

El entendimiento entre los pueblos. Una lectura fenomenológica.

Autor:

Soukoyan, Gloria

Tutor:

Walton, Roberto

2023

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctora por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO

El entendimiento entre los pueblos.
Una lectura fenomenológica.

Director:	Dr. Roberto J. Walton
Co-directora:	Dra. Nélida Boulgourdjian
Consejera:	Dra. Verónica Kretschel
Doctoranda:	Lic. Gloria M. Soukoyan

CIUDAD AUTONOMA DE BUENOS AIRES
REPUBLICA ARGENTINA
Año 2019

Índice

Prefacio.	3
Introducción.	5
Parte I. La cuestión del conflicto armenio-turco.	11
1- Analizando el pasado: un punto de partida.	11
2- Presente del conflicto.	36
Parte II. En busca de un futuro superador desde una mirada fenomenológica.	41
1- La función de los estereotipos.	44
2- La percepción de los hechos.	55
3- La empatía.	61
4- La empatía cultural.	89
5- La construcción de lo familiar y lo extraño.	114
6- La instalación de la crisis entre comunidades.	145
7- La cuestión de la identidad individual y comunitaria.	172
8- El universo de los valores en la superación de la extrañeza.	197
Parte III. Conclusión.	239
Anexo: Testimonios.	246
Fuentes bibliográficas.	258

Prefacio

Soy argentina, hija de armenios sobrevivientes del genocidio, ambos padres oriundos del mismo pueblo. Ellos padecieron, como víctimas y observadores directos, la masacre planificada por el Estado Turco sobre la comunidad armenia. Poder comprender y dar sentido a todo lo sucedido en mi historia familiar fue una tarea inevitable desde mis primeros años de vida. No es sencillo vivir dentro de una familia desgarrada por un genocidio y la diáspora y con las consecuencias que conllevan aquellos que recibieron las desconsideraciones por su condición de refugiados. Así, inmersa en la multiplicidad de los relatos y en el poder constructivo de la imaginación, todo lo acontecido fue, y aún es, un verdadero enigma que, ni empuñando las diferentes disciplinas por las que transité a lo largo de mi vida, logré desvelar.

En esta búsqueda, la tarea se fue conformando en diversas etapas; en la primera de ellas el recorrido fue por medio de impulsos que cristalizaron en creaciones literarias, mediante las cuales intenté poner luz en la trama oscura de los sucesos y capturar, con el correr de las páginas escritas, con fervor esperanzado en la búsqueda, diversas historias que pretendían ficcionar aquellos relatos que fui recibiendo de boca de mis predecesores. A través de mis creaciones busqué dar sentido a esta historia, la del martirio padecido por un millón y medio de armenios, a la que solamente pude acceder a partir de la fuerza puesta en las palabras en los relatos de los sobrevivientes. Intenté comprender, también, el oscuro estado de ánimo de mis progenitores, siempre acompañado de una inexplicable ansia de vivir.

Luego comenzó una segunda etapa en mi biografía en la que los conocimientos académicos de la psicología y la sociología tomaron el espacio protagónico que demandaba la racionalidad, allí se ensamblaron tramas de conclusiones que intentaron comprender y describir tanto el padecimiento de las víctimas como la lógica atroz de los victimarios, con el trasfondo de las dinámicas sociales, psicológicas y políticas. Esta etapa se caracterizó por la apertura de un proceso de formulación y explicitación de los acontecimientos.

En un tercer momento, mi búsqueda se dirigió hacia el territorio de la filosofía, donde encontré en la explicación fenomenológica de la cuestión del entendimiento entre los pueblos una forma de abordaje al problema; es ese el marco

de la producción de esta tesis, para la cual tomé como punto de partida el Genocidio Armenio y la convergencia de acontecimientos que, en ese momento histórico, culminaron en la incomprensión y desacuerdo entre las comunidades turca y armenia.

Es así que, a partir de esta tarea, aspiro a ensayar una explicación posible que permita comprender los enigmas que se esconden tras las tramas de la destrucción y la masacre, y a encontrar en los senderos del pensamiento filosófico una ansiada visión superadora bajo la égida de los desarrollos husserlianos y post husserlianos.

Sin embargo, me es primordial dejar en claro, para todo el desarrollo de esta tesis, que sus argumentos de ningún modo apuntan a la exculpación ni a un despliegue de excusas o modalidad de perdón hacia los perpetradores, más bien se dirige hacia la interpretación de la conducta de los actores de la escena genocida. De este modo, todo el recorrido que expondré en esta tesis se relaciona con la necesidad de dar respuesta a las preguntas: ¿Cómo sucedió esto? ¿Qué sentido tiene todo esto? ¿Cómo podemos superarlo? Es imposible negar que detrás de esta búsqueda se encuentra una actitud ética sostenida por la convicción del “deber de comprender” y “no olvidar”.

Finalmente, considero que el entendimiento entre los pueblos es una realidad posible, pero para ello es necesario poder adentrarnos al problema desde diferentes puntos de vista, no ciñéndonos a aquel que solo muestra las diferencias y conflictos existentes entre las comunidades y que favorece la construcción de concepciones que conducen a la discriminación y a la marginación, con las consecuencias históricas conocidas.

De este modo, en esta tesis aspiro a aunar el sentir, el pensar y el obrar, como forma de defender las razones que posibilitan el entendimiento entre los pueblos y el infinito respeto que merece el otro.

Introducción

La tesis que presentamos plantea el desafío de internarnos en el territorio de las operaciones que nos permiten comprender la cuestión del entendimiento entre los pueblos. Esto significa entregarnos a una tarea que, desde nuestro punto de vista, es inevitable; ella consiste en tomar como punto partida para nuestro cometido un hecho paradigmático, en este caso, el Genocidio Armenio, para tratarlo desde la riqueza de la mirada fenomenológica. Dentro de los diversos motivos que impulsaron esta elección estimamos que el hecho elegido reúne condiciones de similitud con muchos otros acontecimientos históricos que exponen el desentendimiento en su expresión extrema, es decir, donde la aniquilación planificada se lleva a cabo desde facciones políticas que embanderan supuestos valores para alentar a algunos sectores sociales a perpetrar acciones de destrucción.

Nuestra aspiración está puesta en exponer todas aquellas vías que nos permiten aproximarnos a las operaciones que construyen el acercamiento entre los humanos y dan lugar a la conformación y enriquecimiento de la trama intersubjetiva. Para poder explicitar este propósito acudimos a quien, para nosotros, representa el sostén fundamental de esta tarea, nos referimos a los desarrollos generados por Edmund Husserl, cuyos pensamientos apuestan a un plano superador en lo referente al camino que nos lleva a instalarnos en el entendimiento entre culturas.

Los temas que se exponen fueron ordenados siguiendo el criterio del desarrollo temporal, por lo que lo dividimos en tres momentos: en primer lugar entramos en el pasado del conflicto, en donde describimos los factores que operaron como detonantes del Genocidio Armenio; luego pasamos al presente del conflicto y a las herramientas que se usaron, fallidas o no, para poder obtener un entendimiento entre las partes y, por último, analizamos el futuro del conflicto visto desde la mirada superadora de la fenomenología, incluyendo algunos de los posteriores avances poshusserlianos.

La Parte I, que ha sido denominada **La cuestión del conflicto armenio-turco**, tiene como propósito exponer una serie de hechos históricos cuya trama promovió el enfrentamiento entre ambas culturas, acompañado de circunstancias tanto locales como internacionales que propiciaron una masacre planificada irracional sobre la comunidad armenia por parte del Estado turco.

La Parte I se divide en los puntos 1 y 2, en el primero de ellos se exponen 12 ítems que desarrollan, en apretada síntesis, los siguientes temas:

- La ubicación geográfica de la antigua Armenia y su actual ubicación junto con los avatares históricos que mostraron su potente lucha por la supervivencia y la defensa de su profesión cristiana. Abarca hasta el período en que los habitantes armenios quedan sometidos, junto con otras etnias, al dominio del Imperio Otomano.
- El desmembramiento del Imperio Otomano, luego de 600 años de su construcción, y de su gran expansión territorial. Damos cuenta, también, de las inevitables consecuencias que derivaron del acrecentamiento del ejército, de las exigencias administrativas que conlleva esta evolución y de la multiplicidad de comunidades no musulmanas que bregaban, en diversos frentes, por su liberación.
- Los Tratados de París, Berlín y Sèvres abogaban por la apertura de espacios que favorecieran la intervención activa de los representantes de los pueblos que se hallaban bajo el sometimiento del Imperio otomano. Esta legislación estuvo construida bajo un modelo que estaba en franca oposición con los principios jurídicos históricamente instalados en la sociedad otomana.
- Los intereses de las Potencias europeas manifestaban un doble discurso a través de maniobras políticas solapadas que, bajo el rótulo del ideal de ‘intervención humanitaria’, llevaban latentes intereses totalmente egocéntricos. A su vez, entre tales potencias se manifestaban rivalidades y preocupaciones exclusivamente dirigidas a sus beneficios económicos.
- En el frente interno del Imperio, la ideología teocrática no permitía el acceso a ningún estatus legal a los no musulmanes, con lo cual carecían de derechos y garantías jurídicas. Si bien existía un régimen de tolerancia por la diversidad, inherente a la necesidad de un Imperio expansivo, el clima era de dominación y discriminación.
- Las corrientes políticas de pensamiento turcas, tanto los ittihadistas como los kemalistas y otras, tenían un denominador común que apuntaba a construir un nacionalismo en el cual los turcos fueran el grupo étnico dominante sobre el resto de las etnias. La noción de desigualdad de las razas

en donde se enfatizaba raza, sangre y cultura resultaban muy atrayentes a los pensadores turcos.

- Las expresiones de rebeldía defensiva tuvieron, dentro de la comunidad armenia, dos expresiones paradigmáticas: la captura del Banco Otomano y la autodefensa o levantamiento de Van. Estas acciones defensivas promovieron la excusa de que era imperioso controlar el régimen de reformas exigidas por las Potencias, de este modo, el Sultán podría autorizar operativos de ataque que fogonearan las actitudes defensivas de los armenios.
- La implementación de la migración forzada, forma encubierta de aniquilación, fue llevada adelante por una Organización Especial que consistía en una Milicia armada irregular, conformada por tribus kurdas, convictos arrestados e inmigrantes del Cáucaso y Rumelia.
- A la sociedad entablada entre Turquía y Alemania podemos resumirla, en su aspecto central, como un acto de indiferencia, por parte de Alemania, ante la cuestión armenia. Alemania estaba ocupada en la recepción de recompensas económicas por parte de Turquía, como un recurso para defender los tambaleantes intereses monárquicos y los del Estado alemán.
- El espíritu mancomunado de Alemania y Turquía contenía la intención de ambos países de ensayar expulsiones o deportaciones forzadas que le permitieron a Alemania experimentar estas metodologías nefastas y evaluar las consecuencias.
- Los castigos insignificantes, en relación a la magnitud de los hechos, que recibieron los responsables de las masacres, propiciaron crímenes contra la población civil y, junto con otras situaciones desfavorables, condujeron a que el Genocidio Armenio no tuviese una justicia acorde. La falta de voluntad y cooperación por parte de los Aliados propició la impunidad y la injusticia.
- Dentro del contexto de esta masacre planificada presentamos, en la tesis, francas oposiciones a la ejecución de prácticas de exterminio, tanto por parte del pueblo turco como por parte de múltiples funcionarios.

En el punto 2, vinculado al presente del conflicto, nos acercamos hacia los movimientos significativos que se despliegan en la actualidad cuyas intenciones se dirigen hacia la concreción de acciones de índole intersubjetiva, o sea, conformaciones grupales cuyas acciones están interesadas en deliberar y propiciar el

entendimiento entre ambos pueblos. Nos referiremos a las tareas de tres entidades: Comisión Turco Armenia de Reconciliación, el Taller de Académicos Turco Armenio y la Construcción de políticas populares.

La Parte II, denominada **En busca de un futuro superador desde una mirada fenomenológica**, presenta todos los desarrollos fenomenológicos que aportan, a través del pensamiento husserliano y poshusserliano, las explicitaciones que necesitamos para esclarecer que el intento de entendimiento entre los pueblos no es una posibilidad incierta sino una tarea para la cual contamos con todos los recursos.

Pasaremos a esbozar los capítulos, en el primero desarrollamos la temática de los estereotipos, desde lo cual mostramos la importancia de indagar reflexivamente acerca de cómo opera su construcción y cual es su consecuencia en el campo de los vínculos intersubjetivos; esto es posible por medio del análisis genético que se aboca al tema de la conciencia en su temporalidad.

El capítulo 2, vinculado a la percepción de los hechos relatados, ensambla con el capítulo anterior referido a la construcción de los estereotipos y con el Anexo Testimonios que está ubicado al final de esta tesis. Lo percibido está sujeto a ser visto desde determinado escorzo, aunque, a su vez, pertenece a un sistema abierto en expansión en su horizonte interno como externo, en un marco de las posibilidades pre delineadas por el horizonte. En toda comunicación entablada con otro sujeto, la posibilidad de su comprensión implica la existencia de una vinculación empática, tema expuesto y enriquecido en diversos recorridos husserlianos; este es un contenido central dentro de esta tesis y un núcleo clave en el proceso del entendimiento humano. La empatía es tratada en el capítulo 3 donde se explicitan las nociones de alteridad, presentación, aprehensión analogizante y presentificación empatizante. Estos desarrollos nos permiten acceder, en el capítulo 4, a la cuestión de la empatía cultural, tema directriz dado que nos conduce, trascendiendo lo individual, hacia la cuestión del ‘nosotros’, la existencia de la comunidad, los niveles de aspiración común y los acuerdos, en suma, nos conduce hacia un mundo en común y la construcción de mundos circundantes de orden superior. Al acceder al capítulo 5 nos encontramos con una herramienta metodológica esencial, la fenomenología generativa, que sobrepasa los análisis estáticos y genéticos, para instalarse en la experiencia del ‘otro’, no como ser humano entendido como un concepto en general, sino comprendido en un sentido generativo, vincular, en su carácter considerado

esencial que es el del parentesco. Uno mismo y el otro aprehendidos, cada uno, en su ‘horizonte de generatividad’, es decir, ensamblado entre sus predecesores y sucesores en el marco de una tradición común. En continuidad con el capítulo anterior podemos desarrollar el siguiente que está basado en explicitar la construcción de lo familiar y lo extraño. Esta tarea se expone dentro del marco de la fenomenología generativa, teniendo en cuenta que las culturas son portadoras de una historicidad propia sostenida por sus determinantes constitutivos: la protogeneratividad, la tierra y el mundo familiar. Los aportes de E. Husserl, juntos con los de K. Held y A. Steinbock dejan en claro no sólo las posibilidades de entendimiento entre culturas, sino, además, exponen los valiosos enriquecimientos que se originan en el encuentro entre el mundo familiar y el mundo extraño. La tarea del capítulo 7 consiste en abordar el tema de la identidad individual y comunitaria, en ella habremos de alejarnos de la idea de la identidad como la postura de un sujeto portador de una tradición y una historia inmutable para dirigirnos hacia un modelo que se sitúa en el proceso de construcción de la identidad como un curso en evolución y cambios, poniendo también énfasis en lo ético y en lo electivo. Los aportes de P. Ricoeur, A. Sen y K.A. Appiah le adjudican a la libertad del sujeto un lugar esencial en la construcción de la identidad, sustentada desde la ética y desde los valores presentes en las acciones y elecciones que dirigen el camino de su cimentación. Hay un interés muy especial puesto en el capítulo 8 que trata sobre la instalación de la crisis entre comunidades debido a que la tesis se dirige hacia la demostración de la posibilidad del entendimiento entre culturas y que partimos de la presentación de un hecho fáctico de desentendimiento, observado bajo el caso del conflicto armenio-turco, por lo que la noción de crisis expuesta por Husserl pasa a ser un tema capital. Es por el camino de la pregunta retrospectiva que nos encaminamos al rescate de lo originario donde habremos de encontrar la vía regia que nos instale en el momento superador de la crisis, el cual es la preocupación eminente en esta tesis. El último capítulo se dedica al universo de los valores en la superación de la extrañeza. En él, y abocándonos principalmente en los lineamientos husserlianos, llegamos al concepto de persona ética que conlleva a la dimensión del deber en lo personal y en lo comunitario y al valor como meta, afirmando, en palabras de Husserl, que “los valores del amor al prójimo son de lejos la parte mayor de un deber absoluto”. Acompañan al pensamiento fenomenológico husserliano los aportes de D. Innerarity acerca de la hospitalidad como valor ético de la persona, junto con el enfoque de J.

Derrida sobre la hospitalidad y el extranjero, y finalizamos el capítulo con una humilde aproximación al conmovedor compromiso ético expuesto en los escritos de E. Lévinas.

En la Parte III organizamos la **Conclusión** que va a ser sostenida desde el encuentro de los desarrollos de Husserl, que nos invita al pensamiento de una Humanidad convergente en el ideal infinito que porta la comunidad en el amor. Asimismo, con los desarrollos ricoeurianos, en los cuales el prójimo y la institución deben ensamblarse en una creativa consonancia, junto con el pensar levinasiano que nos propone una ética de responsabilidad ilimitada de cada uno de nosotros con los otros.

Son numerosos los tópicos que se abren a partir de trabajar sobre el entendimiento entre culturas, en esta tesis apenas llegan a ser sugeridos. El genocidio, las guerras y toda la creatividad humana, en su faz nefasta, puesta al servicio de la destrucción son, una por una, pruebas de la crisis que vive la humanidad, situaciones en las cuales, en términos de Lévinas, el ser humano representa papeles en los que no se reconoce y traiciona su propia esencia.

En la presente ausencia de su cercana lejanía rindo homenaje a Husserl, autor de la frase que puso movimiento a esta tesis: “Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente”.

Parte I.

La cuestión del conflicto armenio-turco

El primer paso de esta tesis consiste en una presentación introductoria que aspira a desplegar muchas de las circunstancias que se desarrollaron en el pasado histórico de las comunidades armenia y turca, ambas fueron actores de un acontecimiento nefasto para la historia de la humanidad, y confluyeron en un episodio genocida. Por un lado, fueron hechos que facilitaron el desencadenamiento de un acontecimiento como el Genocidio Armenio y, por otro, encontramos, en dicho contexto, claros indicadores sobre la índole de las relaciones intersubjetivas entre ambas comunidades, los que podrían dar lugar a la apertura de un espacio para una deseada y posible resolución del conflicto armenio-turco. Expondremos dichas circunstancias sintetizadas en doce puntos, aclarando previamente que en estos ítems mostramos un encadenamiento de hechos que tuvieron su influencia en el desenlace del Genocidio Armenio. En esta presentación podemos advertir una sucesión en términos cronológicos, sin embargo, la mirada con que se despliegan los acontecimientos responde más al interés de mostrar una convergencia que derivó en un efecto detonante de enfrentamiento, también podemos decir que hubo una suma de circunstancias históricas, locales e internacionales, que dejaron a la comunidad armenia en posición de víctima y a la comunidad turca como victimaria.

1- Analizando el pasado: un punto de partida.

1.1. El enclave geográfico, histórico y cultural.

El pueblo armenio ocupó, junto con otras etnias, el territorio que conocemos como la Meseta de Armenia, cuyos límites son el Mar Caspio, el Mar Negro y las cadenas montañosas caucásicas y mesopotámicas; sus llanuras están atravesadas por los ríos Éufrates, Tigris, Arax y Kur y contiene a los lagos Van, Sevan y Urmia. Es fácil advertir que se trata de un espacio geográfico con un importante valor estratégico ya que se constituyó como cruce de caminos o paso entre Europa y Asia, característica que lo convirtió, a lo largo de los siglos, en territorio de innumerables

guerras e invasiones. De este modo, este enclave geográfico privilegiado por su valor y, por ende, propicio a las luchas por la posesión, tuvo un papel importante en la historia del pueblo armenio, expuesto a numerosas invasiones y guerras, e incluso, a enfrentamientos intestinos entre los grupos invasores.

En cuanto a la actual ubicación geográfica aclaramos que la meseta armenia está actualmente dividida políticamente entre Turquía, Irán, Armenia, Georgia y Azerbaiyán. Luego de diversos avatares políticos, los cuales iremos desarrollando, el 23 de agosto de 1990 la República de Armenia (que anteriormente había estado anexada a la URSS) comienza un proceso de independización que obtiene su concreción el 21 de setiembre de 1991.

Esto indica que la lucha por la supervivencia, así como la defensa del territorio natal y, también, de sus creencias religiosas, consistió en una tarea que hasta la fecha ha insumido grandes esfuerzos en la vida del pueblo armenio. Los asirios, persas, macedonios, romanos, árabes, turcos, tártaros, seljúcidas, mamelucos, etc. han embestido y sometido a este pueblo otorgándole su particular impronta y motivando el acrecentamiento de sus valores espirituales, tales como la defensa de la libertad, la tenacidad, la entereza y la fidelidad a los ideales sin desmayo hasta la actualidad. Rodeados de una gran diversidad de creencias paganas, los armenios mostraron una inequívoca fidelidad espiritual al cristianismo, prueba contundente de su férrea defensa de la fe es la gran cantidad de monasterios enclavados en lugares estratégicos montañosos que sirvieron de defensa y protección ante las hordas que atacaban a los pueblos fieles cristianos. De este modo, los armenios se constituyeron en sólidos guardianes de los valores de su comunidad. Sin duda, fue ardua la lucha para no entregarse a las creencias de los invasores, y la superioridad física del dominante no fue una razón suficiente para abandonar la fe occidental cristiana.

Haciendo una breve referencia al origen histórico de los armenios, los investigadores de etnias afirman que los pueblos originarios de la meseta de Armenia eran de raza blanca y las menciones encontradas se remiten al año a. de J. C. 1270. Posteriormente, en el hallazgo de algunas inscripciones asirias, aparece nombrado como Urtú (equivale al Ararat o Armenia del Antiguo Testamento). El reino de Urtú, con su capital ubicada en la zona del Lago de Van, floreció aproximadamente entre el 860 al 612 a. de J.C.

Según Herodoto, “padre de la historia”, los armenios llegaron al Asia Menor desde Europa como inmigrantes y también como conquistadores. “Los armenios siendo colonos de los frigios” y otra vez, “los frigios, como dicen los macedonios, acostumbraban ser llamados brigios durante el tiempo que eran nativos de Europa y habitaban con los macedonios” (C.f. Herodoto, libro 7, Sec. 73).¹ Von Luschan dice:

La raza alpina de la Europa central esta indudablemente relacionada de alguna manera con ellos (es decir, con los pueblos armenoides del Asia Menor) y no es fácil determinar a priori si los heteos vinieron de la Europa central o si la raza alpina procede del Asia occidental (cf. The Early Inhabitants of Western Asia, ensayo publicado en el Journal of the Royal Anthropological Insitute of Great Britain and Ireland, vol. 41, p. 243, 1911).²

En cuanto al aspecto religioso, es una cuestión troncal en la historia armenia el advenimiento del cristianismo. En el año 301 de la era cristiana, Gregorio I, El Iluminador, educado en su juventud por un noble cristiano, toma el compromiso de que, al alcanzar su mayoría de edad, se ocuparía de evangelizar en la doctrina cristiana a su tierra natal. Posteriormente consigue convertir al rey Tiridates III al cristianismo y de ese modo pasa a ser la primera nación que adopta dicha creencia como religión oficial. Esta conversión fue un acontecimiento trascendental, dado que, por un lado, a partir de este hecho se establece una vinculación con el Imperio Bizantino, por otro lado, propicia un sangriento enfrentamiento con los persas -enfrentamiento de Vartanantz- a fin de defender la independencia religiosa.

En el lapso del 743 al 1079, una parte de la comunidad armenia logró independizarse de los sojuzgamientos que acechaban prácticamente sin interrupción, logrando de este modo construir la dinastía Pagrátida y desarrollar una cultura célebre, siendo su capital Ani, con 1001 iglesias y catedrales, algunas de las cuales quedan aún en pie. La invasión de las hordas tártaras pone fin a este período; algunos príncipes armenios pertenecientes a la dinastía nombrada se refugian en la zona de Cilicia generando una actividad que toma estrecho contacto, tanto intelectual como

¹Sarafian, K. *Historia de la Educación en Armenia*. Edit. (desconocida). Impreso y editado en Argentina. 1953 Trad. Inglés J. Moussayan y A. Sosa. p. 34-35.

²Op. cit. p. 36.

comercial, con Europa. Este proceso se desarrolla hasta 1393, fecha en que caen bajo el dominio persa y turco.

La población armenia quedó, entonces, bajo el Imperio Otomano, dominado por los turcos. Se trataba de una organización que implicó el sometimiento de gran diversidad de etnias, las que aspiraron, posteriormente, a obtener una mejora demandando representatividad y derechos, dado el nivel de discriminación que existía y la modalidad oprimente con que eran tratadas.

1.2. El desmembramiento del Imperio Otomano

El proceso de desmembramiento del Imperio otomano fue otra de las cuestiones capitales que contribuyó al desencadenamiento del Genocidio Armenio. Este proceso se despliega aproximadamente desde el 1300 al 1922. En su punto de mayor expansión, los límites del Imperio eran: al norte Hungría, al sur Adén, al oeste Argelia y al este Irán, también consiguió expandirse por Ucrania y sur de Rusia, su centro de poder coincidía con la actual Turquía. Estos 600 años de construcción del Imperio implicó un crecimiento geográfico muy importante, sus conquistas territoriales derivaron, inevitablemente, en un acrecentamiento enorme del ejército y, en consecuencia, en un aumento de los requerimientos administrativos necesarios para institucionalizar el poder del Imperio

Podemos decir que el eje de esta gran construcción imperial era el ejército, por lo tanto, el imperativo fue sostener las fuerzas militares disciplinadas. Las fuerzas militares regulares contaban con numerosos mercenarios, esclavos y prisioneros de guerra; el reclutamiento, organización y mantenimiento de esta milicia requería ser sostenida con fondos económicos y construcciones viales.

El máximo poder estaba representado por el Sultán y le seguía el Gran Visir que se ocupaba de los aspectos religiosos, legislativos, administrativos, educacionales y penales. Dentro de este enorme Imperio convivían musulmanes y cristianos, junto con los griegos y armenios habitaban diversas etnias, lo que generó una productividad muy importante en el intercambio cultural. La convivencia tenía su nivel de tolerancia en lo vinculado a lo cultural, lingüístico y religioso, en tanto la vida transcurría en tribus y la actividad se articulaba por gremios en las ciudades, a los fines de organizar la producción económica.

