

# Europa frente a lo extraño\*

BERNHARD WALDENFELS

PROFESOR EMÉRITO DE FILOSOFÍA, RUHR - UNIVERSITÄT BOCHUM, ALEMANIA

---

## Resumen/presentación del texto del profesor Bernhard Waldenfels:

“Pensar Europa en sus fronteras”, como ya en 1992 proponían un grupo de filósofos de la Universidad de Estrasburgo –Denis Guénoun, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Daniel Payot–, significa considerar qué es eso de la “geofilosofía de Europa” como una cuestión imprescindible que conlleva toda reflexión veraz en torno a la idea de Europa. El debate al que invitaron a una serie diversa de colegas y amigos, procedentes de diferentes naciones, planteaba la posibilidad misma de una identificación de Europa, así como la profundidad, esto es, la misma violencia que esta posibilidad (o imposibilidad) conlleva, como los hechos de la más reciente y rabiosa actualidad han confirmado una y otra vez desde aquellas fechas. La propuesta era todo menos fútil. En efecto, como es bien sabido y ellos mismos expresaron unos meses después, en julio de 1993, lo bien cierto es que ha habido terribles furores desencadenados y atroces desgarramientos tanto intra como extraeuropeos, que como mínimo nos urgen a pensar si el proyecto de lo que merece llamarse un ‘mundo’ puede o no puede confundirse con la exclusiva exportación de aquello que Europa habría inventado, producido e identificado. El futuro parece atenuado por dos figuras mórbidas, dos pesadillas simétricas, la mítica de un planeta homogéneo, como una gigantesca Europa que se extendiera por doquier, y la de una Europa recluida, encerrada en sus imprecisas e inciertas fronteras, una especie de barricadas o trincheras aislantes para que ella devorase en solitario el espejismo de su supuesto bienestar. Esta deplorable alternativa concita parte de nuestras responsabilidades, pues los escenarios del futuro se ali-

---

\* [Nota del supervisor de la traducción: Para la adecuada comprensión del texto quizá convenga recordar que el adjetivo *‘fremd’* –al igual que las formas sustantivadas *das Fremde* o *die Fremdheit*– tiene en alemán varios significados, como el autor explica muy bien en el apartado 8 de este mismo artículo: en primer lugar, se refiere a lo que es *extranjero* o *forastero* a nuestro propio ámbito, lo foráneo, lo que no es de aquí, de este país o de este continente; en segundo lugar, indica aquello que no es nuestro, que no poseemos, es decir, lo que es *ajeno* porque no es de nuestra incumbencia y propiedad sino que pertenece a otros; y también significa, en tercer lugar, lo que nos es o nos resulta *extraño*, lo que nos provoca problemas: sorpresa y curiosidad, asombro y admiración, e incluso incertidumbre, miedo y terror por su heterogeneidad, por su carácter enigmático e inquietante. Estos tres diferentes campos semánticos que otras lenguas clásicas y modernas suelen diferenciar con otros tantos adjetivos distintos –p. ej. *foreign, alien, strange*–, de los que también nos servimos nosotros mismos, se aúnan en un único término alemán que los correlaciona, término que aquí traduciremos sistemáticamente por la tercera de las acepciones reseñadas, lo ‘extraño’, la más global e integradora, sin que ello signifique que al leerla descuidemos las otras dos dimensiones restantes y complementarias que también conlleva, con las que el texto del profesor Waldenfels juega a menudo de manera precisa y sutil –en el texto, ciertamente, hay muchos juegos de palabras intraducibles–, en especial en todo lo que se refiere a lo *extranjero*, a los *extranjeros*, a esas personas extrañas que con su mera presencia ya nos interpelan y a las que estamos llamados a responder.]

mentan necessàriament de formes y de proposicions de pensament, que vale la pena tractar de sopesar y de comprendre. A este reto respondí la reflexió del professor Bernhard Waldenfels con una memorable intervenció, publicada primero en francès de modo conciso y resumido, pero recogida luego en su versió definitiva en el capítol 6 de su libro *Topographie des Fremden*, volumen primero de los cuatro de que se compone su magna obra *Studien zur Phänomenologie des Fremden*, publicada por la editorial Suhrkamp de Frankfurt del Meno en 1997. Queremos agradecer al autor y a la editorial su cortesía al permitir que publiquemos la traducción castellana de ese ensayo.

Palabras clave: Europa, racionalidad, alteridad, eurocentrismo, universalidad.

Joan B. Llinares (Universitat de València), a cargo de la dirección y supervisión de la traducción de este texto.

