

Diferencia y otredad desde la fenomenología de Husserl

Rosemary Rizo-Patrón

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen: El tema del “pluralismo”, frecuentemente abordado desde la sola perspectiva de los retos éticos, políticos y culturales que la era de la globalización plantea a las comunidades humanas en todo el orbe, nos enfrenta a profundos dilemas racionales sobre los que ha reflexionado la humanidad desde la aurora de la filosofía griega. El texto se refiere a dos de ellos: a la relación, por un lado, entre unidad y multiplicidad; y, por el otro, entre “ semejanza” y “otredad”, a saber, entre “identidad” y “diferencia”. Sin su reconocimiento, colapsaría la posibilidad misma del pensamiento teórico, de las reglas prácticas y de la valoración ética y estética. El texto reconsidera esta antigua tensión a un nivel menos abstracto, proponiendo plantear algunos problemas en torno a la “diferencia” y la “otredad” desde la perspectiva de la teoría husserliana de la intersubjetividad cultural y social, a saber, de los problemas superiores de la comunidad intermonádica.

Palabras clave: pluralismo, identidad, diferencia, otredad, intersubjetividad social, Husserl, fenomenología

Abstract: “Difference and Otherness from Husserl’s Phenomenology”. The issue of “pluralism”, often approached exclusively from the perspective of ethical, political, and cultural challenges that the era of globalization lays at the door of human communities all over the world, faces us in fact with deep rational dilemmas upon which humanity has reflected since the dawn of Greek philosophy. The A. refers to two of them: the relationship, on the one side, between unity and multiplicity; and, on the other, between “sameness” and “otherness”, namely, between “identity” and “difference”. Without their recognition, the possibility itself of theoretical thought, practical rules, and ethical or esthetical valuation would collapse. This paper reconsiders this ancient tension on a less abstract level, proposing to lay down some problems on “difference” and “otherness” from the perspective of Husserl’s theory of cultural and social intersubjectivity, namely, of the higher problems of intermonadic community.

Key words: pluralism, identity, difference, otherness, social intersubjectivity, Husserl, phenomenology

§ 1. Pluralismo e intersubjetividad

Hoy se tiende a abordar el tema del “pluralismo” casi exclusivamente como un fenómeno que afecta a la dimensión social del ser humano y a los retos éticos, políticos y culturales de toda índole que la era de la globalización plantea a la multiplicidad de comunidades humanas en todo el orbe. Pero los problemas estructurales profundos que aparecen allí en juego son dilemas racionales sobre los que la humanidad ha reflexionado desde que la filosofía despuntó en el mundo griego. Nos referimos a dos: por un lado, ¿cómo pensar la relación entre la unidad y la multiplicidad? Y, por el otro, ¿cómo pensar la relación entre lo “mismo” y lo “otro”, o bien entre la “identidad” y la “diferencia”? Estos problemas conceptuales son tan cruciales que, sin un reconocimiento de ellos, la posibilidad misma de las dimensiones del pensamiento teórico, la normatividad práctica y hasta la valoración ética y estética se desmoronarían. Pues, en efecto, sin multiplicidad la unidad carece de *explicandum*, y sin unidad la multiplicidad carece de determinación. Las interrogaciones ontológicas, teológicas, epistemológicas, axiológicas y prácticas se han mantenido en vilo por más de veintidós siglos al filo de dichos problemas.

No obstante, el motivo que nos convoca hoy a reconsiderar esta antiquísima tensión es de índole menos abstracta. Se trata, en efecto, de reflexionar sobre ella a nivel de la dimensión social humana, con el fin de “aportar al entendimiento de los pueblos”. La tradición fenomenológica en general no solo no ha sido ajena a esta discusión, sino que desde hace más de un siglo ha contribuido a ella con un concepto filosófico reconocido en todos los frentes de la ciencia y de la cultura: el de *intersubjetividad*¹.

Aquí propongo plantear algunos problemas de la diferencia y la otredad desde la teoría de la intersubjetividad de Husserl. No lo haré, sin embargo, desde las constituciones “reflexivo-estática” del otro y la “mundano-genética” de la empatía, las más desarrolladas en la conocida Quinta Meditación²,

¹ Las reflexiones de Husserl sobre la intersubjetividad se han recogido de manuscritos inéditos escritos desde 1905. Cf. Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905-1920*, editado por Iso Kern, *Husserliana XIII*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. En adelante, *Hua XIII*.

² Cf. Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, editado por Stephan Strasser, *Husserliana I*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 121-177. En adelante, *Hua I*.

que es criticada por supuestamente ser incapaz de “superar el solipsismo metodológico” de su punto de partida. Abordaré más bien la concepción husserliana de la fundación de la intersubjetividad social y cultural, esto es, los problemas planteados en los niveles superiores de la comunidad intermonádica. Previamente, revisaré el concepto husserliano de “mónada” como presupuesto de la teoría de la intersubjetividad o “monadología” y describiré someramente la articulación trascendental de los tres estratos intersubjetivos: el pre-reflexivo o impulsivo, el reflexivo y/o mundano, y el social. Veré el planteamiento husserliano de la intersubjetividad social, activa y superior, en correlación con el trasfondo pasivo a partir del cual ella se constituye: la intencionalidad intersubjetiva primaria –pre-reflexiva, asociativa, impulsiva, afectiva y carnal–³. Una vez cubierta esa plantilla básica, y apoyándome en un texto póstumo titulado “Mundo familiar, mundo extraño, y ‘el’ mundo”, tocaré la solución propiamente husserliana a los dilemas de la dialéctica de la “unidad” versus la “multiplicidad” y de la “identidad” versus la “diferencia” bajo las categorías en tensión de lo “universal-objetivo” versus lo “particular-relativo”, y lo “propio” versus lo “ajeno” o lo “mismo” versus lo “otro”. Finalmente prestaré atención, con Waldenfels, más que a los términos opuestos en tensión, a la dimensión del entre-dos (“*das Zwischenbereichs*”), o lo que podría denominarse el *inter-esse*.

