

MUNDO FAMILIAR Y MUNDO EXTRAÑO

Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl*

BERNHARD WALDENFELS

UNIVERSIDAD DE BOCHUM, ALEMANIA

Resumen:

Mis reflexiones giran en torno a dos motivos fundamentales: el mundo de la vida y la experiencia de lo extraño. Desarrollo estos motivos en parte con Husserl y en parte tomando distancia de él. Para ello parto del presupuesto fundamental de que el mundo de la vida se divide desde un principio en mundo familiar y mundo extraño, y de que lo propio y lo extraño se presentan con igual originalidad. De esta forma, me acerco paso a paso a la pregunta por lo que significa realmente el "inter-" de la intersubjetividad y de la interculturalidad. Entonces aparecen consecuencias éticas y políticas, a las que no puede cerrarse una fenomenología del otro sin equivocar su tema.

Palabras claves: Husserl; mundo familiar; mundo extraño; intersubjetividad; interculturalidad.

Abstract: *Family World and Strange World. Problems of Intersubjectivity and Interculturality from within Husserl.*

My reflections wander around two fundamental tenets: the world of life and the experience of strangeness. I exploit these tenets in part with Husserl and in part taking my distance from him. Thus I set in motion with the underlying assumption that the world of life is from the very beginning divided in family world and strange world, and that the private and the strange exhibit themselves with equal originality. In such a way, I approach step by step towards the question of what does the "inter-" in intersubjectivity and interculturality really mean. Then the ethical and political consequences stage in, those of which a phenomenology of the other cannot ignore without misconstruing its path.

Key words: Husserl; family world; strange world; intersubjectivity; interculturality.

1. La crisis del mundo de la vida

Cuando usamos el famoso concepto husserliano del mundo de la vida, no deberíamos asumir esta forma de lenguaje y de pensamiento como algo autoevidente. Desprendido de sus raíces históricas, el concepto clave del mundo de la vida pierde su sentido provocador. Si tomamos como contraste el pensamiento de los griegos clásicos, tenemos que constatar que ellos hubieran encontrado el concepto de mundo de la vida como un pleonasma. Para ellos el cosmos aparecía

* Traducido por Guillermo Hoyos Vásquez.

como el ser en grande, dotado de un cuerpo y de un alma mundana. ¿Por qué hubieran tenido que dividir este mundo bien ordenado en mundo familiar y mundo extraño, si es el mundo común a todos? De hecho, cuando Husserl asumió el nuevo término mundo de la vida, no estaba buscando una etiqueta descriptiva, sino que más bien se interesaba por un concepto alternativo polémico. Cuando hace uso de él, lo hace para defenderlo de una determinada mutilación de la razón que ha sido ocasionada por la ciencia y la técnica modernas. Lo utiliza para proteger el mundo en el que vivimos, actuamos y morimos, para que no sea reducido a un mero conglomerado de hechos naturales e históricos, que hubiere perdido toda significación para la vida humana. En las reflexiones en torno al mundo de la vida, al final de su obra, en especial en su famosa *Conferencia de Viena* (*Hsr* VI, 314ss), diagnóstica Husserl una crisis prolongada del mundo moderno occidental que amenaza con precipitar a Europa en un estado de enfermedad y cansancio. Quizás esperaba Husserl demasiado del lado falso. Quizás el diagnóstico de Husserl era todavía parte de la insatisfacción misma que lo hacía reconocible. De todas formas impresiona que Husserl sólo descubre la historia cuando su curso comienza a detenerse, que sólo avisa el mundo de la vida cuando éste parece que se pierde y se olvida cada vez más. Así como Platón, quien asumía que nosotros los hombres desde el principio de nuestra existencia terrenal hemos olvidado las ideas puras, que contemplaba nuestra alma antes de su incorporación, así afirma Husserl que nos desconocemos sistemáticamente a nosotros mismos y al mundo en el que vivimos, mientras permanecemos en actitud natural. Pero, ciertamente, la miseria del hombre moderno es mayor. En cierto sentido olvidamos inclusive nuestro olvido, al negar que en la caverna platónica vivimos lejos de la luz del sol y al negar en definitiva que se dé realmente la tal caverna. Y si en realidad se da la verdadera vida en algún otro lugar, como nos lo asegura Rimbaud, ¿cómo podemos entonces retornar a ella? Para Husserl es evidente que no basta con abrir los ojos y asumir la vida junto con el mundo de la vida como algo listo ya dado. Nos encontramos en una situación que solamente nos permite “preguntar retrospectivamente” por el mundo de la vida, y sólo de manera indirecta y muy complicada. Es la búsqueda de un “pasado originario” que –igual que nuestro nacimiento–, “nunca fue presente” (Merleau-Ponty 1945, 280). Nos enteramos de que también el surgimiento de nuestra cultura es como una especie de nacimiento, que sólo sale a la luz en una cadena infinita de renaceres, de renacimientos. Pero entonces, cuando nos hacemos estas preguntas, ya nos acercamos a una forma radical de lo extraño que habita en medio de nuestro mundo y no fuera de él.