El Imperio Otomano estuvo inmerso en su pasado esplendoroso hasta el Siglo XVII, momento en que comienza a perder en los enfrentamientos con Austria y Rusia, en este contexto comienza a tomar fuerza, en ciertos estamentos del poder, la idea de que el modelo militar de Europa era el camino a seguir para lograr una eficiente modernización. Las exigencias que derivaron de este objetivo atacaron la vieja y estática estructura imperial largamente consolidada y desestabilizaron muchos de sus estamentos sociales poniendo en movimiento otros, al punto que, con la aparición del movimiento político de los Jóvenes Turcos que aspiraban a una nueva era, consiguen derribar el gobierno del Sultán Abdul Hamid II en 1908. Volviendo a las necesidades que surgieron en el Imperio, esta aspiración de modernización derivó en una importante inversión para lograr la construcción de una fuerza militar moderna que incluyó capacitar y profesionalizar a sus miembros, asimismo, implicó la realización de los ajustes necesarios para lograr una recaudación eficiente de impuestos y nuevos criterios de administración e inversiones técnicas costosas (telégrafos, ferrocarriles, armas, etc.). El sultanato no pudo afrontar el costo económico de estos cambios por lo que tuvo que apelar a la dependencia financiera europea. Podemos agregar que “hoy como ayer”, la injerencia de los centros financieros con sus mecanismos de control y administración conllevó una difícil exigencia para toda la estructura imperial: la equiparación de derechos entre musulmanes y no musulmanes que implicó llevar adelante una reforma que tocaba raíces muy profundas del mundo otomano. Esta realidad se plasmó en una reforma que incluyó un cambio muy complejo de asimilar para la tradicionalidad musulmana.

Estos movimientos internos del Imperio visibilizaron la Cuestión Armenia (así se la denominaba) con sus demandas específicas, acompañada y potenciada, además, por el alzamiento de las comunidades sojuzgadas de otras regiones del Imperio que buscaban su liberación y autonomía, dado que vivían con un mínimo de garantías jurídicas y bajo el peso de una fuerte recaudación impositiva. T. Akçam lo afirma y amplía de esta manera:

A partir de la revuelta serbia de 1804 que es vista como el comienzo de este fenómeno. Este levantamiento y el largo conflicto sobre el cumplimiento de las promesas hechas en varios tratados- incluyendo el Congreso de Viena de 1814/15- culminó con el Tratado de Edirne, de 1829, en el cual, se les acordó a las comunidades cristianas, por primera

vez, el derecho a participar en las administraciones locales otomanas. [...] Además los Tratados de París (1856) y de Berlín (1878) formaron parte de los diferentes acuerdos que prepararon el camino para cambios importantes en el estatus legal de los no musulmanes.³

En este contexto, las comunidades no musulmanas entraron en un proceso de lucha sin descanso ante los nuevos aires de una posible liberación. El nacionalismo balcánico irrumpió con sus enfrentamientos y conquistas generando, entre los otomanos, el miedo al colapso de la identidad y del Estado Imperial. Agregamos una aclaración fundamental a este hecho que muestra el inicio del desmembramiento del Imperio: las concesiones que hicieron los dirigentes otomanos, en el contexto de los Tratados firmados, fueron actos que contaban con una enorme resistencia entre los funcionarios del Estado y los súbditos musulmanes.

Los serbios, ultranacionalistas, aspiraban a no dejar vestigios de la ocupación otomana en su territorio. Ellos también contaban con el apoyo de Rusia dispuesta a remover las bases militares turcas en Serbia, en función de sus intereses nacionales, a estas acciones serbias se incluyeron, para sublevarse, Montenegro, Bosnia y Herzegovina. De este contexto se alimentó el espíritu revolucionario armenio con sus demandas de igualdad y representividad, imbuidos intelectualmente de los ideales de la Revolución Francesa, del paneslavismo, el anarquismo y la emancipación italiana.

1.3. Los Tratados de París, Berlín y Sèvres.

Luego de la Guerra de Crimea (1853 a 1856) precipitada por los turcos, las potencias, en este caso Inglaterra y Francia, exigieron a Turquía que promulgara *motu proprio* un anexo al Acta de Gülhane. En este Acta (1839) y su subsiguiente Carta de Reforma (1856) se reconoció, por primera vez, el principio de igualdad entre musulmanes y no musulmanes, lo cual constituyó un avance, casi revolucionario, en lo pertinente a la política con sus comunidades. El Acta de Gülhane y el Acta de Reformas fueron un punto culminante de una serie de iniciativas y exigencias diplomáticas y militares, en el contexto de los realineamientos y rivalidades entre las potencias europeas enredadas en sus intereses sobre oriente. Esta resolución resultó provechosa a los fines de las potencias hecho

³ Akçam, Taner. *Un acto vergonzoso. El Genocidio Armenio y la cuestión de la responsabilidad turca*. Edit. Colihue. Buenos Aires. 2010. p. 45.

por el cual promulgan el Tratado de París (30 de marzo de 1856) en el que quedaba sentado, por un lado, que Rusia por sí sola no iba a aceptar el protectorado sobre los cristianos otomanos y, por otro lado, que los otomanos aceptaban las reformas. Cabe aclarar que el Islam soportaba estas leyes y la vivencia profunda era de duelo por la traición a sus derechos sagrados. Como plantea V. Dadrian:

En verdad, los esfuerzos por una “intervención humanitaria” de las potencias europeas en la Turquía otomana se oponían severamente con los hechos fundamentales de la política turca. Derivada de enraizadas costumbres de larga data (adet), el principio islámico de derecho común que afirma la supremacía de una nación dentro del estado entra en conflicto directamente con los principios igualitarios del derecho formal de los turcos, pero en realidad estos no cesaron jamás de adherir al derecho común islámico subyacente, frustrando así los esfuerzos europeos. Solo un esfuerzo unido y poderoso de parte de las potencias europeas hubiera podido remontar la resistencia intrínseca contra todo cambio en el interior de la cultura islámica de la Turquía otomana.⁴

El Protocolo de Londres (marzo de 1877) organizó las acciones de Europa sobre la cuestión de las comunidades no musulmanas, manifestando una armoniosa intervención a favor de las comunidades oprimidas. Los firmantes se ocuparían del cumplimiento de lo firmado por parte del gobierno otomano con el fin de que este gobierno cumpliera sus promesas y se obtuviera, a la vez, una paz general. Esta intervención fue considerada humillante por Turquía que la rechazó de modo formal. Este rechazo del Protocolo de Londres suscitó que el Zar ordenara a sus ejércitos atravesar la frontera por la fuerza. Rusia logra vencer a Turquía en este frente, demandando la paz, la cual termina de cristalizarse en el Tratado de Berlín (julio 1878). Este Tratado es considerado un hito en la Cuestión de Oriente a favor de los pueblos que se hallaban bajo el sometimiento del Imperio otomano. En este documento queda claramente explicitado:

En cuanto al artículo 62, que garantizaba el uso de los derechos civiles y políticos, la admisión en los empleados públicos, funciones y honores, o el

⁴ Dadrian, Vahakn. *Historia del Genocidio Armenio*. Edit. Imago Mundi. Buenos Aires. 2008. p. 32.

ejercicio de las diferentes profesiones sin distinción de la religión Mandelstam lo considera como una suerte de Carta de los Derechos Humanos.⁵

Toda esta legislación impuesta a Turquía era, claramente, de extracción cristiana y entraba en franco conflicto con los principios jurídicos de la sociedad otomana. Las estructuras que pretendían imponer las grandes potencias abonaron las dificultades en las condiciones de vida de la comunidad armenia, produciendo un nivel muy alto de tensión. En este contexto se ubica la Cuestión Armenia (fines siglo XIX) quedando instalado un conflicto turco-armenio, con ribetes internacionales.

En marzo de 1919, posteriormente al Genocidio perpetrado en 1915, se conformó la Conferencia Preliminar de Paz en París y se estableció una Comisión de Responsabilidades y Sanciones, para garantizar el desarrollo de los principios humanitarios en pos del bien común de la humanidad. En esta Comisión, que tomó como base a Cuarta Convención de La Haya, acordaron la institución del juicio y castigo a los responsables del Genocidio en el Tratado de Sèvres (agosto de 1920). Este Tratado contenía, como lo expone Dadrian:

Las cláusulas jurídicas que permitían las bases legales para el juzgamiento internacional de los crímenes perpetrados por el Imperio Otomano con los armenios durante la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, estas precisiones nunca se materializaron y las tensiones políticas entre la Potencias Aliadas y las pasiones nacionalistas de Turquía llevaron eventualmente al olvido a este Tratado.⁶

1.4. El doble discurso de las grandes potencias y sus intereses egocéntricos.

En un análisis de las maniobras políticas de las potencias europeas en el transcurso del s. XIX es muy fácil observar que sus ideales de “intervención humanitaria” para garantizar la convivencia pacífica con las comunidades no musulmanas no contaban con un consenso auténtico entre las grandes potencias. Esta falta de acuerdo se debía a que la propuesta referida a la intervención estaba sospechada, por parte de los firmantes de los diversos Tratados, por la existencia de un juego de desconfianza recíproca basada en los temores mutuos de que la

⁵ Op. cit. p. 44.

⁶ Op. cit. p. 286.

autorización a una intervención virara en una apropiación de beneficios económicos y alianzas secretas con el sultanato en beneficio propio. La Cuestión Armenia quedó presa dentro de este juego de rivalidades, escasa voluntad de las partes, juegos políticos entre facciones parlamentarias y una actitud egocéntrica que no ponía el acento en los valores humanos sino solamente en los intereses nacionales. Los Tratados secretos estuvieron a la par de los oficiales y “a la orden del día”, estos últimos promovían la defensa de los derechos de los no-musulmanes mientras los primeros prometían intercambios y favores que viciaban el espíritu de los grandes Tratados. Por medio de estas negociaciones ocultas difundían la no injerencia en las cuestiones internas de Turquía ya que tal injerencia traía complicaciones encubiertas para los intereses de las potencias. A este respecto nos deja en claro V. Dadrian:

[...] Hacia 1920 la mayoría de las potencias victoriosas ya no incluían entre sus exigencias el castigo de los criminales de guerra turcos... los italianos evadieron un pedido de los británicos para arrestar a los antiguos dirigentes Jóvenes Turcos que se informó se reunían en su territorio. Franceses e italianos esperaban asegurarse concesiones en Asia Menor y no deseaban antagonizar innecesariamente con las poderosas facciones en Turquía, especialmente con los nacionalistas, la fuerza ascendente Willis, Prologue, [Nota 7] p. 157.⁷

1.5. La ideología teocrática y la gravitación de las nuevas ideologías a favor de un panturquismo.

El poder del Estado otomano se construyó desde una base cultural de índole teocrática, lo que significa estar bajo la dependencia del Sultán prácticamente de modo ilimitado. Se trata, entonces, de un Estado con características de régimen despótico en el cual las comunidades conquistadas, que conformaban el Imperio, eran los súbditos del Sultán. Estas comunidades no solo estaban sometidas a la presión tributaria sino que además carecían de derechos y garantías jurídicas, eran oprimidos y discriminados por no ser musulmanes. La ideología teocrática de los otomanos sostenía una teoría que asignaba superioridad a los musulmanes. El Imperio otomano comprendía diferentes religiones y grupos nacionales, el Islam era

⁷ Op. cit. p. 290.

la religión estatal, en tanto las otras religiones vivieron con un grado relativo de autonomía dentro de sus comunidades.

El estatus legal de los no musulmanes respondía a un concepto extraído de los pasajes del Corán: la ley que emana del Islam divide a las naciones en islámicas y no islámicas, dentro de la categoría no islámica estaban los que se hallaban en guerra con los musulmanes y además aquellos que habían hecho la paz con los musulmanes y eran en consecuencia súbditos. Estos últimos configuraban el estatus legal de los *dimmi*, que equivalía a las personas que se encontraban bajo la protección del estado islámico siendo tolerados y protegidos en tanto aceptaban la autoridad y superioridad de los musulmanes. El *dimmi* representaba un acuerdo de dos partes: de misericordia por parte del poder y de subordinación por el lado de la otra parte del pacto, obviamente, era una relación asimétrica. Los *dimmi* estaban agrupados en organizaciones o *millets* contruidos sobre la base de la pertenencia a su religión o secta, un miembro conspicuo de su clero era elegido como líder y oficiaba como responsable ante el Sultán. A pesar de la relativa autonomía organizativa, los *dimmi* tenían, en relación a los musulmanes, una desigualdad manifiesta en lo político y legal.

En suma, el modelo pluralista islámico descansaba tanto sobre la humillación como sobre la tolerancia. Se esperaba que los no musulmanes aceptaran voluntariamente este estatus; actuar de otra manera era una violación de acuerdo con la *dhimma*. Las demandas de los no musulmanes por igualdad en el siglo XIX, fueron consideradas, indudablemente, como una violación del acuerdo, y las comunidades musulmanas del Imperio otomano no tenían la intención de consentirlo. Este marco cultural-legal, que formó, como lo hizo, la base para la separación de los musulmanes y los no musulmanes, probaría ser decisivo en los choques entre los armenios y los musulmanes al final del siglo XIX.⁸

El pensamiento teocrático musulmán sumado al empobrecimiento económico del Imperio otomano fueron el haber con el que contaba el desarrollo de la moderna Turquía para la construcción de una modalidad de pensamiento *ad hoc* a las nuevas circunstancias histórica, tal como nos aclara N. Boulgourdjian en su ponencia hubo

⁸ Akçam, T. *Un acto vergonzoso....* p. 42.

una “Adopción por parte de la elite de una nueva fórmula ideológica para justificar la posición de la nación e idealizar los derechos del grupo dominante”.⁹

Debido a sus inclinaciones liberales, el movimiento de los Jóvenes Turcos contó, inicialmente, con el apoyo de las minorías no musulmanas, entre ella la armenia. Los Jóvenes Turcos, organizados bajo el lema Unión y Progreso, aspiraban al derrocamiento del sultán, hecho que lograron en 1908 obteniendo la deposición del sultán A. Hamid y la consecuente restauración del parlamento. Esta organización estaba compuesta por reformistas y nacionalistas que aspiraban a una aproximación al mundo occidental. Para sostener esta revolución era obvio que la elite intelectual turca debía contar con una ideología, que terminó mostrándose totalmente de corte nacionalista turco o “turquismo”, representado, entre otros intelectuales por Zia Gokalp como su ideólogo preminente. Este pensamiento que fortalecía la turquización dejaba nuevamente en alto riesgo a las minorías, ya que su pensamiento exponía claramente un camino hacia la homogeneización que resultó nefasto para las múltiples comunidades del Imperio. N. Boulgourdjian deja en claro que:

Según Gokalp la nación se limitaría estrictamente a la población turca musulmana y la meta estaría puesta en conseguir la homogeneización cultural en todos sus aspectos. Gokalp invitaba a turquizar, islamizar y modernizar nociones que se convirtieron en el slogan de los reformistas turcos [...] No explica, sin embargo, el autor como se llegó a esta ‘nación moderna’ homogénea, sobre la base de la identidad turca y la supresión del multiétnico Estado anterior.¹⁰

1.6. La simbiosis de los planes ittihadistas con los kemalistas en lo referente a la negación de las multiétnicas.

Las diversas corrientes de pensamiento turcas otomanista, islamistas, turquistas y occidentalistas tenían un denominador común: la idea de construir un nacionalismo con un grupo étnico dominante, el cual correspondería a los turcos. Los Jóvenes Turcos, aglutinados en el Comité de Unión y Progreso (CUP), sostenían un pensamiento racista; se consideraban a sí mismos como una raza antigua y superior,

⁹ Boulgourdjian, Nélida. *Gravitación de las fuentes ideológicas en los orígenes del genocidio armenio*. Ponencia expuesta en las Jornadas Análisis de prácticas genocidas. Actas del IV Encuentro sobre Genocidio. Fundación Siranoush y Boghos Arzoumanian. Buenos Aires. 2004.

¹⁰ Ibidem.

por lo tanto, consideraban que les correspondía una posición dominante sobre el resto.

Los ideólogos del CUP, representado por Rıza, Yalçın y Akçura, difundían este pensamiento sobre la debida sumisión de las comunidades minoritarias y posicionaban a los turcos como gobernantes. Sin duda, les representaba un conflicto muy profundo poder admitir en su identidad nacional la pluralidad inherente que construyeron en centurias. Sin embargo, los líderes de ideología otomanista tuvieron que entregarse al turquismo como única posibilidad, dado que sus integrantes estaban posicionados en estadios del poder mucho más operativos, como, por ejemplo, en el contexto de las Fuerzas Armadas turcas. Los primeros pensadores turcos aportaron material al Nacionalismo abrevando en Gobineau y la noción de desigualdad de las razas y en el concepto alemán que enfatizaba la raza, la sangre y la cultura, ideas que resultaban muy atractivas para la mentalidad de Ziya Gökalp.

La lucha del Ittihad (CUP) contenía, por sobre todo, el duelo por los espacios perdidos que sumían al Imperio en una imagen decadente luego de seiscientos años de poder incuestionado, sumado al miedo de una partición, temor que tenía su fundamento ya que una división le permitiría a las Potencias negociar con las diversas fracciones más fácilmente que con un poder único. La respuesta del CUP fue una revolución en junio de 1908, efectuada ante el futuro angustioso que parecía advenir sobre los turcos. La Ittihad buscó explicaciones de escasa certeza para demostrar su decadencia Imperial, poniendo el acento en la poca adhesión que generaba la existencia de las multiétnias –considerada como un obstáculo en la construcción de un ser nacional- y en la lucha de las minorías cristianas por derechos, reformas, autonomía e igualdad. Con respecto a la demanda de las comunidades armenias en relación a su autonomía nos dice T. Akçam:

El CUP criticaba a los armenios por actuar por sí mismos, diciendo que era un enfoque errado y que era necesario actuar al unísono con los Jóvenes Turcos, como se había acordado. Los unionistas argumentaban que ‘los armenios demandaban igualdad, libertad y orden público. Es un derecho y deber propio desear esas cosas y estamos con ellos [...] pero los armenios no se detienen ahí, también quieren autogobierno en el área que ellos llaman Armenia. Esta demanda no significa dar lugar a una revolución, significa hacer la guerra

contra nosotros'. Esto, para el CUP, era el punto más sensible. A sus ojos, las demandas armenias significaban la pérdida de su patria y algunos territorios.¹¹

Los unionistas fueron dejando su discurso pseudo liberal para mostrar una postura nacionalista. Este viraje estaba alimentado por factores ideológicos que estimularon la instalación de un pensamiento nacionalista turco, inicialmente en el ámbito literario y luego en el político, promoviendo la turquificación y soslayando todo interés por el otomanismo y el islamismo. A la CUP le era funcional no ver contradicción entre el turquismo y el Islam dado que al lograr instalar este pensamiento obtenía un rendimiento político pragmático. Este nacionalismo creciente se nutrió, enfervorizado, en la nostalgia de lo perdido y en el deseo de venganza ante la vivencia de haber sido despojados y expulsados.

El Genocidio Armenio tiene su fecha simbólica el 24 de abril de 1915, jornada en la que 235 líderes de la comunidad armenia de Estambul fueron arrestados y asesinados alegando los disturbios existentes en Van. Esta fecha representa la cúspide de un proceso de choques entre musulmanes y cristianos, que comienza en el siglo XIX, y opera como trasfondo de tensiones sobre el cual se sumaron, desde los inicios del siglo XX, las demandas de calidad de vida y garantía jurídica. La complejidad de esta trama encuentra su culminación en una masacre planificada, mediante la táctica de una deportación forzada, dejando como saldo un millón y medio de víctimas civiles inermes. Las cabezas ejecutoras de este crimen masivo, Taalat, Enver, Cemal, Hakki, Nâzim y Bachaettin Shakir, autores de la masacre, dejaron en situación compleja ala CUP de un modo definitivamente irreparable. En consecuencia, con los cambios políticos que se desencadenaron en el Estado Turco, con sus nuevas fronteras establecidas, acorde al acuerdo de 1918, llegó al poder el Movimiento Nacional Turco (MNT).

Este movimiento no quería verse asociado ni con la aniquilación perpetrada en el Genocidio Armenio ni con las exacciones de las guerras abordadas. Sin embargo, la mayoría de los involucrados en el MNT y, asimismo, sus conductores, estaban vinculados a la CUP en diferentes grados, incluido el ferviente conductor Mustafá Kemal. Como deja en claro T. Akçam:

¹¹ Akçam, T. *Un acto vergonzoso...* p. 88/89.

Como sea, Mustafá Kemal, probablemente, haya estado en desacuerdo con las deportaciones y las masacres durante el periodo de conflicto, él sabía que el Movimiento Nacional estaba basado fundamentalmente en preceptos unionistas [...] La historiografía turca moderna ha tenido la tendencia a minimizar el papel del CUP en el Movimiento Nacional. Luego de que Kemal purgara a los líderes unionistas restantes en 1926, la conexión entre el CUP, por un lado, y el intento de establecer una Turquía independiente, por el otro, fue aún más conscientemente tronchado y se hicieron grandes esfuerzos para presentar a los nacionalistas de Anatolia como totalmente separados del CUP, ex nihilo (surgidos de la nada).¹²

El Movimiento Nacional era heredero de los Unionistas, tanto por la extracción de los miembros que lo componían como por el tipo de política de modernización y nacionalización que apoyaban, aunque este nuevo movimiento político intentaba diferenciarse dado que toda asimilación le resultaba inconveniente. Kemal sostuvo una postura defensiva para con los Unionistas, acusando a los no musulmanes y a las Potencias de estar interesados en sostener juicios hostiles contra el movimiento. Afirmaba que los perpetradores eran sólo “un pequeño grupo de unionistas, quienes llevaron al país a la guerra por su incapacidad administrativa y sus abusos.”¹³ Consideraba injusto y peligroso mancillar la reputación de los honorables miembros del CUP y, usando un ambiguo doble discurso “conveniente” en sus alegatos, aprovechaba para mostrarse distante del movimiento unionista, calificando cualquier acusación al respecto como una calumnia. Es claro que el MNT tenía un sesgo francamente musulmán, tal como se demuestra en la circular enviada por Kemal en marzo de 1920 en la cual se disponía que la participación en las elecciones estaba exclusivamente habilitada para los musulmanes, dejando de este modo establecida la discriminación hacia los cristianos, quienes quedaron expuestos como blanco de nuevas masacres. Los años 1918 a 1922 estuvieron signados por la aplicación de políticas que buscaban la expansión de las fronteras nacionales y la homogeneización de la población, estas decisiones propiciaron un nuevo periodo de conflictos violentos y matanzas.

1.7. El rol de los “vengadores armenios”

¹² Op. cit. p. 398.

¹³ Op. cit. p. 407.

Es elemental a la condición humana la capacidad responsiva ante los estímulos y, más aún, en relación a la magnitud del efecto que estos han producido sobre el individuo y/o sobre una comunidad. En este caso estamos refiriéndonos a la comunidad armenia y, también, a otras comunidades que, junto con ella, experimentaron la humillación, el despojo, el destierro, la vejación y toda forma de destrucción violenta hasta la masacre genocida por parte del Estado Turco. En este contexto era de esperar una respuesta defensiva por parte de los armenios ante tanta opresión. De estas expresiones defensivas tomaremos dos casos paradigmáticos: la captura del Banco otomano y el levantamiento de Van.

El primer acontecimiento de rebeldía fue la captura del Banco otomano. El partido Dashnak, tras varias semanas de preparación, se apoderó del Banco otomano, el cual estuvo bajo su control desde el 14 al 26 de agosto de 1896. Esta institución bancaria estaba gerenciada por inversores británicos y franceses. La toma se organizó por medio de 25 miembros de un grupo comando equipados con armas, granadas y municiones que, con fines de esclarecimiento, habían distribuido panfletos entre los armenios, los turcos y los embajadores de las Potencias; en su contenido había un llamado al pueblo turco, apelando a la hermandad contra el sometimiento sufrido por ambos pueblos. Otro panfleto, dirigido a las Potencias, hacía referencia a los crímenes sin castigo y la complicidad con el Imperio, y el destinado a los armenios les recordaba el estado miserable en que se hallaban los mismos en las diversas provincias, las acciones de la tiranía turca y las resoluciones asesinas de Hamid. T. Akçam deja en claro a través de esta referencia:

Tras enumerar algunas condiciones, el panfleto demandaba la ejecución de ‘reformas jurídicas conforme el sistema europeo’ y el nombramiento para Armenia de un Alto Comisionado, de origen y nacionalidad europeos, elegido por las seis grandes potencias [Blue book, Turkey N°1 (1897), piezas adjuntas N°1 y 2 en doc. N°25, pp. 13, 15]”.¹⁴

Tras largas horas de difíciles negociaciones y amenazas, los líderes que tomaron el Banco otomano reclamaron una intervención internacional que

¹⁴ Op. cit. p. 141.

garantice la paz, dando como explicación que es esta indiferencia criminal de la humanidad la que nos empuja a este extremo.¹⁵

El embajador francés Cambon mencionaba en sus informes la habilidad persuasiva del diplomático ruso Maximof y el talento de Auboyneau, asistente francés del Director del Banco, para imponerse ante la ira aplastante del Sultán y poder pactar con los insurgentes. Gracias a sus pericias los insurrectos fueron trasladados indemnes a Francia y en sus declaraciones uno de los líderes afirmó: “Es precisamente por esa razón que hemos decidido ocupar el Banco otomano. Queremos forzar la mano de las potencias y hacerlas intervenir...A. Garo [nota 89]. p.108”.¹⁶

El segundo acto de rebeldía fue la Autodefensa o levantamiento de Van. La ciudad de Van, próxima al lago homónimo, aglutinaba una concentración de armenios numéricamente muy importante. Estaba ubicada próxima a la frontera rusa y era sede de consulados de países como Rusia, Francia, Gran Bretaña, Persia y una Misión americana. Se hallaba, asimismo, rodeada de kurdos en las zonas adyacentes, producto de una estrategia turca de reubicación. Los armenios, que eran mayoría en ese territorio, contaban con tres partidos políticos: Armenakan, Henschak y Dashnak, éste último arribó posteriormente a la zona, pero, a pesar de ello, se afincó en el espíritu de la comunidad; entre sus acciones recurrían a algunos métodos de terror como actos de castigo hacia quienes ellos evaluaban culpables de crímenes hacia los armenios. En este contexto, se instaló entre los partidos políticos armenios un clima de competencia, pero la mayoría de los líderes Henschak y Dashnak tenían una extracción cuya cultura, ya sea rusa o europea, no les permitía tener una sintonía muy adecuada con la realidad de la región y, sobretudo, con las diferentes cuestiones sobre los turcos y/o kurdos. Con anterioridad a la conflagración de Van, los núcleos en donde se desarrollaba la vida de la comunidad armenia en el Imperio Otomano, padecieron, durante 1895, ataques y exterminios generalizados. Sin embargo, las autoridades locales de Van lograron controlar parcialmente la violencia y el desorden, evitando una masacre en esa zona. La mirada benevolente de la dirigencia turca hacia los kurdos implicaba una incitación solapada para lograr que éstos atacaran a los armenios, lo que generó, como respuesta defensiva, que los grupos revolucionarios armenios llevaran adelante represalias contra los kurdos. Este

¹⁵ Op. cit. p. 142.