§ 2. La teoría de la intersubjetividad como monadología

2.1. El yo concreto o mónada

¿Quién es el “yo trascendental” husserliano? Contrariamente a ciertas interpretaciones difundidas a lo largo del siglo XX, Husserl lo concibe desde un inicio como *intersubjetividad*, esto es, desde que el método de la “reducción” descubre un campo privilegiado de la experiencia intencional⁴, dadora de sentido y validez, gracias a la cual los sujetos se auto-trascienden en su

³ Los desarrollos de este estrato intersubjetivo permanecieron mayormente inéditos y fueron publicados póstumamente en los volúmenes de la *Husserliana* dedicados a la intersubjetividad, especialmente en Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935*, editado por Iso Kern, *Husserliana* XV, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. En adelante, *Hua* XV. Sin embargo, el § 61 de las *Meditaciones cartesianas*, poco atendido, da indicaciones importantes en dirección a estos análisis constitutivos trascendentales del “nivel primario y más fundamental”, el del advenimiento psico-físico individual en el mundo, como desarrollo filogenético “biológico” y su paralelo “psicológico” (cf. *Hua* I, pp. 168-169).

⁴ Cf. nota 1.

encuentro con el mundo. Pero la intersubjetividad misma presupone una cierta comprensión de los sujetos trascendentales como intencionalmente inter-conectados. En efecto, el sujeto trascendental no es solo el polo-yo activo de tomas de posición o decisión teóricas, prácticas y valorativas, o el centro pasivo de afecciones⁵, sino que es el sustrato permanente e inseparable de un flujo continuo de experiencias vividas –actuales y posibles–⁶. Pero es más que eso: se trata de un sujeto *personal*, pues aunque su vida y experiencias fluyen irremediabilmente, permanecen en él como una adquisición permanente, o hábito. “Yo, como persona, no soy un componente egológico momentáneo del acto, sino *el yo*, que ha llevado a cabo todos sus actos previos”⁷. El yo personal permanece en el tiempo, con sus convicciones, las que pueden también cambiar, cambiando él también dentro de un cierto estilo “*estable y permanente*”, esto es, un “*carácter personal*”. Se trata de un *individuo libremente motivado* y no del todo predecible⁸. Ahora bien, más allá de su carácter centralizado, personal, y de sus propiedades permanentes o “*habitualidades*”, y entendiéndolo en su *plena concreción*, Husserl denomina al yo “*mónada*”. Toma el término, no sin alguna razón, de Leibniz⁹, pues componentes del yo son también aquí los *correlatos intencionales* de sus experiencias vividas y tomas de posición, esto es, en términos generales, su *mundo circundante* conocido, *familiar*, rodeado de un horizonte mundano *extraño* de objetos todavía desconocidos¹⁰. Dicho mundo circundante, empero, no es solamente de “*cosas*”, naturales y culturales, “*sino también otros sujetos*”, que en tanto “*personas morales*”, “*sujetos de derecho*”¹¹, están esencial e intencionalmente entrelazados en la constitución concreta del yo. Desde este punto de vista, por ejemplo, los inmigrantes o desplazados, entendidos como *mónadas* o sujetos concretos, no solo han perdido un horizonte mundano-familiar mientras ellos permanecen los mismos, sino que se les ha arrebatado un componente mismo de su integridad personal.

Así, nos hallamos con el resultado sorprendente de que, en el seno mismo del miembro monádico de una comunidad intersubjetiva, no se halla meramente un ámbito de la “*presencia*”, la “*identidad*” o “*mismidad*”, el *solus ipse*, lo “*propio*”

⁵ Cf. *Hua I*, § 31; Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928*, editado por Iso Kern, *Husserliana XIV*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 26-30 *passim*. En adelante, *Hua XIV*.

⁶ Cf. *Hua I*, § 30.

⁷ *Hua XIV*, p. 18 *passim*.

⁸ Cf. *ibid.*, p. 21.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 14 *passim*; *Hua I*, § 33.

¹⁰ Cf. *Hua IV*, pp. 230ss, pp. 262ss, pp. 372ss, *passim*.

¹¹ *Ibid.*, p. 236.

y lo “único”. Además de la dimensión esencialmente temporal de la vida monádica, que en sus estratos más originarios puede describirse como el “presente viviente estante y fluyente”, ya hacen su aparición la “ausencia”, la “diferencia” y la “otredad” en el seno de la “presencia”, la “mismidad” y lo “propio”.

2.2. Articulación trascendental de los tres estratos intersubjetivos

La teoría husserliana de la intersubjetividad es una concepción compleja y multiestratificada, siendo solo uno de sus aspectos aquel planteado en la Quinta Meditación –que Husserl dejó inédita e inacabada–: resolver el problema de qué se entiende por *un mundo objetivo*. La Quinta Meditación plantea, en efecto, que solo por la mediación de otros *egos* se pueden asegurar las nociones de una naturaleza común compartida por todos, de predicados objetivos científicos y predicados espirituales pertenecientes a un mundo cultural¹². Pero no propone, como frecuentemente se le ha malinterpretado, la supuesta “salida” deductiva de un *cogito* “inmanente” y solipsista a un mundo y *alter egos* “trascendentes” sobre el trasfondo de un dualismo naturalista. No intenta responder a las objeciones tradicionales contra el solipsismo, sino elaborar una “teoría trascendental del mundo objetivo”, sobre la base de un concepto más fuerte de *trascendencia*, entendiéndola como *evidencia*. El mundo objetivo no es simplemente el correlato ideal de todas mis experiencias explícitas e implícitas, sino el correlato ideal de *todas* las experiencias vividas –explícitas e implícitas– de *cada uno y de todo* posible *ego* en general. La cuestión de la Quinta Meditación, cuestión fenomenológica, empieza por ello echando luz sobre los procesos intencionales explícitos e implícitos en los que el *sentido* del *alter ego* se *anuncia* y se *verifica* en cada uno de nosotros (esto es, se “constituye”) como estando allí, en tanto sujetos experimentantes con pleno derecho.

Por cierto, la Quinta Meditación no solo es equívoca por el “solipsismo metodológico” que adopta al plantear la constitución del otro en relación al problema de la “objetividad”, sino también porque su estrategia central superpone dos procesos que presuponen dos conceptos distintos: el de “esfera primordial” (*Primordinalsphäre*) y el de “esfera de propiedad” (*Eigenheits-sphäre*)¹³. Los procesos que corresponden a esos conceptos, solo distinguidos claramente por Husserl pocos meses después de concluir la Quinta

¹² Cf. *Hua I*, p. 124.