### **Abstract/presentation for the professor Bernhard Waldenfels text**

“Thinking Europe at its limits”, as proposed in 1992 by a group of philosophers from the University of Strasbourg –Denis Guénoun, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Daniel Payot–, means considering what the “geo-philosophy of Europe” is as an essential question that encompasses all truthful reflection surrounding the idea of Europe. The debate, to which a diverse group of colleagues and friends from different nations were invited, advanced the very possibility of an identification of Europe, together with the profoundness, in other words the very violence that this possibility (or impossibility) implies, as confirmed time and again since then by recent and highly topical events. The proposal was everything but futile. Indeed, as is well known and was confirmed by the group itself some months later in July 1993, what is certain is that a storm of terrible furores broke out and atrocious upheavals were expressed, both intra- and extra-European, that, if nothing else, urge us to consider whether the project of what deserves to be known as a “world” may or may not be confused with the exclusive exportation of what Europe has invented, produced and identified. The future appears to be in the grip of two morbid figures, two symmetrical nightmares: the myth of a homogeneous planet, like a gigantic Europe spreading everywhere; and a confined Europe, imprisoned in its imprecise and uncertain boundaries, a kind of isolating barricade or trenches enabling it to reclusively consume the illusion of its supposed welfare. This deplorable alternative incites part of our responsibilities, since the arenas of the future necessarily feed off the forms and propositions of thought, which are worthy of an attempt to weigh up and understand. Professor Bernhard Waldenfels responded to this challenge with a memorable intervention, a concise and summarised version of which was first published in French, the final version appearing in Chapter 6 of his book *Topographie des Fremden*, the first of four volumes that make up his great work *Studien zur Phänomenologie des Fremden*, published by Suhrkamp of Frankfurt del Meno in 1997. We wish to express our thanks to the author and the publishers for their kind permission to publish the Spanish translation of this essay.

Key words: Europe, rationality, otherness, eurocentrism, universality,

Joan B. Llinares (Universitat de València), director and supervisor of the translation of this text.

La pregunta por una figura propia y por una posible transformación de Europa puede plantearse desde diferentes *lugares*, de diferentes *modos* y *maneras* y por diferentes *motivos*.

En lo que atañe al lugar de la pregunta, ésta surge en nuestro caso claramente de Europa misma. Pero ya esta primera afirmación, por sí misma, no es evidente, puesto que desde hace tiempo se está perfilando una “etnología de nosotros mismos a través de los otros”, es decir, un cuestionamiento y una interrogación sobre Europa desde fuera de Europa. Si Husserl ya hablaba al respecto de que yo me presento como “un extraño de aquellos que para mí son extraños” (Hua, tomo XV, pág. 635), esto, ciertamente, también es aplicable, a grandes rasgos, a la cultura propia en cuanto es una “esfera de propiedad”. En este punto bastará con que aludamos a esa “mirada desde la distancia” que alcanza a Europa, una mirada que también pesa sobre ella y que solapadamente le devuelve tanta agresividad. Pero incluso si nos limitamos al lugar desde donde surge la pregunta que Europa se hace a sí misma, ya en él se manifiesta una primera aporía. ¿Se deja trasladar por completo el lugar desde el que se hace la pregunta al lugar que en tal pregunta es interrogado? ¿No son equivalentes el lugar de la pregunta y el lugar en que se encuentra el mapa mismo? Este lugar, en efecto, está representado en el mapa, pero como un espacio junto a otros espacios, no como el aquí al que remitieran las direcciones de los cuatro puntos cardinales como si fuera un “punto cero”, un *no-lugar*.

Por lo que respecta al modo y manera de la pregunta, la pregunta por Europa pertenece a lo que Husserl denomina *autorreflexión* (*Selbstbesinnung*) –una reflexión no sólo sobre lo que somos, sino al mismo tiempo, también sobre de dónde venimos y sobre “lo que se pretende hacer con nosotros”. Ahora bien, ¿es posible reflexionar sobre lo propio sin reflexionar al mismo tiempo sobre lo extraño, sobre aquello a partir de lo cual se destaca lo propio? ¿No significa autorreflexión ya desde el principio una *reflexión de y sobre lo extraño* (*Fremdbesinnung*), un proceso de extrañamiento de lo propio?

Y, por último, es factible proporcionar diversos motivos para la pregunta por Europa: la mala conciencia, el tedio o el miedo a sufrir pérdidas. Ahora bien, estos motivos, en cuanto tales, son malos consejeros, ya que nos arrastran a un torbellino de narcisismo colectivo. Hay que plantear la pregunta de si es posible hablar objetivamente de *uno mismo* sin hablar al mismo tiempo *a otros*, de si todo diálogo con uno mismo no está provocado por lo extraño y no queda bajo la exigente demanda (*Anspruch*) de lo extraño. Esto significaría que la pregunta por Europa no nace

de una búsqueda pura de sí mismo, sino de un *cuestionamiento* que libera lo extraño que existe en lo propio y con ello, por tanto, pone en libertad a *otra Europa*, una Europa *diferente*, una Europa en plural.