¹⁶ Op. cit. p. 145.

escenario resultó útil para que el Sultán Hamid, basándose en estos enfrentamientos, lograra hacer dimitir al gobernador de la provincia, Nazim Pashá, que se oponía a las masacres y abogaba por una conciliación.

Bajo la excusa de controlar el régimen de reformas demandado por las Potencias, el Sultán nombró a su encargado, Shakin Pashá, para que se ocupe de informar, distorsivamente, sobre los actores de algunas escaramuzas, los cuales sirvieron para construir el operativo criminal tan esperado por la dirigencia turca. Este ardid pergeñado fogueó las actitudes defensivas de los armenios, a partir de lo cual se desplegaron combates entre los gendarmes turcos y grupos de armenios organizados a expensas de la alianza de los tres partidos, partiendo de una lista de voluntarios previamente preparada. Los enfrentamientos duraron nueve días, fueron feroces y desiguales, y la población de Van mostró un heroico derecho a la autodefensa. Las pérdidas fueron muy grandes y la negociación se obtuvo a través de la intervención del vicecónsul mayor Williams, según nos describe V. Dadrian;

Williams reunió, entre los pocos sobrevivientes, a sesenta notables armenios, junto con el locumtenens, y, literalmente, les ordenó firmar un telegrama en el que juraban fidelidad al sultán, expresaban su gratitud hacia él y denunciaban a los revolucionarios armenios por el desastre que se había abatido sobre la población armenia de Van.¹⁷

1.8. La conformación de la Organización Especial.

Un factor importante que movilizó la entrada en guerra del Imperio Otomano fue la necesidad de una liberación, muy ansiada desde hacía largas décadas por parte de la dirigencia turca, de la presión que ejercían los Tratados, capitulaciones y los diversos acuerdos internacionales que se habían tornado persecutorios para Turquía. Esto era vivido, lógicamente, como una traba insoportable porque muchas de sus cláusulas concernían a reformas jurídicas que beneficiaban a los no-musulmanes. La comunidad armenia se veía muy beneficiada por estos cambios, lo que la convirtió en un grupo amenazante a los ojos de la dirigencia turca que temía un reclamo separatista. Según T. Akçam: “Los líderes unionistas nunca perdonaron a los

¹⁷ Dadrian, V. *Historia del Genocidio...* p. 139/140.

armenios. Esa falta de lealtad – pues así lo percibieron los unionistas – y el inminente plan de reformas empeoró la posición de los armenios otomanos”.¹⁸

No fue casual que el Genocidio Armenio comenzara inmediatamente después de la derrota de Sarikamish y de los combates del Imperio en Gallípoli, estos acontecimientos fortalecieron la desesperación y la desesperanza, e hicieron brotar, en la mentalidad de la dirigencia turca, las peores actitudes hostiles e intolerantes en su expresión maximizada. La implementación de la migración forzada, con la supuesta intención de hacer uso de esos territorios, fue llevada adelante por la Organización Especial: un grupo de características paramilitares que había realizado actuaciones previas en otras zonas y que, en este caso, acabó coordinando el Genocidio Armenio, devenido en una acción de asesinato en masa.

La Organización Especial era una milicia armada irregular bajo la dirección del ejército conformada por: tribus kurdas, preponderantemente convictos arrestados e inmigrantes recientes del Cáucaso y Rumelia.

Las personas arrestadas en la prisión de Trabizonda [...] para formarlos en unidades irregulares bajo el control de los oficiales regulares y, especialmente, ascender a aquellos prisioneros que tienen la reputación de ser líderes de pandillas Umumi Harpte, fasc. 4, 5.¹⁹ Durante las atrocidades armenias fueron estos grupos paramilitares los que perpetraron los peores crímenes.²⁰

Estas milicias irregulares tenían como objetivo arrasar, saquear y violar y, a través de esto, obtener objetos de valor y todo tipo de botines. Estas bandas y sus cabecillas encontraron en su tarea el enriquecimiento personal. Tanto Johannes Lepsius como misioneros americanos y alemanes de la zona de Van han dejado testimonios fehacientes de esta metodología de masacre. Entre las misiones asignadas a esta Organización Especial se promovían las de emboscar y destruir convoyes de deportados armenios. Sin lugar a dudas, esta organización fue la principal herramienta para lograr resolver la Cuestión Armenia.

¹⁸ Akçam, T. *Un acto vergonzoso*. p. 163.

¹⁹ Op. cit. p. 181.

²⁰ Op. cit. p. 183.

1.9. La manipulación del Gobierno Otomano en relación a la vulnerabilidad armenia.

La dirigencia otomana tuvo numerosas oportunidades para mostrar su poder agresivo sobre la comunidad armenia, una de ellas concernía a la manipulación que ejercía sobre la comunidad kurda ofreciéndoles la oportunidad de asentarse en las proximidades de las poblaciones armenias y dejando a las mismas desprotegidas ante los ataques kurdos.

Otra maniobra manipulativa consistió en la aceptación de las dos reformas o Tanzimat que se constituyeron a través del Acta de Gülhane (1839) y por la Carta de Reformas (1856) donde se reconocía por primera vez el principio de igualdad entre musulmanes y no musulmanes. Como estas reformas y las aceptadas posteriormente tenían un contenido prácticamente revolucionario se crearon, de modo inevitable, expectativas libertarias en las comunidades que poseían un espíritu de avanzada. Sin embargo, estas reformas no eran más que maniobras carentes de espíritu que contenían intenciones diferentes a las convenidas, convirtiéndose de ese modo en letra muerta y en promesas incumplidas.

A partir de las Actas que el Imperio Otomano fue firmando, las Potencias Europeas comenzaron a presionar por medio de gestiones diplomáticas; la respuesta del Sultanato fue desafiar los reclamos afirmando que todo lo concerniente a los derechos y privilegios de sus súbditos estaban a su cargo y que cualquier injerencia comprometía su independencia y avasallaba los derechos del sultán sobre sus súbditos. Simultáneamente, con la excusa de imponer estas reformas evitando la oposición a las mismas que era estimulada por el clero y laicos que los acompañaban, enviaban tropas regulares acompañados de grupos irregulares. Esta maniobra solía terminar en masacres cuya mano de obra visible eran las tropas irregulares a la cual se adjudicaba la responsabilidad de los “excesos”.

Fue, también, muy favorable a la política de Turquía la falta de protección hacia las comunidades armenias por parte de las Grandes Potencias. Por varias razones vinculadas a sus intereses nacionales, ellas se mostraron poco aptas para presionar o forzar a los otomanos a cumplir sus promesas, como explicita V. Dadrian, usaron “la escapatoria a través de la semántica diplomática”. Las grandes potencias se escudaron en los vagos e imprecisos términos de los Tratados y

eligieron el momento que les resultaba más conveniente para soslayar las responsabilidades que habían firmado y, sobre todo, promovido. El uso del término ‘supervisión’ y el término ‘las Potencias’ sin ninguna especificación eran evasivos, por lo cual dejaron librado el destino de las comunidades de la región a la furia desesperada de un Imperio en declinación.

1.10. La cooperación de la dirigencia alemana en los planes de deportación forzada.

Mientras Francia, Rusia e Inglaterra enarbolaban la idea de una intervención humanitaria -concepto que recién empezaba a desarrollarse- esto no ocurrió con Alemania. Los alemanes, sumidos en la resolución de una historia muy fragmentada y, a la vez, no siendo una potencia colonizadora, pusieron toda su preocupación en la consecución de una Alemania unificada. Bismarck fue decisivo en la reorganización y unificación a través de las victorias con Austria y Francia. Su posición de primer canciller en lo concerniente a Oriente y, en particular, a los armenios otomanos era seguir el criterio de la no intervención en los problemas de Oriente. Según expone V. Dadrian:

No había necesidad alguna de intervenir ni motivo alguno en mantener el ideal humanitario [...] Bismarck se separa de la tendencia general del concierto de Europa que estaba a favor de intervenir. Su argumento es que ‘no hay nada en todo esto que sea de interés para Alemania’ [...] Prefería en consecuencia ayudar al sultán para que estuviera preparado a defenderse.²¹

Posteriormente, luego de la forzada renuncia de Bismarck, el emperador Guillermo II inclinó claramente sus intereses hacia Turquía, durante el período del gobierno del sultán Hamid, con intenciones de proyectar en el territorio turco planes comerciales e industriales, entre ellos, la construcción del ferrocarril apuntando, de esta manera, hacia la posibilidad de la colonización alemana en el cercano Oriente. De este modo, mientras otras potencias condenaban la política de las masacres, la posición de los alemanes era de una indulgencia con Turquía, muy conveniente a sus intereses y de indiferencia hacia los sufrimientos de las comunidades cristianas del

²¹ Dadrian, V. *Historia del genocidio armenio*. p.94.

Imperio Otomano. Podemos resumir que la idea central de la política ejecutada por Alemania en esta etapa fue:

- 1- La indiferencia de las autoridades centrales de Berlín hacia la cuestión armenia.
- 2- El claro apoyo del Sultán visibilizado en las recompensas económicas y otras gratificaciones y sobornos a las autoridades de Berlín.
- 3- Las relaciones amistosas cultivadas por el emperador Guillermo II como modo de apuntalar sus intereses monárquicos y los del Estado Alemán.

Dadrian aclara:

El carácter constante que revistió la sociedad entre Turquía y Alemania a través de estos dos periodos, Guillermo II y su predilección declarada por este país aparece como el lazo funcional entre la época de Abdul Hamid y la de los Jóvenes Turcos del Ittihad (que le sucedieron en el poder), épocas en que se desarrolló hasta el final el proceso de destrucción de los armenios.²²

Una problemática situación tenía que manejar Turquía, estaba ante dos cuestiones: la Cuestión Rusa y la Cuestión Armenia. Se generó un campo de confrontaciones en el que Rusia se presentaba como una amenaza a ser tenida en cuenta tanto por Alemania como por Turquía. Ante esto, y evaluando su situación militar, los turcos buscaron el apoyo de los alemanes, razón por la cual se instala una Misión militar alemana en Turquía (1913) con la finalidad de reformar y reorganizar el ejército turco y entrenar su cuerpo de oficiales. Esta llegada trajo de consuno la provisión de armas y municiones para el ejército turco, además de una precipitada entrada del Imperio Otomano en guerra. La estrechez del vínculo entre el ministro de guerra Enver y el emperador Guillermo II llegó a extremos sorprendentes para muchos turcos, al punto que los oficiales alemanes cumplieron funciones de organización, despliegue y dirección de la Organización Especial que tuvo un rol operativo en las matanzas de los armenios. En referencia a estos operativos nos deja en claro V. Dadrian:

²² Op. cit. p. 103.

El emperador y sus consejeros acariciaban la idea de lo que hoy en día se llama ‘limpieza étnica’, realizada por deportaciones forzadas [...] escribe el almirante Tirpitz con fecha 2 de abril de 1915: El Kaiser dijo el otro día que había una manera de echar a todos los franceses de Alsacia. [La referencia a las deportaciones para Francia y Bélgica esta en Fritz Fischer, *Griffnach der Welmacht* (Dusseldorf, 1967) p.99; la referencia a Alsacia se halla en el libro del Gran Almirante von Tirpitz, *Erinnerungen* [versión original] (Leipzig, 1919) *My memoirs*, [en inglés], vol. 2 (New York, 1919), p. 329].²³

De esta referencia podemos concluir que en las intenciones de Alemania y Turquía había un espíritu mancomunado de ensayar expulsiones o deportaciones forzadas y experimentar sus metodologías y consecuencias.

1.11. Los juicios domésticos y sus castigos insignificantes.

Otro factor importante que influyó en el desencadenamiento de la crisis que derivó en el Genocidio Armenio fue la cuestión de los juicios domésticos a los responsables de la masacre y los castigos insignificantes, en relación a la gravedad de los hechos, que los acusados recibieron luego de ser juzgados. El interés por la justicia por parte de los Aliados, con posterioridad a la Primera Guerra Mundial, sobre los crímenes perpetrados contra los armenios, fue desdibujándose. Asimismo, el gobierno turco carecía de un comportamiento decidido para ajusticiar a sus responsables. Esta actitud fue sostenida por el crecimiento del Movimiento Nacional Turco que tenía gran ascendiente sobre la población turca agobiada después del armisticio. En realidad, el interés de los aliados quedó ubicado exclusivamente sobre la cuestión de los crímenes de guerra y los crímenes contra sus propios ciudadanos.

En la Conferencia de Paz en Paris (1919), una subcomisión, denominada Comisión de los Quince, se ocupó de las violaciones a las leyes y costumbres de la guerra y de los principios de humanidad; la referencia para la investigación se basó en la Cuarta Convención de La Haya (1907). El informe que emite la Comisión, fechado marzo 1919, detalla los crímenes ejecutados contra la población civil y todo otro tipo de violencia contra las poblaciones. Al respecto refiere V. Dadrian:

²³ Op. cit. p. 242.

En el informe final, fechado el 29 de marzo de 1919, acerca de ‘los claros dictados de la humanidad’ que fueron pisoteados por ‘los Imperios Centrales junto con sus aliados’, especialmente los turcos, ‘por métodos bárbaros e ilegítimos en violación de las normas elementales de la humanidad’.²⁴

Esta Comisión detalla los crímenes contra la población civil: terror sistemático, asesinatos y masacres, deshonor de mujeres, confiscación de propiedades, saqueo, destrucción arbitraria de bienes públicos o privados, deportación y trabajo forzado, ejecución de civiles bajo falsos alegatos, violencia contra personal civil o militar. Además, se agregaron artículos que detallaban lo pertinente al juicio y castigo de los responsables de genocidio, donde se compromete Turquía a entregar a las Potencias a las personas responsables de las masacres perpetradas para ser juzgadas. Aquí se establecen las bases para el juicio internacional por los crímenes perpetrados por el Imperio Otomano contra los armenios. Sin embargo, los funcionarios turcos se resistían a la entrega de los responsables para ser sometidos a un juzgamiento internacional. Con respecto a la demanda de cesión de los prisioneros argumenta el Ministro del Exterior turco:

[...] está en contradicción directa con los derechos soberanos en vista del hecho de que, por el derecho internacional, cada estado tiene [el] derecho de juzgar a sus súbditos por crímenes cometidos en su propio territorio bajo sus propios tribunales. Ahora bien, el gobierno de su Majestad británica, habiendo reconocido, como resultado de un armisticio, [con él] al propio Imperio otomano, tanto de facto como de jure como un estado soberano, es incuestionablemente evidente que el gobierno imperial posee todas las prerrogativas para el libre ejercicio de los principios inherentes a su soberanía.²⁵

Diferentes circunstancias desfavorables convergieron para que el Genocidio no tuviese una justicia acorde, por un lado, el insurgente Movimiento Nacionalista Kemalista se instaló con fuerza debilitando el Sultanato. Por otro lado, la coalición

²⁴ Op. cit. p. 285.

²⁵ Op. cit. p. 289. FO 608/244/3749 (folio 315) (telegrama del vicealmirante Webb del 19 de febrero de 1919 a Londres citando una nota del ministro turco del Exterior del 19 de febrero, cuyo original complete en francés encuentra en FO 608/247/4222, folio 177).

que mostraban los Aliados se estaba disolviendo y cada una de las fuerzas se inclinó hacia la defensa de sus posibles intereses. Con el poder ascendente que estaba imponiéndose con fuerza en Turquía, todos los países, de un modo u otro, intentaron obtener concesiones en la zona del Asia Menor y acceder a favores de los Kemalistas. La falta de auténtica cooperación y voluntad por parte de los Aliados dejó a la vista la impunidad y la injusticia.

En Turquía, si bien los tribunales turcos habían recabado documentos que probaban los crímenes cometidos contra la comunidad armenia, el movimiento nacionalista conducido por Mustafá Kemal entró en conflicto con los juicios que debían sobrellevar los funcionarios y oficiales turcos. En suma, ante esta pugna, y bajo las circunstancias explicitadas, las leyes nacionales tuvieron más poder que las reglas del derecho internacional. Los ejecutores de las masacres genocidas cayeron bajo las leyes domésticas y, en consecuencia, se recurrió al Código Penal otomano y se rechazó todo alegato que vinculara las deportaciones con masacres y con acciones del Estado, sin embargo, se aceptó su directa vinculación con las deportaciones, con intenciones de reorganización territorial, cayendo la responsabilidad de estas decisiones sobre personas individuales.

1.12. La resistencia a los genocidios

Es necesario reflexionar acerca de todos los escorzos observables dentro de una cuestión histórica. Paralelamente con las masacres y deportaciones genocidas se manifestaron otros acontecimientos a considerar, nos referimos a la oposición de funcionarios otomanos a las prácticas de exterminio y, por otra parte, a las acciones numerosas de salvataje de armenios por parte de la población turca.²⁶ Estos hechos también pertenecen a la historia del Genocidio Armenio y excluirlos al momento de la interpretación histórica sería una mirada sesgada y excluyente que tendría como consecuencia lecturas distorsionadas acerca de la historia de los vínculos entre armenios y turcos.

Tal como lo explica T. Akçam, la documentación deja lugar a una pregunta importante respecto de si las unidades regulares del ejército otomano formaban parte de las matanzas.

²⁶ Cf Semelin, J. et al. Edit Presses de Sciences Po. Académique. 2008. Chap. 2, 10, 11 y 12 *L'opposition de fonctionnaires ottomans au genocide des arméniens* par Raymond Kévorkian.

Aram Andonian publicó dos documentos similares de Talaat Pashá, en los cuales este persuadía al Ministro de Guerra para ordenar a los comandantes de la guarnición local y a otras ramas del ejército de no interferir en las expulsiones. A este efecto, se envió una circular a las autoridades militares de provincia. [Andonian, Documents Officiels, p.p. 16 y 57; cables de Talaat Pashá, fechado el 3 mart (marzo) de 1915 y 20 çubat (febrero) 1916].²⁷

En un telegrama expedido por el general Kamil deja en claro que todo musulmán que proteja un armenio será ejecutado, y en el caso de que esta acción sea por parte de un funcionario este será destituido y llevado a una corte marcial.

El cónsul Scheubner-Richter, según su informe de junio de 1915 en la zona de Erzurum, ante los eventos de saqueos, ataques y masacres, manifiesta que es solamente una terrible estrategia que convenía al partido Ittihadista ya que el pueblo turco jamás aprobaría esta índole de resolución. El cónsul de Trabizonda H. Bergfeld, confirma que “la campaña no cuenta con el apoyo de la gente. Uno tiene que reconocer al pueblo turco en lo que le corresponde, la mayoría de los turcos no están de acuerdo”.²⁸

Era visible, entonces, que una mayoría de las elites turcas se oponían a las medidas reclamadas por Estambul. Raymond Kévorkian describe estas situaciones:

En esta circunstancia, el CUP ha intentado vanamente asociar las elites locales a su proyecto (esta experiencia no pudieron restablecerla en otras partes) en las semanas de marzo de 1915 M. Rechid, uno de los padres fundadores del CUP [...] próximo al Ministerio de Interior lleva a su ejecución al pie de la letra las órdenes del Comité. Pero para esto tuvo que sobreponerse a las reticencias que presentaron varios de sus prefectos y subprefectos de esa provincia posteriormente asesinados por órdenes de la superioridad.²⁹

²⁷ Akçam, T. *Un acto vergonzoso...* p. 232.

²⁸ Op. cit. p. 244.

²⁹ Semelin, J. et al. Edit Presses de Sciences Po. Académique. 2008. Chap. 11 *L'opposition de fonctionnaires...*

En el libro de J. Sémelin, citado al pie de página, hay numerosa información documentada a este respecto, asimismo, el Anexo de este trabajo contiene información recogida de testimonios de salvataje que reafirman los vínculos turco-armenio y los gestos claros de desinterés y coraje por parte de la comunidad turca.

En esta sección del trabajo hemos intentado hacer una apretada síntesis acerca de los acontecimientos pasados. Este recorrido nos ha dejado pensar que la violencia, en particular la que se despliega desde el estado, y los conflictos entre comunidades, no son la única realidad histórica, conviven con ellos la capacidad intersubjetiva, inherente al sujeto, de armonizar con los otros convivientes dentro de un mismo territorio. Esta condición humana tiene como consecuencia predelinear sus acciones futuras, creando un marco latente y permanente para la resolución de los conflictos y el bienestar de las comunidades. De este modo, dejamos el pasado en el espacio de una memoria activa generadora de aprendizajes, y apelando a términos de Gerard J. Libaridian: que el pasado deje de ser una prisión para poder ser el camino a un futuro diferente.

2- Presente del conflicto.

En la primera parte de esta tesis explicamos cuáles fueron los puntos convergentes que influyeron en el desencadenamiento del Genocidio Armenio. En un segundo paso aspiramos a mostrar los movimientos significativos que se despliegan en el presente y que ponen luz sobre las relaciones intersubjetivas y el entendimiento entre ambos pueblos. Estas acciones, que son de carácter colectivo, están siendo desarrolladas en la actualidad y funcionan como catalizadores para la aparición de cambios individuales y colectivos en relación con los patrones de prejuicio heredados en ambas comunidades. Estas experiencias conducen a una deliberación reflexiva acerca de la importancia de la trama intersubjetiva y, consecuentemente, conlleva hacia una reflexión sobre los fundamentos de los vínculos con el otro, más allá de toda lógica del predominio hegemónico o de los nacionalismos. Estas acciones colectivas, a las cuales haremos referencia y desarrollaremos, desafían los juegos políticos para construir comunidades productivas y muestran la existencia de un puente significativo con vínculos preexistentes y fundantes en la historia de ambas comunidades. Estas iniciativas actuales se basan en el diálogo y el intercambio de

vivencias y abren la posibilidad de ver “el uno en el otro” y “el uno con el otro” en un acto de reciprocidad fundante.

Es necesario dejar en claro que es una cuestión que no atañe exclusivamente a la relación entre Turquía y Armenia como Estados, sino que requiere una tarea de retrospección hacia las estructuras previas que conciernen a la comunicación entre turcos y armenios, a lo primordial de la cuestión que es el entendimiento entre las comunidades y sus construcciones intersubjetivas, es decir ‘el vivir juntos’.

Presentaremos tres iniciativas en esta dirección:

1. Comisión Turco-Armenia de Reconciliación (TARC), 2. Taller de Académicos Turco Armenio (WATS) y 3. Construcción de políticas populares.

2.1. Comisión Turco-Armenia de Reconciliación.

Fue una iniciativa llevada adelante por miembros de trayectoria política de ambas comunidades, en un contexto ‘no oficial’, con la finalidad de abrir nuevos horizontes para el futuro y mejorar el mutuo entendimiento. Se estableció en el año 2001 y se mantuvo activa hasta el 2004. Se constituyó con cinco miembros turcos, cuatro de ellos antiguos diplomáticos con fuertes lazos con el Estado Turco y el quinto era un académico. Los miembros armenios eran cuatro, incluyendo a un antiguo ministro de Asuntos Extranjeros, en este grupo había un politólogo y un abogado activista en asuntos comunitarios.

El proyecto TARC tenía el apoyo del Departamento de Estado de USA y su formación generó tensiones en diversos grupos de ambos países y de la Diáspora. La Comisión, en sus encuentros, fue capaz de obtener el acuerdo acerca de la necesidad de normalizar las relaciones representando el interés de ambas comunidades en las áreas de cultura, economía y comunicación, estimulando la creación de lazos entre los pueblos. Sin embargo, el tema polémico era la cuestión del Genocidio Armenio, cada una de las partes quedó encaramada en una posición a este respecto. Obviamente, se agregaron presiones externas a la Comisión y objeciones por ambos lados que generaron dificultades en el diálogo y desbalances. De todos modos, en el espíritu de los miembros se expresaron las intenciones de pensar en la reanudación de la Comisión en un futuro y la convicción de que es necesario darle tiempo a la

consolidación de los vínculos para lograr el consenso acerca de la construcción de paz y prosperidad en la región como una necesidad compartida.

2.2. Taller de académicos turco armenio (WATS).

Esta iniciativa comprende una modalidad de encuentros donde académicos armenios y turcos tienen como objetivo central exponer y debatir sobre temas relativos a la historia de los vínculos de ambas comunidades. Se inaugura el proyecto en el 2000, hasta el 2015 se produjeron ocho encuentros, encontrándose aún activo. El WATS se desarrolla como una iniciativa de duración con franco propósito de diálogo e intercambio en el contexto de la Universidad de Michigan, impulsado por F. Goçek, R. Suny y G. Libaridiam, quienes buscaron una modalidad que pudiera construirse como un “proceso abierto”.

Desde su fundación el formato WATS rechaza negociaciones comprometidas con la vía de alguna facción política y, en esa búsqueda, trata de ubicarse en un punto medio respecto a las posiciones como a los objetivos. El esfuerzo se dirige hacia la construcción de una narración del pasado donde aparezcan otros aspectos de la historia, de forma tal que se logre vincular episodios que suelen mostrarse separados, enfrentados o no relacionados. Se mantiene como un grupo no formal, autónomo y se presenta como un centro de actividades sin una estructura organizacional rígida. Sus actividades se desarrollan por encuentros, en los cuales los organizadores del WATS seleccionan un tema en particular para el taller e invitan oradores para la temática elegida. Los ponentes distribuyen por adelantado sus exposiciones y cuentan con diez minutos para la transmisión, priorizándose en las sesiones el tiempo de las preguntas y respuestas y los tiempos de discusión.