¹³ Cf. Bernet, Rudolf y otros, *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hamburgo: Felix Meiner, 1989, pp. 145-149.

Meditación¹⁴, son: la constitución reflexivo-estática del sentido y la validez del *alter ego*, y la constitución primordial genético-mundana de la propia experiencia de la *empatía*. En el primer proceso, el de la constitución reflexivo-estática del otro trascendental¹⁵, cuyo contexto es el intento de fundar filosóficamente al conocimiento¹⁶, se parte de las objetividades constituidas, entre ellas la del *alter ego* mismo, para interrogar retrospectivamente solo la *esfera primordial* de las *experiencias vividas* en las cuales el sentido de dichas objetividades se anuncia o constituye. Entre dichas experiencias se halla aquella referida al *otro*: la *empatía*. El proceso es eidético y estructural, haciéndose abstracción tanto de las objetividades constituidas como del flujo temporal del presente viviente. En el segundo proceso, el de la constitución genética del *alter ego* mundano¹⁷, se intenta describir la génesis o emergencia misma de la experiencia vivida de la empatía. Aquí se hace abstracción metodológica de todas las experiencias vividas y sus correlatos, para llegar a la *esfera de propiedad* más radical del *ego* monádico o concreto. En esta (reducida al mero campo perceptivo de la naturaleza circundante de la mónada, a un nivel primario –pre-cultural–, que incluye su propio ser psico-físico) se examina *cómo* se “motivan” los procesos pre-reflexivos y asociativos que *constituyen* la empatía cuando el cuerpo del otro, análogo al propio, hace allí su aparición. No se trata de análisis eidéticos y estáticos, sino reconstructivos y genéticos, que constituyen la “historia secreta” de lo que se considera desde un punto de vista meramente estático.

La Quinta Meditación, sin embargo, no se detiene en ambos procesos, estático y genético, pertenecientes al estrato más conocido de la teoría de la intersubjetividad husserliana. Ella también menciona –aunque de paso– otros dos estratos: a un nivel inferior, la constitución genética, pre-reflexiva e impulsiva, de la intersubjetividad; y, a un nivel superior, la constitución estática y genética de la intersubjetividad social y cultural. Sea como fuere, se debe evaluar la teoría de la intersubjetividad husserliana no solo considerando conjuntamente la Quinta Meditación y los textos póstumos¹⁸, sino también como una teoría multiestratificada, ninguno de cuyos estratos es plenamente inteligible de modo unilateral.

¹⁴ Cf. *Hua XV*, pp. 50ss. Cf. Iribarne, Julia V., *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, traducido al alemán por Menno-Arend Herlyn bajo la supervisión de Hans Rainer Sepp, Freiburg/Manchen: Karl Alber, 1994, p. 52.

¹⁵ Cf. *Hua I*, §§ 43-49 especialmente. Cf. también Iribarne, J., *o.c.*, p. 24.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 51.

¹⁷ Cf. *Hua I*, §§ 49-58 especialmente.

¹⁸ Cf. Iribarne, J., *o.c.*, p. 28.

Ciertamente caben varias interpretaciones de dicha teoría multiestratificada, porque Husserl no llegó a sistematizarla. Pero podríamos aproximarnos a ella desde dos perspectivas. En la primera, se reconocen dos tipos de análisis: *reflexivos* y *pre-reflexivos*. Los análisis *reflexivos* se dan a su vez en dos niveles: a nivel de la constitución *perceptiva* del *alter ego* (la constitución estática del “otro trascendental” y la constitución genética del “otro mundano”) y a nivel de la constitución de la intersubjetividad *social o cultural*. Los análisis *pre-reflexivos* solo incluyen los análisis genéticos de la intersubjetividad instintiva. En la segunda perspectiva, se reconocen tres estratos articulados en una teoría monadológica trascendental unitaria: 1. el estrato del “idealismo” monadológico (correspondiente a los análisis anteriores *reflexivos*, estáticos y genéticos, de la constitución perceptiva del *alter ego*); 2. el estrato de la “monadología social”, y 3. el estrato de la “monadología *pre-reflexiva*”¹⁹.

En adelante no nos ocupará el estrato del “idealismo monadológico”, que es predominante en la Quinta Meditación, sino fundamentalmente el estrato social, sobre el trasfondo del estrato instintivo.

§ 3. Instinto y sociedad

3.1. Intersubjetividad instintiva

La fenomenología solo puede iluminar “retrospectiva” y “reconstructivamente” este estrato de la vida del sujeto que no solo pertenece a los orígenes o al “nacimiento trascendental del *ego*” en el seno materno, antes incluso del nacimiento biológico, sino que constituye un estrato inferior permanente de la vida del *ego* adulto. A este nivel solo se puede hablar de “yo” de modo equívoco, pues no hay propiamente “diferenciación” entre las mónadas, dándose más bien una implicación recíproca intencional entre todas, en el presente-viviente compartido de una suerte de “comunidad arcónica”²⁰.

Así, la constitución de la intersubjetividad a nivel pre-reflexivo se da en el marco de una reconstrucción genética de la vida instintiva del sujeto desde su “nacimiento” o “comienzo trascendental” en donde empieza el desarrollo *individual* del cuerpo orgánico, esto es, su *filogénesis* biológica y psicológica. Además de una aproximación naturalista y psicofísica a este proceso, cabe –según la fenomenología– abordarlo como un fenómeno *trascendental*. El “nacimiento” o comienzo trascendental, así, se da ya en el infante *no-nato*,

¹⁹ *Ibid.*, pp. 181-196.