Mis reflexiones se insertan en una serie de perspectivas que, partiendo de las situaciones actuales del problema, iluminan el campo de preguntas desde diversos aspectos y hacen que el objeto de la pregunta poco a poco se torne extraño. En el trasfondo de estas meditaciones y rodeos se encuentran las reflexiones de Husserl sobre la *crisis*, reflexiones que parten de cierta crisis de las ciencias europeas, pero que no se limitan a ésta, sino que van dirigidas a una crisis vital de la cultura europea en la que la razón se desintegra entre el reduccionismo científico y la reacción irracional. La conferencia que dio Husserl en Viena en 1935 ante un público que se hallaba sacudido por las crisis, pero que también conservaba esperanzas de salvación, terminó con una alternativa significativa: “heroísmo de la razón” o el hundimiento de Europa en el “cansancio”.<sup>1</sup> Sin embargo, después de tantas décadas marcadas por guerras y reacciones contra las guerras, revoluciones y contrarrevoluciones, se impone la impresión de que la razón tiene menos necesidad de héroes que de partisanos y trabajadores fronterizos.

## 1. Racionalidad funcional

Husserl, al poner como punto de partida una crisis de la racionalidad europea, ha acabado teniendo razón a su modo. Es muy posible que Europa se haya dormido, que esté sumida en un sueño, obviamente en el sueño de la normalidad, la posibilidad del cual sólo se manifiesta en Husserl de una manera marginal. Ya no se seguiría haciendo lo que hacía Galileo, “tomar como ser verdadero aquello que es un método” (Hua, tomo VI, pág. 52), sino que el ser mismo se transformaría en mero artificio metódico, en constructos y modelos practicables que ya no se mantienen en contacto con la realidad, sino que sólo se relacionan entre sí. Desde un punto de vista práctico-vital, se trataría del “hombre normal” del que habla Nietzsche (*Ciencia jovial*, § 143), el cual encontraría su tranquilidad en la cultura normal de una Europa normalizada. El gran orden de la razón en que durante siglos Europa encontraba su centro acabaría por ser sustitui-

1. En relación al foro del “Österreichischer Kulturbund [Asociación austriaca de cultura]”, ante el que habló Husserl, y las ideas nebulosas que allí se presentaron, compárese Peter Malina en: Benedikt/Burger 1986. Cfr. mi introducción a la conferencia de Viena (Husserl, *La Crisis...*, 1995).

do por una multiplicidad de órdenes en funcionamiento, y los filósofos en cuanto “funcionarios de la Humanidad” (Hua, tomo VI, pág. 15) serían reemplazados por simples funcionarios. El “socialismo realmente existente” procedente del Este habría encontrado finalmente su modelo occidental en un funcionalismo realmente existente que se comporta según el lema: “Cada uno para sí y la burocracia para todos” (véase el cap. 8 [del libro en el que se publicó este artículo, capítulo titulado “*El todo, lo normal y lo extraño. Crítica de la ciencia y de la sociedad según Husserl y Marx*”, pp. 188-183. Nota del trad.]).

## 2. Violencia disfuncional

Las reacciones no se hacen esperar. Lo que se opone al trabajo de los sistemas y perturba la tranquilidad de las *gens bien fonctionnantes* no es el “heroísmo de la razón” sino la violencia de la calle, una violencia que brota en el suelo de un neoprovincianismo que defiende un carácter propio imaginario frente a todo lo que está considerado como extraño y anormal. Lo extraño ha de sufrir las consecuencias de la debilidad de lo propio. A la *normalización de la razón* le corresponde una *anomalía de la violencia*. A la débil violencia de los sistemas le responde una fuerte violencia de los cuerpos, una violencia que ya no está motivada tanto por la miseria cuanto más bien por el sentimiento de haber estado engañados por ideas proclamadas a lo largo de siglos, una violencia que suplementariamente se alimenta del aburrimiento que deja tras de sí una razón administrativa y carente ya de toda tensión. Esta situación no es característica de todo lo que sucede en el mundo, y nosotros deberíamos cuidarnos de seguir leyendo todos los acontecimientos en un único reloj universal y de introducirlos en un único calendario universal; sin embargo, esta situación parece típica de las regiones altamente industrializadas de Europa y de otras regiones del mundo de rasgos similares. Puede ser comprensible que las gentes bienpensantes de Europa se molesten por formas de violencia anacrónicas como las que volvieron a cobrar vida en la “antigua Yugoslavia”. Trivializando los sistemáticos asesinatos, violaciones y torturas como resultado de “conflictos étnicos” o despachándolos como “disputas balcánicas”, se pone a resguardo simplemente la buena conciencia del europeo normal: “No se me ocurre nada mejor en domingos y días de fiesta / que hablar sobre la guerra y los gritos de guerra / mientras allá lejos, a nuestras espaldas, en Turquía, / los pueblos se enzarzan en batallas los unos contra los otros” [Nota del traductor: W. v. Goethe, *Faust I*,

