo posible *anderssein*. Ni para la intersubjetividad y la *Fremderfahrung* que es su albacea, ni para la consti-

¹² Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989 (2ª reimpr.), p. 52. Cf. nuestro estudio sobre «Socialidad del pensar y mundos posibles de la vida», cit. *supra*, en el que ya insistimos en la significación que otorgábamos a la tesis de Geertz.

¹³ Baudrillard, J., o. c., p. 185.

¹⁴ Sobre el concepto de *variación*, vid. Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner (PhB 280), Hamburg, § 87 (ed. cast. a cargo de J. Reuter, Unam, México, 1980) y Moreno Márquez, C., o. c., p. 245 y ss., donde insisto en la dimensión eidética de dos tesis programáticas esenciales, a mi juicio, en el planteamiento husserliano del problema de la intersubjetividad: «el universo de las posibilidades de mi ser de otro modo se recubre a la vez con el universo de posibilidades de un Yo en general» (*ZPI II*, p. 154 (Beilage XX)); «a cada posibilidad de un otro Yo en general, separado de mí, corresponde una posibilidad de mi ser-de-otro-modo. Cada yo ajeno ha de recubrirse con el mío, cada uno tiene su propia individualidad, pero ambos tienen la misma “esencia”» (Ibíd., pp. 154-155). Cf. Waldenfels, B., *Das Zwischenreich des Dialogs*, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 41), La Haya, 1971, p. 278, sobre la posibilidad, en Husserl, de una *eidética flexible*.

¹⁵ Cf. Moreno Márquez, C., o. c., p. 319 y ss.

tución de la objetividad ya no sólo cabe ni basta, por tanto, *suponer a nosotros mismos de otro modo y así imaginar Otros*, ni *suponer* que conocemos a Otro, sino que tenemos que *percibir al Otro*, no sólo *fantasearlo*¹⁶. Pero percibirlo no significa sólo *verlo*, sino también, y ante todo, *escucharlo*, incluso sin aún entender sus palabras¹⁷ y respetando, en este sentido, la indisponibilidad de su alteridad, lo que podría conminarnos a hacernos responsables de su "imposibilidad" (hacernos responsables del Otro que nos es imposible, indisponible, inimaginable, ininteligible, *alienus*). No hacernos sólo responsables, por tanto, del Otro "fantástico" o de nuestros *personajes (egos experimentales*, decía Kundera¹⁸), frutos de nuestros cálculos, o de nuestros escondidos deseos o pesadillas (los emanglones, los omobules, omambuses, ecoravetias, p. e., de Henri Michaux¹⁹), sino de los Otros existentes, incluso ininteligibles, como el derviche kariri en sus (a nuestros ojos brutales) prácticas religiosas, por ejemplo, o las niñas prostitutas sagradas de la India. Ello querría decir, en el orden metodológico, que, como bien reconocía Merleau-Ponty, se haría «necesaria, [por tanto], una unión entre la antropología como simple inventario de hechos y la fenomenología como simple

¹⁶ En el *infranivel* experiencial de la *Fremderfahrung* es esencial no solamente el acoplamiento entre percepción y fantasía, sino también la complementariedad entre intención comunicativa y praxis dialógica, tal como hemos intentado mostrar en *La intención comunicativa*, sobre todo en su última parte, y, ya antes, en «Fantasía e intersubjetividad» (*Revista Venezolana de Filosofía* 24 (1988), pp. 52 y ss.).

¹⁷ Cf. p.e., Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (trad. A. Pintor Ramos), Sígueme (Hermeneia 26), Salamanca, 1987, cap. 4 de «La exposición».

¹⁸ Cf. Kundera, M., *El arte de la novela*, Tusquets, Barcelona, 1987, pp. 40-44, etc.

¹⁹ Cf. Michaux, H., *En otros lugares, Alianza* (Alianza Tres, 112), Madrid, 1983. Refiriéndose a los hombres y países "visitados" por Michaux, éste dice que «se podrá comprobar que estos países en realidad son completamente normales. Pronto empezaremos a verlos en todas partes... Tan normales como las plantas, los insectos, tan normales como el hambre, la costumbre, la edad, el uso, los usos, la presencia de lo desconocido junto a lo conocido. Detrás de lo que es, de lo que ha estado a punto de ser, de lo que iba a ser, amenazaba con ser y que entre millones de 'posibles' empezaba a ser, pero que no ha podido completar su instalación...» (pp. 13-14).