²⁰ *Hua XV*, p. 670.

pre- o proto-infante (*Vorkindlichen Monaden* o *Urkind*)²¹, pues el *neo-nato* “ya tiene un instinto orientado”, esto es, experiencias pre-adquiridas en el seno materno –como horizontes perceptivos, datos y campos sensoriales o habitualidades superiores–²². Tanto a nivel del no-nato como del neo-nato solo se puede hablar de un *pre-yo* en tanto centro de afecciones, sedimentación, asociación primaria e instintos innatos corporales y biofísicos. Del *pre-yo* del no-nato al del neo-nato hay un proceso de auto-temporalización que significa una creciente “individuación”. Reconstructivamente se plantea que en un inicio de este proceso se puede hablar de *proto-hechos* (*Urfakta*), que no se reducen a la pura vida instintiva. Se trata concretamente del *factum* del *ego*²³ y de su contacto primordial con el mundo, así como del *factum* de la historia –del sentido absoluto de la historia, que de forma sedimentada precede al nacimiento de todo *ego* fáctico en la forma de la tradición y de la cultura–. Así, pues, instintos e historia se entretajan, en un doble sentido: en primer lugar, se constata como un *factum* el desarrollo inmanente de cada mónada desde sus tendencias pre-natales hacia la razón y la intersubjetividad universal, en un proceso calificado como *teleológico*. En segundo lugar, se constata que los llamados “instintos innatos”, desde el nacimiento trascendental, *ya se hallan precedidos* –a un nivel bio-psíquico²⁴– *por experiencias previas* (como habitualidades, tendencias, impulsos e inclinaciones) *heredadas* de generaciones pasadas, a través de los padres.

Así, la presencia del otro, a través de esta “historicidad” de los instintos, precede propiamente la constitución pre-reflexiva de la intersubjetividad, en la que la fenomenología distingue *dos direcciones*: por un lado, la génesis pre-reflexiva de la intersubjetividad en la más tierna infancia (cuyo caso paradigmático es la relación madre-infante); y, por el otro, la génesis pre-reflexiva de la intersubjetividad en el estrato más profundo de la adultez (cuyo caso paradigmático es la satisfacción del impulso sexual). Ambas direcciones presuponen ya la génesis pasiva de campos de sensación (como el olor del pecho de la madre en la más tierna infancia), cinestesis asociadas (como la resultante succión de la leche materna), y otros procesos e instintos sensibles (*hyléticos*) de la intencionalidad impulsiva²⁵ y de la conciencia originaria del tiempo.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 595.

²² Cf. *ibid.*, p. 605.

²³ Cf. *ibid.*, p. 385. El *ego* trascendental como *factum*, señala Husserl, precede al *eidós ego*.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 609.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 594.

En el caso de la más tierna infancia, además de solo experimentarse el presente (con meras retenciones y protenciones como en el caso de cualquier animal), siendo imposible la localización de eventos en el tiempo y la rememoración libre, el reconocimiento del cuerpo propio –originalmente no diferenciado del cuerpo del otro– se ve precedido por la “unidad visual y táctil” que representa el cuerpo de la madre que alimenta²⁶. A los campos de sensación visuales se añaden percepciones acústicas asociadas a movimientos cinestésicos, los cuales llevan al niño a la auto-exploración paulatina de su propio cuerpo orgánico con su duplicidad (sobre todo táctil) de sintiente-sentido. Surge así una empatía instintiva, una conexión intersubjetiva primaria de cuerpos anónimamente actuantes.

Esto último es también el caso de la satisfacción del impulso sexual. Husserl insiste que este cuestionamiento se inserta en el contexto de la génesis trascendental de los instintos trascendentales y de la teleología trascendental. Considera que en la satisfacción del impulso sexual no se hallan dos satisfacciones separadas, cada una con su “esfera primordial”, sino la unión de dos de ellas, por lo que la satisfacción sexual tiene el carácter del “uno-en-el-otro”²⁷. Presupone también esta constitución pre-reflexiva de la intersubjetividad la presencia del otro ser humano como “orientado hacia la meta que lo estimula y afecta”²⁸.

A nosotros nos interesa destacar de la constitución instintiva de la intersubjetividad, que su análisis revela una *otredad y diferencia* originarias *al interior* de la *mismidad e intimidad* más absolutas. Esta situación permanece en el trasfondo de la constitución de la intersubjetividad social.

3.2. Intersubjetividad social

Previamente hemos ido sugiriendo que la descripción genético-instintiva en la teoría husserliana de la intersubjetividad tiene la peculiar estructura de la *presencia y ausencia*, la *simetría y asimetría*, la *similaridad y diferencia*. Se trata de rasgos opuestos, pero *esencialmente unificados*, presupuestos básicos del concepto husserliano *sui generis* de “pluralidad”²⁹.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 605.

²⁷ *Ibid.*, p. 594.

²⁸ *Ibid.*, p. 593.

²⁹ La pluralidad entendida como estableciéndose en los “actos sociales” y en la “comunicación personal humana” (cf. *Hua I*, p. 159). Paralelamente, Hannah Arendt sostiene que “[l]a pluralidad humana, la condición básica tanto de la acción como del discurso tiene

La primera comunidad es la del yo con el otro, el cual a su vez adquiere *sentido* y *validez* solo a través de las experiencias del yo. En tanto comunidad y pluralidad, la recíproca “relación yo-tú” (*Ich-Du Beziehung*) implica la diferencia y separación *real* (psico-física) entre las mónadas, pero también su correlación *intencional*–espiritual, “irreal”, aunque no imaginaria– en la esfera de la primordialidad. Este es el punto de partida egológico, el más difícil, de la constitución de la intersubjetividad social o de comunidades humanas, cuyos miembros individuales se hallan recíprocamente orientados unos a otros³⁰, actual y potencialmente, en el *horizonte abierto* de la espacio-temporalidad ilimitada de la naturaleza. Pero el carácter propiamente *humano* de la *comunidad* aquí en cuestión lo imprimen actos egológicos específicos: los *actos sociales*, con los que se establece la *comunicación humana*³¹, el más original de los cuales es la “relación yo-tú”³².