*Osterspaziergang*]. Y bien sabemos, sin embargo, que la “violencia sin paliativos” puede surgir en el corazón de la Europa civilizada y no sólo en los enclaves “semieuropeos” y en zonas fronterizas.

### 3. Vacío de sentido

El hundimiento de los grandes órdenes que ya desde hace tiempo fue anunciado por pensadores como Kierkegaard y Nietzsche, el simultáneo estrechamiento del horizonte de futuro, la ambivalencia de un progreso que empieza a dar vueltas sobre sí mismo con creciente intensidad, todo ello son las consecuencias de una razón que se está destotalizando y que está además perdiendo el equilibrio. En tanto solamente se renuncia a viejas pretensiones sin responder a nuevas exigencias, se produce un vacío de sentido, una forma monótona de indiferencia. Podemos hablar con Cornelius Castoriadis (1996) de un “aumento de la insignificancia” que va de la mano con una paralización del imaginario social. Algo es seguro: no basta con demoler ideologías y desencantar ideas para descubrir perspectivas temporales fructíferas. Ciertamente, el vacío de sentido podría llenarse durante un tiempo con un eclecticismo feliz que jugase con formas ya disponibles y que transformase el significado en puro “significado lúdico”, o podría reducirse a un pragmatismo cultural que se acomodara a lo previamente existente. En cualquier caso, no basta con esperar que se multipliquen las posibilidades técnicas, aumente la eficacia de los sistemas o que broten del suelo altares artificiales para encontrar algo que valga la pena que sea dicho y hecho, y que resista al conocido lema mefistofélico que se formula con estos versos: “porque todo lo que existe / merece parecer”.

### 4. Ciclos eurocéntricos

Si seguimos la invitación de Husserl a que reflexionemos sobre nosotros mismos, encontraremos en nuestra tradición europea una oscilación permanente entre universalismo y tradicionalismo, entre absolutismo y relativismo, entre macrocentrismo y microcentrismo, etc. Pero si uno de los dos polos se debilita, el polo contrario también lo hace –“al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente” [Nietzsche, *Crepusculo de los ídolos*, “Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula”, punto 6. Nota del trad.]. En lugar de oscilar entre el hero-

ísmo y el cansancio, convendría más bien tomar distancia y quitarle la autoevidencia al círculo de los círculos, sería recomendable que a dicho círculo le devolviéramos su extrañeza olvidada: ese círculo se llama *eurocentrismo*, lleva a cabo en la enciclopedia su propia *paideia* y ha desarrollado su *dinámica propia* en la europeización de otras culturas.

Si se lo analiza con mayor precisión, el eurocentrismo se revela como una especie particular de centrismo, sin que con ello se hayan excluido formas análogas de instauración de un centro en otras culturas. Para aquellos de sus defensores que cuentan con formación superior, el eurocentrismo no se limita a esa especie casera de etnocentrismo que contrapone en absoluta preferencia a lo extraño lo propio de la propia tribu o de la propia nación y deja el todo tal como está. El eurocentrismo presenta una forma sofisticada de etnocentrismo, a saber, una mezcla de etnocentrismo y logocentrismo, de alegría de descubrir y avidez por conquistar, de espíritu misionero y explotación. “Descubrir y ganar” (*descubrir é ganar*) así reza el encargo que Isabel y Fernando dieron a Colón para su viaje (véase Greenblatt, St., *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, Berlín, 1994, pág. 89). Visto en su conjunto, el eurocentrismo vive de esperar que lo propio se manifieste poco a poco, incluso a través de y mediante lo extraño, *como totalidad y universalidad*. En Gadamer, cuya hermenéutica parte de la extrañeza de lo incomprensible y del cuestionamiento mediante la apelación a la tradición, la interpretación todavía se encuentra, en buen estilo hegeliano, como señal de apropiación y de superación de lo extraño (1965, pág. 365). Incluso en Heidegger, quien transfiere los hombres a un *logos* que él ya no posee por mucho tiempo y con el que tiene contraída la deuda de la escucha, el “paso por tierra extraña”, una tierra que no es legítimo que sea un “extraño cualquiera”, va a la par de una “vuelta a lo propio” (*Obras completas*, tomo 53, pág. 67 y siguientes).<sup>2</sup> Pertenece a la herencia de Europa que lo propio se considere como encarnación y vanguardia de la verdadera fe, de la recta razón, del genuino progreso, de la humanidad civilizada, del discurso universal... El nombre “Europa” se convierte en un “en nombre de...”, quienes hablan usando tal nombre ascienden de grado convirtiéndose en intercesores designados por ellos mismos. Ya no se juzga una civilización, se juzga “en nombre de la civilización”. El “milagro de la razón eurocéntrica” consiste en que el europeo se legitima como verdadero cosmopolita, el cual, en su casa se encuentra en el mundo y, al mismo tiempo, en el mundo se encuentra en su casa. Naturalmente el auténtico