El esfuerzo WATS está apoyado por cientos de interesados y podemos sintetizar tres puntos muy importantes que se revelan en estos encuentros: la “terrible muerte social” de la población armenia, las ponencias por parte de los conferencistas turcos sobre sus ancestros armenios y la falsificación de la memoria documentada. El clima entre los participantes suele ser de confianza y respeto y ambos grupos forman un cuerpo de trabajo que aspira a consolidar una auténtica comprensión.

2.3. Construcción de políticas populares.

Entendemos por políticas populares a las tareas de vinculación que se realizan desde las bases, estas políticas de base son generadores de vínculos entre partes y conforman una diplomacia pública de corte espontáneo. La finalidad de esta tarea es trabajar en pos de procesos de reconciliación, paz y justicia. Esta tarea se desarrolla en tres vías:

La Vía 1 está conformada por miembros que operan exclusivamente desde la diplomacia oficial.

La Vía 2 está conformada por miembros que son ciudadanos comunes, individuos que generan ideas y las exponen en foros y/o encuentros productivos. Estas producciones no necesariamente afectan o van dirigidas a la Vía 1 o viceversa. La tarea es lo suficientemente libre como para versar o no sobre políticas oficiales y los que actúan en ellas (una o más personas) pueden estar o no atravesadas por el conflicto, aunque evidentemente están motivadas por la cuestión.

Por último, tenemos la Vía 3 que consiste en actividades entre grupos de civiles que se encuentran atravesados por las líneas en conflicto. Son ciudadanos que se unen por sentirse comprometidos con el propósito de construir lazos entre las comunidades, nos referimos a la causa de la reconciliación entre turcos y armenios, por ejemplo, en el marco de la diáspora. Ejemplificamos esta Vía 3 con los talleres de mujeres armenio-turcas, los encuentros de estudiantes armenio-turcos y otros diversos grupos de diálogo y reflexión destinados no sólo a trabajar sobre el conflicto sino a promover, primeramente, cambios de percepciones, cambios de actitudes, generar intercambios y, de esta forma, poner el acento en lograr un trabajo interno de ambas partes, para llegar a construir una paz durable a través de los mecanismos de la empatía. Los foros que se conforman se adentran en el ejercicio de conocer al otro y descubrir los estereotipos propios que pueden interferir en la construcción de la empatía.

Paralelamente, estos grupos se mantienen lo más lejos posible de los círculos gubernamentales y de los intentos de politización que puedan sobrevenir. Sin embargo, los mismos no son herméticos porque están orientados a que estas acciones se conozcan y expandan. El esfuerzo individual también ocupa un lugar muy importante y se reconoce en sus promotores una fuerte motivación hacia la reconciliación, la paz y el crecimiento. La trama intersubjetiva es el capital social que

sostiene los cambios, la red que se construye en los foros beneficia a sus participantes al permitirles generar una narrativa histórica con apreciaciones más amplias acerca de los contextos del pasado, de las instancias actuales y de sus propias experiencias familiares.

En este sentido, las iniciativas pertinentes a la Vía 3 conllevan los elementos puntualizados en la Pirámide de la Reconciliación de Y. Auerbach, publicada en el 2009 en la Revista *Political Psychology*, estos son: la familiaridad con la narrativa de la otra parte, el reconocimiento de los padecimientos pasados, la empatía, la restitución evitando crear nuevas injusticias, la asunción de responsabilidades, las disculpas por las atrocidades pasadas y la creación de una nueva narrativa en común.

Estos criterios que puntualiza Auerbach nos dejan en claro que la construcción del entendimiento entre los pueblos requiere comenzar por la deconstrucción de estereotipos para entrar en un nuevo proceso de descubrimiento y ensamble, desarrollando, luego, mecanismos de analogización propios de la empatía conducentes al reconocimiento del otro como un alter ego.

Parte II.

En busca de un futuro superador desde una mirada fenomenológica.

El entendimiento entre los pueblos, o como algunos prefieren denominar, entre culturas, no es un acontecimiento inamovible sino una construcción dinámica que, como tal, conlleva en sí misma un continuo de transformaciones. Dentro de ese proceso hay mitos culturales que suelen ser explotados por facciones que se ocupan de hacer circular juicios negativos dentro de las comunidades y aventan, de este modo, relaciones hostiles, esgrimiendo razones étnicas, religiosas y, consecuentemente, generan desconfianza, exclusiones recíprocas y pensamientos irracionales. Tal como lo expresa J. Sémelin, las antipatías es posible que existan, pero no son razón suficiente para la explosión de una masacre.

Pero los estudios sistemáticos que el politólogo estadounidense Donald Horowitz les ha consagrado, muestran con claridad que, si una chispa puede servir de “catalizador”, tales disturbios solo asumen una verdadera amplitud si hay líderes que los organizan, incluso a veces, subrepticamente, con el apoyo de ciertos cuerpos del Estado (policía, fuerzas armadas). En otras palabras, la identificación de tensiones históricas, étnicas o religiosas en una región dada no es capaz de explicar por qué, cuándo y cómo se producen masacres. Hay grupos que pueden experimentar tensiones y conflictos entre sí sin matarse unos a otros: no hay una relación directa de causa y efecto.³⁰

Estos siniestros procesos de masacre no pueden interpretarse desde la lógica de la causa y el efecto, es una confluencia de situaciones entre la cuales no podemos dejar de señalar las grandes desigualdades sociales y diversos espacios de tensiones. Sin soslayar, tampoco, el rol de los líderes de opinión que señalan un ‘ellos’ como causa de los malestares, expresándolo desde el podio de las facciones que representan. El ‘nosotros’ se transforma en un patrón grupal o imaginario colectivo que se opone al ‘ellos’ en desmedro de toda articulación positiva para las

³⁰ Sémelin, J. *Purificar y destruir. Usos políticos de las masacres y genocidios*. UNSAM Edita. Buenos Aires. 2013.

comunidades representadas, entendiendo éstas como el ‘uno con el otro’, el ‘uno para el otro’. El ‘nosotros’ y el ‘ellos’ fundan la constitución de nuestras instituciones y la modalidad violenta que se observa en los conflictos de nuestra sociedad da cuenta de que estos patrones grupales fundantes son referencias nucleares para el proceso social. Estos patrones han mostrado estar en un proceso de desestabilización y, al respecto, Sémelin define esta situación social afirmando que son los fundamentos originarios de las instituciones los que han entrado en crisis. Asimismo, este autor responsabiliza a los líderes sociales, en pos de la conquista del poder, de ejecutar acciones que movilizan los imaginarios sociales negativos y lo aclara del siguiente modo:

El primer recurso de su retórica imaginaria consiste en transformar la angustia colectiva que se ha propagado más o menos en la población, en un sentimiento de miedo interno respecto de un enemigo cuya peligrosidad van a describir. La angustia y el miedo no son, en efecto, de la misma naturaleza. Lo propio de la angustia es el ser difusa, incluso inasible, mientras que las causas del miedo son más nombrables y, por ende, identificables. Todo ocurre como si se tratara, entonces, de coagular esa angustia en un enemigo al cual se le otorga una figura concreta y cuya malignidad, incluso en el interior de la sociedad, es denunciada. Los discursos más extremos presentan esas figuras del enemigo, como necesariamente espantosas, hasta diabólicas.³¹

Las habilidades retórico-ideológicas de estos actores políticos muestran con un dedo indicador a los “ellos” como amenazantes, obteniendo, de esta manera, la canalización de la angustia en una figura concreta, palpable y hostil, responsable absoluto del malestar del “nosotros”, otorgándole al miedo la concreción en una figura temible y peligrosa. De esta manera encuentran la oportunidad de dirigir el odio contra el “otro” apoyándose en la necesidad imperiosa de destruir la causa del miedo. En momentos en que una comunidad atraviesa acontecimientos históricos difíciles emerge el “nosotros” sufriente que puja por salir de su estado de crisis, a consecuencia de esto, el “otro” amenazante es el enemigo que hay que destruir, o sea, la sociedad desde su imaginario intenta emerger a través de los mecanismos de

³¹ Op. cit. p. 39.

aniquilación como único camino de salvación. Aparece en la escena histórica un “nosotros” triunfante, omnipotente y glorioso frente al “ellos” maléfico, por fin masacrado.

El ser humano, partiendo de dicha descripción, promueve la construcción de estereotipos negativos y de exclusión sobre la base de los acontecimientos vividos por las comunidades en conflicto. Es prioridad profundizar sobre estos pensamientos estereotipados e indagar sobre su proceso de construcción, puesto que llegan, posteriormente, a operar como un obstáculo más en la resolución de los conflictos, entorpeciendo la tarea de reconciliación y paz entre comunidades vecinas como es en este caso. Con el paso del tiempo los estereotipos negativos pueden coagularse, lo cual significa que se mantendrán como estructuras cerradas, convirtiéndose en pensamientos estrechos, oscuros, carentes de dinámica y deshumanizados por falta de apertura al momento y a la oportunidad, distorsionando la percepción de la realidad actual y la reflexión. Por ello, estos estereotipos pasan a ser un sesgo empobrecido del mundo, porque sus sentidos sedimentados permanecen nutriéndose sólo de segmentos de lo real, de mitos y de tradiciones no deliberadas y otras representaciones imaginarias tomadas pasivamente.

Ejemplificamos con pensamientos que han circulado por décadas dentro de las comunidades armenio/turca.

De los armenios acerca de los turcos: De los turcos acerca de los armenios:

Enemigos	Amenazantes
Malos radicalmente	Desleales
Victimarios	Traidores
Inferiores	Subversivos
Bárbaros	Mentirosos
Inmorales	Dañinos

El ejemplo invita a reflexionar acerca de cómo se debiera procesar la evolución de estos patrones de prejuicio estereotipados que tienen una construcción de larga data. A medida que el estereotipo se va configurando lo podemos imaginar como un movimiento centrípeto, que se orienta hacia un centro y se alimenta de acontecimientos que se repiten y guardan entre ellos una similitud. El tiempo trabaja en esta sedimentación, agregando a este movimiento centrípeto diversas asociaciones

con el pasado, hábitos, valoraciones, creencias y prospecciones o pensamientos sobre el porvenir. Hay una dirección al centro y un sostenimiento de ese centro por una vinculación con la preservación de la identidad, el proyecto de vida y las consiguientes expectativas tanto individual como comunitaria. Pero la subjetividad se construye intersubjetivamente, lo cual es su estructura originaria que partiendo de lo familiar enlaza con lo no-familiar. Esto, obviamente, también atañe a los estereotipos, los cuales tienen que salir de su centro en un movimiento centrífugo para revincularse con las nuevas experiencias de las cosas y relacionarse con los otros. De esta manera, podrá reconfigurar un saber ya consolidado y segmentado, poniendo en marcha una acción transformadora sobre el mundo.

1- La función de los estereotipos.

La cuestión de los estereotipos y los prejuicios nos lleva a indagar acerca de su constitución, lo cual implica referirnos a las habitualidades sedimentadas en el sujeto y los tipos empíricos con los que nos manejamos en el mundo. En el terreno de la fenomenología genética, la intencionalidad y la temporalidad son estructurales esenciales. En la intencionalidad, la conciencia es siempre conciencia de algo y, respecto a la temporalidad, el ahora, con su fugacidad, se convierte en pasado y el futuro se va presentando de modo indetenible bajo la forma de metas. Constantemente sedimentamos experiencias pasadas que se muestran en la dinámica de la vida actual.

En este sentido, el criterio de abordaje del presente trabajo será mediante la modalidad del análisis fenomenológico genético propuesto por el pensamiento husserliano. La fenomenología genética se aboca a la conciencia en su temporalidad, la mención del término génesis nos deja frente a la interrogación por el origen de fenómeno. La conciencia temporal nos muestra el pasado operando permanentemente y condicionando los actos, sujeto y objeto se hallan en un devenir constitutivo. En consecuencia, todo yo conlleva una historización que es la historia de todas las apercepciones dadas y las posibles, sin concebir esta historia como una sucesión más o menos conexa sino como un decurso ensamblado de contenidos sedimentados que conforman los hábitos del yo, ellos anteceden y condicionan la vida del yo. La fenomenología genética analiza el autodesarrollo de la vida

trascendental, de sus configuraciones previas y subsiguientes, y es a través de las preguntas retrospectivas que puede explicitar la historia de los actos en sus contenidos. Se refiere al yo como sustrato de habitualidades adquiridas y configuraciones típicas vinculadas al mundo circundante. O sea, la correlación sujeto-objeto se presenta como una correspondencia entre las capacidades potenciales adquiridas y las tipicidades que predelinean los horizontes internos y externos predados. Desde el aporte de este análisis genético, el yo tiene un estilo que es promovido por la historia sedimentada de las habitualidades adquiridas que se han convertido en una posesión que garantiza la realización de transferencias de sentido a partir de una institución originaria de sentido. La experiencia del mundo implica una producción constante de tipos empíricos que ordenan la experiencia, desde el reservorio configurado en las experiencias previas y, por consecuencia, generan una anticipación relativamente determinada. En términos de Husserl en la *IV Meditación*:

[...] en virtud de una ley de la génesis trascendental, gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un nuevo sentido objetivo irradiado por él.³² Mientras es válida para mí puedo ‘tomar’ reiteradamente a ella, y siempre me encuentro con ella como con la mía, con la que me es propia habitualmente, o bien, me encuentro a mí mismo como el yo que es de esta opinión, que está determinado como un yo persistente por este hábito duradero.³³

Aclaremos que, para Husserl, esta perduración, resultante de la sedimentación de la experiencia en la resolución de actos, permanece y está en el ámbito perceptivo, valorativo y volitivo. Sin embargo, puede perder su validez y su vigencia por el hecho de pertenecer a un proceso abierto que fluye y por ello expuesto a modificaciones, enriquecimientos y rupturas.

Ampliando este tópico, al que hemos accedido por el interés de trabajar sobre los estereotipos, aclaramos que, del lado del sujeto, contamos con habitualidades y del lado del mundo, con tipos empíricos como conceptos básicos para desarrollar el tema. El mundo se configura desde estos tipos empíricos, entendiendo por tipos

³² Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Fondo de Cultura Económica. México. 1996. p. 120/121.

³³ Op. cit. p. 121.

empíricos a las determinaciones que nos anticipan las características de los objetos. Los conocimientos adquiridos y sedimentados están a disposición del yo como un preconocimiento típico del mundo, y el mundo, como dice Husserl, es una “típica de todas las típicas” o mundo tipificado o conglomerado de tipos empíricos que en lo referente al yo se nos presenta como un sustrato de habitualidades. Entre las habitualidades adquiridas y los tipos empíricos hay una correlación absoluta, premisa fundamental de la Fenomenología. Cada sujeto difiere de los demás en tanto responde a su personal biografía, por medio de la cual le otorga una mirada singular sobre las significaciones que provoca el mundo. Lo sedimentado de la historia pasada refleja experiencias y, consecuentemente, adquisiciones personales; lo adquirido pasa a ser una posesión que opera, ineludiblemente, sobre el presente por medio del mecanismo de transferencia aperceptiva, es decir, al percibir un objeto, el sentido instituido en el pasado es transferido aperceptivamente a los objetos que se me presentan en una relación que se establece por semejanza. A expensas de la semejanza entre los datos dados en el presente y lo percibido en la situación pasada se posibilita la transferencia aperceptiva. La capitalización de las adquisiciones como caudal permanente quedan disponibles y se convierten en condiciones de la experiencia. Las protensiones, en tanto se entienda como lo que se espera en el futuro, también están bajo la influencia ejercida por la configuración de las retenciones sedimentadas y la esfera que genera la subjetividad está teñida de las características de lo ya sucedido, de este modo, si se diese la confirmación de lo esperado, se consolidarían las habitualidades del lado del sujeto y se configurarían las tipicidades del lado del mundo. Es a expensas de la consecución de nuevas y permanentes experiencias que nuestras habitualidades y tipos empíricos se perfeccionan, modifican o abandonan.

Explicitaremos algunos conceptos sobre la función de la asociación, dada la importancia que tiene en la organización y agrupamiento de los datos sensibles y la vinculación entre lo singular y lo plural, o sea, entre objetos singulares y totalidades articuladas. La asociación es el fenómeno por el cual una característica dada tiene el poder de evocar otro objeto o acontecimiento semejante, digamos que se asocian afecciones actuales con experiencias previas en razón de sus contenidos semejantes por medio de un mecanismo de síntesis pasiva. O sea, no contamos en esta función de transferencia aperceptiva con un rol activo del yo, puesto que la intervención del

yo es posterior a la síntesis pasiva asociativa. El yo activo, como en el caso de la reflexión, no puede prescindir de un caudal que pertenece a la esfera pre reflexiva y estas formaciones que lo permiten son las asociaciones que configuran indicaciones prospectivas y retrospectivas con elementos sensibles y cósmicos que no se hallan en el foco de nuestra atención.

Los contenidos que se nos presentan en la experiencia se van constituyendo en totalidades, las cuales se hacen posibles a expensas de la operación pasiva de encuentro de semejanzas. La asociación está en la base constituyente de nuestras experiencias y cabe destacar que es un mecanismo pasivo que no se asimila a la noción de rememoración o de fantasía, sólo es un enlace entre contenidos de la conciencia que guardan similitud. En términos de Husserl:

Así, en cuanto a su contenido, las síntesis más generales de datos sensibles destacados – los cuales se amalgaman en la presencia viva de una conciencia en cualquier momento- son las que se establecen por afinidad (homogeneidad) y extrañeza (heterogeneidad) [...] En cuanto pasamos de una igualdad a otra, la nueva igualdad se presenta como repetición. En cuanto a su contenido llega a cubrirse completa e indiferenciadamente con la primera. Es esto lo que designamos como fusión.³⁴

Como nuestro interés está puesto en el desarrollo de los tipos empíricos se requiere hacer una aproximación al tema de la síntesis pasiva para acceder al camino que da, como resultante, la configuración de las tipicidades. Husserl refiere a dos tipos de síntesis pasiva previa a toda actividad yoica: la primera es la síntesis temporal que genera la vinculación entre impresiones, retenciones y protensiones como momentos temporales sin que estén referidos a contenidos experimentados, con lo cual hablamos de una síntesis asociativa que enlaza lo dado en nuestra experiencia, dando unidad a la multiplicidad de contenidos; la segunda es la síntesis asociativa, Husserl propone tres niveles para explicitar esta función:

1- el primer nivel es la protoasociación, podemos decir que esta síntesis o unidad o totalidad es viable porque sus homogeneidades o semejanzas remiten unas a

³⁴ Husserl, Edmund. *Experiencia y juicio*. Editora Nacional. Madrid España. 2002. p. 69-70.

otras, también denominada en el texto *Experiencia y Juicio* como síntesis de coincidencias, configura un elemento que tiene la capacidad de destacarse contrastando con el trasfondo y consiguientemente puede volverse hacia el yo. La convergencia de la asociación por similitud y la diferenciación con el trasfondo activan la configuración de la unidad. Nos dice Husserl:

Toda asociación inmediata es asociación por semejanza. [...] Todo contraste originario descansa también en la asociación: lo diferente se destaca del fondo de lo común. Homogeneidad y heterogeneidad son, pues, el resultado de dos diferentes modos fundamentales de unión asociativa [...] Gracias a la fusión asociativa (asociación homogénea), del mismo modo que su ordenamiento y estructuración, así como toda formación de grupos e igualdades, se constituyen en él mediante el efecto de la asociación: lo semejante es evocado por lo semejante y contrasta con lo desemejante.³⁵

2- El segundo nivel de asociación conecta la experiencia actual y el pasado retenido. La modificación retencional es, por un lado, el mecanismo que consigue que la experiencia pueda ser retenida dentro de un curso rígido, necesario e inexorable. Partiendo de una impresión originaria, que es un punto fontanal presente, se desencadena la sucesión temporal. Por otro lado, la modificación retencional produce una disolución o un empobrecimiento en lo retenido y sedimentado al punto de transformarse en un fondo indeterminado a medida que se impone la distancia con el presente. Sin embargo, cabe preguntar cómo se da la conexión entre la experiencia presente y el pasado, a lo cual podemos responder que esto es posible porque la función asociativa es quien promueve las relaciones de semejanza, siendo dicha función una operación propia de la síntesis pasiva sobre los contenidos de la conciencia. De modo que queda confirmado el vínculo, o sea, el puente entre presente y pasado, dejando claro que la subjetividad opera en el presente, pero la síntesis asociativa involucra, además, el pasado.

3- El tercer nivel se refiere a la asociación que se genera entre la experiencia retenida y sedimentada y la capacidad de evocar tales experiencias en relación a una producción acerca del porvenir. Es a través de la configuración de anticipaciones que

³⁵ Op. cit. p. 71.

podemos llevar lo acontecido en el pasado a una nueva experiencia que podrá ser plenificada. Es un mecanismo de inducción o asociación inductiva y una unificación de experiencias semejantes que no contiene connotaciones lógicas, dado que simplemente está elaborada desde la experiencia empírica. A través de este tercer nivel se puede explicar la génesis de los tipos empíricos, tema que es de nuestro interés porque está enlazado con los estereotipos.

Al abordar el texto de Husserl *Experiencia y Juicio*, recién conocido en 1938 encontramos la afirmación del valor de la sedimentación que hace posible la experiencia, o sea, nada está pre- dado por primera vez:

Toda experiencia, sin importar que es lo que ella experimente en sentido estricto, en cuanto aparece ante la vista la cosa misma, tiene *eo ipso* necesariamente un saber y un con-saber (*mitwissen*) respecto precisamente de ese objeto, es decir, de lo que es peculiar a él y que todavía no ha aparecido ante su vista³⁶ [...] todos los objetos de la experiencia se experimentan de antemano como típicamente conocidos se debe a la sedimentación de todas las apercepciones y a que habitualmente continúa actuando con base a una evocación asociativa. La asociación establece con pasividad originaria la síntesis de lo igual con lo igual y lo hace no sólo dentro del campo de la presencia, sino a través de toda la corriente vivencial y de su tiempo inmanente, y a través de todo lo constituido alguna vez en ella.³⁷

De esta manera tan claramente explicitada se hace posible fundar los caracteres típicos de familiaridad mediante la cual se preconstituyen los tipos empíricos. A través de este camino se abre el paso que va de las tipificaciones pasivamente preconstituidas a los conceptos empíricos, convergiendo hacia niveles más altos, o sea, hacia los conceptos de las ciencias empíricas, tema este último en el cual no vamos a incursionar.

Entendemos que contamos con un horizonte experiencial, y así, por un lado, tenemos determinaciones que nos son dadas ahí, y por otro, tenemos lo que está dado en la horizonticidad de la experiencia. Las indeterminaciones infinitas inscriptas en

³⁶ Op. cit. p. 31.

³⁷ Op. cit. p. 303.

el horizonte representan un campo de posibilidades que pre delinean o preseñalan la potencia de alguna posibilidad frente a otras. En el horizonte también se encuentra la “inducción” o anticipación originaria, que nos conduce más allá de lo dado de modo anticipatorio. En referencia a esto nos aclara Husserl:

Este pensar más allá no se refiere sólo a la manera de anticipar determinaciones, que se espera que aparezcan en el objeto experimentado, sino también, por otra parte, va más allá de esa misma cosa con todas sus posibilidades anticipadas de una futura determinación progresiva, pensando más allá hacia otros objetos con él a la vez, aún cuando sean, por lo pronto, conscientes sólo en el trasfondo. Ensamblando de esta manera el horizonte interno y el externo inherente a lo experimentado.³⁸ Lo típicamente aprehendido también tiene, sin embargo, un horizonte de experiencia posible con sus respectivas preindicaciones (*Vorzeichnungen*) de conocimiento, o sea, rasgos típicos de los atributos no experimentados, pero sí esperados [...] no determinados en lo individual sino precisamente de manera típica, en cuanto que lo hemos experimentado desde hace mucho tiempo y con frecuencia.³⁹

Nuestra meta en esta tesis se dirige a la cuestión de los tipos empíricos, es decir, al desarrollo fenomenológico de este tema para articularlo con el tópico de los estereotipos antes nombrados. Los aportes husserlianos explicitados en *Experiencia y Juicio* son muy clarificantes para la comprensión de esta construcción generada a partir de una generalización empírica. Con anterioridad nos hemos referidos a la asociación, partiendo de la sedimentación de todas las apercepciones que hacen posible la evocación asociativa. Continuando con las aclaraciones del texto nombrado:

La asociación establece con pasividad originaria la síntesis de lo igual con lo igual, y lo hace no sólo dentro del campo de la presencia, sino también a través de toda la corriente vivencial y de su tiempo inmanente,

³⁸ Op. cit. p. 32.

³⁹ Op. cit. p. 313.

y a través de todo lo constituido alguna vez en ella.⁴⁰ Sin duda existen relaciones asociativas de igualdad entre lo dado por sí mismo en una percepción actual y lo recordado más o menos obscuramente, ellas fundan los caracteres típicos de familiaridad mediante los cuales están preconstituidos los tipos empíricos.⁴¹

El mundo como “típica de las típicas” se experimenta de manera tipificada, en consecuencia, lo que se experimenta como nuevo conduce a lo familiar, a lo ya vivenciado y, a su vez, nos involucra en preindicaciones esperables que prevén lo por venir, luego podremos verificarlo o no. Las aprehensiones típicas pueden llevarnos hacia la generalización o concepto de un tipo, haciendo la salvedad de que no estamos refiriéndonos a un concepto lógico ya que los conceptos empíricos son los que reciben continuas modificaciones a través de lo que aparece y afecta en la experiencia, esto conlleva a la continua modificación, sea como enriquecimiento o como anulación de la típica. El tipo empírico pierde el lazo con el objeto individual teniendo, como consecuencia, una apertura infinita generada en este acto del desatarse. Los subsiguientes objetos con los que haga un enlace también potencian la infinitud del ingreso de las posibilidades nuevas.

Continuando con el tema de los tipos empíricos no podemos dejar de referirnos a los brillantes desarrollos de A. Schütz acerca del mundo de la vida, autor que se ha nutrido del pensamiento de E. Husserl y M. Scheler. Sus elaboraciones sobre las nociones de tipicidad, acervo de conocimiento y significatividad son conceptos muy ricos de los cuales no podemos prescindir, a continuación, los explicaremos y mostraremos sus interrelaciones.