pensamiento de sociedades posibles»²⁰, pues la eidética no podría librarnos, en última instancia, de atender a la facticidad de los mundos de la vida. Dice Merleau-Ponty en *La fenomenología y las ciencias del hombre* que Husserl

«admitió más explícitamente que el contacto con los hechos históricos o etnológicos es fecundante, además es indispensable, si el pensamiento debe verdaderamente concebir todos los posibles. Es interesante notar el interés extraordinario que suscitó en Husserl la lectura de la “Mythologie primitive”, de Lévy-Bruhl, que parecía muy alejada de sus preocupaciones ordinarias. Lo que le interesa era el contacto con otra cultura, el impulso dado a lo que se podría denominar imaginación filosófica. Husserl decía (...) que basta variar imaginativamente los hechos para concebir toda clase de posibles de los que no tenemos experiencia. En una carta a Lévy-Bruhl, que ha sido conservada, Husserl parece admitir que no es inútil que los hechos sacudan a la imaginación, como si la imaginación abandonada a sí misma no nos pusiera en condiciones de representarnos las posibilidades de existencia que realizan las diferentes culturas realizan»²¹.

Luego proseguía Merleau-Ponty citando el célebre texto de la carta de Husserl a Bruhl en que le hacía notar la importancia que concedía al introyectarnos o empatizar (*einzufühlen*) en culturas ajenas a la nuestra (“sin historia”, por ejemplo) y en que parecía concluir Husserl (Merleau-Ponty no lo afirmaba tajantemente) que *el relativismo cultural tendría una justificación desde el punto de vista del análisis intencional*. Es para resolver el problema de lo Intersubjetivo y la facticidad para lo que es necesario apelar al *sich umfingieren* del Yo como siendo de-otro-modo. Pues en definitiva, ¿en virtud de qué extraño privilegio²² podríamos saltar por encima,

²⁰ Merleau-Ponty, M., *Las ciencias del hombre y la fenomenología*, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Centre de Documentation Universitaire, París, s. f., p. 70.

²¹ *Ibíd.*

²² Sin pretender extendernos en este pormenor, por lo demás importante, es preciso señalar que básicamente en virtud del privilegio que nos ha sido otorgado por nuestra condición proteica, abismática, deshecha inicialmente —digámoslo así— o, simplemente, por la *apertura* que nos constituye, por nuestra propia nada que nos

superar, o incluso poner entre paréntesis, nuestro *apego fáctico*, nuestra condición humana de *hombres mortales*, aquí y no allí, estos y no Otros, o la *finitud de nuestro Heimwelt*? ¿Cómo podríamos dejar de ser algo y alguien, y no más bien una Nada abierta a lo Posible y lo Infinito, completamente por hacer, “sin propiedad” alguna, *ohne Eigenschaften*? Es por esto, como digo, por lo que antes y aún ahora considero fundamental en el esclarecimiento del problema husserliano de la intersubjetividad el papel que desempeña la fantasía, y fue por esto, en último término, por lo que en las *II Jornadas de Fenomenología* hablé sobre *Socialidad del pensar y mundos posibles de la vida* intentando mostrar, en aquella ocasión, el relevante papel que la *experiencia literaria* podría desempeñar en la dinámica (ampliada y flexible) de la *Fremderfahrung*. Creo, sin embargo, que no estaba aún todo claro, siendo completamente necesario que la indagación derivase hacia los *mundos fácticos de la vida*, y ello para dar razón específica de lo dialógico en el contexto de la *Fremderfahrung*, tarea ésa que a Husserl seguramente no preocupó lo suficiente —por la inesencialidad del *factum* en su filosofía y porque, a mi juicio, en Husserl el Otro es ante todo el Vecino (*Nachbar*), por así decirlo²³.

Una fenomenología de la *Fremderfahrung* no podría desatender el hecho —y se trata precisamente de un hecho— por el que somos hombres de hecho, pesados, densos, cargados a nuestras espaldas con hechos y crudas facticidades insertas en una Historia que nos determina y hace ser lo que somos. A la vista de nuestras recíprocas determinaciones fácticas, que nos vinculan a un *Heimwelt* cultural

recorre. Una genial anticipación, si puede hablarse en estos términos, del proteísmo humano se encuentra en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, de G. Pico della Mirandola, que he estudiado en «Intersticio y trascendencia. Posibilidades y dignidad del animal admirable», en *ER. Revista de Filosofía* 16 (1994), pp. 43-71.