Los *actos sociales* no son impulsivos, ni actos de amor naturales (como el de los niños por sus padres), ni actos calculados, sino que son actos cuya prioridad “es la intención de la *comunicación*”³³. Ya presuponen el horizonte fundante de la constitución pasiva instintiva, que incluye: 1. la comprensión de nuestros cuerpos como órganos; 2. la comprensión de nuestro mundo circundante sensible; y, 3. la comprensión de nuestras necesidades cotidianas, instintivas³⁴. Asimismo, tienen como condición de su realización el “ser en vigilia del yo” (*Wachsein des Ich*) y la “comprensión lingüística”, aun cuando el discurso es para Husserl solo *un modo* entre otros de comunicarse. La reciprocidad de los actos sociales se efectiviza, pues, tanto en el estar orientado perceptivamente el uno al otro, mirándose a los ojos, consciente del otro, tocándolo espiritualmente³⁵, como también en el discurso directo, como saludando, hablando, escuchando, respondiendo, etc.³⁶ Se caracterizan además por la responsabilidad, la toma de posición y la auto-reflexión, generando así una “comunidad práctica de la voluntad”³⁷, que se

el carácter doble de la igualdad y la distinción... En el hombre, la otredad, que él comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, devienen una unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de seres únicos” (Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1958, pp. 175-176).

³⁰ Cf. *Hua I*, pp. 157-158.

³¹ Cf. *ibid.*, p. 159.

³² Cf. *Hua XIV*, p. 167.

³³ *Ibid.*, p. 166.

³⁴ Cf. *Hua XV*, p. 442, nota 1.

³⁵ Cf. *Hua XIV*, p. 211.

³⁶ Cf. *Hua XV*, p. 476.

³⁷ *Ibid.*, pp. 169-171.

auto-corrige y cambia en vistas a un horizonte futuro in-disponible o in-calculable (*nicht berechenbar*)³⁸.

La *comunicación* es, pues, la esencia de los actos sociales, aunque –como ya se ha indicado– ella no se reduce al lenguaje, pudiendo establecerse desde el mero cruce de miradas entre dos personas. No obstante, la comunicación lingüística es esencial en la *praxis* comunicativa de un mundo humano práctico, “cuyo círculo incomparablemente más amplio de experiencia contiene significativamente las experiencias de los hombres transmitidas por el lenguaje”³⁹. Asimismo, la comunicación “yo-tú” motiva la toma de conciencia de los *egos* como *personas*⁴⁰.

Hay muchos tipos de comunidades que emergen de esta comunicación “yo-tú”: la del amor personal⁴¹, la del amor ético⁴², el cuidado (*Fürsorge*) instintivo de la salud espiritual y corporal entre miembros de una familia y su sentido del deber; el de los que comparten una comida; las comunidades *sui generis* entre actores, poetas y su público, o entre científicos y sus colegas; la comunidad de la *simpatía* y la amistad, y la de los deberes sociales, entre otros⁴³. Pero fundamentalmente, los “actos sociales” están a la base de las “personalidades de orden superior”⁴⁴, no siendo dicho concepto una “mera analogía”⁴⁵. Este tipo de comunidades, tales como “la unidad de un estado, una religión, un lenguaje, una literatura, un arte”⁴⁶ son resultado de actos comunicativos, unilaterales o recíprocos⁴⁷, que portan su propia “personalidad”. Se trata propiamente de subjetividades conscientes, con sus facultades (*Vermögen*), “carácter”, “convicciones”, representaciones, valoraciones, decisiones, “habitualidades”, su tiempo vivido e histórico –con su crecimiento continuo en cambio permanente, con su envejecimiento, sus propias memorias y tradición colectiva, sus significados de verdad sedimentados, e incluso una cierta dimensión “corporal”–. La analogía con las personas individuales es aquí importante, pues también actúan como “miembros cero” o “centrales” de un mundo intersubjetivo mayor. Ciertamente hay un límite a la analogía, pues las personalidades de orden superior pueden

³⁸ Cf. *ibid.*, pp. 465, 469.

³⁹ *Ibid.*, p. 225.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 170-171.

⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 172.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 174.

⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 175-184.

⁴⁴ *Hua I*, p. 160.

⁴⁵ *Hua XIV*, p. 404.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 194.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 198.

incluir comunidades menores, y eventualmente ser disueltas. No obstante, su comportamiento respecto de otras comunidades es semejante a aquel que se establece entre individuos. También se generan pasivamente en una “génesis comunitaria” (*Gemeinschaftsgenesis*)⁴⁸, que conlleva el peligro de la recepción acrítica del pasado y de extremismos ideológicos típicos del fenómeno de masas⁴⁹. Las personalidades de orden superior constituyen, en suma, su específico *mundo circundante cultural*⁵⁰ a través del cual también acceden al mundo natural y desde cuyo horizonte familiar se proyectan al horizonte desconocido de otras comunidades y mundos culturales extraños. El concepto de *mundo*, claro está, emerge previamente en la constitución pasiva de la propia esfera primordial; pero en cada estrato –del más bajo al más elevado– cada mundo *cultural* aparece *orientado* desde un “centro” mundano-familiar hacia una periferia hori-zontica cada vez más desconocida de culturas pertenecientes a mundos extraños, asequibles a través de una suerte de “empatía social”. Esto nos conduce al siguiente problema.

§ 4. *Entre el mundo familiar y el mundo extraño, ¿es posible hablar “del” mundo?*

La constitución de la intersubjetividad desde la perspectiva de la fenomenología de Husserl muestra en todos sus estratos dos aspectos en tensión o, podría decirse, dialécticamente interdependientes. Por un lado, se da un punto de partida subjetivo “centralizado”, “propio” (o primordial) –desde la esfera del *pre-yo* hasta la forma más elevada del “yo puro” o “yo primordial”, manifiesto igualmente en el punto nulo de orientación que es nuestro cuerpo– con una correlativa “constitución orientada”⁵¹ hacia la “otredad” y la “diferencia” en general. Esto, a nivel de la intersubjetividad (pre-reflexiva o reflexiva), se manifiesta bajo la forma de “mundos circundantes relativos” cada vez más extensos en forma de anillos⁵², con el carácter de un horizonte abierto. Por el otro lado, en el seno de lo más “propio” o primordial, de la “presencia” y de la “mismidad”, incluso en el nivel más íntimo del instinto, se da la manifestación

⁴⁸ *Ibid.*, p. 221.

⁴⁹ Como en el caso de la pobreza ideológica del despreciable nacionalismo propugnado por el radicalismo político Nazi.

⁵⁰ *Cf. Hua I*, p. 160.