2. La multiplicidad del mundo de la vida

La radicalidad del concepto husserliano de mundo de la vida consiste en el hecho de que el mundo de la vida no existe como totalidad de todo lo que es (*omnitud realitatis*, totalidad de lo real), y en que tampoco puede ser reducido a una mera idea regulativa en sentido kantiano. El mundo de la vida se nos da a mí y a otros, pero de tal forma que se nos da únicamente en unión con todo lo que se nos da en general. El mundo de la vida se presenta de manera doble, como *horizonte universal*, dentro del cual aparece todo, y como *suelo universal*, en el cual todo tiene su inicio. Como universal *hacia dónde* y como universal *de dónde*, el mundo de la vida atraviesa todo sentido intencional. Así, no puedo hablar de cosas en el mundo, sin al mismo tiempo hablar de mí mismo y de los otros como seres que vivimos en el mundo. La ontología indirecta que exige Merleau-Ponty es precisamente lo que se pide de este modo de aparecer indirecto. Mientras todo lo que es el caso está fundado en el mundo, este mundo mismo no es algo que sea el caso sencillamente. En cierto sentido podemos decir que el mundo munde, y esto en la forma de una *unicidad*, cuyo plural carece de sentido (*Hsr VI*, 146). Los mundos posibles remiten al mundo real. Este no es un mero mundo entre otros, como si fuera pensado desde la eternidad por el espíritu divino leibniziano; por el contrario, este mundo constituye el presupuesto de todas las variaciones que pueda adquirir nuestro mundo real. Este "*factum absoluto*" no puede ser negado, ni tampoco puede ser derivado de ninguna parte. Le corresponde una especie de creencia mundana. Desde el punto de vista de la teoría del lenguaje esta creencia puede ser comprendida como una especie de depósito de presuposiciones imprescindibles, en el cual están reservados mi relación con el mundo fáctico, mi relación conmigo mismo y la correlación con otros. Antes de que afirmemos o neguemos algo, suponemos que hay un mundo, y este "hay" está más allá de la universalidad y la particularidad, de la idealidad y la facticidad. Si además llamamos "trascendental" a este darse originario, como lo hace Husserl, entonces vemos que esto no tiene mucho que ver con meras condiciones de posibilidad que antecedan a cualquier experiencia; significa, más bien, una verdadera forma de hacer posible. Si tomamos en consideración, además, que el campo de juego de nuestras posibilidades está limitado por condiciones fácticas, por ejemplo por nuestra corporeidad y nuestra ubicación corporal aquí y ahora, entonces comprendemos que este posibilitar incluye un imposibilitar. El orden del mundo, que es así y no de otro modo, se manifiesta como contingente. ¿Pero qué tanto se extiende esta contingencia? ¿Tenemos que contar con una contingencia dentro del orden o con una contingencia que adhiere al orden en cuanto tal y en su totalidad?