²³ Lo que significa que para comprender adecuadamente el acierto y el contexto de las indagaciones husserlianas en torno a la intersubjetividad trascendental es necesario considerar que el Otro básico de la *Fremderfahrung* husserliana no es realmente (de hecho) el Otro-Extraño, sino más bien el Vecino, el *Mitsubjekt* con el que *cooperativamente* se constituye y despliega el mundo objetivo en la trama experiencial de la *reciprocidad de perspectivas normal* (A. Schütz).

concreto (como el esquimal o el papúa tienen el suyo propio), cabría que nos preguntásemos por las posibilidades que se nos brindan —esto es muy importante— para ser, es cierto, pero *No-Uno-sólo*²⁴ y, en este sentido, dar cabida a un peculiar *devenir-Otro*, o al menos *de-otro-modo*, a fin de realizar desde o por nuestra parte la infinitud del diálogo en la apertura de (y hacia) la humanidad infinita. Ya no bastaría, pues, el por lo demás necesario acto de fantasear por medio del cual creo, o tengo la intención, y realizo la intención de acceder al Otro, a la trascendencia de su diferencia. De algún modo —y siempre y cuando se entienda esta afirmación adecuadamente—, sólo habría verdadera alteridad radical allí donde hubiese hombres de hecho (éste es, por lo demás, el déficit de la *experiencia intersubjetivo-literaria*), insustituibles entre sí, otros entre sí. Las consecuencias que de la facticidad del Otro se derivasen para una filosofía fenomenológica preocupada por la realidad y la razón son decisivas, en la medida en que exigiesen que la reciprocidad de perspectivas²⁵ en que se constituye la objetividad (cabe una normalidad) fuese verificada en una praxis dialógica obligada a la escucha del Otro —y no es sino a esto a lo que denomino *dialógica de la alteridad*, designación ésta en la que pretendo mencionar

1) una praxis específica que da un paso adelante más allá de la incumbencia propia de la espontaneidad pragmática de la (mera) *intención comunicativa*, y

2) una alteridad que siempre es *más que la mera Diferencia* capaz de generar indiferencia en el proceso comunicativo que se produce justamente desde la reciprocidad de perspectivas, pues la *Fremderfahrung* —ya lo he dicho en muchas ocasiones— no debe ser sólo experiencia del *Mitmensch* como Vecino, Amigo o Colega accesibles,

²⁴ Cf. Maffesoli, M., *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Meridiens Klincksieck, Paris, 1988. Es importante, en tal sentido, el tránsito que se ha operado, a juicio de Maffesoli, desde el *individuo* moderno a la *persona* postmoderna.

²⁵ Cf. Schütz, A., *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 282-283.

etc., sino justamente experiencia del Extraño, Otro realmente Otro²⁶. Quiero decir que sólo cuando la mera Diferencia oscila perturbadoramente hacia la Alteridad podemos empezar a sentir el deseo imperioso de escuchar, de dejar que sea el Otro el que se diga a sí mismo, o hable de sí y de su mundo, o —como diría Lévinas— *auxilie a su propia manifestación*²⁷, más allá, por tanto, del vínculo pragmático comunicativo de la inmediata reciprocidad de perspectivas en que se abre pragmáticamente *el mundo común, Uno y el Mismo*²⁸. Es la Alteridad, pues, mucho más que la mera Diferencia, la que requiere —e incluso obliga a— una *dialógica*, y una dialógica que ya no encontraría necesariamente su más mera y básica razón de ser en la *superación de lo diverso en lo Mismo y de lo múltiple en una Unidad*.

2. Pero en el orden de lo cultural e intercultural, que hoy tanto nos inquieta en muchos de sus confusos aspectos, y, más concretamente, por lo que se refiere a la cuestión disputada de la relación entre Europa y Otras culturas, ¿qué implicaciones tendría aquella doble vida o *doble* de que hablábamos al principio: la vida entre la *necesidad del ser-real*, en este caso de Europa, y la *contingencia del ser-así*? Por lo que respecta a lo intercultural, ¿sería un mero *Faktum*,

²⁶ O, tal como lo expresamos en *La intención comunicativa*, el Otro-yo siempre es más Otro que el mero otro-Yo (por decirlo en el contexto expresivo husserliano). En la filosofía levinasiana se diría que el otro-Yo (husserliano, según la versión levinasiana de la intersubjetividad husserliana) se (o mejor, es) desvelado, mientras que el Otro-yo ha de revelarse en la medida en que es “más” *kat'auto* que el (mero y egoproyectivo, por así decirlo), otro-Yo.