---

2. Más información al respecto en Françoise Dastur, “Europa y la *otra pregunta*” en Gander (1993).

europeo no se encuentra como en casa de igual modo en cualquier lugar de Europa; los Balcanes, una Europa más bien marginal, para un occidental empedernido ya comienzan a estar en Duisburg o en Neu-Ulm. Existen diferentes grados de europeidad.<sup>3</sup> Hay que comprender además que el movimiento de la *europaización*, que en Hegel tiende a una razón en la historia y en Husserl a una “forma ideal de vida y de ser”, sólo se realiza en una única dirección como una flecha que busca su objetivo. El camino va de culturas tribales prenacionales pasando por culturas nacionales hacia una “supranacionalidad” que ya se anuncia en Montesquieu (cfr. Kristeva 1990, pág. 142) y lleva el nombre de “Europa”. El resto de la humanidad, por tanto, se europeizará, “mientras que nosotros, si nos entendemos correctamente, nosotros, por ejemplo, nunca nos indianizaremos” (Hua, tomo VI, pág. 320). Una tendencia fáctica indiscutible, que además tiene que ver con el mercado mundial y con una técnica de expansión universal más que con aquel espíritu universal al viejo estilo, característica “en el fondo del espíritu propio de los señores”, el cual se eleva de esta manera hacia lo teleológico. Mediante representantes nacionales y supranacionales se creará un “supranacionalismo” que culminará en una cúpula: “Sólo puedo imaginarme la Europa del futuro como una grandiosa cúpula, sólidamente sostenida por columnas, que son las naciones, y apoyada en los Estados, que son los capiteles”.<sup>4</sup> Se vislumbra el camino de la “Asociación cultural” de Viena hacia el Estado estamental. Cuando una Europa centrada de tal modo en sí misma entra en crisis, entonces eso también afecta al mundo entero; una crisis europea se convierte en una crisis mundial. De esto nos advierte Fichte al final de sus *Discursos a la nación alemana*: “Si perecéis en vuestra esencialidad, también perecerán con vosotros todas las esperanzas del género humano de salvarse de la profundidad de su mal”. Se plantea la cuestión de si este pensamiento del todo o nada, que promete prevenir las catástrofes, no tendrá que ser considerado incluso como generador de catástrofes.

## 5. Extrañeza del propio origen

La extrañeza que se sustrae a la autoapropiación y al autocentramiento se muestra ya en la extrañeza del propio origen. Para Husserl, Europa

3. Cfr. la apreciación de Gadamer del mundo eslavo de Europa del Este (1989, pág. 40 y siguientes), y las observaciones críticas de Gabriella Baptist (1993, pág. 99 y siguientes)

4. Cfr. Peter Malina, en el lugar citado, pág. 265. La cita procede de Karl Anton Rohan, uno de los fundadores y portavoz del “Kulturbund”.

no es ni una *idée fixe* ni un *fait accompli*. Hay un nacimiento de Europa en el espíritu de la filosofía. Europa tiene su “lugar de nacimiento espiritual” (Hua, Tomo vi, pág. 321), que se sitúa en los griegos de los siglos vii y vi.<sup>5</sup> Este nacimiento, como ocurre con el nacimiento de los hombres, es un acontecimiento cargado de simbolismo. Es ante todo mérito de Husserl haber redescubierto que el significado y las ideas no sólo tienen su tiempo sino también su lugar en el mundo. De modo similar a como Husserl habla de una *Historia interior* del significado, se podría hablar de una *geografía interior*, perteneciente a una “geografía trascendental”.<sup>6</sup> No obstante, el pensamiento de Husserl continúa preso de un cierto cartesianismo cuando sigue distinguiendo entre una Europa en sentido geográfico, “según los mapas”, y una Europa en sentido espiritual, con el peligro de que el nombre propio “Europa” se solidifique en un nombre conceptual. El doble juego del eurocentrismo, que simultáneamente se fundamenta en lo propio y en lo universal, ya está ejecutándose aquí. En lugar de hablar de Europa en sentido espiritual, se hablaría con menos malentendidos de Europa en sentido simbólico.