Antes de ocuparme de esta pregunta, quisiera introducir algunas

diferenciaciones importantes que se encuentran todas en los textos fundamentales de Husserl. Ante todo tenemos que distinguir entre la dimensión de lo *concreto* y la de lo *abstracto*. En vista de esto, Husserl diferencia entre una pluralidad de mundos de vida concretos y las estructuras universales del mismo mundo de la vida, las cuales pertenecen a “un núcleo del mundo que ha de ser preparado abstractamente” (*Hsr VI*, 136). Luego tenemos que ver con la dimensión del *todo* y de sus *partes*, a partir del hecho de que cada mundo cultural se divide en una serie de mundos especiales y de mundos de oficios. Prescindiendo de esta división intracultural del mundo de la vida, nos encontramos finalmente con aquellos mundos de la vida interculturales, que varían histórica y geográficamente, como por ejemplo el mundo de los campesinos chinos, el de los caballeros medievales o el de la moderna sociedad industrial. Sucede entonces que nadie se acerca a los diversos mundos de la vida desde cualquier parte, sino que cada quien comienza en su propio mundo de la vida. Con ello nos topamos con una nueva dimensión, a saber, la de lo *propio* y de lo *extraño*. Con las mismas palabras de Husserl podemos constatar que el mundo de la vida se divide en mundo familiar y mundo extraño (*cf.* Steinbock 1995).

3. Lo extraño y lo de índole extraña

Antes de analizar la diferencia entre lo propio y lo extraño, quisiera anticipar algunas observaciones que atañen a lo extraño como tal. Desde el punto de vista del lenguaje, podemos distinguir entre lo extraño (*Fremdes*) y lo de índole extraña (*Fremdartiges*), de manera semejante a como Alfred Schütz separa lo nuevo (*Neues*) y lo de índole nueva (*Neuartiges*).

Lo extraño, entendido de manera que contraste con lo propio, tiene que ver con *contenidos de experiencia* y con *campos de experiencia*. Eso extraño, que se puede llamar extraño cotidiano normal, es lo que se encuentra fuera de los límites de aquello que, con Husserl, podemos caracterizar como esfera de propiedad. “Propiedad” se entiende aquí en sentido amplio como pertenencia, confiabilidad, disponibilidad, sea la propiedad del cuerpo, de los vestidos, de la cama, de la vivienda, de los amigos, de los hijos, de la generación, de la patria, del oficio o de cualquier cosa que sea. Y aquí surge la pregunta: ¿cómo hay que pensar el contraste entre lo propio y lo extraño? ¿Según el modelo del núcleo y la cáscara o el de la cara y el sello?

Lo de índole extraña, en contraste con lo de índole propia, se refiere a *estructuras de la experiencia* y a *órdenes de la experiencia*. Y así eso se puede llamar “extraño estructural”. A ello corresponde en el caso de un idioma lo que no sólo es desconocido sino incomprensible. Lo de índole extraña que supera los límites de determinados órdenes, presu-

pone una forma determinada de *normalidad*, que separa lo de índole extraña como anomalía. Allí se distinguen algunas formas centrales de esta índole de extrañeza. Dicha índole de extrañeza aparece en la *misma escala*, como en el caso de formas de vida o culturas igualmente desarrolladas. Puede aparecer en *escalas anteriores*: en historias individuales como infancia frente al status de adultos, en historias colectivas como la así llamada “primitividad” frente al status de lo “civilizado”, en historias de estirpes como animalidad frente al status de hombre. Finalmente, están los *estados anormales* que se manifiestan como anormalidades, heterologías y patologías, como en el sueño, en el éxtasis o en la locura. El campo de gravitación de esta índole de lo extraño se agrupa siempre en torno a tres figuras centrales: en torno al *niño*, al *salvaje* y al *loco* o al *bobo*; y a ello se añade en la sombra de la cercanía y la lejanía el *animal* cercano al hombre y el *autómata*. Estas figuras ejemplares pueblan también el inconsciente y frecuentan al hombre de muchas formas, tanto en la vida privada como en la pública.

Ahora se presenta la pregunta por cómo pensar el contraste entre lo propio y lo extraño, y eso especialmente en el nivel de las estructuras de la experiencia. ¿Hay un núcleo de normalidad inviolable, o se compenetran lo propio y lo extraño de tal forma, que tenemos que hablar con Rousseau del niño en el adulto, del salvaje en las ciudades; con Freud del enfermo en el sano; con Darwin del animal en el hombre? Pero ahora todo lo extraño se mantiene entre los espejismos de lo que extraña, lo que atrae, lo que amenaza, y con ello reclama medidas y métodos de contención, de limitación y de exclusión; en una palabra: pide dominación, y esto causa sus propios problemas.

4. ¿Cómo distinguir entre lo propio y lo extraño?