²⁷ Noción de suma relevancia en la metafenomenología del rostro defendida por E. Lévinas, el *Por-sí (kat'auto)* del rostro es un *auxiliarse a sí mismo* de que se revela en su Decir más allá de todo Dicho, más allá de las obras objetivas que al mismo tiempo que pueden mostrar también pueden traicionar. Cf. Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme (Hermeneia, 8), Salamanca, 1977, pp. 87 y ss., y 194 y ss., etc.

²⁸ Tal es, en buena medida, si bien no exclusivamente, la perspectiva de Husserl y la que sus intérpretes más han atendido (y en ocasiones criticado).

ocasional (*zufällig*), que seamos lo que somos: Europeos, y no-Otros? ¿Es ocasional, acaso, Europa? Sabemos que Husserl pensaba que no, en el sentido de que Europa representaba para él una humanidad conforme a la razón filosófica en el movimiento infinito de la razón latente a la razón manifiesta en la autocomprensión de sus posibilidades²⁹ y, por ello, en lucha por el sentido de una *humanidad auténtica* —en palabras del propio Husserl.

Antes de proseguir, me gustaría citar un interesante texto perteneciente a *Die Krisis der europäischen Menschheit und die Philosophie* (1935). He aquí que razona Husserl del siguiente modo: en Europa —nos dice— hay

«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 indomeñable de autoconservación espiritual [*im ungebrochenen Willen zu geistiger Selbsterhaltung*], en una incitación a europeizarse [*zu europäisieren*], en tanto que por nuestra parte, si tenemos una comprensión cabal de nosotros mismos, nunca optaremos, por ejemplo, por indianizarnos [*während wir, wenn wir uns recht verstehen, uns zum Beispiel nie indianisieren werden*].»³⁰

Si nos comprendemos acertada y adecuadamente, dice Husserl, nunca nos indianizaremos. ¿Qué significaría, en este contexto, comprendernos *desacertadamente*? En Husserl, pensar que nuestra

²⁹ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff (Hua VI), Den Haag, 1976², p. 13 (ed. cast a cargo de J. Muñoz y S. Mas para Crítica, Barcelona, 1991, p. 15).

³⁰ *Ibid.*, p. 320 (ed. cast., p. 329). Creo, por cierto —permítaseme esta pequeña observación— que en esta traducción (a diferencia de la antigua de Elsa Tabernig para Nova, Buenos Aires, 1981⁴, p. 142) se ha introducido un verbo (“optaremos”) que propone un matiz de voluntad que no aparece en el texto husserliano, con lo que, más allá de la atención a la letra, se nos plantea el problema —que por lo demás no pretendo que resolvamos aquí— de cuál de ambas traducciones se atiene más si no a la letra, sí al espíritu del texto husserliano. ¿Se trata de no-*optar* deliberadamente por lo Otro, por el Otro, o más bien de un *no-ser conducido* hacia lo Otro?

humanidad (es decir, el modo en que Europa ha realizado la humanidad), es otra humanidad más o un modo cualquiera, como tantos modos empíricos hay, de realizar lo humano, y que “Europa” sería, como “China” e “India”, *ein bloss empirischer anthropologischer Typus*, un «mero tipo antropológico empírico». Por el contrario, comprendernos correctamente significaría saber acerca de nuestra Europa como de una *Idea absoluta que incumbe a la humanidad del hombre en cuanto tal*, de una Idea sin asiento ni lugar, nómada en medio de la historia y los humanos: una condición, en definitiva.

Pues bien, a mi juicio, el intento husserliano por pensar Europa contenido en *Die Krisis* constituye, en cierto modo, un intento por pensar *la responsabilidad de Europa* y su relación con otras Culturas en el sentido de una compleja y ambivalente relación entre *deseado* y *deseante*. Frente a otros esquemas de interpretación de la relación entre Europa y otras culturas, así pues, en el husserliano en cierto modo a Europa no la definiría tanto su necesidad o deseo del Otro (esto justificaría la conquista, la colonización, etc.) cuanto el ser necesitada o deseada por el Otro (ser telos), pero, además, en un sentido —el más difícil— de ser objeto-de-deseo que reportaría a Europa (o debería reportarle) graves obligaciones, pues a Europa le incumbiría convencer de su propia Idea como Ideal sin obligar ni coartar ni imponer su propio Modelo. ¿No podría interpretarse de este modo el proceso planetario de europeización?