⁵¹ *Ibid.*, §§ 42-62. Las reflexiones que siguen, si bien no siguen su orden de argumentación, sí han sido fuertemente sugeridas por el extenso y rico texto de Lohmar, Dieter, “Zur Überwindung des heimweltlichen Ethos”, en: Mall, R.A. y D. Lohmar (eds.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam/Atlanta: Editions Rodopi B.V., 1993, pp. 67-95.

⁵² *Cf. Hua XV*, pp. 429ss.

de lo “otro” y de la “diferencia” –como en los horizontes temporales “ausentes” del pasado y del futuro–; en la historicidad de experiencias, habitualidades y tendencias heredadas de generaciones pasadas; y en la patencia del cuerpo del otro (*v.gr.*, la madre) en campos de sensación previa a la apercepción del propio. La “identidad” y la “diferencia”, lo “mismo” y lo “otro”, son patencias inseparables, desde los proto-procesos de la constitución de toda experiencia humana, hasta las formas más elevadas de las producciones racionales de la ciencia y la cultura.

La conservación de los dos términos dialécticamente interdependientes –“lo mismo” y “lo otro”, “la identidad” y “la diferencia”– nos sitúa en el terreno de la *pluralidad*: la pluralidad de mónadas; de comunidades de comunicación y de “personalidades de orden superior” –como la pluralidad de naciones y correlativamente de “mundos familiares”, de *ethoi* y de culturas–; en fin, incluso la pluralidad de *epistemes*. La pluralidad se patentiza en el terreno de los hechos. Pero ante la supuesta “fuerza normativa de lo fáctico”, se halla la “radicalidad filosófica” y la necesidad racional. Surge una nueva pregunta por la posibilidad de una medida *universal*, abarcadora, *unitaria* –epistémica, racional, valorativa, ética, cultural–. Despunta una nueva tensión entre términos aparentemente antitéticos: el de la unidad *versus* la multiplicidad y el de la “universalidad” *versus* la “particularidad”. Se trata de examinar si estamos aquí frente a una *antitética* irresoluble (por la que ambos extremos se anulan mutuamente); o frente a una “generalización” ilegítima (que se desprende del predominio de un punto de vista particular en detrimento de los otros); o, finalmente, frente a un caso que también es abordable como una “dialéctica de la interdependencia”.

Inspirándonos en ciertas reflexiones de fenomenólogos contemporáneos que también recurren a Husserl⁵³, esbozaremos este examen en dos pasos: 1. ¿es posible experimentar y reconocer el “mundo extraño” a partir del “mundo familiar”?; ¿cómo?; y, 2. ¿es posible pensar en una *unidad universal*

⁵³ Aquí fundamentalmente me refiero a los trabajos de Edmund Husserl en Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, editado por Walter Biemel, *Husserliana VI*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1954 (en adelante, *Hua VI*); *Hua XV*; y Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, editado por Reinhold N. Smid, *Husserliana XXIX*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1993 (en adelante, *Hua XXIX*); Waldenfels, Bernhard, “Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt”, en: Mall, R.A. y D. Lohmar (eds.), *o.c.*, pp. 53-65; Waldenfels, Bernhard, “Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl”, en: *Ideas y valores*, CXVI (2001), pp. 119-131; y Lohmar, D., *o.c.*

–la ciencia, la ética, los valores o derechos, la supra-nacionalidad o “humanidad” a secas, “el” mundo– preservando la *pluralidad* de lo *particular*?

4.1 Primer paso: del mundo familiar al mundo extraño

Con “mundo familiar” y “mundo extraño”, “Husserl quiere describir estructuras esenciales, immanentes, que conciernen a todo mundo circundante concreto y a sus valideces presupuestas”⁵⁴.

El “mundo familiar” nos es inmediatamente asequible, cognitiva y afectivamente. En él compartimos los mismos gestos y lenguaje, sabemos “para qué” sirven las cosas, “qué finalidades” tienen las acciones de las personas⁵⁵, compartimos los mismas costumbres (*ethoi*), anticipamos en analogías concretas los comportamientos y el curso de nuestras percepciones⁵⁶. Incluso el mundo perceptivo mismo (seres humanos, campos, bosques) tienen en él su propia coloración espiritual. Las anticipaciones concretas de nuestra experiencia cotidiana, que se pueden plenificar ininterrumpidamente, se dan bajo criterios o medidas “normalizadoras” que permiten identificar la eventual decepción en la plenificación como lo “excéntrico” o “desquiciado”. Como ámbito de lo “cercano” y del “nosotros”, el “mundo familiar” empieza en la familia, y continúa ampliándose en círculos concéntricos a la comunidad, la patria, o el continente⁵⁷. El “mundo circundante familiar” se identifica inicialmente con *el* mundo mismo y esta “humanidad cerrada” con *la* humanidad misma.

Colocándonos en la situación hipotética de un mundo “no globalizado”, el “mundo extraño” –desde el “mundo familiar”– irrumpe como lo “lejano”, lo exterior al “nosotros”, lo no anticipable en analogías concretas. No solamente cada cosa, señal y gesto aparece distinto, sino que todo resulta una “totalidad desconocida”. Tiene “otros fines de vida, otras convicciones de todo tipo, otras

⁵⁴ Cf. Lohmar, D., *o.c.*, p. 68. Conciernen las “valideces” que se presuponen desde el “mundo de la vida”, como “mundo cercano” (*Nahwelt*), “mundo de la experiencia” (*Erfahrungswelt*), “mundo personal” (*personale Welt*), “mundo cultural” (*Kulturwelt*), “mundo circundante de la vida” (*Lebensumwelt*), “mundo cotidiano” (*Alltagswelt*), “co-mundo” (*Mitwelt*). Cf. *Hua VI*, § 34, y *Hua XV*, pp. 142, 196-197, 200, 205, 214-215, 217, 229ss, 232, 411, 428.

⁵⁵ Cf. *Hua XV*, pp. 220ss, 224ss, 430.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 430-431.