El nacimiento excepcional de Europa plantea preguntas en las que se anuncia la extrañeza de la procedencia. Husserl acostumbra, tanto aquí como en otros pasajes, a diferenciar entre fundación originaria y fundación subsecuente. Sin embargo, ¿no tenemos que partir de *que cada fundación originaria se presenta como una forma de fundación subsecuente*, mejor dicho: *que se presenta como una multitud subsecuente de fundaciones?* Al igual que el nacimiento del individuo, también el nacimiento de una estirpe, de un pueblo, de una cultura es un acontecimiento que no se deja transformar nunca en un acto presente, en un acto propio. Un pasado que para mí o para nosotros nunca fue presente solamente permite que volvamos a él en forma de una determinada *reprise*, que asume una *prise* original, la continúa sin agotarla y por ello la expone a una continua *surprise*. Un comienzo anterior (*Voranzfang*) tal, que siempre está ya hecho, permite nuevos comienzos, pero no permite el comienzo. El nacimiento original continúa teniendo efecto en forma de renacimientos. Europa no *es*, en ese sentido, nada idéntico, nada que se deje poseer. Sólo surge mediante identificaciones y autoidentificaciones de aquellos que en eso se reconocen como en un espejo o un eco, y no se reconocen nunca por completo. A este respecto, Husserl también escribe: “La hu-

5. Por supuesto es posible multiplicar los lugares de nacimiento. Cfr. Remi Brague (1993).

6. Cfr. el texto de Husserl “Investigaciones fundamentales sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza” (1940); también Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pág. 154, 312, trad. alemana pág. 154, 325 y siguientes.

manidad espiritual no ha estado nunca acabada y no lo estará nunca y nunca puede repetirse” (Hua, Tomo vi, pág. 320) —o dicho de otro modo: tiene que repetirse. La extrañeza de la propia procedencia se muestra hasta en el nombre; al igual que el individuo, Europa también llega demasiado tarde para darse un nombre a sí misma.<sup>7</sup>

Se plantean más preguntas. Si siguiendo a Husserl aceptamos una serie de renacimientos, ¿no tendremos entonces que dar un significado incluso a la muerte y al olvido que no sea meramente deficitario? ¿No remite al fin y al cabo una fundación originaria, un acontecimiento que siempre ha sucedido ya, a una respuesta originaria (*Urantwort*) que como la sonrisa de un niño presupone aquello a lo que responde?

## 6. Contraste entre lo propio y lo extraño

Lo extraño, que irrumpe en el propio origen, atraviesa toda nuestra experiencia. La forma especial de la experiencia de lo extraño parte de una extrañeza general de la experiencia misma. Si hay algo que se escapa a la problemática síntesis eurocéntrica de lo propio y el todo o de lo propio y lo universal, es el *contraste entre lo propio y lo extraño*. Lo propio y lo extraño, como un fenómeno que surge de un solo golpe como la lengua materna y la lengua extraña, dinamita todos los ciclos; pues un extraño que constituye el reverso de lo propio no puede considerarse ni como parte de un todo integral ni como caso de una ley neutral. No se encuadra ni en un universal abstracto, como lo son los derechos humanos, ni se inserta en el universal concreto del género humano. Esto es exactamente lo que se escapa a la apropiación, incluso a la apropiación por medio de una razón comunicativa que abarca lo propio y lo extraño. Lo que es *puesto* como igual por un orden determinado no es igual, independientemente de si se trata de un orden local, regional o universal.

Europa se caracteriza por una multiplicidad interna de índole especial, que existe también a una escala menor en los Estados que reconocen varias lenguas oficiales. Quien se siente, se comporta y actúa como europeo se somete a un *bilingüismo* o *multilingüismo*. Ya que no existe ninguna lengua europea propia que esté ligada a una nación europea, sino sólo una pluralidad de lenguas habladas en Europa, cada acuerdo europeo presupone que podemos utilizar recíprocamente la lengua del otro o conjun-

7. La idea de subsecuencia (o de posterioridad) que desarrollaron Merleau-Ponty, Levinas y Derrida radicalizando la doctrina de Husserl en torno al tiempo, ha sido retomada por Brague (1993) en su idea de “secundaridad”, que relumbra además de manera problemática (véase el capítulo 9).