En efecto, pero —insistiremos en ello— no tanto (hoy) porque Europa desee a sus Otros, cuanto porque esos *Otros desean a Europa*. ¿Diríamos acaso, así pues, que ante todo Europa sólo se desea a sí misma, y apenas a “sus” Otros? ¿Es ello, por lo demás, una consecuencia —deseable, se diría— de la época de la descolonización? Y sin embargo, lejos de ser deseable tal consecuencia, esta época que vivimos, ¿no significa también que, más que nunca, el Otro es (tan sólo) un hecho para Nosotros, no una posibilidad de ser que deseemos para Nosotros mismos (y ni tan siquiera para el Otro mismo, obligado o condenado como se encuentra a soportar la (mala) suerte de su realización)? Más allá de su *simulacro exótico*, *el Otro no es ya lo Posible del Deseo*. «No nos indianizaremos», o no optaremos —dice

la traducción española— por indianizarnos. ¿Qué se le habría perdido al Occidente europeo, en definitiva, en el barullo y atolladero de la cultura hindú? Y sin embargo, a pesar de toda la soberbia y seguridad en sí mismo y su valía, el objeto-de-deseo (Europa), ¿acaso no podría ser también sujeto-de-deseo: desear al Otro, más que sólo a sí misma en su (simulacro de) Ideal Idea? ¿Cómo podría ser ello posible, bajo qué condiciones, a qué precio? ¿Y no será tal vez del no-deseo del Otro de donde proceda —también— el cansancio de Europa? Y si así fuese, ¿bajo qué condiciones podríamos hoy pensar el deseo de Otro, no la simple tolerancia del Otro, sino —lo que es muy diferente— su positivo deseo? ¿Habría quizás una ocasión para el deseo, pero sólo en la trama, en la cuadratura, de nuestra propia Idea, no fuera-de-ella, y por eso se podría decir: no, nunca nos indianizaremos? Tensados (al menos aparentemente) por nuestra Ideal Idea, se dirá que estamos en la Cumbre, que somos *Proa y Timón* de la Humanidad y Vanguardia, encabezamiento y preeminencia³¹, y que tal es nuestra responsabilidad. ¿Pero no es cierto, no ha sido ya cierto, que la Idea de Europa siempre desborda (ha desbordado) a Europa como mancomunidad fáctica, histórica y sociopolíticamente determinada? Y, por otra parte, ¿no nos incumbe a Nosotros, la supranación europea, en virtud y honor de nuestra propia Ideal Idea, *contrastarnos con lo Otro y el Otro* para así enriquecer una Idea que no está hecha, ni acabada, como si de una Cosa, en lugar de un *horizonte infinito*, se tratase? Para el propio Husserl, el contraste con otras culturas constituía no solamente una «tarea posible, de gran importancia, y una gran tarea» (como decía en la carta a Lévy-Bruhl respecto a la necesidad de introducirnos comprensivamente en otras culturas), sino, más radicalmente si cabe, nuestro *Schicksal*, nuestro destino, tal como decía en la reseña *Über die Reden Gottamo Buddhos* (1925), referente a traducción alemana —excelente a juicio de Husserl— de los escritos canónicos del Budismo realizada por Karl Eugen Neumann, y en la

³¹ Derrida, J., *El otro cabo* (trad. P. Peñalver), Serbal (Delos, 6), Barcelona, 1992, *passim*.

que Husserl no ocultaba su profunda admiración por los logros espirituales del Budismo³².

Se diría que el contraste es necesario en la medida en que como europeos siempre estamos a punto o corremos el peligro de *dejar de serlos de hecho*. ¿Cómo, si no, podría hablarse sobre la crisis de la humanidad europea, sin por ello poner en peligro su Ideal Idea? ¿No será uno de los síntomas de ese dejar de ser (verdaderos) europeos, y por tanto uno de los peligros de Europa, abandonar el deseo de Otro, centrarse, concentrarse en sí, o que los europeos crean que son más europeos si son sólo-europeos? Del mismo modo que, contra lo que pretendiera y secretamente añorase el Deseado, la verdad del Deseante no está sólo en el Deseado, la verdad de las diversas humanidades-Otras, reales y/o posibles, no radica (probablemente) en Europa, ni tal vez en su Idea ni menos aún en *nuestra Europa*, ésta que hacemos nuestra como hecho. Si así fuese, si la verdad del Deseante radicase por completo en el Deseado, si esa verdad sólo pudiese ser verdad a costa de su propia enajenación en la verdad del Deseado, ¿acaso tendría algún interés preguntar al Otro su (propia) verdad, allí donde aparentemente radicase? ¿Acaso, más aún, tendría el Otro algún poder (aún) de atracción? Nosotros seríamos, en fin —hecatombe de la diversidad humana, de todo lo que esperábamos aprender aún— *la verdadera y auténtica humanidad*, y basta. Ahora bien —y me permitiré un giro—,