Por lo que respecta a la distinción propiamente dicha entre lo propio y lo extraño en todas sus formas, la respuesta de Husserl es bien equívoca, y en cierta manera también puede decirse lo mismo de Alfred Schütz. Por un lado hay que acentuar que Husserl aborda la extrañeza del otro de la forma más radical. En esto él procede más radicalmente que quienes se confían en el lenguaje, la tradición o la sociedad, como si la socialidad o la “sociabilidad”, como se solía decir antes, se comprendieran por sí mismas. Encontramos en Husserl una suerte de genealogía de la sociedad. La extrañeza del otro no es absorbida desde un principio por una co-pertenencia que lo unifique todo. Husserl determina la experiencia de lo extraño como “accesibilidad verificable de lo que es originalmente inaccesible” (*Hsr I*, 144). La ausencia y la distancia del otro no se reducen a una deficiencia que se supera, si somos lo suficientemente conocidos con el otro; ser extraño significa mucho más que simplemente no ser más, o todavía no tan, conocido.

La ausencia pertenece a la experiencia de lo extraño de manera semejante a como la lejanía configura la experiencia del pasado; en este sentido lo extraño no es algo que pueda ser superado por apropiación. Por otro lado, Husserl confía en lo propio y busca mostrar que la extrañeza del otro se constituye “en el interior y con los medios de lo propio” (*Hsr I*, 131). Bajo este presupuesto aparece lo propio como el modo originario, sólo a partir del cual se deriva por modificación o mediante un proceso de reflejo. Pero esta explicación de la experiencia de lo extraño no concuerda con otros supuestos de naturaleza más estructural y más próximos a la visión de los teóricos de la *Gestalt*, como cuando, por ejemplo, Husserl comprende el contraste como “fenómeno originario” (*Hsr XI*, 138) y cuando parte de una “diferencia originaria” entre el yo y el otro (*Hsr VI*, 260).

Nos encontramos con la misma equívocidad cuando nos dirigimos al reino de la experiencia intercultural. Por un lado, el mundo familiar vale como centro y base, desde el cual son accesibles los diversos mundos extraños. La accesibilidad incondicionada de la propia cultura contrasta con la accesibilidad condicionada de culturas extrañas (*Hsr I*, 160). En este lugar se aproxima Husserl al punto de vista de Herder. Éste compara, en su escrito *También una filosofía de la historia para la formación de la humanidad*, la cultura propia con una esfera o con un anillo interior, que está rodeado por las otras culturas como una concha en la cáscara o como una estrella en su cubierta luminosa. Si la propia cultura avanza de esta forma hacia el centro, nos encontramos entonces en el nivel fallido de la apropiación, sea la variante dura de la conquista y de la colonización, o la variante blanda de la comprensión, o ambas en una. La extrañeza del otro y la del mundo extraño queda triturada entre las piedras del molino de lo propio y lo común. Los representantes de una determinada cultura pueden proclamar como quieran la idea de una humanidad omnicomprensiva, pero esto no les impide concebir la humanidad a su propia manera como humanidad europea o como humanidad china.

De otra parte, Husserl pone el mundo familiar y el mundo extraño como igualmente originarios, de tal forma que se dé en el inicio mismo el contraste entre lo propio y lo extraño. Lo propio surge así de un proceso de normalización y lo extraño de un proceso de anomalización, de suerte que ambos procesos se extienden en territorios diferentes. Husserl escribe: “la distinción que se encuentra en el nosotros y en el cualquiera es la normalidad, la cual sólo se destaca como tal gracias a la co-presencia de lo anómalo” (*Hsr XV*, 165s); y luego: “ciertamente el contraste entre lo familiar y confiable, por un lado, y lo extraño, por otro, corresponde a la estructura constante de cada mundo, y esto en una relatividad constante” (*Id.*, 431). De hecho, Husserl nunca renunciará a su proyecto fundamental construido sobre el pri-

mado de lo propio, pero sí nos proporciona medios para pensar de manera nueva la diferencia entre lo propio y lo extraño.