El acervo de conocimiento es un elemento primordial en toda experiencia que atraviesa una subjetividad, su construcción esta posibilitada por sedimentaciones de vivencias pasadas que se vinculan a las situaciones presentes. Las experiencias actuales se integran a la biografía del sujeto por medio de un proceso que operan los tipos y las significatividades. Como inicio, Schütz esclarece que las experiencias se habrán de delimitar en todo momento por coordenadas espaciales, temporales y sociales, y se constituyen en fundantes del acervo para ir articulándose con la historia

⁴⁰ Op. cit. p. 303.

⁴¹ Ibidem.

personal y la situación actual, de este modo, conforman una totalidad con el mundo de la vida. No podemos dejar a un lado el punto de partida que significa “mi cuerpo”, con sus potencias y sus limitaciones siempre presentes y condicionando las experiencias. Estas limitaciones no aceptan cambios posibles, son inamovibles en tanto son fundantes de la experiencia, a diferencia de las tipificaciones construidas que admiten las modificaciones en tanto son provenientes de las experiencias nuevas. En resumen, las estructuras espaciales, temporales, corporales y sociales que sostienen las experiencias subjetivas son el suelo para poder conformar nuestro acervo de conocimiento.

En el contexto del acervo de conocimiento contamos con todo el conocimiento que pertenece al ámbito de la corporeidad, tanto funcionalmente como las de sus modalidades espacio-temporales, a expensas de esto podemos conocer sus límites y potencias y construir nuestra imagen corporal. Las experiencias cenestésicas y kinestésicas, en tanto son promotoras de la posibilidad de construcción de habitualidades, se afirman y enriquecen por los aprendizajes que se instalan a través de los caminos de la resolución de problemas. A partir de los hábitos también se construyen habilidades que resultan confiables al sujeto y le generan la certeza subjetiva requerida para la ejecución de los actos que requieren las metas. Nos aclara A. Schütz:

El conocimiento habitual está presente en las situaciones, no simplemente a mano de un caso a otro [...] El conocimiento habitual, en todas sus variantes, comparte esto con los elementos básicos del acervo de conocimiento. En todo caso, no está necesariamente co-dado en el horizonte de cada situación –es decir, de cada experiencia-, sino que sólo está continuamente dispuesto a ser tomado [...] La habitualidad se diferencia del acervo de conocimiento, en el sentido más estricto, en la medida en que no está tematizado, pero se encuentra automáticamente incluido en situaciones y actos. El conocimiento habitual presenta soluciones “definitivas” a los problemas, que se organizan en el fluir de la vivencia sin que sea necesario prestarles atención.⁴²

⁴² Schütz, Alfred.- Luckmann, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu editores. Buenos Aires. 2003. p. 117.

Estas habitualidades, habilidades y formas prácticas pertenecen a esta reserva que llamamos acervo de conocimiento y están presentes en el mundo de la vida cotidiana haciendo posible el fluir experiencial. El acervo de conocimiento se organiza y configura desde una sedimentación avalada por la temporalidad inherente a la experiencia. Son experiencias sedimentadas, generadas en situaciones pasadas, lo cual les otorga un sentido biográfico y, además, toda experiencia presente está ensamblada con la biografía del experienciante y con la singularidad que esto implica. De este modo, podemos extraer como consecuencia que los elementos del acervo de conocimiento del mundo de la vida presentan incongruencias y no se ordenan bajo una organización de leyes, ordenamientos taxonómicos o hipótesis de una ciencia exacta, dada la heterogeneidad de las situaciones biográficas y, por ende, de las experiencias subjetivas, por lo tanto, se mantienen fuera del ámbito de la idealidad siendo su espacio el de las estructuras finitas de sentido.

Una noción que tenemos que explicitar es el de familiaridad, dado que para circular y resolver problemas del mundo de la vida tenemos que familiarizarnos con los elementos del mundo circundante, esta familiarización permite que sea posible ubicarnos y manejar la situación que estamos experimentando. Schütz nos habla de cuatro diferentes niveles de familiaridad: 1- Reconocimiento de objetos y sucesos como similares dados en otras experiencias previas. 2- Reconocimiento de objetos y sucesos similares sólo en lo esencial dados en experiencias previas. 3- Reconocimiento de objetos y sucesos similares solo en algunas características dados en experiencias previas. 4- Reconocimiento de objetos y sucesos que figuran en los tipos almacenados en el acervo de conocimiento. En estos cuatro gradientes el denominador común está dado por la pertenencia a experiencias anteriores y su reconocimiento. Nos aclara Schütz:

El grado de familiaridad de un elemento de conocimiento depende de la medida en que han sido explicitados los horizonte interno y externo de las experiencias que integran el acervo de conocimiento. En verdad, el grado de familiaridad se constituye en la circunstancia de la adquisición de conocimiento. [...] En otras palabras: la explicitación de una situación o experiencia se interrumpe, en general, cuando el conocimiento

constituido por la explicitación basta para el dominio de la situación.⁴³

Familiaridad y tipicidad son conceptos conexos y aseguran posibilidades para poder operar con eficacia en situaciones nuevas. El ámbito de las tipicidades está almacenado en el acervo de conocimiento, pero no se conecta con objetos y/o personas específicas sino con atributos o aspectos de objetos, personas y sucesos. O sea, los tipos tienen un sesgo de anonimato y es esta característica la que permite que más aspectos de la experiencia efectiva puedan ser captados o compatibilizados con el tipo. Una situación se mantiene como problemática cuando en mi acervo de conocimiento no puedo hallar el tipo correspondiente y, a partir de esta carencia, la situación se representa como no familiar. Afirmar que tenemos familiaridad con algo quiere decir que en esa experiencia han intervenido tipificaciones conservadas en el acervo de conocimiento que nos permiten afrontar la situación con posibilidades de éxito. La aplicación de los tipos se produce por una síntesis pasiva y la captación que nos permite tomarlo es automática. Si la aplicación del tipo en la experiencia actual no es suficientemente típica, pueden acudir nuevas tipificaciones impulsadas por nuevos procesos de explicitación que operen como facilitadores en la resolución de lo presentado. Aquello que es reconocido en la experiencia tuvo que haber sido experimentado “una primera vez” y captado de un determinado modo con una particular relación de determinaciones. De lo antedicho obtenemos el tipo como unidad de determinaciones y su construcción se ve impulsada, fundamentalmente, por significatividades del orden de lo motivacional, dado que las experiencias se incorporan a una cadena de motivaciones, es decir, a un “para algo”, a tipos orientados hacia resolución de problemas, cuyo uso contiene la significación de ser siempre “provisional” por estar sujeto a un devenir experiencial.

Los breves desarrollos fenomenológicos que hemos realizado acerca de los estereotipos nos permiten pensar que en la temática de los vínculos turco-armenios se ha producido un congelamiento en la referente a su apertura y plenificación a través de nuevas percepciones desterrando, de este modo, posibilidades de innovación. Estas tipicidades han permanecido bajo el efecto de experiencias que se mantuvieron con un sentido centrípeto, espesando sus determinaciones sobre los tipos empíricos

⁴³ Op. cit. p. 146.

ya conservados, como anteriormente aludimos, sin oportunidad de renovarse a través de la apertura del horizonte experiencial para integrar conceptualizaciones diferentes. Cerradas sobre sí mismas, sin nuevas creaciones para legar a las generaciones futuras, se acrecientan los viejos criterios en la resolución de los conflictos.

Sin embargo, los relatos, tanto familiares como los que circulan en el contexto de ambas comunidades, muestran claramente otros aspectos o escorzos del vínculo que en la memoria social aparecen bajo la forma de alianzas y comunalizaciones amistosas aunque dentro de las producciones académicas estas nuevas determinaciones ocupan, aún, el lugar de una información periférica. Estos relatos son percibidos todavía como poco relevantes, se considera que no aportan un progreso en el proceso de resolución del conflicto, en consecuencia, no ocupan un foco central temático en el esperado camino de un entendimiento.

2. La percepción de los hechos.

Apelamos al marco fenomenológico para pensar la cuestión de la percepción de los hechos relatados, a partir del mismo podemos afirmar que cada percepción particular nos muestra la cosa percibida según un cierto aspecto y con una orientación determinada, hay, entonces, una unilateralidad por el cual el objeto se nos presenta en escorzo. El horizonte experiencial, en su infinitud e indeterminación, nos impulsa a pasar de modo fluente a una nueva percepción del tema focalizado, lo cual implica una mudanza que nos permite salir de la indefinición relativa de la periferia o del trasfondo y otorgarle un lugar central revelando una nueva configuración de sentido. Esto nos conduce a reconocer que todo tema ofrece cualidades que saldrán de su estado latente para hacerse patentes en futuras experiencias. O sea, en toda percepción nos encontramos que: “El rasgo fenomenológico propio de cada percepción particular- y al que nos referimos como carácter unilateral y delimitado de la percepción- consiste precisamente en esta referencia más allá de sí misma que experimentamos.”⁴⁴

⁴⁴ Gurwitsch, Aron, *El campo de la conciencia, Un análisis fenomenológico*. Revista de Occidente. Madrid. 1979. p. 239.

Dejamos claro que lo percibido no pierde su ser idéntico a pesar de las variaciones que se dan en su presentación. Dichas variaciones pueden concordar dentro del sistema de identidad al que pertenecen y ser corroborables, o bien darse la anulación o corrección de la identidad configurada por efecto de la aparición del nuevo escorzo, que podría dejar como consecuencia la presentación de una nueva configuración. Todo lo percibido es perceptible en tanto lleva inherente lo perceptivo posible, es decir, la referencia a futuras nuevas apariciones esperables. A. Gurwitsch deja en claro a este respecto:

En virtud de una ley eidética a priori, ninguna percepción particular de una cosa material posible es autónoma o auto-suficiente. A consecuencia de dicha ley a priori, ninguna percepción particular nos presenta más que una apariencia unilateral de la cosa, es mediante la referencia que tal apariencia hace a otras que las experimentamos como algo que necesita complemento.⁴⁵

Es decir, lo presentado apunta a presentaciones posibles y ulteriores de lo percibido, o sea, a nuevas referencias anticipatorias que nos indican que estamos ante un sistema abierto en proceso de expansión indefinida e infinita.

En el Anexo, denominado Testimonios, se presentan relatos que dan cuenta de los aspectos, no tan difundidos, de la relación turco-armenia y es a través de ellos que analizaremos una modalidad de lazos que son inherentes a ambas comunidades. Sería una pérdida irreparable sesgar, o no poner en foco, lo que estos testimonios describen, queremos poner luz sobre estos hechos relatados y otorgarles su valor en la construcción de la trama social. Dejarlos ocultos sería impedir, consciente o inconscientemente, el avance de las verdades históricas es mantener un espacio propicio para la aparición de nuevas crisis. Los relatos presentados en el Anexo Testimonios manifiestan acciones, pensamientos y sentimientos que se plasman en valores intersubjetivos. Lo ocurrido no cesa de existir y no estamos refiriéndonos solamente a la memoria sino, además, a todo lo dado efectivamente que se manifiesta operando en el presente. En los hechos transcurridos, sus actores han tenido un presente efectivo, y nosotros, los protagonistas del hoy, descubrimos en lo acontecido nuevas percepciones y, en consecuencia, una nueva adjudicación de

⁴⁵ Op. cit. p. 243.

sentidos, construyendo un nuevo relato compartido sin negar su provisionalidad o su crecimiento.

En nuestra búsqueda fenomenológica, estos acontecimientos históricos que hemos recogido como relatos, nos permite preguntar retrospectivamente apoyándonos sobre estos vestigios retenidos por la memoria. Nos deja en claro H-J Marrou: “Sí, la historia es ‘lo que ha sido activo’, ese paso que fue vivido, realmente, por hombres de carne y hueso sobre esta tierra concreta-, pero en cuanto lo conocemos; y no podemos conocerlo más que si nos ha legado documentos.”⁴⁶

Cabe aclarar que, para H-J. Marrou, un documento es toda fuente de información de la que se pueda extraer conocimientos sobre el pasado humano, siempre a partir de la pregunta retrospectiva planteada y abarca los textos, monumentos y observaciones de toda clase. O sea, todo aquello que consideramos una herencia que subsistió del pasado y lo tomamos como indicio que nos revela presencia, actividades, sentimientos, ideas del hombre de otro tiempo y nos expone en su libro:

[...] una historia que le plantea desde ahora al pasado preguntas cada vez más nuevas, más variadas, más ambiciosas o más sutiles, le corresponde una indagación amplificada en todos los sentidos, siguiendo las huellas de toda especie que nos haya podido dejar aquel pasado multiforme e inagotable.⁴⁷

En este sentido, proponemos abordar los documentos con los que contamos en nuestro Anexo a partir de un acercamiento basado en la comprensión del otro desde nuestra experiencia presente, salir de nosotros y encontrarnos con el otro en una intuición primordial empática, configurando la intersubjetividad al momento de comprender dichos documentos.

Comprendemos al otro por su semejanza, el otro no es un ser completamente desemejante, si así fuera, no podríamos abrirnos a él, a una comunión comprensiva entre nosotros y el documento sin perder contacto con su alteridad esencial. Los desarrollos acerca de la empatía se explicitarán a lo largo del trabajo, siendo ella,

⁴⁶ Marrou, Henri J. *El conocimiento histórico*. Idea Book. Barcelona. 1999. p. 56.

⁴⁷ Op. cit. p. 64-65.

como intuición primordial, la condición para la comprensión del documento y el encuentro con el otro.

Los relatos que aproximamos valen como documentos y comulgamos con la afirmación, entorno a la comprensión de los mismos, que realiza H.-J. Marrou: “El trato con los documentos nos permite también aquí llegar a conocer finalmente al hombre del pasado como hoy en día el amigo conoce a sus amigos.”⁴⁸

Esta afirmación que aceptamos puede sonar simplista o excesiva, sin embargo, no deja a un lado todo lo inmenso que se escapa a nuestra comprensión, debido a la aguda complejidad del ser humano y a las situaciones múltiples y ambivalentes que vive el hombre.

Tal como lo afirma Marrou, el testimonio está expuesto a críticas metodológicas: la de su autenticidad y la de su procedencia junto con la crítica acerca de la interpretación y la credibilidad. Pero Marrou sostiene que el ser del testimonio sólo se devela a través de la comprensión, como una noción apropiada para poder acercarnos a otra realidad del documento. Este autor nos propone:

La comprensión del documento, como hemos dicho, se realiza mediante una dialéctica del mismo con el Otro. Es necesario referirnos de nuevo a ello, aunque no sea más que para contribuir a precisar, de paso, una noción que hasta ahora ha venido siendo más bien polémica: la de la historia como conocimiento de lo singular.⁴⁹

Los relatos que exponemos funcionan como testimonios, por lo cual nos interesa seguir el pensamiento de P. Ricoeur acerca del testimonio en la historia. Para este autor, el testimonio posibilita un proceso que arranca como una declaración oral de la memoria y puede culminar con el valor de constituirse en una prueba. Seguiremos los conceptos sobre lo atestado desde el análisis ricoeuriano expuesto en *La memoria, la historia, el olvido*. En este texto nos aclara que el testimonio no concluye su recorrido ni es su meta capital conseguir ser parte de un archivo para ser consultado o bien transformarse en una herramienta jurídica valiosa, sino que, en una mirada fenomenológica, el testimonio es una representación del pasado por medio

⁴⁸ Op. cit. p. 102.

⁴⁹ Op. cit. p. 89.

del relato, aunque en sí mismo conlleva un potencial para múltiples usos. Más allá de sus múltiples usos nos enfrentamos ante su fiabilidad como punto crítico que, inevitablemente, nos conduce a dos cuestiones claves: la confianza y la sospecha. Ante esto podemos afirmar que todo testimonio aporta tanto elementos externos, que son el relato de sucesos, como internos, de índole fundamentalmente moral. Los primeros tienen un nivel de verificabilidad y los segundos proporcionan el sentido de la historia.

La sospecha se inicia ya en la percepción de la escena, más luego sobre el recuerdo y continúa manifestándose en la expresión narrativa de lo acontecido. P. Ricoeur admite, junto con Dulong, que las experiencias de laboratorio acerca de la fiabilidad de un testimonio, así como las declaraciones testimoniales que se dan dentro del marco tribunalicio no son garantías para el acto de testimoniar y, de este modo, lo aclara:

El uso corriente en la conversación ordinaria preserva mejor los rasgos esenciales del acto de testimoniar que Dulong resume en la siguiente definición: “Un relato autobiográficamente certificado de un acontecimiento pasado: se realice este relato en circunstancias informales o formales”.⁵⁰

Vamos a sintetizar los seis componentes que determinan al testimonio, según como lo describe P. Ricoeur:

- 1- La afirmación de que es un hecho fáctico, de propia experiencia, que posee una presunta fiabilidad, cuyo narrador está implicado en un hecho de importante significación y con un inevitable marco de sospecha.
- 2- La autodesignación del sujeto, lo cual implica la afirmación “yo estaba allí”, conlleva un carácter autorreferencial, la pertenencia a su biografía. El relato posee un tinte afectivo.
- 3- La instalación de un marco de diálogo entre el que atesta y el que recibe el testimonio, siendo el primero quien pide ser creído y el segundo quien lo

⁵⁰ Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A., Argentina. 2000. p. 210.

acepta dándose una conjunción entre quien certifica y quien acredita; es en este espacio dialogal donde se genera la fiabilidad.

- 4- Con el “yo estaba allí” previo se agrega el “creedme” y se reafirma la aserción con el “sino me creéis, preguntad a algún otro”; es decir, el que atesta se expone a enfrentarse a la aparición de testimonios contrariantes.
- 5- En esta dimensión se incorpora al pasado de lo atestado, la disponibilidad futura del testigo para mantener su palabra ante quien lo requiera.
- 6- La disposición a atestiguar impacta en los vínculos sociales, afirma la fiabilidad y configura al testimonio como una institución por el hecho de ser estable, de afirmarse en la confianza de la palabra y, en consecuencia, de consolidar el vínculo social, sobreviniendo la duda sólo en el caso de que se muestren fuertes razones que se contraponen.

En términos de Paul Ricoeur:

El crédito otorgado a la palabra del otro hace del mundo social un mundo intersubjetivamente compartido [...] La confianza en la palabra del otro refuerza no sólo la interdependencia, sino también la similitud en humanidad de los miembros de la comunidad. El intercambio de las confianzas especifica el vínculo entre seres semejantes [...] Este intercambio recíproco consolida el sentimiento de existir en medio de otros hombres- inter homines esse- como gusta decir Hannah Arendt.⁵¹

Los testimonios presentados en el Anexo revelan dos cuestiones: una es el testimonio como representante de una institución intersubjetiva y otra es la intersubjetividad comunitaria y sus valores; es decir, nos encontramos por un lado con el documento y por otro con el documento como revelador del mundo de la vida de esa comunidad. Aquí se presenta la necesidad de explicitar, desde el encuadre fenomenológico husserliano, el concepto de intersubjetividad y desarrollar el modo en que se configura la empatía, sea entre individuos, comunidades o con objetos culturales. De inicio haremos una breve introducción para luego extendernos en el tema.

⁵¹ Op. cit. p. 214.

La intersubjetividad se nos muestra, en el nivel de la comunidad humana, como una comunidad de comunicación que incluye tanto lo racional como lo afectivo y lo lingüístico. La intersubjetividad comunitaria es la que posibilita la construcción de la subjetividad en su singularidad, ejemplo básico de esto es la familia con su rol educativo transmisor de estilos y tradiciones que se institucionalizan y conforman el suelo del sujeto. Decir intersubjetividad es una versión que nos lleva desde las vinculaciones de la vida cotidiana hasta las configuraciones institucionales más complejas, como el Estado o las entidades supranacionales. Vivimos siempre dentro de comunidades intersubjetivas, actuando y proponiéndonos metas deliberadas o no. El “nosotros” es el núcleo de la intersubjetividad y, al pronunciarlo, nos remite a un nivel intersubjetivo con valores que emergen, ya sea desde las vinculaciones iniciales como, por ejemplo, madre/hijo, hasta las institucionales que conllevan actos, efectos y responsabilidades sociales mutuas. El “nosotros”, que tiene su punto de partida en la subjetividad corporal, configura un todo, un sistema con sus límites y horizontes y antecede tanto a la construcción de la subjetividad del sujeto como a la objetividad del objeto.

La intersubjetividad está implicada en el impulso primordial, en la protointencionalidad impulsiva que, en su marcha teleológica, se manifiesta en la afectividad relacional, en la solidaridad, la corresponsabilidad, la lealtad y la aceptación del otro que nos eleva hacia un amor comunitario y hacia la construcción de una voluntad colectiva. Las instituciones en su devenir, sus elecciones y propósitos pueden perder u olvidar sus fundamentos originarios y, en consecuencia, sus metas genuinas, cerrándose sobre sí mismas e ignorando que la construcción de su identidad requiere de la alteridad que representan otras comunidades. Este cierre es letal en tanto no impulsa a la creatividad histórica y al entendimiento entre comunidades, legando confusión y malestar en las generaciones por venir.

3- La empatía

Abordar la intersubjetividad desde la fenomenología estática nos lleva a un análisis de la empatía como una experiencia que encuentra su motivación primordial en la semejanza que es posible descubrir entre las manifestaciones del cuerpo del otro y del cuerpo propio. En el marco de esta experiencia se advierte que es mi

cuerpo el que puedo gobernar. El cuerpo ajeno es aprehendido como su cuerpo propio a expensas de la operación que ejerce la síntesis pasiva de asociación impulsada por la semejanza con mi cuerpo propio. Verifico, por un lado, la semejanza entre lo que percibo y mi cuerpo propio, y transfiero el sentido a lo observado en la exterioridad de lo aprehendido acerca de mi cuerpo propio. Este alter ego tiene su cuerpo propio, su conciencia y su mundo que los aprehende como su experiencia original.

La fenomenología genética, al integrar el eje temporal a los desarrollos estáticos, apunta, en primera instancia, a los componentes adquiridos y sedimentados en las experiencias anteriores, lo cual genera un estilo que se manifiesta en los vínculos entre las subjetividades que, a su vez, deriva en una diversidad de actos sociales y modalidades de comunalización. Dicha línea de pensamiento elucida la experiencia del otro mundano y los estadios pre reflexivos de la intencionalidad intersubjetiva. Así, desde este análisis es posible explicitar un orden social superior y el mundo de las tradiciones. La fenomenología genética en su tarea temporal se remite a las habitualidades instintivas que conllevan un carácter intersubjetivo, o sea, una intersubjetividad primigenia.

La fenomenología genética afirma que las determinaciones de un objeto en el mundo pasan a sedimentarse como un saber con el que se cuenta para las experiencias por venir. Esto quiere decir que el yo dispone de un horizonte de familiaridad y conocimientos típicos en la instancia en que le adjudica sentido a una nueva experiencia. Las habitualidades se construyen desde la sedimentación, se correlacionan con los tipos empíricos, los cuales por su característico “anonimato” poseen una apertura infinita. Es necesario dejar en claro que habrá de ser insuficiente el análisis genético porque estaríamos olvidando, en los desarrollos pertinentes a la intersubjetividad, el sentido generativo del otro. La fenomenología genética nos lleva a considerar un nuevo paso que es el desarrollo de la noción de generatividad y deja a la luz lo que la subjetividad incluye pero no ha sido constituido por ella. O sea, partimos del carácter trascendental de la intencionalidad impulsiva y la constitución de las habitualidades originarias, llegando al tema de la generatividad y obteniendo, finalmente, la auto superación de la egología. Los otros seres humanos también son correlatos de mis operaciones constituyentes transmitiéndome sentidos y valideces que pertenecen al mundo objetivo. Cada transmisión de experiencia por parte de los

otros conlleva una trascendentalidad que confirma el proceso de la empatía, en tanto el otro también es portador de una subjetividad trascendental. Es el análisis de la transmisión de sentido la vía que desvela la existencia de una comunidad de yoes trascendentales. Nos amplía el concepto R. Walton de esta manera:

Mi experiencia del mundo (y, por ende, ya cada una de mis percepciones) encierra no solo a los otros como objetos del mundo, sino constantemente (en co-vigencia relativa al ser) como co-sujetos, como co-constituyentes, y ambas cosas están inseparablemente entrelazadas. La indagación retrospectiva que comienza a partir del fenómeno del mundo conduce ahora a una intersubjetividad trascendental que es examinada en los tres niveles de la protohistoria, la historicidad como el pleno proceso de institución y reactivación de sentido, y la historicidad como el pleno proceso de institución y reactivación de sentido, y la historicidad segunda como desarrollo de la comunidad racional. Husserl se refiere a los `co-portadores (*Mitträger*) trascendentales del fenómeno del mundo'.⁵²

En este sentido, cabe recordar que el trabajo que estamos desarrollando está en estrecha relación con la empatía, la generatividad y el mundo de las tradiciones que operan como vías regias para el análisis de la socialidad y la construcción de las comunidades que entrelazadas posibilitan la existencia de una historia fundada en historias.

La noción de empatía está expuesta en muchos recorridos husserlianos, desde 1905 hasta 1935. La cuestión de la intersubjetividad no es un tema más dentro de la filosofía trascendental debido a que la experiencia no obtiene su objetividad de una manera dogmática, ella habrá de lograrse en virtud de las acciones de testimoniar y verificar que ejerce la comunidad intersubjetiva y es, de este modo, que se consigue instalar la validez objetiva. Desde lo antedicho advertimos que la intersubjetividad ocupa un lugar central en los desarrollos husserlianos. La empatía supera el ámbito de la esfera original; A. Steinbock lo esclarece de este modo:

⁵² Walton, Roberto. *Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad*. Acta fenomenológica. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Circulo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. 2012. pp.319-348.