⁵⁷ Pienso, por ejemplo, en las finales de las competiciones atléticas internacionales, por ejemplo en el fútbol, en las que la ampliación del “mundo familiar” o “comunitario” a nivel continental lleva a un latinoamericano a apoyar a un equipo de América del Sur que se enfrenta a uno europeo o asiático.

costumbres, otros modos prácticos de comportarse, otras tradiciones⁵⁸, en suma, otra cultura y otra “visión del mundo”. Hasta la “analogía general” –que por lo menos anticipa en el “mundo extraño” un mundo circundante igualmente perceptivo, de seres humanos, campos, bosques, etc.– se ve sacudida por cuanto esos mismos objetos aparecen con un “sentido espiritual” o “cultural” distinto⁵⁹. El “mundo extraño” del otro, además, aparece “coloreado” por los prejuicios del “mundo familiar” propio. No solo se le “excluye” y discrimina, sino desvaloriza –sus valoraciones, cogniciones, normatividades “no son válidas” en relación a las del “mundo familiar”–. El “mundo extraño” constituye una amenaza a los conceptos *del mundo y la humanidad* constituidos desde el “mundo familiar”.

La *experiencia* y, finalmente, el *reconocimiento* del “mundo extraño” desde el “mundo familiar” se ven posibilitados, según Husserl, desde el momento en que el propio “mundo familiar” se expande analógicamente, a través de “anticipaciones” de “lo desconocido en el estilo de lo que nos es conocido”⁶⁰. En otras palabras, “existen pre-formas de lo extraño *al interior* de la experiencia cotidiana”⁶¹. La educación, nos dice Husserl, nos ayuda paulatinamente a superar una incomprendibilidad inicial, como cuando aprendemos a leer, a calcular, a apreciar o tocar una pieza musical, en suma, como lo que ocurre por ejemplo en todo aprendizaje de artes o disciplinas científicas y culturales⁶². Se trata de una expansión de lo “familiar” a lo menos familiar dentro del propio “mundo familiar”. Y, al igual que en este último caso, el encuentro con un “mundo extraño” acarrea *simultáneamente* un cambio en la actitud y en la relación con el propio “mundo familiar”. Sin que las convicciones del propio “mundo familiar” se abandonen, dejen de ser exclusivas. Existen, al lado de las propias, *otras cosmovisiones con sus propias valideces*; se reconoce al “mundo extraño” como *otro* “mundo familiar” con sus propias convicciones. El “alcance universal” que pretendían las valideces del “mundo familiar” propio se ve *relativizado*. A partir de ese momento –a pesar de su no-coincidencia– pueden pensarse lado a lado las convicciones familiares con las extrañas⁶³. Aparece la posibilidad de distintos “mundos” y distintas “humanidades”.

⁵⁸ *Hua XV*, p. 214.

⁵⁹ *Cf. ibid.*, pp. 432-433.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 430.

⁶¹ Lohmar, D., *o.c.*, p. 70. Las cursivas son nuestras.

⁶² *Cf. Hua XV*, pp. 227-228, 233, 409ss.

⁶³ *Cf. Lohmar, D., o.c.*, pp. 74-75.

4.2 Segundo paso: de la pluralidad de mundos al mundo uno

La pregunta que se plantea aquí, a partir de lo alcanzado, es si es posible pasar del *reconocimiento* de la pluralidad de “mundos”, “humanidades”, culturas, naciones, éticas, etc., a la idea de *un mundo*, *una humanidad*, *una supra-cultura*, *una nación*, *una ética*, *una ciencia* y *racionalidad*, “no atadas a un mundo familiar”⁶⁴. Se trata de saber si es posible la constitución de una *universalidad* tal que, sin establecerse aniquilando la posibilidad de una pluralidad de “mundos familiares” particulares, tampoco se constituya como mera proyección de *un “mundo familiar”* que haya llegado a ser dominante. En Husserl hallamos dos aproximaciones a este problema, que en un inicio parecen distintas, y hasta antitéticas. La primera es la que se halla esbozada en su “Conferencia de Viena” de 1935⁶⁵. La segunda se halla en sus manuscritos póstumos de 1931 a 1937⁶⁶ y que matiza la primera aproximación.

La primera aproximación, más conocida, ha sido caracterizada como “eurocéntrica”. Como Scheler y otros, comparte Husserl la idea de que la perfección de la humanidad, en el sentido de una responsabilidad radical, pasa por una “unificación” bajo la “*idea-télos* infinita” de un saber fundado. Esta “*idea infinita*” –la de un saber desinteresado, últimamente fundado– fue planteada históricamente en el mundo griego y le confirió a Europa su *configuración espiritual*. Se trata de la filosofía griega-europea con la que Europa ha contribuido, con su idea infinita y sentido de responsabilidad radical, a la humanidad en general. La humanidad, así, tiende a “unificarse” bajo esta idea infinita de responsabilidad radical. Los europeos, “si se comprenden bien”, no tienden a “indianizarse”⁶⁷. Lo contrario, en cambio, sí sucede. Como se puede observar, Husserl promueve aquí paralelamente dos ideas distintas, que pueden separarse: una es la de Europa como realidad o *factum histórico*. En esta Europa, en el *mundo griego* del pasado, nació el ideal de la filosofía y de la humanidad europea. La otra es la de Europa como un *ideal racional*, como un proyecto futuro, como la idea de un *télos* infinito, aquel de una “humanidad

⁶⁴ Cf. *ibid.*, pp. 76-83. Lohmar pregunta por la posibilidad de “una ética no atada a un mundo familiar”, al mismo tiempo que argumenta a favor de “fundamentos razonables para la preservación de una pluralidad de formas de *ethos* mundano-familiares” (*ibid.*, pp. 83-91). Aunque el concepto de esa ética es amplio, pues se refiere a él también como *ethos*, nosotros extendemos adrede el campo de su pregunta a la posibilidad de un reconocimiento de *lo universal* en tanto tal en su relación con la preservación concomitante de *la particularidad* en general.

⁶⁵ Cf. *Hua VI*, pp. 314-348.

⁶⁶ Cf. *Hua XXIX* y *Hua XV*.