5. Entrelazamiento de lo propio y lo extraño

En el intento de revisar la diferenciación de lo propio y lo extraño tenemos ante todo que abordar el modelo central que subyace a las diferentes formas de egocentrismo, etnocentrismo y logocentrismo. Una alternativa al centrar es ofrecida por el concepto de entrelazamiento. "Entrelazamiento", como dice Norbert Elias (1987, 45ss), o "*entrelacs* (entrelazos)" como dice Merleau-Ponty, no significa ni fusión en el sentido de no diferenciación, ni separación en el de perfecta diferencia, sino una forma de *separación en campo común*, una cobertura y no cobertura simultáneas, como en las cintas enlazadas de los trenzados que uno encuentra en muchos capiteles de las columnas de las iglesias románicas. Quien quisiera desenredar un tal trenzado destruiría el diseño. Y menos se puede hablar aquí de una síntesis, que tampoco es posible en la dualidad de figura y fondo. Esto se verá al considerar ahora tres formas de alteridad: una alteridad del otro, una alteridad de mí mismo y una alteridad del orden extraño.

a. Alteridad del otro

La alteridad de los otros tiene que ver con lo que Husserl tematiza como *intersubjetividad* y Merleau-Ponty condensa en una *intercorporeidad*. Todas las formas de apropiación y desapropiación presuponen una separación de lo propio, es decir, un abismo que hay que superar para no sumergirse sin cabeza en un océano de sentimientos de difusa comunidad. Se puede intentar superar el abismo mediante *participación afectiva* en el sentido de la intrafección, mediante una *técnica de comunicación* que une al emisor y al receptor por medio de un código común, o mediante una *lógica de la comunicación* que busca su salvación en la reciprocidad de las perspectivas o en la reversibilidad de los puntos de vista.

Lo que se opone desde un principio a estos intentos es el juego recíproco de pregunta y respuesta que produce una cooperación en el hablar y el actuar. Pero entonces hay que hacer una importante distinción. La separación de lo propio y lo extraño resulta tanto mejor, cuando más *reproductivo* y *aplicativo* se conserva el discurso y se limita a la reproducción y transmisión de un sentido prefabricado. Aquí el "emisor" dispone, en gran medida, de las "informaciones" que acepta el "receptor". En el caso extremo podemos hablar de una auto-programación, así como antes se hablaba de autoalienación. Pero la separación de lo propio y lo extraño resulta tanto menor, cuanto más *produc-*

tivo es el discurso y cuanto más aporta para crear nuevas condiciones de entendimiento y a cambiar criterios, en lugar de sólo aplicarlos. En la “fabricación de pensamientos en el habla común”, donde una palabra genera la otra, tenemos que contar con una dosificación cambiante de iniciativa y cooperación, sin que podamos poner hablantes y oyentes, autor y lector como instancias estrictamente separadas. Un lenguaje que –como supone Lacan (1966, 82s)– designa algo *para alguien*, antes de designar *algo*, cuyo *decir* nunca se agota en lo *dicho*, y que ha sido introducido en un campo de lenguaje que pertenece a todos y a ninguno. Si queremos seguir hablando de proyección e introyección tenemos que asumir que éstas se encuentran mutuamente intrincadas desde su origen (cf. Merleau-Ponty 1988, 56ss). Yo me encuentro en el otro y encuentro al otro en mí en el decurso de un juego recíproco, que el último Merleau-Ponty caracteriza como *chiasma* y que Bachtin intenta captar como la multivocidad de un *polílogo*.

b. La alteridad de mí mismo

Cuando se conforma lo propio en combinación con lo extraño, penetra la alteridad también en la esfera de la *intrasubjetividad*. Entonces no hay ningún reino propio originario que acepte una autoapropiación plena, ni tampoco una apropiación correspondiente de lo extraño. No hay ningún hablante ni actor que pudiera dárseles de puro autor de sus discursos y hechos, no hay discurso ni obrar que no fuera ya también un responder. Sólo se dejan identificar el hablante y el actor en la medida en que se dejan integrar en un orden establecido, hasta el punto que se aproximan a meros funcionarios en un sistema. Un orden que surge y cambia conduce a una *autoretirada* del yo; el yo nunca encuentra del todo su lugar y con ello nunca es él mismo sino que siempre es también otro.

La grieta que separa el yo y el sujeto y delimita su integridad y totalidad pertenece a los lugares conflictivos, en los que desde hace bastante laboran las teorías del sujeto que se proyectan hacia el presente. Ya en Husserl encontramos dislocación del yo, multiplicación del yo y un núcleo prerreflexivo de anonimato. La autodilación de cada intento de autotemporalización también pertenece a la doctrina husserliana de la autoapropiación del yo y fue simplemente radicalizada por el último Merleau-Ponty, por Levinas y Derrida, hasta alcanzar una alteridad originaria y una irrevocable ausencia en la presencia. La separación de *I* y *Me*, *je* y *moi* (*yo* y *a mí*) nos sorprende en autores tan diferentes como James, Mead, Husserl, Sartre, Lagache y Lacan.