«debemos —dice un filósofo— tomar muy en serio el viejo nombre de Europa, y tomarlo, prudentemente, ligeramente: sólo entre comillas (...) en una cierta situación, para aquello que (nos) recordamos o que (nos) prometemos (...) Soy europeo, soy sin duda un intelectual europeo, me gusta recordármelo; o, ¿por qué tendría que evitarlo? ¿En nombre de qué? Pero yo no soy, ni me siento, europeo de parte a parte. Con lo cual quiero decir, me empeño en o debo decir: no quiero y no debo ser europeo de parte a parte. La pertenencia “de pleno derecho”, y el “de

³² Husserl, E., «Über die Reden Gotamo Buddhos» (1925), en el vol. *Aufsätze und Vorträge* (hrsg. T. Nenon und H.R. Sepp), M. Nijhoff (Hua XXVII), La Haya, 1989, pp. 125-126.

parte a parte”, deberían ser incompatibles. Mi identidad cultural, aquella en nombre de la cual hablo, no es sólo europea, no es idéntica a ella misma; y yo no soy “cultural” de parte a parte. Si, para concluir, declarase que me siento europeo entre otras cosas, ¿sería eso, en esta declaración misma, ser por ello más o menos europeo? Las dos cosas, indudablemente. Que se saquen las consecuencias»³³.

Alguno de Ustedes habrá adivinado que el filósofo que hablaba en este texto, considerándose, sí, europeo, pero sólo entre otras cosas, es Jacques Derrida en *El otro cabo*. ¿En qué momento, bajo que circunstancias, en qué extremos sería importante, así pues, dejar de ser europeos? ¿Cómo podríamos avergonzarnos de ser tan-sólo-europeos? ¿No es cierto que, en el fondo, o en lo mejor de su Ideal Idea, Europa no sería posesión de ninguna cultura determinada, ni tan sólo una Ideal Idea sólo de sí misma, como entidad geográfica e histórico-política, sino una Ideal Idea de lo *Interhumano: un patrimonio de la humanidad, de modo que un no-europeo por su raza o lugar de nacimiento podría ser mejor Europeo que el europeo?* ¿No causa cierto vértigo este pensamiento, esta dejación de nuestra aparente propiedad en exclusiva de ser-europeos? Podremos ser verdaderos Europeos si no sólo somos europeos, es decir, si difiriendo de Nosotros deseamos al Otro en un *compromiso dialógico* —al que, por lo demás, nos invita (obliga) nuestra Ideal Idea por medio de esa sutil hendidura, intersticio o resquicio que es nuestra en ocasiones genial autodiferencia. Como mera facticidad y determinación geográfica y histórico-socio-política, Europa no basta para definirnos como verdaderos Europeos.

Europa difiere de Europa. Y ese diferir, ¿no es obligado por el riesgo de ser *fácticos* y de poder confundir la Ideal Idea con algo (un *modus vivendi*, p. ej.) siempre excesivamente cercano, apegado a nuestra Facticidad y a nosotros mismos? Según su Ideal Idea, Europa puede aprenderlo todo, recibirlo todo, mediarlo todo, ser toda humanidad y la *anfitriona que tiene por particularidad lo universal* (Vá-

³³ Derrida, J., o. c., pp 67-68.

lery/Derrida)³⁴. ¿Qué podría temer, pues, de la Alteridad? ¿Tal vez un proceso de seducción, contagio o infiltración, que la hiciese ser *extranjera para sí misma, en-ajenarse*? Descartes —en quien se opera el centripetamiento de la diversidad humana hacia el *Ego Cogito* (como giro filosófico en busca de la identidad como punto arquimédico)— temía la frecuencia en los contactos con lo extranjero por creer que con ello alguien podría acabar siendo extranjero en su propio país³⁵. Para Husserl, sin embargo, la *unidad de la figura espiritual* de Europa afecta a una 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 confluír. 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»³⁶.