⁶⁷ *Hua VI*, p. 320.

unificada”, últimamente responsable⁶⁸. Ahora bien, uno puede conservar la idea husserliana de una responsabilidad y fundamentación radical, desligándola de una humanidad histórica dada. Como señala Dieter Lohmar, “[h]abría sido así tan correcto que Husserl dijera que no debemos ‘indianizarnos’ como tampoco debemos ‘europeizarnos’ –en un sentido histórico-fáctico– ‘si nos comprendemos bien’. La idea regulativa habla en nombre de una radicalidad filosófica que debe permanecer apátrida”⁶⁹. Ahora bien, las ideas de “ciencia” y de “ética” ciertamente pueden estar fundadas en una “racionalidad mundano-familiar”, por ejemplo, la europea. Pero, como señala nuevamente Lohmar, “[u]na cultura nos parece provincial y unilateral si solo toma las motivaciones para la realización de una idea infinita de sí misma –porque las demás le parecen ‘inmaduras’”⁷⁰. Así, pues, la posibilidad de la constitución de una ciencia y una ética universales no puede nunca legitimarse como mera proyección de las convicciones de un “mundo familiar” particular e históricamente fáctico.

La segunda aproximación de Husserl, que ayuda a superar el “unilateralismo” aparente de su aproximación anterior, consiste en plantear la constitución de la idea infinita de un saber y una ética, esto es, de un “mundo universal” –más allá de la generalización unilateral establecida a partir de un “mundo familiar” dominante– a través de lo que en contextos similares la hermenéutica ha llamado “fusión de horizontes”. Se trata del *encuentro*, *intercambio* y *mediación* basados en la experiencia entre distintas pretensiones a la verdad. Fenomenológicamente hablando, es cierto que cada punto de vista atado a un mundo familiar puede pretender ser *la* visión del mundo⁷¹. Ahora bien, la acepción de *supra-nación*, que Husserl propone como “ideal infinito” racional, si bien no debe plantearse prioritariamente desde ningún “mundo familiar”, no importa cuán exitoso o atractivo, si “funciona en la *mediación* entre comprensiones del mundo concurrentes”⁷². Husserl, justamente, se ocupó al final de su vida de esta “dinámica del encuentro entre varias culturas, y la utilidad de tal encuentro para la realización de una idea de *supra-nación*”⁷³, fundamentalmente reflexionando sobre el papel que tuvo el “comercio mundial” en la época de los griegos⁷⁴. Husserl subraya la importancia del *encuentro personal* entre

⁶⁸ Cf. Lohmar, D., o.c., pp. 85-86.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 88.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, p. 89.

⁷⁴ Cf. *Hua XXIX*, p. 338.

los comerciantes griegos y los representantes de otras culturas. Solo él, y no el mero “escuchar” o “leer” acerca de las cosmovisiones extranjeras, “rompió la normalidad” y trajo un cambio profundo de actitud que permitió –en última instancia– relativizar los mitos nacionales del “mundo familiar” griego al mismo tiempo que fundar espiritualmente a la filosofía⁷⁵. La tesis de Husserl es, pues, la del provecho de la pluralidad de mundos familiares nacionales y su encuentro pacífico para el desarrollo de la idea de supra-nación o humanidad. Escribe: “[e]n el contexto de humanidades de distintas naciones que se comprenden pacíficamente, se transforma lo que para cada una era simplemente el mundo existente en un mero modo nacional de representación del mundo (en cuanto a su validez)”⁷⁶. Así, el *encuentro*, *intercambio* y *mediación* dan la posibilidad de pensar el paso de las *particularidades* de los puntos de vista a la *universalidad* de un punto de vista común, preservando las dos demandas racionales igualmente necesarias: la de “multiplicidad” y la de “unidad”.

§ 5. Conclusión. La dialéctica del inter-esse

Retomando las ideas de encuentro, intercambio y mediación queremos concluir con unas breves reflexiones en torno al entrelazamiento o imbricación que están presupuestos en el “entre-dos” de conceptos como los de “inter-subjetividad” o “inter-culturalidad”. Husserl solía referirse a dicho “entre” como una “relación intencional” del tipo del “ser-en-el-otro” (*Ineinandersein*), el “ser-con-el-otro” (*Miteinandersein*) y el “ser-uno-para-el-otro” (*Füreinandersein*). Podríamos ampliar este concepto en la dirección de las reflexiones de Bernhard Waldenfels, respecto de la palabra alemana *Verschränkung* o entrelazamiento⁷⁷. Significa algo más que un mero espacio intermedio entre dos miembros de una relación –como una interlocución o interacción–, más que una mera coordinación y coincidencia entre expresiones y acciones o –de ser el caso– de culturas. Todo ello *presupone* ya la “imbricación”, el “entretrejimiento”, el “entrecruzamiento” o el “traslapado”. En todos aquellos conceptos se rechazan los extremos de la completa coincidencia o “identidad” (fusión), por un lado, y la completa distinción, por el otro. De modo tal que entre lo

104

⁷⁵ “Justamente esa normalidad se rompe primero cuando el ser humano entra desde su espacio vital nacional a aquel de la nación extranjera” (*ibid.*, p. 388).

⁷⁶ *Ibid.*, p. 45. Cf. también Lohmar, D., o.c., p. 91.

⁷⁷ Cf. Waldenfels, B., “Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt”, pp. 53-56. Cf. también Waldenfels, B., “Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl”, pp. 125-128.

propio y lo extraño no existe una pura y simple oposición. Ya desde el inicio, lo propio y familiar está más o menos entretelado con lo extraño, lo “idéntico” con lo “diferente”, lo “mismo” con lo “otro”, no habiendo fronteras precisas entre ambos. Este “inter-” no solo funda el reconocimiento de la pluralidad de mundos familiares particulares sino, a partir de él, la constitución de la idea universal de *una* ética, *una* humanidad y *un* mundo.

Las consecuencias que esto tiene para los debates epistemológicos, ético-políticos, axiológicos, religiosos, étnicos, etc., en los que se plantean los dilemas propios de “mundos familiares” y “extraños”, fundamentalmente en conflictos violentos, son enormes. La “idea misma” de “purificación” o “limpieza” (por ejemplo “étnica”) de lo “ajeno” en provecho de lo “propio” –como dice Waldenfels– sensibiliza al extremo a los filósofos que ven allí solo un paso al término violento de “purga”.

En suma, si cabe una lección deontológica que aprender a lo largo de estas meditaciones fenomenológicas de la mano de Husserl, es que “no puede accederse a lo propio sin lo extraño”. La dialéctica del *inter-esse*, así, conduce al concepto de “interés” –de uno *por* el otro, de uno *en* el otro–, pero eso es ya materia de otra reflexión.