Nos lleva a otro yo, otras experiencias originales, por lo tanto, trasciende al ego de su inmanencia y de lo que es intencional en el nivel original. Este ego Husserl lo llama ‘trascendencia segunda’.⁵³ El otro como trascendencia excede los límites de mi esfera original, el ser mismo propio y original, su propia relación de inmanencia y trascendencia. Por estas razones, Husserl sostiene que el ‘otro’ es la trascendencia en el verdadero sentido.⁵⁴

La filosofía fenomenológica recurre, al momento de explicitar la estructura de la subjetividad, a su vinculación con la intersubjetividad y, a la vez, parte del ego para obtener una experiencia concreta del otro. Husserl conduce a la elucidación de la objetividad tomando como puntos de partida la operatoria de reducción y construcción de la subjetividad trascendental y la participación de la intersubjetividad en la objetividad mundana, es decir, la objetividad se alcanza por la mediatización de la intersubjetividad. Nos aclara A. Schnell:

Para este hecho, Husserl se propone establecer que la constitución trascendental de otros sujetos es lo previo necesario para un ‘lecho universal de sentido (*trazendentale Sinnesschicht*)’ que, emanando de esos sujetos, hace posible el mundo objetivo para mí y para cualquier otro sujeto.⁵⁵

La filosofía fenomenológica en lo referente a la constitución de la objetividad conlleva la exigencia de dejar en claro el sentido del yo y del otro como claves para tal acceso. La teoría husserliana de la intersubjetividad no se presenta en sus escritos como un todo sistemático donde los conceptos se ensamblan de modo tal que obtenemos una estructura completa y con todas sus partes en una relación de estrecha coherencia. En la teoría que estamos abordando encontramos conceptos que se van elaborando en un camino de dilucidación de la experiencia del otro, los podemos interpretar como caminos o bien como diferentes niveles en convergencia hacia la resolución de la cuestión de la intersubjetividad. De todos modos, no podemos hablar

⁵³ Steinbock, Anthony. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press. Evanston, Illinois. 1995. Parte 1 Sec. 1-3. p. 52-53.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Schnell, Alexander. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Editions Jérôme Millon. Grenoble. 2007. p.237.

de una articulación de nociones con total grado de encadenamiento sino de un camino de profundización y descubrimiento sobre las preguntas que se suscitan acerca de la cuestión de la experiencia del otro, en suma, se trata de una investigación filosófica.

Abordaremos el tema de la empatía entendiéndolo como un acto de la conciencia que se direcciona hacia el conocimiento de otros yoes. Para desarrollarlo es útil distinguir entre empatía inauténtica y auténtica; la primera aporta la indicación del otro yo extraño, de un alter ego, en tanto la segunda va a referirse a la experiencia total del alter ego, en el sentido en que la impleción de tal indicación vacía se da a expensas de la presentificación aportada por la imaginación, lo cual nos permite “ponernos en el lugar del otro”. Nos aclara Husserl:

No poseo una representación del otro más que representarme con mi cuerpo en la situación del otro.⁵⁶ [...] un nuevo flujo de vivencias forma parte de la aprehensión ‘sujeto extraño’ presentificado dentro del flujo actual de las vivencias que nombro como mías, pero que jamás podré tenerlas presentadas.⁵⁷

De este modo, siguiendo a Husserl, podemos ver que sólo accedemos al otro de un modo mediato. Si bien el paso a seguir es desarrollar el nivel relativo a la empatía inauténtica, siendo ella la indicación de una subjetividad extraña, esta tarea nos remite a transitar por otros conceptos que nos permitirán abordar la cuestión de la intersubjetividad. Partiendo del análisis del yo primordial accederemos a las nociones de alteridad, aprehensión, aprehensión analogizante y parificación para, a posteriori, poder tener acceso a la cuestión de la presentificación empatizante. Estas nociones refieren a ámbitos de planteos realizados por Husserl cuyos desarrollos permiten un ensamblaje que conduce a la construcción del pensamiento husserliano sobre la intersubjetividad, todos estos conceptos serán esclarecidos en el transcurso de esta exposición.

El entramado intersubjetivo, inherente a la subjetividad y predelineado pasivamente, es aclarado por Husserl de este modo: “llevo a todos los otros en mí

⁵⁶ Husserl, Edmund. *Sur L'Intersubjectivité I*. Traduction, introduction, postface et index par Natalie Depraz. Presses Universitaires de France. Paris. 2001. p. 303.

⁵⁷ Op. cit. p. 301.

como apresentados en sí mismo y apresentarse como llevándome en sí [ellos] a mí del mismo modo”.⁵⁸

Es desde la impulsividad originaria y sus correspondientes síntesis pasivas que se configuran el “uno con otro” y el “uno con el otro”, ya el otro se nos presenta desde la esfera de la primordialidad. La vía metodológica nos conduce a una definición del yo por el camino de la reducción que lo desvincula de las operaciones que lo ligan a otra subjetividad. Observa Schnell:

Esta reducción que Husserl designa como ‘reducción primordial’ – nos pone en presencia, primero reduce al yo en su relación con el mundo, en lo que Husserl nombra ‘esfera primordial del ego’, en su inmanencia irreductible, es decir, a la esfera intencional –actual y potencial- en la cual el ego se constituye en lo que tiene de ‘propio (Eigen)’.⁵⁹

En este párrafo alega que el producto a obtener, vía reductiva, es aquello que nos es propio, donde no hay alteridad, en donde se hace una exclusión (abstracta) de toda co-determinación generada por lo que se aparece (naturaleza, otros sujetos, mundo circundante, mundo espiritual). Sin embargo, referirnos al yo primordial no es hablar de un territorio vacío, esta estructura contiene adquisiciones que conforman una “esfera original”, esta esfera alude al flujo de vivencias (actual y potencial) y a las operaciones constitutivas con sus productos, destacándose en este ámbito lo relativo a la experiencia de mí mismo, mi auto percepción, mi horizonte, el objeto intencional como trascendencia inmanente. Nos deja en claro Schnell que Husserl considera tres fenómenos en la esfera del yo primordial 1-Datos sensibles organizados en “temporalidades inmanentes”. 2-Habituales y sedimentaciones que conforman “convicciones permanentes del yo concreto” 3-Objetos trascendentes (actuales o potenciales) aprendidos por la sensibilidad con sus correspondientes apercpciones.

Afirma Husserl acerca de este tema:

Entre todas las cosas espaciales de mi esfera práctica universal, ‘mi cuerpo’ es lo más originalmente mío, lo que me es originalmente propio y que es constantemente propio, lo que está constantemente a mi disposición y lo que hay de más original: él es el único que se beneficia

⁵⁸ Husserl, Edmund. Ms C3, p. 44 a-45b, citado por I. Kern, Hua XV, p. XLIX extraído de Iribarne Julia *La Intersubjetividad en Husserl*. Ediciones Carlos Lohlé. Buenos Aires. 1987. Tomo I p.109.

⁵⁹ Schnell, A. *Husserl et les fondements...* Capítulo VI. p. 243.

de tal inmediatez; es de lo que yo me he apropiado primero y de inmediato (cuando se es niño) y que es al presente el órgano, el medio de apropiación de cada cosa y de todo en el mundo, de la orientación directa de la mirada [«El cuerpo es» lo que es en tanto yo funciono inmediatamente en el espacio y por el que yo funciono para toda otra cosa. Funciono = ‘vivo inmediatamente en el cuerpo’, soy de modo inmediato en él, por él estoy al lado de unas cosas, muy cerca, muy lejos, etc.⁶⁰

El cuerpo propio es aquello que poseo como más originalmente propio y, en consecuencia, contrasta o bien se opone (como un objeto frente a mí) aquello que es extraño y al cual el cuerpo no pertenece. Lo extraño corresponde al ámbito de la alteridad, representa aquello de lo que no somos parte; es nuestra conciencia intencional quien se orienta, de modo pasivo, hacia la apropiación de la extranjería. A través de la mediación que ejerce mi cuerpo se hace posible operar con la percepción, los sentimientos o la voluntad sobre lo dado en nuestro mundo circundante. Hallándose siempre nuestro yo en el centro de todo lo que lo rodea, se configura él “desde el que” y el “para que” de nuestras acciones, otorgándole de este modo dirección y sentido a nuestras metas.

La constitución del alter ego.

Desde lo expuesto intentaremos trabajar en la cuestión de la constitución del alter ego. Sin embargo, al introducimos en la explicitación de esta constitución corresponde considerar que todo conocimiento es un acto yoico que representa cosas en mí y fuera de mí, y que somos capaces de atender a la cosa misma en virtud de la intencionalidad objetivante, otorgándole un sentido a lo que se nos presenta como objeto. Esta intencionalidad de la conciencia es capaz de vincularse hacia lo otro como trascendencia, hacia la alteridad; lo expuesto nos habla de una correlación, de una comunidad esencial entre la conciencia y el objeto. Como aclara N. Depraz:

Objeto y conciencia llevan en ellos esta co-relación intencional, se co-unen en un acto común que los hace surgir en su ser -conjunto y que tiene por nombre alteridad. El conocimiento intencional requiere pensar la relación de alteridad de la conciencia con el objeto no al modo de una

⁶⁰ Husserl, E. *Sur L'Intersubjectivité I...* p. 74/75.

oposición, sino primeramente como unidad primaria.⁶¹ [...] Es pertinente a la conciencia intencional la capacidad de relacionarse con su objeto, entendiendo esta dinámica como alteridad. Este desbordamiento de la intención sobre lo dado hace del objeto una trascendencia.[...] objetivable en su condición de objeto en sus coordenadas espacio-temporales-causales.⁶²

Continuando en la línea de pensamiento de Depraz es inevitable enunciar una pregunta acerca de si tanto la conciencia del objeto como la conciencia de otra conciencia, con determinaciones propias muy diferentes en cada caso, se asientan en una objetividad que puede ser común a ambas. Respondiendo a esta cuestión podemos afirmar que, por un lado, advertimos que hay una objetivación común a ambas alteridades y, por otro lado, vemos que la objetivación del otro tiene una modalidad de trascendencia que escapa a mi captación inmediata. El otro tiene una manera particular, en su concreción, de presentarse a mí conciencia, viene a mí en otra modalidad de trascendencia.

Esta posibilidad de construir una otredad es inherente a las posibilidades del ego, advirtamos que se da desde el momento en que el sujeto opera por medio de las variaciones de la imaginación sobre su propio ego, presentificándose imaginativamente en sus diferentes posibilidades potenciales. También el ego, bajo la capacidad de generar variaciones, puede obtener un eidos de un ego en general, dejando en claro que estas operaciones a las que aludimos no significan estar abordando un alter ego. Acceder al otro implica, metodológicamente, un camino que exige una diversidad de pasos. “Mi yo, pensado como si fuera otro, no significa otro.”⁶³

Para pensar en la experiencia del alter ego partimos de la mención de un párrafo de la *Vª Meditación Cartesiana*, donde encontramos una clara remisión a la transferencia analogizante y lo que implica la construcción de este momento intersubjetivo:

Pero el segundo ego no está ahí sin más, dado propiamente él mismo, sino que está constituido como alter ego; en donde el ego aludido como

⁶¹ Depraz, Natalie. *Transcendence et incarnation*. Librairie Philosophique. France. 1995. p. 48.

⁶² Ibidem p. 91.

⁶³ Husserl, E. *Aber ich, gedachtwiewennichanderswäre, das heißt nochnichteinAnderer* (Ms. C 17 I, 7, 1931) Cf. Hua XV, Beil XXI extraído N. Depraz *Transcendence et Inc...* p. 94.

parte por esta expresión (‘alter ego’) soy yo mismo en lo mío propio. El ‘otro’ remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual.⁶⁴

En este punto es importante pensar en la confluencia de sentidos encontrados a la vez que de similitudes que es capaz de albergar esta experiencia del otro (*Fremderfahrung*); una experiencia que lleva en su seno tanto la referencia a un análogo como la alusión a lo extraño, en palabras de N. Depraz conlleva “lo próximo y lo lejano, el prójimo y el enemigo, el familiar y el extraño, lo diferente y lo semejante.”⁶⁵

Considerando las características de las síntesis pasivas de la sensibilidad, la experiencia del otro se desenvuelve a través de la asociación por semejanza, como un escalón constitutivo de la comprensión del alter ego. Pero es fundamental señalar que no solo advirtiendo la coincidencia que muestran los cuerpos percibidos en la exterioridad espacio-temporal podemos concebir al otro, requiere otra semejanza y, en este caso, debe estar referida a los comportamientos que se dan entre ambas partes de este conocimiento intersubjetivo.

La transferencia analogizante.

Esta cuestión requiere de la intervención de la verificación legitimante en lo referente a los comportamientos desplegados por este otro en su relación de semejanza o diferencia con los míos. A esto se suma la aprehensión de la gobernabilidad sobre el cuerpo propio frente a la no – gobernabilidad, por parte de mi ego, sobre el cuerpo vivo ajeno, marcándose de este modo una clara instancia entre ambas partes relativas a lo diferente y lo semejante.

De todos modos, antes de referirnos a toda experiencia sensorial vinculada a otro mundano y a toda reducción que se efectúa sobre los sentidos adjudicados en la comprensión de lo extraño, tenemos que aclarar que en la primordialidad ya está presente la intencionalidad que va más allá de lo propio, pero que no se impleciona aún el otro como realidad efectiva en relación a mí. El ego, en sus intencionalidades,

⁶⁴ Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas...* §44 p. 154.

⁶⁵ Depraz, N. *Transcendence et Incarnation...* p.126.

mienta el alter ego. Asentada esta aclaración, volvemos a la instancia vinculada a la semejanza del cuerpo y de los comportamientos entre las partes de la experiencia intersubjetiva, esto habrá de demandar la referencia a nuestra unidad corporal, al sustrato físico del ego.

En este sentido, el cuerpo propio se constituye en una apercepción originaria con dos campos de presentación, el del cuerpo propio y el del cuerpo extraño, aunque las sensaciones y la vida psíquica del alter ego no se nos podrán presentar en una donación originaria; solo mediante una aprehensión analogizante lo sensible, lo psíquico, lo espiritual del otro habrán de presentarse.

Es gracias a una suerte de desdoblamiento del yo que, partiendo de mi propia corporeidad, puedo adjudicar corporeidad a los cuerpos vivos exteriores. Lo cual nos permite pensar que esta capacidad previa del yo hace posible la experiencia efectiva del alter ego. El otro es un *analogon* del ego por su similitud de este modo lo expresa J. Dañek: “‘allí – afuera’, es decir, desde una interioridad accedemos a un fenómeno externo (que puedo obtener desde mí mismo). ‘Cómo sería mi rostro si me mirara desde allá.’ Esta creación ficticia tiene una fuerza objetiva o apriorísticamente constitutiva, fundada en la polarización de la interioridad y exterioridad del Yo”.⁶⁶

A expensas del carácter sensible (no lógico/no deductivo) de la asociación que nos permite obtener la analogía por semejanza, tenemos un reenvío de una parte a la otra, que funciona en una estructura de co-pertenencia, conservando las partes asociadas una distancia que la individualiza y permite la no-coexistencia. Lo esencial de este mecanismo de “parificación” está sostenido por la síntesis pasiva de asociación. Es a través de la semejanza donde hallamos fundamento para la aprehensión analogizante/transferencia analogizante de un sentido ya fundado anteriormente. Recurrimos al §51 de las *Meditaciones Cartesianas*: “ego y alterego están dados siempre y necesariamente en ‘parificación originaria’”.⁶⁷

Con respecto a la aprehensión analogizante con otro cuerpo vivo, nos explicita Husserl:

⁶⁶ Dañek, Jaromir. *Méditation Husserlienne sur l'Alter Ego*. Laval Theologique et Philosophique 31 (2):175. 1975. p. 186.

⁶⁷ Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas...* §51 p. 175.

Sería pues una apercepción asemejadora, pero, por esto, en modo alguno una inferencia por analogía⁶⁸, en especial, está siempre ahí, destacado sensiblemente, mi cuerpo físico – vivo, pero provisto, además, igualmente en originariedad primordial, con el sentido específico de la corporalidad viva. Si en mi esfera primordial surge destacado un cuerpo físico que es ‘parecido’ al mío- o sea, de tal índole que ha de entrar en parificación fenoménica con el mío – parece ahora cosa naturalmente clara que, en el traspaso de sentido, tiene al instante que recibir el sentido de cuerpo vivo desde el mío.⁶⁹

Leemos en Hua XV:

Si estoy constituido (en tanto yo puro) como un yo espiritual – carnal, debo aprehender al cuerpo que aparece de modo externo y que se asemeja a mi cuerpo vivo como un segundo cuerpo vivo de un segundo yo espiritual – carnal, debo percibirlo por así decir en cuanto tal; debo percibirlo como alguno real que no se me aparece a mi solamente según su corporeidad como un cuerpo exterior semejante a mi cuerpo vivo, pero que es el soporte de un yo en el sentido de un yo carnal y espiritual, sujeto de un flujo de vivencias en el cual él se aparece a sí mismo como analógicamente yo me aparezco a mí mismo; a decir verdad, él se aparece a sí mismo como yo me aparezco a mí mismo [...].⁷⁰

Resumiendo, nos encontramos con que en la transferencia analogizante hay un proceso de vinculación constitutiva. No es una operación de la empatía que pueda definirse simplemente como una asociación por semejanza; consiste en un traspaso de sentido en el cual adjudicamos al alter ego, partiendo del propio cuerpo vivo, el carácter de cuerpo vivo espiritual.

La presentación.

Por el momento nos estamos moviendo con conceptualizaciones que pertenecen al ámbito de la empatía inauténtica, es decir, estamos acotados a la presentación, a la remisión al otro, pero apoyados en la percepción del cuerpo

⁶⁸ Ibidem. §50 p. 174.

⁶⁹ Ibidem. §51 p. 176/177.

⁷⁰ Husserl, E. *Sur l'Intersubjectivité I.* p. 299/300.

propio, desde mi ámbito original. Como sabemos toda presentación va enlazada con una percepción, e implica un más allá de lo dado, hay una excedencia no dada que se presenta en un modo vacío y será efectivizada en posteriores experiencias. En términos de R. Walton:

El cuerpo propio extraño ‘indica apresentando’ (Hua I, p. 144). Pero Husserl aclara que el cuerpo físico no permanece separado del cuerpo propio del otro al modo de una señal, sino que se identifica con él, y que la presentación que permite aprehender el cuerpo propio extraño se extiende al yo que lo gobierna.⁷¹

Vamos a transitar el pensamiento de N. Depraz que enriquece el concepto de apercepción y abre nuevos caminos para la expansión de esta noción en el campo de la empatía. En el capítulo III del libro *Transcendence et Incarnation*, la autora afirma que para que mi cuerpo vivo pueda apereibirse como cuerpo se genera un desvío en el contexto de la primordialidad, y supone, en el mismo instante, otro cuerpo que se asemeja. En dicho capítulo explicita que en la apercepción de mi cuerpo vivo se requiere de un otro cuerpo que se presenta como semejante, e inversamente, apereibir ese otro cuerpo como cuerpo vivo se efectúa por medio de la semejanza con mi cuerpo vivo. Advertimos en este proceso del “uno al otro” una modificación de sentido, en tanto ambos pueden cumplimentar sus experiencias sobre lo dado gracias al otro. N. Depraz aclara que el fundamento de la semejanza reside en el “parentesco constitutivo” (Hua XV, N118, 315) propio del cumplimiento de la doble apercepción. Intentaremos analizar como Depraz expone su teoría, en donde a partir de dos apercepciones comienza a explicitar la experiencia del otro:

- 1- La constitución de este proceso requiere la constitución de mi cuerpo vivo como cuerpo.
- 2- El camino reverso simétrico, es decir, la apercepción del otro cuerpo como cuerpo vivo, o sea, el cuerpo vivo del otro se constituye como alterego.

(1) y (2) son apercepciones que no son equivalentes y están organizadas de modo antisimétrico. N. Depraz nos muestra en un esquema tetrapolar la imposibilidad de comprender la constitución del cuerpo vivo extraño en términos de reciprocidad. La

⁷¹ Walton, R. *Fenomenología de la Empatía*. p. 3.

autora propone un proceso constitutivo tetrapolar, al que presenta en la siguiente dirección:

- 1- Desde mi cuerpo vivo, como condición de posibilidad, por intermedio de una primera autopercepción, pasamos a la constitución de mi cuerpo como instancia objetiva. Este momento constitutivo lo denominamos “incorporación (*Verkörperung*)”.
- 2- Desde mi cuerpo objetivado accedemos al cuerpo del otro en virtud de un proceso motivador de “semejanza externa”.
- 3- Desde el cuerpo objetivado del otro accedemos a la “incarnación (*Verleiblichung*)” donde este cuerpo ajeno se nos da como cuerpo vivo extraño.
- 4- Completa este proceso de cuatro polos heterogéneos la ligazón entre el cuerpo vivo del otro y mi cuerpo vivo por un proceso de “semejanza interna”.

Cabe incluir esta aclaración de R. Walton acerca de lo expuesto por N. Depraz:

Insiste en un entrecruzamiento de las cuatro instancias en un proceso antisimétrico de donación de mi cuerpo propio al otro, y de donación del cuerpo físico del otro a mí mismo. Esta estructura de don y contra don, y de intercambio, como señala un co-nacimiento del ego y el alter ego el uno en el otro. Cf. N. Depraz. *Transcendence e incarnation*, Paris, Vrin, 1995, pp 124-192.⁷²

La parificación.

Esta experiencia antisimétrica de constitución del ego y alterego se puede esclarecer aún más internándonos en el concepto de parificación (*Paarung*) que se explicita en el §51 de la *V Meditación*, Husserl lo presenta en el texto como componente constitutivo de la experiencia del otro. Allí expone que este componente es “lo peculiar de la aprehensión analogizante por la que un cuerpo físico dentro de

⁷² Citado por Walton R. *Fenomenología de la Empatía*. p. 13.

mi esfera primordial es aprehendido, como semejante a mi propio cuerpo físico-vivo, asimismo como cuerpo vivo.”⁷³

Esta aprehensión es la primera característica de la experiencia constituyente del alter ego. Puntuaremos los aspectos que quedan definidos en el citado párrafo de la *V Meditación* relativos al proceso de parificación:

- 1- El original de la protofundación (mi cuerpo físico vivo) permanece constantemente.
- 2- Lo presentado en esta analogización no se habrá de efectivizar de modo auténtico.
- 3- Ego y alter ego se dan siempre y necesariamente en parificación originaria.
- 4- La parificación surge como par, luego como pluralidad.
- 5- En tanto se pone en acto una parificación, ella se funda en una aprehensión analogizante.
- 6- La forma originaria de la parificación es la síntesis pasiva, en el modo de una asociación parificadora.
- 7- En la parificación se efectúa una transferencia de sentido, se apercibe uno según el sentido del otro.
- 8- La parificación puede realizarse, en tanto se da la apercepción y asociación del alter ego por el ego, solo cuando el alter entra en mi campo perceptivo.
- 9- El sentido recibido, como corporalidad viva, no se realiza en mi esfera primordial.
- 10- El fenómeno de la parificación es un “fenómeno universal de la esfera trascendental (y, paralelamente, de la intencionalidad psicológica).”⁷⁴

Según afirma N. Depraz en el Capítulo III de su libro *Transcendence e Incarnation*, en el fenómeno de la parificación hallamos dos elementos que se unen de modo paradójal. Por un lado, tenemos la percepción original, es ella una condición previa, siempre presente y originaria, que se presenta en cada apercepción como remisión al punto originario. Por otro lado, la apercepción, en este caso específicamente por semejanzas tenemos la coexistencia de una base original (que se presenta en cada apercepción) y un aspecto no original propio de la experiencia del otro. Nos aclara N. Depraz:

⁷³ Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas...* §51 p. 175.

⁷⁴ Ibidem.

Habría una originalidad de la Paarung más fundamental que el carácter de no-donación en persona que aquí está implicado. En todo caso, el acento está aquí puesto sobre este sentido original de la Paarung que aparece como una re-creación a dos, en la creación original que tiene lugar en la primordialidad. Re – creación original: momento originario de la experiencia del otro como co-originariedad. La Paarung es el nacimiento primero de la alteridad, célula primordial que desborda la primordialidad núcleo primario que deja ver la experiencia del otro como originaria.⁷⁵

Podemos distinguir, a partir de lo antedicho, acerca de la parificación:

- 1- El paso de un elemento dentro del otro
- 2- Los elementos mantienen su distinción
- 3- La reciprocidad entre los elementos (reversibilidad)

El análisis de la parificación no despega del proceso pertinente propio de las síntesis pasivas, esta asociación, que se da entre ego y alter ego, requiere que el alter se nos presente en el campo de la percepción. Así comienza este proceso no-simétrico que parte desde el plano de la presentación de los cuerpos, donde se manifiesta la unidad y la diferencia. O sea, tenemos:

- 1- los dos cuerpos.
- 2- la conciencia de unidad.
- 3- la diferencia de los dos cuerpos.
- 4- la unidad que se gesta desde la semejanza.

Explicitamos desde el texto de N. Depraz que lo que se traslada de un ego al otro no es su sentido corporal, que poseen cada uno como propio, sino su carácter de cuerpo vivo. Inversamente, lo que se traslada del alter al otro ego es su carácter de cuerpo, que por ser de modo inmediato cuerpo vivo, aún no se apercibió como cuerpo. “Mi cuerpo vivo se apercibe como cuerpo en el momento en que tu cuerpo se apercibe como cuerpo vivo.”⁷⁶ [...] La Paarung es la co-revelación del uno al otro:

⁷⁵ Depraz, N. *Transcendence e Incarnation...* p. 140.

⁷⁶ Ibidem. p. 143.

uno deja ver al otro una cosa de sí mismo que le es propia.”⁷⁷ Explicitamos acerca de la parificación con un párrafo de Husserl:

Mi cuerpo vivo es el único cuerpo vivo perceptible de modo original como cuerpo vivo: es solamente en él que puedo reinar, y a través de él, de modo mediato, que puedo estar en el mundo de las cosas exteriores.⁷⁸
 // La semejanza ‘exterior’ de los ‘cuerpos vivos’ extraños con mi cuerpo vivo, el cual está constituido en mi mundo circundante subjetivo, es indudable en tanto posibilidad y en tanto hecho. Resultará tanto más efectivo que el cuerpo vivo extraño se acerque al mío, y esto en las formas de dación análogas cada vez más apropiadas.⁷⁹

Empatía auténtica. La presentificación empatizante.