Y en esa confluencia, en medio de la concentración o la dispersión, siempre el eterno riesgo de que se *confundan todos los deseos*³⁷. ¿No sería nuestra tarea, nuestra encomienda, «convertirnos en guardianes de una idea de Europa, *pero* de una Europa que consiste precisamente en no cerrarse en su propia identidad y en avanzar ejemplarmente hacia lo que no es ella...»³⁸.

Pero esa tarea, nuestra encomienda, y la Idea que debemos vigilar, no podría cumplirse sin que nuestra propia *Idea de Hombre* se viese comprometida, enriquecida, plenificada más allá de la esencia³⁹. Así,

³⁴ *Ibíd.*, p. 62.

³⁵ Descartes, R., *Discurso del método* (ed. E. Bello), Tecnos (Clásicos del Pensamiento, 39), Madrid, 1987, p. 9.

³⁶ Husserl, E., *Die Krisis*, p. 319 (ed. cast., p. 329).

³⁷ Baudrillard, J., o. c., p. 146: «Es posible que los blancos desaparezcan un día sin haber entendido que su blancura no es más que la promiscuidad y la confusión de todas las razas y de todas las culturas, de la misma manera que la luz blanca es la del melodrama de todos los colores».

³⁸ Derrida, J., o. c., p. 30.

³⁹ En sentido levinasiano, pero también geertziano, o en el sentido propuesto por

para Luc Ferry, la posibilidad de lo que este autor llama *humanismo postmetafísico* radica en que

«si existe realmente una propiedad del hombre, una autenticidad, no puede consistir más que en esta capacidad (...) de rechazo de verse prisionero de una esencia. Resumiendo, si la noción de humanismo tiene realmente un sentido, no puede ser sino éste: la propiedad del hombre consiste en carecer de propiedad, la definición del hombre es carecer de definición y su esencia reside en el hecho de carecer de esencia. Las cosas, y sin duda alguna también los animales, no son más que lo que son, sólo el hombre es nada: para él resulta imposible, sin incurrir en 'mala fe', coincidir con cualquier identidad, ya sea natural, familiar, social u otra cosa»⁴⁰.

3. En 1925, concluida ya hace algunos años la I Gran Guerra, y un poco después de que apareciesen los diversos escritos sobre *Erneuerung* publicados en Kaizo, Husserl decía, en su breve reseña *Über die Reden Gotamos Bhuddo* a que antes me referí, que

«para todos nosotros —que en este tiempo de derrumbamiento guardamos nostalgia de nuestra cultura, deshecha por la alienación, en la que aún se manifiestan la pureza y autenticidad del alma y la pacífica superación del mundo— esta admiración por el estilo hindú de superación del mundo significa una gran vivencia»⁴¹.

Afortunadamente para él, Husserl murió confiando en una recuperación de Europa, en una *Erneuerung* espiritual de Occidente. Quizás intuía lo que se avecinaba, pero es seguro que no podía vislumbrar —como nadie supo hacerlo con suficiente perspicacia— las verdaderas y terribles proporciones de “odio espiritual y barbarie” que habían de desplegarse. Después de tanta Alteridad desangrada y de los millones de hombres muertos en la Primera Gran Guerra, a partir de la cual —como observa S. Zweig— ya no se podría viajar

Luc Ferry, por ejemplo; (cf. nota siguiente).

⁴⁰ Ferry, L., «La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea», en AA.VV., *El sujeto europeo*, o. c., p. 71.

⁴¹ Husserl, E., «Über die Reden Gotamo Buddhos», p. 125.

por el mundo sin pasaporte, otra gran conflagración aquí mismo, en Europa, en la propia *Cumbre* —convertida en absurdo altar sacrificial—, donde debía decidirse e iluminarse la Ideal Idea de la verdadera Humanidad y ésta decía encontrar la más segura ocasión para su reconciliación acorde con el abrazo universal de todos los millones de criaturas al que se cantaba en el himno *An die Freude* de Schiller/Beethoven, todo se hunde. Para nuestra desgracia y vergüenza, el ciclo de Europa tiende en demasiado frecuentes ocasiones a cumplirse fácticamente de modo torcido e incluso monstruoso. ¿Acaso nos estaría permitido, incluso en la Teoría, poner entre paréntesis Auschwitz como *blosse Tatsache*? ¿No perderíamos de vista, con esa indiferencia, la cesura más radical quizás pensable entre Europa y sí misma? ¿No nos recuerda Auschwitz cómo Europa no es igual a sí misma en su Ideal Idea?