De esta serie de intentos de revisión escojo un caso ejemplar, que destaca especialmente la alteridad de mí mismo. Pienso en la tesis doctoral de Daniel Lagache (1934, reeditada en 1977) acerca de las

alucinaciones verbales y el habla. El curioso fenómeno que hay que explicar consiste en que alguien oye la propia voz como si viniera de fuera. Lagache explica este fenómeno aclarando que mi voz nunca es completamente mi propia voz, ni siquiera en circunstancias normales. La creencia que subyace a las alucinaciones y a ilusiones semejantes sólo es comprensible si la indiferencia inicial entre lo propio y lo extraño nunca cede a una diferencia claramente delimitada, si al “yo digo” y al “yo hago” le es inherente un momento del “se dice y se hace” y en últimas un momento del “dice” y “sucede”. La nueva lectura de Lacan del ello freudiano se oye ya en Lichtenberg: “Se debería decir *piensa*, como se dice: relampaguea”, y también en Nietzsche (KSA 5, 31): “Por último, ya se ha hecho mucho con este ‘ello piensa’: ya este ‘ello’ contiene una *interpretación* del suceso y no pertenece al suceso mismo”. La conexión de Lacan de la pregunta ¿quién habla? con la pregunta topológica ¿dónde habla alguien? abre campos de habla y de acción que llegan hasta lo anónimo y dejan abiertas posibilidades para diversos grados de individuación y socialización simultáneas, que se reiteran en la investigación histórica e intercultural.

Una apropiación total, en la que se consolidan los límites, y una desapropiación igualmente total, en la que éstos se diluyen, sólo serían intentos extremos para responder al juego intranquilizador en la frontera entre lo propio y lo extraño.

c. *Alteridad del orden extraño*

Este juego en la frontera, que tiene lugar en el reino de la inter-subjetividad y la intrasubjetividad, se desarrolla, por su parte, de acuerdo con modelos y normas que posibilitan y delimitan nuestro hablar y obrar común. Inclusión y exclusión corren a la par con la formación de espacios de habla y acción. La alteridad se valida de esta forma, como alteridad del orden extraño, como *interdiscursividad*.

El choque entre el orden propio y el ajeno se puede aclarar no sólo con la ayuda de idiomas extranjeros, que yo no entiendo como extranjero, sino también con la ayuda del idioma de los adultos que un niño no comprende (y viceversa). La extrañeza, con la que tenemos que ver aquí, no puede extralimitarse hasta una extrañeza total. La comprensión de un idioma extranjero comienza con una experiencia “del hecho del significar” (Jakobson 1969, 42). El acontecer del decir llega más profundo y supera el contenido de lo dicho: yo oigo hablar a alguien. Esta comprensión inicial de un lenguaje, que precede al hablar un lenguaje, no se desarrolla ciegamente, sino que se apoya, con anterioridad a todo dominio de reglas semánticas y sintácticas, en una simbología del sonido que atraviesa todos los lenguajes, sea cual fuere su especial variabilidad. Hay que recordar en este contexto el ensayo que hizo Sapir. Este científico del lenguaje puso a los sujetos

de su experimento la tarea de adjudicar a una mesa grande o a una pequeña las sílabas vacías de significado “mal” y “mil”. Sucedió que ochenta por ciento de los encuestados optaron por adjudicar “mal” a la grande y “mil” a la pequeña (cf. Hörmann 1970, 235s). Sin un captar y un comprender inicial de este tipo, en relación con el acontecer del hablar, sería un verdadero enigma cómo puede un niño encontrar el camino hacia el mundo del lenguaje de los adultos. Lo mismo vale para el intercambio entre diversos idiomas y culturas.