tamente la lengua de un tercero, esto último a menudo en la forma de una lengua especial como el latín en tanto lengua de los eruditos o de la cancillería, el francés como lengua de la diplomacia, el inglés como lengua del comercio, el italiano como lengua de la música, etc. Un claro indicio del grado de multilingüismo [*Fremdsprachlichkeit*, capacidad de usar lenguas extrañas] interno son los llamados extranjerismos [*Fremdwörter*, palabras extrañas], que pueden alcanzar grandes proporciones; en la filosofía rusa actual son aproximadamente el 80 por ciento. Si pensamos en esta simultánea multiplicidad, se entiende que un griego o un romano de la Antigüedad no habrían encontrado ningún motivo para llamarse europeos. El miembro de uno de los numerosos grupos tribales de Camerún que por lo general se comunica con miembros de tribus vecinas en francés o en inglés, y no en una *koiné* africana, no podría llamarse sin más africano, a menos que África ofrezca un horizonte universal de vida que se diferencie de horizontes de vida europeos o asiáticos. Así pues, existe no sólo el contraste entre lo propio y lo extraño, sino diferentes *estilos de extrañeza*, como se aprecia cuando consideramos los movimientos fronterizos que entran en juego entre lo propio y lo extraño.

## 7. Tráfico fronterizo entre lo propio y lo extraño

De la separación irreductible entre lo propio y lo extraño, de la separación del mundo de la vida en “mundo familiar” y “mundo extraño” de la que habla Husserl en su última obra, no procede ningún movimiento que se agrupe en centros mayores o menores. La diferenciación entre propio y extraño se corresponde más bien con una *red*, un “uno en otro” en que lo propio y lo extraño se entrelazan, en que existen nudos y entrecruzamientos, pero no hay centros. “Saber amar en el norte el sur, en el sur el norte” es para Nietzsche una característica del “buen europeo” que se manifiesta como “mediterráneo nato” (*Más allá del bien y del mal*, § 254). Podríamos cambiar la dirección de los ejes geográficos y multiplicar las intersecciones. Una nueva forma de interregionalismo e interculturalismo que se extendiera de este modo sería adecuada para reducir el poder de aquellas metrópolis que un día –como en el caso de Atenas, Roma, Constantinopla, París o Moscú– fueron consideradas como metrópolis del espíritu universal o de la revolución mundial y que con el tiempo a menudo se han esclerotizado en centros burocráticos y tecnocráticos. De las ruinas de los “órdenes piramidales” podría crecer una forma lateral de la universalidad que no continúe fijada desde arriba a

una universalidad uniforme y vertical, sino que se propague hacia los lados (véase arriba, pág. 101).

Por lo demás, un *tráfico fronterizo* que permanezca en el umbral de lo propio y lo extraño y también en el umbral de la naturaleza y la cultura, que remueva fronteras pero sin suprimirlas, llevaría a cabo una ruptura con aquel movimiento de avance y de aceleración que se pierde en un “y-así-sucesivamente” que carece de término y de fronteras. Lo extraño ya no aparecería como algo que aguarda su apropiación, sino como algo que es excluido por los diferentes órdenes y precisamente por ello es resaltado como extra-ordinario, como precultural y transcultural a la vez, que infiltra a fondo las culturas y las sobrepasa. Con esto la extrañeza intercultural encuentra su resonancia en una extrañeza intracultural que nace de la extrañeza del propio origen. Donde esta resonancia enmudece, la extrañeza de los otros se reduce a exotismo puro, a lo propio pero de signo contrario. Lo extraño, que como extraño *determinado* corresponde siempre a determinados órdenes, se caracteriza porque siempre se presenta en plural, de forma ocasional y relacional.<sup>8</sup> No existe simplemente una única especie de extrañeza o una única modalidad de ámbito intersticial (*Zwischen*, entre), tampoco existe una única especie de universalización, ya que incluso ésta empieza en algún lugar y por ello cobra una forma especial. Como en el caso del despertar y el dormir, de la salud y de la enfermedad o como en el caso de diferencia de sexos y los cambios de generación, nos encontramos siempre en una parte del umbral y no en ambas partes simultáneamente. Esta *asimetría* fundamental, esta *irreprociudad* en el seno de la reciprocidad interpersonal, que Levinas tanto subraya, evita que extraños se encuentren en una “patria de extraños”. Por último, la extrañeza tiene como consecuencia que a cada contrato social y cultural le sea inherente un momento de la promesa, un crédito que nunca se cubre totalmente ni se paga mediante las reglas del contrato. Entre lo propio y lo extraño hay tránsitos, pero no puentes sólidos por los que se pueda pasar de un lado al otro a discreción.