He dicho que me importaba en este trabajo reconocer la relevancia de los mundos fácticos de la vida y de lo que he llamado aquí dialógica de la alteridad. Ahora se muestra, una vez más, la importancia de lo fáctico, pues el escándalo de Auschwitz radicó en que lo que tuvo lugar tan dentro de Europa no fue un simple mundo posible (con Otros —víctimas y/o verdugos— posibles), ni una pesadilla pasajera que pudiésemos olvidar al día siguiente de una noche angustiosa. Auschwitz fue lo inesperado e impensado, lo inimaginable, casi imposible de fantasear como existente, que hubo que ver —y sufrir— para que pudiera creerse en ello. Auschwitz debería, en tal sentido, abrir un camino a la *Fremderfabrung* más allá de lo imaginable y forzar el encuentro con una alteridad indisponible (tanto de los hechos que allí tuvieron lugar como de sus protagonistas) y a hacernos responsables de lo imposible (aparentemente imposible). Auschwitz era lo que ni Europa ni el mundo esperaba de Europa. Por esto —bastaría con ello— es por lo que tal vez no deberíamos empeñarnos en ser europeos de parte a parte, pues hay una parte de Europa terriblemente sombría y demoníaca. Pero es en eso indeseable de Europa donde puede encontrarse un camino de deseo del Otro.

Pero deseo del Otro que no es colonización, ni dominio, ni nivelación uniformadora, sino apertura al Otro, *dialógica de la alteridad*. Cuando ésta, la Alteridad, se acaba poco a poco, sordamente, imperceptiblemente, *desear al Otro es aún uno de los (pocos) caminos que aún le restan a Europa para desearse a sí misma*, intentar seguir siendo *ejemplar* y, en fin, a pesar de todo, darse aún a querer. Y aquí, creo, puede cobrar sentido desde la desesperación, el cansancio y las cenizas —cada vez tenemos menos Otro en el *infierno de lo Mismo*— que Europa, consternada, se abra a las Otras Culturas, prostradas⁴².

Quizás a Europa le incumba aún ser Telos, Guía, Vanguardia, Proa, Avanzadilla. Pero ¿hacia dónde? ¿Desde dónde se nos llama? ¿Hacia dónde apuntar? Tal vez haya otros modos. ¿Cómo querrá, cómo podrá Europa desempeñar su (posible) humanitaria función —aunque sólo fuese para sí misma?

Recuerdo —y con esto termino— lo que escribía Rabindranath Tagore en Shelidah el 16 de Mayo de 1893:

«Cada día me envuelve el mismo pensamiento: ¿volveré a nacer bajo este cielo granado de estrellas? ¿Volverá alguna vez a ser mío el apacible arrobamiento de tan maravillosas veladas, sobre este callado río de Bengala, en tan apartado rincón del mundo? Tal vez no. La escena puede cambiarse; es posible que nazca con un entendimiento diferente. Pueden venir muchas noches como ésta, pero también puede que se nieguen a anidar tan confiadamente, tan amorosamente, con tan completo abandono, contra mi pecho. Mi mayor temor es que pudiera renacer en Europa. Porque allí no puede uno reclinarsé así, con todo su ser abierto arriba, al infinito; me temo que está uno expuesto a llevarse una buena regañina por el mero hecho de tenderse. Probablemente, yo tendría que estar atareándome con energía en alguna fábrica, o banco, o parlamento. El entendimiento tiene que ser como ocurre con las calles de allí —para el tráfico pesado—, que están trazadas geoméricamente, mantenidas abiertas sin congestión y bien reguladas. No sé por qué me parece más de desear este perezoso estado de ánimo

⁴² Baudrillard, J., o. c., p. 155.

reconcentrado y lleno de ensueños y de cielo. No me siento ni un ápice inferior a los hombres más ocupados del mundo, echado aquí en mi barquilla»⁴³.

Era tan sólo un ejemplo. Reservemos un inmenso interrogante para nuestro destino. En cualquier caso, como ha reconocido Alain Touraine, confiemos en que «Europa es un continente abierto a la vez que diverso y, tras abandonar sus viejos sueños de dominio y renunciar a la tentación de autodestruirse, sólo le faltará volver a ser, de nuevo, ejemplar»⁴⁴.

⁴³ Tagore, R., *Entrevisiones de Bengala*, Plaza & Janés, Barcelona, 1983, p. 73 s.

⁴⁴ Touraine, A., «¿Existe realmente una cultura europea?», en AA.VV., *El sujeto europeo*, cit. *supra*, p. 33.