De lo que aparece en el entrelazamiento de lo propio y lo extraño se pueden sacar las siguientes consecuencias: (1) Cómo en el caso del aprendizaje del lenguaje surgen lo propio y lo extraño de un proceso de *diferenciación*. En el inicio no está la unidad sino una diferencia. (2) El proceso de diferenciar admite un más o menos, no un esto o aquello. Lo propio y lo extraño están *entrelazados* mutuamente, conforman – como lo llama Husserl– un uno en otro (*Ineinander*). Nunca son totalmente congruentes ni totalmente incongruentes. En el inicio no hay pues un estado de pureza, sino una mezcla. (3) El proceso de diferenciación puede orientarse en diversas *direcciones* y puede asumir diversos *grados*. Todas las líneas que se trazan en un orden podrían también trazarse de otra forma. “Hay” culturas o naciones, de la misma forma que podemos decir: “hay un mundo” o “hay un orden”. De acuerdo con esto, lo intercultural pertenece a un *reino intermedio*, a un “intermundo”. Las diversas culturas no pueden ser referidas a la propia cultura, ni pueden ser incorporadas a una cultura común, porque no hay un centro previsto, ni un macrocentro, ni un microcentro en el que confluyeron todos los hilos del tejido intercultural. Esto nos lleva a la conclusión de que no hay ni un mundo de la vida en singular, ni muchos mundos en plural, como si pudieran contarse mundos como cosas. En lugar de esto tenemos que ver con un entrelazamiento y empalme de diferentes mundos de vida que se entrecruzan unos con otros y se hacen entre sí inseguros de múltiples maneras.

6. Extraño y tercero

Aunque el entrelazamiento de lo propio y lo extraño excluye las más extremas posibilidades de una cobertura total y de una total no-cobertura, todavía se presentan algunas preguntas: ¿No nos perdemos en un relativismo cultural, al renunciar a la función de apoyo de un mundo de la vida omnicompreensivo y fundante? ¿O se anuncia más allá del mundo de la vida algo que nos reta, nos provoca y trasciende los órdenes establecidos, sin que baste con poner en juego un orden contra los otros? ¿Puede el relativismo ser superado únicamente por la vía de una universalización, o hay otras posibilidades que se escapan de la alternativa entre relativismo y universalismo, entre aquí y en todas partes? En este lugar se abre un amplio campo de preguntas (Cf. Mall

/ Lohmar 1993). Me contento con resaltar, para terminar, la estrecha relación entre mundo de la vida e interculturalidad, concentrándome en dos figuras centrales, de las cuales una se relaciona con el orden de vida y cultura, mientras que la otra se mueve en los bordes del orden: pienso en las figuras de lo *extraño* y del *tercero*.

Si hablo de dos figuras, esto no significa que las dos figuras se relacionen entre sí como dos lados de una medalla o dos aspectos de la misma cosa que pueden ser integrados en un todo. Por el contrario, el extraño (o la extraña), y el tercero no se prestan para integrarse en una configuración unitaria. Más bien señalan en direcciones distintas y abren dimensiones diferentes de experiencia y de lenguaje. Esta divergencia conserva y protege el entrelazamiento de lo propio y lo extraño, para que no caiga en partes aisladas o sea incorporado violentamente en una totalidad.

Comencemos con la figura del tercero. En Simmel o en Sartre nos sale al paso el otro como *tercera persona*, que observa una conversación que tiene lugar entre tú y yo, o que interviene en interacciones sociales como juez, orientador o coordinador. Pero la tercera persona no sólo habla para sí misma, habla y obra siempre en nombre de rituales generales, reglas de lenguaje o leyes públicas. Este *tercero anónimo* se confunde con el tercero personal como en el caso del padre, quien –según Lacan– habla “en nombre del padre” y juega el papel de un super-yo. Pero ahora lo definitivo es que el tercero asume un punto de vista más o menos general que tiene su lugar en todas partes y en ninguna. También la pregunta acerca de si es *el* tercero o *la* tercera, se mira sólo funcionalmente no tiene objeto. Independientemente de limitaciones fácticas puede cualquiera asumir el papel del tercero y nadie puede apropiárselo. Con las palabras de Husserl: el tercero es *cada quien como alguien o alguien como cada quien*. Si reclamamos el papel del tercero, entonces la intersubjetividad se disuelve en trans-subjetividad, la interculturalidad en transculturalidad; porque entonces ya no importa quién habla u obra en esta forma general. Asumimos el papel del tercero siempre que buscamos comprender *al otro* o a una cultura extraña, al referirnos a estructuras de sentido o a reglas de significación universales. En especial, nos referimos a la posición del tercero cuando buscamos entendernos *con otros*, al presentarse un disenso o un conflicto. Precisamente por esto, los derechos humanos valen como derechos de cualquiera. Las pretensiones de validez universales, a las que se refiere Habermas, y las estructuras universales del mundo de la vida, a las que retorna Husserl, coinciden en que nos trasladan a una esfera más allá de lo propio y de lo extraño, es decir, a una esfera de neutralidad e indiferencia. Mientras que las estructuras universales del mundo de la vida permanecen a este lado de la diferencia entre lo propio y lo extraño, las pretensiones universales de validez nos colo-