## 8. Gradaciones de lo extraño

Lo extraño no se limita a lo que se le escapa a nuestro conocimiento como todavía-no-conocido. Es más que eso. Según Husserl el carácter de lo extraño consiste en la forma paradójica de una accesibilidad de lo original-

8. Cfr. la confrontación entre la forma europea y la japonesa de relacionarse con lo extraño en Elmar Weinmayr (1993).

mente inaccesible. La inaccesibilidad de lo extraño se puede determinar, atendiendo indicios lingüísticos, de triple manera. Lo extraño es, en primer lugar, lo que sucede fuera de nuestro propio ámbito; en segundo lugar, lo que pertenece a otro, y, en tercer lugar, lo que es de modo extraño, de índole extraña. Se trata, por tanto, de aspectos del *lugar*, de la *posesión* y del *modo* que confieren a lo extraño, en contraposición con lo propio, su cambiante impronta. El papel decisivo lo desempeña el aquí corporal, esto es, el aspecto local. Lo extraño no es pensable sin una cierta forma de otro-lugar [*Anders-wo*, otro-donde, estar en otra parte] (véase más arriba, cap. I).

## 9. El desafío de lo extraño

Lo extraño no se deja apropiar porque representa el reverso de lo propio. Aparece como desafío, como provocación, como *demanda* (*Anspruch*, derecho, exigencia, reclamación, requerimiento, de *an-sprechen*, hablar a alguien, abordarlo, interpelarlo, pedirle algo) en el doble sentido de pretensión y de apelación. A la demanda de un extraño, a quien por su extrañeza todavía no se le ha asumido ni incorporado mediante apropiación conceptual o institucional, nosotros respondemos no solamente de forma repetitiva dando respuestas de las que ya disponemos, ni tampoco transmitiendo respuestas preparadas como una ininterrumpida corriente de tradición, sino que respondemos a la demanda de forma inventiva y creativa *dando lo que no tenemos*. Si, siguiendo a Rémi Brague, nos decidimos a hablar de una “secundariedad” de Europa, esto sólo se puede entender en el sentido de la mencionada subsecuencia del responder, pero no en el sentido de inferioridad jerárquica. Dar una respuesta creativa significa, como regalar una promesa, más que un intercambio de pensamientos o voluntades, en el que el dar y el recibir recíprocos mantienen equilibrada la balanza. Todo don incluye un momento de inintercambialidad en cada intercambio. Si no hubiera algo *a lo que* respondemos inventivamente en cuanto personas, en cuanto grupo, nación o cultura, no habría más que reproducción, repetición, o simulación, es decir, sólo habría conservación, repetición y continuación de uno mismo sin una forma de crecimiento de sí mismo capaz de sobrepasar las propias posibilidades y de llegar a tocar lo imposible. La historia, como apunta Paul Valéry, se alimentaría exclusivamente de historia.<sup>9</sup> En lo que afecta al ámbito político, esto significa que en cada *polis* subyace un momento de *apolis*, de lo

9. Cf. *Regards sur le monde actuel et autres essais* (1960, p. 917).

apolítico e incluso de lo anárquico, que es lo que mantiene vivo el estado de excepción.

## 10. Europa como respuesta

Por lo que respecta a la figura de Europa, se recomienda renunciar a una autodefinición y a una autofiguración definitivas y aceptar el punto ciego de la denominada cultura propia. Lo que Paul Valéry dice sobre la libertad, a saber, que ésta significa una respuesta (1960, pág. 1095) es también válido para nuestro ámbito cultural. Europa no es de antemano ni una figura, ni una idea, ni un *telos*, sino una respuesta. *¿Una respuesta a qué?* Esta pregunta ya constituye una trampa. Sólo en la medida en que nosotros, de modo diferente a como solemos hacerlo en el preguntar cotidiano o científico, nos contengamos y renunciemos a transformar aquello a lo que respondemos en un determinado “qué” o “para qué”, nos liberaremos del círculo eurocéntrico, un círculo que constantemente se nutre de ambos a la vez, de lo propio y de la totalidad, con el resultado de que queda apropiado lo extraño y expulsado todo lo que se muestra como bárbaro, nómada, pagano, primitivo, irracional o simplemente como de índole extraña y, por ello, se resiste a la apropiación cultural. El hecho de que, mientras tanto, una vez acabado el sueño de un todo mundial marcado a la europea, la forma refinada de un etnocentrismo eurocéntrico se vea confrontada cada vez más con las formas simples de un etnocentrismo fundamentalista que vuelve a despertar, este hecho pertenece a esa ironía de la Historia que durante mucho tiempo se ha edulcorado como astucia de la razón.

Para hablar de Europa sin eurocentrismo y sin narcisismo cultural tendría que hablarse *al mismo tiempo* de lo no-europeo, de lo no-europeo dentro y fuera de Europa. El lugar desde donde respondemos a lo extraño no nos pertenece, es extraterritorial, un espacio en blanco en el mapa y en el calendario de la historia. Remite a una Europa anónima que –como cada uno de nosotros– ha recibido su nombre de otro lugar.