Dentro de los desarrollos que Husserl realiza en torno a la cuestión de la intersubjetividad, se destaca una necesidad que requiere mantenerse en constante salvaguarda: la apercepción del cuerpo vivo extraño no puede ser una apercepción inmediata/original, a diferencia de la del cuerpo propio que se mantiene como original. En estos desarrollos aparece la transferencia en imaginación, por medio de la cual le es posible sostenerse en la dimensión mediata de la experiencia del otro. En consecuencia, imaginación y experiencia del otro aparecen unidas en las resoluciones que exigen las formulaciones husserlianas. A la transposición imaginativa, en la experiencia intersubjetiva, la podemos llamar presentificación empatizante, difiere de las otras presentificaciones, como la rememoración y la fantasía, en que en éstas el objeto se da en sí mismo, pero no en persona. Además, en lo relativo a la temporalidad, se diferencia de la rememoración por que la presentificación empatizante pone su objeto en el ahora y no como existente en el lugar temporal pasado. En cuanto a la diferencia que se establece con la fantasía, esta es una presentificación neutral, es una quasi-posición, como no-existente, o “como si” estuviera en algún lugar del tiempo. R. Walton nos deja en claro:

Porque la presentificación empatizante está sujeta a limitaciones en el sentido de que es ‘exigida de un modo determinado por la exterioridad experienciada del cuerpo físico allí’, o ‘motivada por un cuerpo físico

⁷⁷ Ibidem. p. 143.

⁷⁸ Husserl, E. Sur *l'Intersubjectivité I*, p. 365/366.

⁷⁹ Ibidem. p.366.

que existe allí', 'el otro se constituye en mi esfera primordial, por medio de otro tipo de presentificaciones, es decir, las motivadas por el contenido de un cuerpo físico dado en el ámbito de la propiedad.⁸⁰

Expone N. Depraz acerca de cómo Husserl insiste sobre las experiencias del espejo y del desdoblamiento, ambos fenómenos que suponen una concepción de la imagen. Inicialmente debemos ubicar la cuestión en cómo se hace posible que el otro pueda ser un reflejo de mí mismo. Analizando el §44 de las *Meditaciones Cartesianas* encontramos un párrafo donde el autor nos aclara “El ‘otro’ remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo...”, o sea el alterego deriva del ego, en el sentido en que uno sería el original y el otro el derivado.

Pero en el análisis de Depraz la posición de Husserl no quiere afincar en comprender al otro como un desdoblamiento mío, es decir, como una reduplicación que anularía las diferencias y al otro lo subsumiría en el carácter de copia, una experiencia del otro empobrecida, una representación de poca consistencia efectiva, los desarrollos de Husserl apuntan hacia el rescate de su originalidad: “entonces, no apercepciono al otro simplemente como un doble de mí-mismo (*Duplikat*), como dotado de mi esfera original idéntica a la mía, y en este sentido, dotado de modos espaciales de aparición que me son propios desde mi aquí (CM146).”⁸¹

Del mismo modo, como rescata al otro de una duplicación, en Hua XV N°17 294, se aparta de caer en un desdoblamiento, defendiendo la originalidad del mundo primordial “en tanto que yo soy único, no puedo ser allá dos veces, no puedo tener un sosias en mi mundo primordial.”⁸² Podemos afirmar que todo análisis de la experiencia del otro que tenga como punto de llegada el desdoblamiento, o bien la copia, no me deja arribar al otro con su cuerpo vivo propio; el reflejo como desdoblamiento no me da al otro en su carnalidad.

En lo que respecta a la experiencia del espejo, ya saliendo de la experiencia del desdoblamiento que no resulta fructífera a los fines de Husserl, adjudica a la imagen en el espejo otro grado de riqueza en el intento de explicitación de la experiencia del otro. Podemos aclarar respecto de la imagen en el espejo:

- Es una experiencia antisimétrica lo cual la difiere de toda copia.

⁸⁰ Walton, R. *Fenomenología de la Empatía*. p. 15.

⁸¹ Depraz, N., *Transcendence e Incarnation...* p.148.

⁸² Ibidem. Reproduce Hua XV N°17, 294.

- Invierte la simetría espacial en lo relativo a la derecha e izquierda.
- Dados estos aspectos antedichos se halla en una proximidad en lo relativo a la carnalidad del otro.

En Hua XIII N°12, 327, Husserl adjudica a la imagen en el espejo una plenitud casi carnal:

Percibiendo mi imagen en el espejo, la experiencia es tal que los campos de sensación de ésta son mis verdaderos campos de sensación; las variaciones de la imagen en el espejo es una verdadera variación en la medida en que significa una cosa conocida, exactamente como el movimiento de mi cuerpo vivo originario, en su campo táctil, etc. Tengo ahí por así decir un doble cuerpo vivo.⁸³

Si bien la imagen en el espejo nos deja en presencia de un cuerpo vivo doble “por así decir”, no deja de tener la ambigüedad propia de una imagen en el espejo, por un lado, por su condición de imagen, y por otro, por ser una aproximación a la carnalidad. N. Depraz nos esclarece este “a medias” que nos ofrece la imagen en el espejo:

En *Ideas II (148 N°1)* Husserl analiza a la inversa el fenómeno del espejo en la solución de la experiencia empática: él distingue el ojo que mira y el ojo en el espejo, entonces yo sé de un saber vivido que se trata de mi ojo, según una experiencia idéntica a lo que yo hago observando el ojo del otro (se trata de su ojo) pero sin que sus ojos sepan ni uno ni el otro, viendo como solo el mío lo es. Esta comparación invertida entre el otro y mi imagen en el espejo va en el sentido de una convergencia entre alteridad e imagen.⁸⁴

Resumimos: ambas propuestas en torno a la búsqueda de una explicación de la experiencia empática no son suficientes. La imagen del otro como duplicado de mí mismo es una vía que deja la experiencia del otro en el empobrecimiento que representa un duplicado, en tanto la imagen en el espejo representa una elucidación “a medias” dado que éste es apariencia e imagen. En la búsqueda de un camino

⁸³ Ibidem. p. 150.

⁸⁴ Ibidem. p. 151.

develador que salga de los términos de la inmediatez fusional y de las anteriores propuestas que resultaban frágiles a la vez, Husserl encuentra en el concepto de expresión la mediatez que requiere la experiencia del otro.

La expresión.

En este desarrollo que se propone Husserl a través del análisis de la expresión, tanto hablada como no hablada, se presenta el cuerpo propio vinculado a ella y, consecuentemente, a la aparición del otro. La expresión se presenta en ciertas partes del cuerpo, apunta a un sentido determinado y nos expone al ámbito de lo psíquico a expensas del sostén que proporciona el cuerpo. Nos aclara Husserl en Hua XIII:

Una gran parte de la espiritualidad entendida en el sentido más alto, con la concepción del cuerpo propio como humano, es comprendida por medio de la ‘expresión’. Y aclara con una nota a pie de página: Respecto de las sensaciones no hablamos de expresión de lo psíquico. No captamos, por medio de la expresión, que el Otro ve cuando ha dirigido sus ojos a una cosa, que tiene una sensación de presión cuando sobre su mano yace un objeto pesado, etc. La expresión se relaciona a una esfera más alta.⁸⁵

La expresión recorre una vía que va desde la exterioridad corporal hacia la interioridad de las vivencias, de este modo, el cuerpo se constituye como vía para la interpretación de significados psíquicos/espirituales. De esta manera, Husserl nos está introduciendo en la interpretación como camino de aprehensión del otro, de un modo mediato. Nos aclara N. Depraz:

Desde *Ideas II*, Husserl indica la necesidad de una ‘comprensión interpretativa’ corolario de una intuitividad no plenaria: ‘[las] vivencias son igualmente dadas como efectivas presentes, bajo la forma de una comprensión interpretativa de la vida psíquica extraña, en una intuitividad más o menos clara (op. cit. §20, 92).⁸⁶

La búsqueda de Husserl, que está dirigida a la experiencia del otro, marcha hacia la dilucidación del proceso de transposición de las vivencias propias en el otro

⁸⁵ Iribarne, Julia. *La intersubjetividad en Husserl*. Tomo II p. 32-33.

⁸⁶ Depraz, N. *Transcendence e Incarnation...* p. 153.

y de las vivencias del otro en mí. La vida psíquica del otro no nos es accesible si no contamos con la mediación que implica la interpretación. Al referirnos a la cuestión de la expresión entendemos que en el reflejo funciona manifestando lo exterior en el interior y lo interior en el exterior. Si la expresión refleja el mundo psíquico, la idea de reflejo remite a la imagen, por ende, a la conciencia de imagen, es aquí donde Husserl se interna en la tarea de distinguir conciencia de imagen y fantasía para continuar con la elucidación de la experiencia intersubjetiva y poder obtener una ampliación en el proceso de clarificación de esta experiencia. Nos dice Husserl en Hua XIV N°28, 486 §7:

Lo que se reproduce en imagen es alguna cosa alejada en el espacio y eventualmente en el tiempo (perteneciendo eventualmente al pasado). Al contrario, en la *Einfühlung*, hay una puesta en semejanza y co-presentación, presentación. ¿Debo decir que el otro es mi reproducción en imagen? Esto sería naturalmente un error. [...] En el caso de la conciencia de imagen es la imagen que aparece, en el caso de la conciencia de *Einfühlung*, es el cuerpo vivo extraño que despierta la puesta en semejanza con mi cuerpo vivo [...]. En la conciencia de imagen, veo la imagen y a través de la imagen. En la conciencia humana veo el cuerpo del otro, pero no veo a través de él, pues reside en sí mismo su validez, veo el cuerpo del otro. Esto que es él mismo. Y por lo tanto a través de él veo el cuerpo vivo interior, y más lejos aún.⁸⁷

En esta transcripción queda aclarado que una cosa es la imagen que es una reproducción desencarnada y otra el sentido de la presentación. La imagen, en tanto reproducción, es una superficie sin consistencia que atraviesa la mirada, lo cual difiere de la mirada que ponemos sobre un cuerpo vivo que nos impacta consistente y opaco, y no lo podemos atravesar. Posee el cuerpo una dimensión infinita que difiere del contorno definido de toda reproducción. N. Depraz nos amplía la noción de conciencia de imagen: “la conciencia de imagen presentifica desde el no-presente, según un modo de presencia incompleto y lagunar, que provee de una plenificación imperfecta.”⁸⁸

⁸⁷ Depraz, N. *Transcendence e Incarnation...* p. 155.

⁸⁸ Ibidem. p. 156.

En este sentido, si bien al otro lo represento por medio de una modificación de la percepción de mí mismo, esta representación está alejada del sentido propio de una reproducción en imagen. Por ello habrá que acudir a la noción de fantasía en la que nos encontramos con la característica o modo de ser de una quasi-presencia, una presencia que es del orden del “como si”. Con esta intervención de la fantasía en la experiencia del otro, Husserl se separa de la dualidad que es propia de la imagen y elige un modo directo de presentación de la cosa. La imaginación está puesta al servicio de la transposición, o sea, se transponen mis vivencias en las del otro. En las *Meditaciones Cartesianas* §53-§54-§55, si bien no se nombra la palabra fantasía, el término “como si” alude a esta quasi-presencia inherente a la fantasía. En el §53 nos aclara los desarrollos previos necesarios para que sea factible entrar en la noción de transposición:

[...] puedo cambiar mi posición modificando libremente mis cinestesis (y en especial el ‘ir de acá para allá’ de modo tal, que podría convertir a todo allí en un aquí, o sea, que podría ocupar con mi cuerpo vivo todo lugar en el espacio.⁸⁹ [...] a cada una de las cosas les pertenecen constitutivamente no solo los sistemas fenoménicos de mi momentáneo ‘desde aquí’, sino los que corresponden de modo totalmente determinado a ese cambio de posición que me traslada allí.⁹⁰

El §54 nos aporta, en el camino de la experiencia del otro, un paso más para su argumentación a favor de la transposición:

Pero al entrar el cuerpo físico extraño en el allí en una asociación parificadora con el mío en el aquí y convertirse –puesto que está dado perceptivamente – en núcleo de una aprensión, en núcleo de la experiencia de un ego co existente, este ego tiene necesariamente, en virtud del entero curso dador de sentido de la asociación, que estar aprensado como ego que existe también ahora en el modo ‘allí’ (‘como si yo estuviera allí’).⁹¹

La transposición imaginativa del “si yo estuviera allí” se produce a expensas del inicio, que nos ofrece la posibilidad de aprehender al otro, que ofrece nuestra esfera original propia (con sus particularidades espaciales). Es la transposición quien

⁸⁹ Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*. p. 180.

⁹⁰ Ibidem. p. 181.

⁹¹ Ibidem. p. 183.

posibilita el desplazamiento al lugar del otro, a su vida psíquica y, en consecuencia, permite que se abra el espacio de la “comprensión”. La transposición imaginativa es la vía para acceder a la interpretación del otro en la particularidad de sus vivencias psíquicas. Esta posibilidad de transposición imaginativa permite, por un lado, la alteridad desatada de su procedencia, es decir, desatada de la originalidad primordial, por otro lado, posibilita la inversión de las determinaciones espaciales. Ampliando este segundo aspecto decimos que el ego se encuentra en la ubicación pertinente a él, el aquí, y puede generar en su experiencia del otro la transposición al allí, mientras que el alter ego puede transponerse del allí al aquí. Nos aclara N. Depraz:

Este movimiento del *Hineinphantasieren* (Hua XV, N° 15, 250) provoca una recomprensión del ego y del alter ego, es decir de su vinculación: el ego es un alter ego posible, del mismo modo que el alter ego es un ego potencial.⁹²

Volvemos a ciertos conceptos ya esclarecidos para avanzar hacia otras nociones, tomando como punto de partida que tanto en la percepción de un objeto físico como en la experiencia de mí mismo se nos dan de un modo original. En la percepción del otro contamos con que su cuerpo se nos da en originariedad, pero el verdadero problema proviene de cómo se habrá de experimentar su vida psíquica. Así como las percepciones relativas al mundo externo se presentan desde una donación originaria, nos encontramos que en las percepciones de la vida interna del otro solo podemos contar con una apercepción empática que carece de originariedad. Podemos afirmar que, en la apercepción, en tanto el otro se da co-presentado, en este acto de co-presentación se haya necesariamente implicada también la unidad psicofísica. El cuerpo propio, al presentársenos como cuerpo vivo, supera su ámbito de lo mero físico/sensible y apunta a un interior que pertenece a la esfera de lo espiritual.

Acudimos a lo expuesto en las *Meditaciones Cartesianas*, en su §52, para continuar recorriendo los caminos de la empatía

[...] el cuerpo vivo ajeno objeto de experiencia se atestigua continuamente como objeto de experiencia se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan solo en su cambiante, pero siempre acorde ‘conducta’, de tal modo que ésta tiene su lado físico que es índice apreatativo de lo psíquico; lo cual tiene que aparecer impletivamente

⁹² Depraz, N. *Transcendence e Incarnation...* p. 159.

en experiencia originaria.⁹³ [...] Así cuando es objeto de experiencia en ese modo fundado de una experiencia que no puede cumplimentarse primordialmente, que no da su objeto mismo originariamente, pero que verifica de manera consecuente algo de lo que hay indicio, eso es ‘ajeno’, ‘extraño’.⁹⁴

Siguiendo el pensamiento de N. Depraz aclaramos que la experiencia del otro acontece en el plano de lo signitivo, no estamos hablando de conciencia de signo ni de expresión significativa, nos referimos al índice. El otro se manifiesta en una presentificación indicativa, por un lado, se indican, desde su cuerpo dado de modo original, sus vivencias psíquicas y, por otro lado, las vivencias psíquicas que se han dado de modo no-original habrán de indicar el cuerpo vivo. La indicación nos muestra que en su estructura conlleva un proceso inmanente de alteridad, entre lo no-dado y lo dado, entre lo indicado y lo que indica.

Concluimos, acerca de la experiencia intersubjetiva, aclarando que Husserl no construyó un cuerpo sistemático de conceptos. Sus desarrollos conforman caminos en la elucidación de la búsqueda capital, siendo esta el desvelamiento de las operaciones constituyentes de la experiencia del otro bajo el nombre de empatía. Estos desarrollos se conservan en las Husserlianas XII, XIV, XV y se presentan en un lapso que va de 1905 a 1935.

Un punto de partida esencial para desarrollar del concepto de empatía es la cuestión del cuerpo propio como lo auténticamente originario, aquello que me pertenece en contraste con lo extraño y con la experiencia de las cosas externas. Es un cuerpo propio operante, en constante disposición, que se mueve y transforma en la esfera de la originalidad. El yo podrá encontrarse con el otro en una experiencia conjunta, intersubjetiva, sostenida desde el sustrato que ofrece la situación intercorporal. En esta experiencia que se da entre los cuerpos, no hay una mediación intelectual, es a expensas de la percepción del cuerpo del otro que se hace posible el acceso a su totalidad psicofísica.

La percepción de mi propio cuerpo me remite a su pertinente presentación, aprehendida ésta como cuerpo propio extraño, en esta aprehensión se obtiene como un analogon (pero no como duplicación). La aprehensión analogizante, que es la que

⁹³ Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*, p. 178.

⁹⁴ *Ibidem*.

me permite constituir un alter ego, corresponde al proceso de parificación. Este proceso parificante desborda el ámbito de la primordialidad reenviándonos a la alteridad, co-revelándose las partes una a la otra, re-creándose de a dos.

El momento de la empatía que nos desprende de la inmediatez y nos remite a la dimensión mediata, en la experiencia del conocimiento del otro, es la presentificación empatizante. Aquí se requiere el concurso de la imaginación, en el “como si yo estuviera allí”, paso fundamental para el conocimiento de las vivencias psíquicas del otro. En este camino aparece implicada la interpretación como medio para llegar a conocer al otro en sus particularidades psíquicas, sostenidas por el cuerpo en sus expresiones habladas y no habladas. Tanto en la esfera de lo psíquico extraño como en la comprensión de los objetos culturales se requiere la operación de la transposición imaginativa, otorgándole a la imaginación un protagonismo en el proceso del conocimiento psíquico/espiritual.

En esta conclusión presentamos un recorrido abreviado de sus conceptos, como caminos convergentes hacia la dilucidación de la experiencia empática. Agregamos que la enorme tarea husserliana acerca de la intersubjetividad está direccionada, por un lado, hacia lograr que ella se erija en garante de la validez objetiva de la experiencia. Por otro lado, el análisis de la experiencia intersubjetiva sostiene el recorrido que va desde la subjetividad hacia la concreción en un mundo personal comunitario, con un espíritu en común y en comunidad de actos.

Para Husserl la empatía va más allá de la esfera original, nos dirige a otro yo, trasciende la intencionalidad en el nivel original hacia una “trascendencia segunda”, es decir, hacia otros egos. Esta otra subjetividad no puede darse en una percepción original, por lo cual, está, además, codeterminada por la percepción, e implicará luego el modo de la presentificación en su particular modalidad empatizante. La Empatía es una aprehensión no – original, dado que no se me puede dar en carne y hueso de la manera como se me dan los propios actos y mi yo, no hay experiencia original de la conciencia extraña. Las vivencias del otro no se nos presentan en persona, la vida subjetiva del alter ego se manifiesta a través de apresentaciones que no se efectivizarán como presentaciones, solo podrán plenificarse a través de presentificaciones. Acerca de esto afirma Fink:

Su forma originariamente modal es, en cierto modo, la experiencia del otro actualmente presente: veo al otro, su cuerpo está en mi campo perceptivo, es un cuerpo independiente de mi naturaleza primordial, pero tal que a través de su similitud por asociación con mi propio cuerpo presenta una interioridad extraña. El término ‘ver’ se impone aquí de manera totalmente espontánea. La empatía, bajo la forma originaria, es en cierto modo una percepción, o sea, una autodonación originaria directa. Yo y el otro estamos frente a frente, yo lo veo, él me ve, hacemos conjuntamente la experiencia de las mismas cosas, es decir, estamos en comunicación por el sesgo de un campo perceptivo unificado, tenemos un entorno común, en el seno del cual vivimos, percibimos y actuamos. El otro presente, o bien en plural, los otros presentes, constituyen en conjunto conmigo una comunidad actual de experiencias comunicativas del mundo. ‘Nosotros’ nos tenemos en la comunidad de nuestras relaciones dentro de un campo perceptivo en común. Toda cosa en este campo puede por principio ser objeto de experiencia para cada uno, accesible a cada uno, según apariencias y perspectivas para cada uno y cada vez diferentes.⁹⁵

En la experiencia que tenemos del mundo, en la develación de los horizontes infinitamente abiertos, se requiere, en primer lugar, una referencia al cuerpo propio como centro del campo perceptivo y órgano de los movimientos. Advertimos en esta instancia una conexión con los otros yoes pues compartimos con ellos experiencias direccionadas hacia los mismos objetos, en una espacialidad extensa y móvil, en virtud de la capacidad de desplazamiento que puede desarrollar el cuerpo propio. El entretejido de las kinestesis de la marcha transforma el alcance de nuestra experiencia.

Es muy importante dejar sentado que el desplazamiento del campo perceptivo no es solo una posibilidad individual, es, además, una posibilidad intersubjetiva. Es posible acordar con otros para construir una comunidad perceptiva con sus consiguientes transformaciones, esto requiere la presencia de la concordancia, la armonía en la experiencia y, en fin, la puesta en común. Sin embargo, los

⁹⁵ Fink, Eugen. *Autres rédactions de las Méditations Cartésiennes*. Editions Jérôme Millon. France. 1998. p. 315/316.

desplazamientos propios de mi campo y del otro no nos obligan a realizar exclusivamente un mismo desplazamiento y una idéntica orientación. Podemos estar ubicados uno y el otro en distintos espacios del campo perceptivo, tener experiencias diversas con los objetos y con los otros yoes, los podemos percibir en cercanía, lejanía o en la periferia de nuestro campo perceptivo.

Deteniéndonos a ampliar la noción de “periferia”, explicita Fink que la referencia a la periferia remite a la idea de un límite y el traspaso de ese límite indica la posibilidad de estar o no en el campo de la percepción, ya que el otro está facultado, gracias a su sistema kinestésico, para traspasarlo y construir un campo que no está a nuestro alcance aún. Esto indica la desaparición o ausencia del otro del contexto de la experiencia, sin embargo, no falta conciencia de la ausencia, lo cual nos indica que para mí yo, el otro no ha desaparecido, permanece en un nuevo modo.

Dejamos sentado, entonces, que en la comunicación intersubjetiva tenemos tanto la constante del modo originario (el otro presente) como la modificación intencional (el otro ausente). El yo tiene potencialmente, en la extensión infinita de los horizontes, la construcción de una comunidad intersubjetiva con los otros ausentes. Nos aclara al respecto E. Fink:

Ciertamente el ‘ausente’ es, como el que está presente, comprendido como otro. Pero la empatía es una experiencia autodonante y testimoniante bajo la forma de un modo originario de relación con un presente. El ‘ausente’ puede ser entendido sólo como otro en la medida en que es relacionado a una posible presencia y a un posible testimonio de modo originario. Dentro del sentido del ausente está la potencialidad de una presencia posible. Esto no quiere decir que a partir de esta posibilidad adquiera para nosotros la dignidad de la experiencia de otro que existe. Todas las transmisiones de experiencia en las cuales logro adquirir un conocimiento mediato del otro ausente presuponen, para poder ser comprendido, el sentido de la posibilidad inherente al ausente (en tanto se da como un presente posible). Observado esto más de cerca, hay que distinguir por un lado la posibilidad real de que el otro ausente devenga presente entrando en mi campo de percepción, y por otro lado la simple posibilidad, desde el punto de vista del sentido, que va incluido en el sentido de ser de lo ausente, independientemente del hecho de saber si

éste testimoniará su realidad originaria por la presentificación de su presencia.⁹⁶

E. Fink nos deja en claro en este texto:

- 1- El lugar preminente del modo originario y el reenvío a él por medio de la modificación intencional.
- 2- La construcción de la zona intersubjetiva de la ausencia, a partir del otro fuera del campo perceptivo.
- 3- La posibilidad de efectivización de lo ausente, como presencia posible.

No podemos dejar de tener en cuenta la reflexión de Dan Zahavi (año 2013) en relación a la empatía, considerando que no es posible afincar la explicación de una fenomenología de la intersubjetividad en un reducido encuentro cara a cara con el otro ni tampoco reducirlo a la temática del encuentro con el alter-ego. Esta limitación se diluye cuando reflexionamos sobre el hecho de que este mundo es configurado por los otros y transmitido intersubjetivamente en el modo aperceptivo. Las tradiciones heredadas y el encadenamiento de las generaciones están en completa relación con la subjetividad, conformando un mundo común, compartido con los otros. Por esto, para este autor queda claro que hay estructuras intersubjetivas que no pueden desverlarse desde las operaciones de la empatía. Aclara D. Zahavi:

[...] más que el establecimiento de la intersubjetividad en primer lugar, la empatía meramente revela una intersubjetividad ya en función. Como ha sido puntualizado adelante: nuestro intento de comprender temáticamente las experiencias de otro, es la excepción más que la regla. Bajo circunstancias normales nosotros nos comprendemos el uno al otro lo suficientemente bien a través de nuestro compromiso compartido en el mundo en común, y esto solamente ocurre, si esta comprensión por alguna razón se rompiese, que algo como la empatía se volviese relevante. Pero si esto es así, una investigación de la intersubjetividad que tome a la empatía como punto de partida y punto constante de referencia, amenaza con conducirnos al extravío.⁹⁷

⁹⁶ Op. cit. p.318.

⁹⁷ Zahavi, Dan, "La fenomenología y el problema (s) de la intersubjetividad" *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Universidad Tecnológica de Pereira. Trad. Pedro y Aristizabal Hoyos/Alberto Müller Poveda.

Resulta enriquecedor para este trabajo agregar el pensamiento expuesto claramente en el artículo de R. Walton (2011):

Es, en primer término, el propio ego desde donde construyo el punto de partida para adjudicar sentidos a la pluralidad de egos. El sentido que desde mi ego traslado al ego extraño no es una mera adjudicación a otros, porque si fuera una simple diseminación de sentido no podríamos concebir una intersubjetividad, por otro lado, tampoco son los otros egos simples extensiones de mí mismo, dado que el ego extraño me es accesible con sentido de irreductibilidad porque esto lo hace posible una operación de transferencia analógica de lo propio lo extraño. En términos de P. Ricoeur: significa que el alter ego es otro ego como yo y que esta analogía es el último e insuperable principio constituyente. (P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, p. 292).⁹⁸ [...] se trata de un sentido análogo, es decir, de un sentido que es transferido analógicamente del yo al tu de modo que la segunda persona significa otra primera persona. La analogía es un “principio trascendental” para el conocimiento de las múltiples experiencias perceptivas, imaginativas o culturales del otro.⁹⁹

De este modo, la transferencia analógica, como principio constituyente dentro de los mecanismos de la empatía, transfiere sentido entre egos propio y extraños operando hasta la conformación de comunidades de orden superior. La analogía como principio trascendental se presenta como condición para la comprensión de todas las relaciones intersubjetivas.