can en una posición del otro lado de la diferencia.

Estoy lejos de rechazar los aspectos de la generalidad e inclusive de la universalidad; sin ellos no habría ningún orden y nos ahogaríamos en el mutismo y la inacción. Pero impugno decididamente el postulado de una universalización penetrante que vive del desconocimiento de sus propios presupuestos. Contra ella se levanta una oposición que parte de la extrañeza del otro. Para decirlo sencillamente: el *punto de vista de lo universal* no debe ser confundido con un *punto de vista universal*. Inclusive cuando los miembros de un grupo determinado, de un pueblo o de una cultura reclaman derechos humanos universales, lo hacen efectivamente bajo determinadas condiciones y con determinadas consecuencias. Distinto a como lo proclama más de un político, de un orador religioso o moralista, todos igualmente ventrilocuos, el nosotros nunca habla con voz propia. No hay una voz de la humanidad o de un pueblo determinado. Siempre habla alguien en nombre de determinados colectivos y la competencia para hacerlo tampoco cae del cielo.

Pero entonces ¿cómo es la segunda figura, la del extraño? Esta figura se esfuma cuando usurpamos un punto de vista mundial. Desde el punto de vista universal se reduce el extraño a un *tercero particularizado*, mientras que el tercero se eleva a un *otro generalizado, universalizado*. En vista de una tal confusión del extraño y el tercero hay que insistir en que el extraño, a quien respondemos en el habla, en la acción o en general en el comportamiento corpóreo, es en cierta manera *incomparable*. Esto no significa que en una escala de comparación la alteridad del otro se acerque al valor cero. Si nos contentáramos con esto, estaríamos comparando siempre al otro con otros. Pero, ciertamente, otras personas u otras culturas que nos atraen, repelen, estimulan, provocan y ponen en cuestión la vida que llevamos y las posibilidades que involucra, se escapan a los criterios de comparación establecidos. Responder *a otros* y *a otra interpelación* significa algo radicalmente distinto a observar y comprender *al otro* y entenderse *con otros*. El punto de vista del tercero causa un "igualar lo no igual", como dice Nietzsche (KSA 1, 880). El extraño siempre es más que parte de un todo o más que caso de una regla. Si la experiencia de lo extraño nos confronta con la forma paradójica de una presencia como ausencia, esto se debe a que lo extraño trasciende todo orden. En esta relación la existencia de cada cual muestra determinados aspectos de un insociable, de un *apolis*, de un *outlaw*, de un disidente o sin patria. Nadie está totalmente consigo, en casa, *chez soi*. El mundo extraño no comienza más allá de nuestro mundo familiar, sino en medio de él. Somos en lo más íntimo lo que somos, al responder a lo extraño. De otra forma no seríamos nada más que copias de nosotros mismos.

Bibliografía

- Eliás, N. (1987). *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hörmann, H. (1970). *Psychologie der Sprache*. Berlin / Heidelberg / New York: Springer.
- Husserl, E. (1950ss) [Hsr]. *Husserliana*. Nijhoff o Kluwer: Den Haag o Dordrecht.
- Jakobson, R. (1969). *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Edition de Seuil.
- Lagache, D. (1977). "Les hallucinations verbales et travaux cliniques". En: *Œuvres I*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mall, R. A. & Lohmar, D. (eds.) (1993). *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität* (Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 1). Ámsterdam: Rodopi.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Dijon: Cyrena.
- Nietzsche, F. (1980) [KSA]. *Kritische Studienausgabe* (eds., G. Colli & M. Montinari.) München / Berlin / New York: W. de Gruyter.
- Steinbock, A.J. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Ill.: Northwestern U.P.