Al aceptar la analogía como principio trascendental se generan conclusiones que argumentan y sostienen la paridad de los egos, poniendo en pie de igualdad a los otros yoes que conforman la comunidad. Es decir:

- 1- En el proceso de comunicación ilimitada, crítica y reglada.
- 2- Los interlocutores aceptan iguales derechos y deberes en sus enunciaciones relativas a la verdad que proponen.
- 3- Se acepta el presupuesto de una comunidad de experiencia.
- 4- Los sujetos comunitarios se reconocen con iguales derechos y se asignan unos a otros la misma dignidad de sujetos absoluto.

⁹⁸ Walton, R. “Husserl y Ricoeur, sobre la intersubjetividad y lo político” *Investigaciones fenomenológicas*. Vol. Monografía 3. Fenomenología y política. 2011. p. 38.

⁹⁹ Ibidem.

En el siguiente párrafo de Husserl se aclara que:

[...] cada uno de estos otros vale para mí como el que por su parte es yo para sí y centro de la misma comunidad de comprensión (como humana, practica), del mismo nosotros como valido a partir de él. Al sentido del nosotros es inherente esta capacidad del intercambio identificante como una capacidad, que, teniendo yo como la mía, a la vez debo atribuir (*zumessenmuss*) viceversa a los otros, y así en todo momento, los aprendo, los co-comprendo (Hua XV, 208. La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana I-LX*, Dordrecht, Springer (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers), 1950-2009).”¹⁰⁰

4- La empatía cultural

Conocemos el propósito motor del pensamiento husserliano que está expresado bajo una propuesta que indica la dirección hacia la experiencia de las cosas mismas del mundo, para someterlas a la reflexión y a través de esta operación tratar de mostrarnos las operaciones que fundan la constitución del mundo. Este no es sólo un mundo para cada uno de nosotros, solamente entendido individualmente, sino, que es a la vez un mundo común para todos, vivido desde una actitud natural, que como tal es ingenua y sometida a supuestos. Desde allí nos permitirá pasar, reflexivamente, a un análisis trascendental que nos proporcionará una explicación acerca de cómo es posible la experiencia.

Para pensar acerca de la construcción de un mundo común, acudimos a la *V Meditación Cartesiana*, donde Husserl esboza su teoría de la intersubjetividad, allí nos muestra dos campos de trabajo que se constituyen como disciplinas de la fenomenología. Uno de ellos versa sobre la teoría del ego, con ésta se habrá de ensamblar la teoría de la intersubjetividad trascendental, donde está puesto nuestro mayor interés, dado que la tarea se asienta fundamentalmente sobre una fenomenología intersubjetiva. Es innegable que este enorme cometido que desarrolla Husserl, en los escritos que están agrupados bajo la denominación *Para una Fenomenología de la Intersubjetividad*, procedentes de los años 1905-1935, en los

¹⁰⁰ Ibidem. p. 40.

que nos muestra la salida de la egología para instalarse en el terreno de la intersubjetividad, tema que fue su preocupación y su arduo trabajo, en el que su pensamiento estuvo instalado prácticamente desde sus inicios. Las reflexiones de Husserl sobre el otro conforman una reflexión trascendental, el otro es primero y primario en un estatus privilegiado, con la doble exigencia de que no sólo se constituye al otro en uno mismo, ‘como una representación mía’, sino que fundamentalmente se constituye como un otro.

Vamos a exponer algunos conceptos que aparecen en la *V Meditación* para poder llegar a la empatía cultural, finalidad de este capítulo. El tema se plantea sobre la cuestión de cómo llegamos desde nuestro yo a otros yoes, que se nos presentan como otros y para ello contamos con el punto de partida representado por nuestro yo trascendental para poder alcanzar la manifestación y la verificación del alter ego. Por un lado, los experimentamos en una faceta como cosa, pero a la vez, se nos exponen como poseedores de una capacidad de gobernar su cuerpo vivo y por otro lado, se advierte su capacidad de experimentar el mundo al igual que lo hace nuestro propio yo, pero no de la misma manera, con lo cual los percibimos como pertenecientes a un mundo extraño al propio y a la vez existente para todos y accesible a todos en sus productos singulares. El acceso a este alter ego es posible desde mi vida intencional, a través de las operaciones de síntesis y a expensas de los sistemas de verificación. El otro se presenta como un “ahí- para- mí” a la vez que un “ahí- para- todos”¹⁰¹, como parte de la realidad objetiva.

Desde la reflexión fenomenológica el ego trascendental es constituyente del mundo objetivo, que cuenta con la esfera de lo propio, pero no deja de poseer una intencionalidad que trasciende el yo para poder dirigirse a lo ajeno, a un alter ego, que es un análogo de su ego. El recorrido que hace Husserl comienza a través de la realización de una abstracción fenomenológica, por medio de ella se obtiene la conceptualización de las características del mundo fenoménico y de toda remisión a un otro o a todo espiritual ajeno o a todo lo intersubjetivamente constituido. Este proceso culmina en el encuentro con el propio cuerpo vivo, con su campo de sensaciones cenestésicas y kinestésicas protagónicas en el “yo hago” y el “yo puedo”¹⁰², como proveedores de experiencias de todo tipo y del propio cuerpo. Llegamos de este modo a lo exclusivamente propio, a través del mecanismo de la

¹⁰¹ Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*... p.152.

¹⁰² Op. cit. p. 157.

reducción, en la experiencia del mundo, con lo cual se hace posible, a través de la auto explicitación del yo, la distinción entre él mismo y el mundo externo. Desde esta “puesta entre paréntesis”¹⁰³ se presenta nuestro ego trascendental como constituyente, como “el yo de todas las constituciones” dentro de un campo trascendental de experiencia en donde se presenta la esfera de lo propio y la esfera de lo ajeno.

En este contexto hay una experiencia originaria de sí mismo, una evidencia apodíctica del yo soy, un a priori apodíctico universal que luego participará en los datos singulares del ego. Dentro de la esfera originaria del ego se encuentra el mundo trascendente que se nos manifiesta como mundo objetivo y la experiencia de lo ajeno también se presenta como experiencia perteneciente al mundo objetivo. Asentado sobre el fundamento de un mundo primordial se constituye el mundo objetivo, cuyo primer paso en este proceso corresponde a la constitución del otro. En términos de Husserl:

lo primero ajeno en sí es, pues, el otro yo [...] un mundo objetivo al que pertenecemos los otros todos y yo mismo [...] constituyendo una comunidad de yoes-que me incluye a mí mismo-como comunidad de yoes que existen unos con otros y unos para otros; en último término, como comunidad de mónadas, y una tal que constituye (en su intencionalidad mancomunada constituyente) el mundo único e idéntico.¹⁰⁴

Construida la esfera intersubjetiva, la intersubjetividad trascendental o “nosotros trascendental” es donde podemos situar al ego, provisto de una estructura constitutiva que le provee una conexión de los unos con los otros. Acceder al otro como hombre, en persona, ahí, ante nosotros, como parte independiente que se nos manifiesta de modo no directo, lo obtenemos a través de la mediatez de la aprensión. Este mecanismo requiere la mediación de la presentación, o sea, el auténtico darse de la cosa misma. El encuentro de los cuerpos físicos propio y ajeno, provocan una síntesis pasiva de asociación, lo cual no conlleva una inferencia lógica sino el mecanismo de la apercepción analogizante. Tanto la temática de la presentación como la de la parificación, y los mecanismos a través de los cuales se

¹⁰³ Op. cit. p.160.

¹⁰⁴ Op. cit. p.169.

constituye la empatía han sido tratados en el capítulo 3 denominado *La Empatía*, y la intención de este capítulo es poder ampliar la cuestión de la empatía cultural.

Los otros están en comunidad con uno mismo, todos enlazados desde una comunidad intencional por lo cual trascendentalmente es posible el ser del mundo, aunque a ese enlace le corresponde una separación real de sus existencias psicofísicas. Los actos sociales y toda comunicación deberá ser expuesta a la reflexión trascendental para poder dilucidar la esencia de la socialidad. La comunidad social constituye, de un modo progresivo, comunidades que se configuraran en espiritualidades objetivas, o sea, en personalidades de orden superior que pertenecen al entorno cultural de cada hombre y de cada comunidad.

Siguiendo el pensamiento husserliano nos referimos a la presencia de una comunidad, o bien a sujetos comunitarios, cuando los mismos se manifiestan a través de operaciones comunitarias. En tanto somos sujetos individuales y miembros comunitarios, cada uno tiene convicciones, decisiones, deseos, valoraciones que le son propias y duraderas y que provienen desde la experiencia, o bien de experiencias y convicciones que nos han transmitido los otros, con los que conservamos cierto grado de acuerdo o desacuerdo en una actitud reflexiva de revisión crítica de las habitualidades familiares.

En la comunidad se pone de manifiesto un saber que “nosotros poseemos”, una creencia en común acerca de determinadas cosas, un territorio de necesidades comunes con niveles de aspiración y decisiones que pueden perdurar, todo esto se dirige, a partir de las convicciones comunitarias, hacia acciones comunitarias. Las acciones comienzan a ser igualmente direccionadas, recíprocas o simultáneas, o bien complejas y coordinadas, pero son acciones que no dejan de ser de cada uno y se suscitan y transcurren “entre nosotros” pasando a ser obras propias de la comunidad. Estamos definiendo un nivel de la configuración comunitaria en la cual hay un cierto grado de inmediatez en este intercambio y se advierte una voluntad común y consciente. Las comunidades conformadas pueden pasar a operar sin una voluntad consciente, valga el ejemplo de la lengua o el derecho, que toman como punto de partida para el accionar propio determinadas acciones que son de otros, o bien acciones anteriores propias, con lo cual se consiguen lazos de grado superior.

El primer patrón comunitario natural con el que nos hallamos y desenvolvemos es la comunidad familiar; la conexión de la madre y el padre con el niño, la de los padres entre sí y la asunción de estos roles instalan el campo del deber -más

claramente, el “yo debo”- y, a futuro, una secuencia de otros deberes a ejecutar. Los órdenes exigidos, entendidos como deberes, van generando en cada miembro de la familia hábitos permanentes que configuran el sentido de una estructura familiar. Estos lazos particulares que se fundan tienen un valor comunitario y, a la vez, designan la acción práctica de cada sujeto que hace, a través del ensamble, a la existencia de una asociación social.

Así como nos referimos a un modelo de comunidad natural existen también comunidades artificiales que se forman sobre la base de acuerdos o por efecto de una imposición o acuerdo de subordinación. La comunidad que representa el Estado se construye como comunidad de voluntades en la que las personas individuales no se conocen y se rigen por la unidad de un acuerdo consolidado entre sus miembros.

Husserl nos dice en un texto de 1921:

La comunidad no significa la identidad de modos de pensar, de opiniones, de actividades científicas, etc., se trata de personas que están en comunidad que, bajo una relación, forman la unidad de un contexto de acción espiritual que, en particular, puede ser o no visible. En el sentido más amplio quiere decir en la unidad de una “tradición”, en un todo de personas, en una personalidad de rango superior, donde el yo influye sobre el tú.¹⁰⁵

Estas acciones, a las que nombramos espirituales, producto de actos subjetivos devenidos en objetos culturales, revelan una trama intersubjetiva que pertenece a rangos comunitarios de nivel superior. Partimos de cada una de las intencionalidades individuales en el proceso de la comunicación y es a expensas de las operaciones de la empatía por la cual sabemos de un yo consciente extraño, de sus aspiraciones y, ese yo, análogamente, sabe acerca de las nuestras. Este camino se abre temporalmente hacia la constitución de un Estado, una religión, una lengua, etc., y en un sentido más restringido, estas organizaciones de orden superior conforman grupos que se asocian desde un objetivo con sentido comunitario y acciones que apuntan a una meta.

La comunicación, y por ende la empatía inherente, genera una comprensión mutua que está sostenida por un mundo circundante al cual los sujetos se vinculan y construyen un nosotros. Por un lado, el sujeto individual cuenta con un mundo

¹⁰⁵ Husserl, E. *Sur l'Intersubjectivité II...* p. 285.

circundante con sus necesidades subjetivas, con horizontes abiertos infinitos y con una pluralidad de sujetos con quienes se comunica, por otro lado, un mundo que es el mismo para todos. Desde el mundo personal, que es a la vez un mundo personal común, nos abrimos a las acciones comunitarias. Nos explicita Husserl a este respecto:

Pasando a un estadio realmente superior, al estadio de la personalidad comunitaria y del mundo social, del mundo de las acciones personales, de la cultura en un sentido estrecho o amplio. Entonces, ligados por una comprensión última, sea unilateral o recíproca, sabemos que la unidad de la acción que opera está referida al mundo común (en el cual se inscribe cada producto de esta operación, creando mundos circundantes siempre de grados superiores), la persona individual actúa, pero ella incluye conscientemente la acción, en todo momento, que es la resultante de la acción de otra persona.¹⁰⁶

En las acciones comunitarias nos encontramos con vinculaciones unilaterales y recíprocas, en las primeras perpetuamos el trabajo de la vida de otro (ej. en el caso en que nos vinculamos con un personaje de la historia), sus aspiraciones se ensamblan con la vida de quien establece esta modalidad de vínculo. En términos de Husserl:

Las personas ulteriores ejercen una empatía con la vida de personas anteriores, en tanto pueden comprender posteriormente sus acciones, que pueden ser comprendidas, en virtud de la historia de las ideas, introducirse en sus teorías, en aquellas que pueden ser mejoradas, en lo que, nosotros los descendientes podemos continuar, mejorar, completar.¹⁰⁷

En lo referente a las acciones recíprocas, ellas se refieren a actividades asociadas, tareas en común, operaciones que generan comprensión recíproca y una vinculación en el tiempo que se manifiesta a través del trabajo en conjunto. Tanto una modalidad como la otra son generadoras de unidad, dado que responden a un modo de comunicación. La unidad que se conforma con la conciencia de otro trasciende tanto la simultaneidad como la sucesión temporal, aun siendo conciencias separadas se engendra la unidad de una conciencia suprapersonal.

¹⁰⁶ Op. cit. p. 291.

¹⁰⁷ Op. cit. p. 292.

La construcción de un espíritu común se asienta en una pluralidad ligada de sujetos que desde su operar personal poseen una unidad de conciencia promovida por la unidad de comunicación. La persona individual puede constituirse dentro de una voluntad idéntica para todos, desde un sustrato que provee una pluralidad, y cuenta con un suelo de actos permanentes, durables, que conforman unidades constitutivas de rango superior. Estas personalidades de rango superior se distinguen de las simples comunidades de acción y de comunicación.

La objetividad de estos constructos culturales, como mundo construido con significaciones, si bien son accesibles a todos por su condición mundana, a la vez tienen una accesibilidad limitada. En principio, todo hombre está preparado para comprender de modo originario la organización, el sentido de su entorno, de su cultura y la configuración histórica a la que pertenece, en tanto que todo hombre que pertenezca a otra comunidad, en principio, le estará vedado el entendimiento inmediato, simplemente en inicio los entenderá como hombres en general para luego, mediatizadamente, conseguir abrirse a posibilidades de mayor entendimiento tanto del presente como del pasado histórico. Husserl refiere a una ley de “constitución orientada”, lo cual quiere significar un ordenamiento que va de lo constituido primordialmente a lo constituido secundariamente, hay un presente vivo primordial a partir del cual es accesible todo lo que está fuera de él. Esclarece Husserl:

[...] La multiplicidad del mundo ajeno está dada y orientada entorno de mi mundo; es, por lo tanto, un mundo, porque se constituye con un mundo objetivo común que le es inmanente, cuya forma espacio temporal tiene simultáneamente la función de una forma de acceso al mundo ajeno.¹⁰⁸

Del mismo modo como nuestro cuerpo vivo psicofísico, como instancia primordial, y está dado en orientación para la constitución del mundo objetivo, de la misma manera el mundo cultural al que pertenecemos es primordial frente a una cultura extraña, “en una especie de endopatía en la humanidad cultural ajena y su cultura, que lo hace un mundo dotado de predicados específicamente espirituales”.¹⁰⁹ Los estratos de sentido, que otorgan un carácter específico a cada comunidad cultural, se construyen desde una temporalidad que se sostiene en el

¹⁰⁸ Op. cit. p. 201.

¹⁰⁹ Op. cit. p. 202.

padecer y el hacer de los seres humanos, siempre dentro de la trama intersubjetiva inherente al mundo de la vida. Husserl manifiesta:

La intersubjetividad trascendental es el único absoluto y autosuficiente suelo del ser (*Seinsboden*) a partir del cual todo lo objetivo, la totalidad de los entes que son objetivamente reales, pero también todo el mundo ideal objetivo, extrae su sentido y validez (Hua IX, p.344).¹¹⁰

En tanto somos seres intersubjetivos, muchas de nuestras convicciones las podemos advertir como provenientes de la experiencia de otros, adquiridas por ellos en el marco de su propio contexto cultural, e instaladas en nuestro acervo, asimismo, se genera una reciprocidad por la cual se concuerdan o participan las experiencias. Hay una conexión especial en el marco de las comunidades, que se presenta en múltiples formas de comunicación que reconocemos como “acciones sociales efectivas” y que cuentan en su base con la empatía, lo cual nos permite construir unidades espirituales en los diversos contextos como el trabajo, el arte, la religión, etc. Son unidades que por un lado las podemos llamar impersonales, aunque provienen de una comunidad de egos capaces para construir esas totalidades culturales y que a su vez éstas influyen en la constitución de las subjetividades individuales. De este modo, se va construyendo un mundo común, un mundo de coparticipación, un horizonte común indeterminado y se generan logros comunitarios en el contexto de una comprensión recíproca. Leemos en el artículo de Raúl Velozo:

Como dice Husserl con mucha fuerza: ‘yo veo, yo oigo, yo experimento no sólo con mis sentidos, sino también con los de los otros; y el otro experimenta no sólo con sus sentidos sino también con los míos’. Así pues mi orientación, nuestra orientación, la de todos en este mundo común, es comunitaria.¹¹¹

El entrelazamiento intencional de las conciencias permite que puedan coincidir unas con otras, el producto de esta unificación consiste en una conciencia transpersonal, en la que en sus estratos funciona la empatía. Cuando una pluralidad de personas quieren y piensan comunitariamente están generando actos persistentes que nombramos como “unidades de orden superior”, dentro de esta unidad nace la

¹¹⁰ Velozo, Raúl. “La intersubjetividad en Husserl”. *Poética. Revista del Grupo de Estudios Emmanuel Lévinas*. Número 1. p.30-31.

¹¹¹ Ibidem.

“espiritualidad comunitaria” donde los hombres son unos para los otros en una vida en común dentro de una tradición intersubjetiva.

Dado que la intención de este capítulo va dirigida hacia la empatía cultural, lo cual implica la operación empática hacia los objetos generados por las culturas tanto como con los modos de vida de las comunidades elaboradoras de los productos. Para la fenomenología husserliana la vivencia intencional se dirige hacia su correlato que es el objeto, cuyos modos de darse se presentan en modalidades variadas. Básicamente la modalidad con que nos ponemos en contacto con el objeto es la intuición que se presenta a través de las operaciones de la percepción, la rememoración, la reflexión y la empatía, siendo esta última, fundamental para la comprensión de la cultura y de las ciencias humanas y todas ellas nos ponen en contacto con los objetos de diversa manera. Una aclaración muy importante es que lo intuitivo se nos da a través de un aspecto o escorzo, es decir, siempre se presentará desde un lado. Estas aclaraciones acerca de los objetos nos lleva a la necesidad de explicitar el concepto de cultura en Husserl, ofrecido en su texto *Renovación* publicado en el año 1924, que la caracteriza de la siguiente manera:

Por cultura no entendemos otra cosa, en efecto, que el conjunto total de logros que vienen a la realidad mediante las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen una existencia espiritual, duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga. Tales logros toman cuerpo en unidades físicas, hallan una expresión que las enajena de su creador original; y, sobre la base de esta corporalidad física, su sentido espiritual resulta luego experimentable por cualquiera que este capacitado para revivir su comprensión. En la posterioridad temporal los logros de la cultura pueden siempre volver a ser focos de irradiación de influencias espirituales sobre generaciones siempre nuevas en el marco de la comunidad histórica. Y es precisamente en este marco donde todo lo que comprende el nombre “cultura” posee un tipo esencialmente peculiar de existencia objetiva, y donde opera, por otra parte, como una fuente permanente de socialización (Hua XXVII, 21).¹¹²

¹¹² Dra. Ralón, Graciela y Dr. Walton, Roberto. “Ruptura con el objetivismo la relación entre fenomenología y ciencias humanas.” *Coloquio Merlau-Ponty*. Universidad Estadual de Campinas. Diciembre 2018. p.2.

Esta definición husserliana deja en claro que todo abordaje sobre una cultura implica la tarea de analizar, una faz que es la de las subjetividades hacedoras de cultura y la otra es la del mundo de las cosas culturales generadas. En consecuencia, nos encontramos con actos y con cosas que son inseparables, es decir, un lado subjetivo dador de sentido, ya sea promovido desde una persona individual o por personalidades integradas en un propósito común duradero y desde el lado objetivo las cosas, que se nos presentan en el mundo circundante. La producción cultural toma su sentido en función de los actos sociales que la generaron, los cuales nos remiten a una intencionalidad comunalizada promotora de una praxis comunicativa o unidad enlazada con un espíritu en común. Estos objetos culturales conllevan un horizonte abierto a la potencial comprensión por parte de otras subjetividades que no pertenecen al contexto de aquellas que la han generado.

Más allá de la empatía de contenido psíquico podemos hablar de una empatía que trasciende lo individual, o sea, ese otro con el que empatizamos se da dentro de una comunidad con su respectivo mundo circundante. El sujeto se desenvuelve en este mundo con sus propósitos, metas y acciones dentro de una unidad de comunicación y tradición, donde se encuentra, además con una pluralidad de yoes con los que empatiza individual y comunitariamente, con sus objetos culturales que son comprendidos, primeramente, por medio de la empatía. Las presentificaciones le permiten a los sujetos tener consciente lo devenido y el por venir de su propia vida; la empatía, en su concreción, trae al presente el presente de la vida extraña como, asimismo, el pasado y el futuro de esa vida, esta es la configuración de un horizonte de empatía por el cual la vida y la conciencia de los extraños se “brinda allí para mí”. De este modo, podemos afirmar que vivimos en una apertura infinita de cosujetos conocidos y desconocidos y los albergamos como copresentes, copasados y cofuturos en un horizonte empático indeterminado abierto e infinito, en donde todos nos hallamos implicados en un “todos nosotros”.

Podemos afirmar que las producciones culturales portan una “objetividad bilateral corpórea-espiritual” (Hua IX, 111) al modo de una fusión entre lo sensible y lo espiritual, más específicamente podemos decir que lo espiritual se incorpora a la parte material sensible en la forma de “animación” y por consiguiente le otorga un sentido con su duración temporo-espacial. El objeto cultural lleva en sí un fin particular, que a su vez se sostiene sobre un trasfondo que consiste en un sistema de fines al que está integrado. Además la aparición de un objeto, en el horizonte de la

cultura, a la que pertenece responde a metas vinculadas a la circunstancias particulares en la que se produce su aparición. Husserl pone el acento tanto en el momento histórico de la aparición como en el entramado de fines en el cual este producto cultural se encuentra inserto.

La cuestión de la empatía cultural no puede ser focalizada exclusivamente en su dirección hacia otras subjetividades, tal como lo hemos desarrollado recientemente, también opera en el conocimiento de las objetividades producidas por otros y aquellas que nosotros podemos producir y las cuales denominamos objetos culturales. El objeto cultural es una cosa que guarda analogía con el cuerpo propio de quien lo ha producido. El sujeto lo ha construido, por un lado, de acuerdo a sus fines y, por otro, al modo de la prolongación de sus capacidades kinestésicas, adecuado al mundo circundante al cual éste pertenece.

El encuentro con un objeto cultural nos remite, primeramente, a sus determinaciones particulares, que nos posibilita verlo, por ejemplo, como un útil y a la vez opera como un indicador de lo extraño. Luego, y en virtud de la operación de la presentificación empatizante, podemos representarnos el fin que se le había adjudicado a este objeto que se presenta como extraño, es decir la meta que había motivado esta producción.

Husserl señala que “toda empatía”, toda comprensión de la coexistencia humana y del mundo circundante humano (que es totalmente mundo cultural) está fundado por completo en la retrocomprensión (*Rückverstehen*) que va de la obra al operar, de la expresión corpórea, a la vida que se expresa en ella. (Cf. Husserl Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie Ergänzungsbandaus den Nachlass 1934-1937 ed SMID Reinhold N, Husserliana XXIX Dordrecht / Boston/London. Kluwer Academic Publishers, 1993, pag. 380*).¹¹³

Las producciones culturales tienen dos sustentos, por un lado, un cuerpo sensible que lo sostiene y, por otro, un sentido espiritual que se expresa desde su materialidad. Esta parte inmaterial contiene propósitos voluntarios, un obrar consciente que confiere significatividad al objeto cultural, tanto dóxica como valorativa y práctica. Ambas partes están articuladas en un ensamblaje, o bien

¹¹³ Walton, R. “La constitución regresiva del mundo de la vida”. *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Año 2013. Vol VII.

podemos decir, una fusión. Todo objeto cultural remite a sus horizontes en los cuales está inserto y deja en claro a este respecto R. Walton:

El sentido del objeto cultural tiene un horizonte externo concreto de fines en los cuales se inserta. Este horizonte externo no puede ser separado estrictamente, como en el caso de su base material, del horizonte interno, porque los fines inmediatos se insertan y se entrelazan con los mediatos. Husserl pone de relieve la identidad de los objetos culturales en medio de un horizonte interno y su inserción como fin fragmentario en un sistema de fines cuando afirma que son intersubjetivamente identificables en y con su sentido, [...] y eventualmente también experienciables en una validez-de-fin general, como funcionalidades (*Zweckmäßigkeiten*) en el sentido de un sistema de fines válido en general (Hua IX: 1175).¹¹⁴

Todo el bagaje de la cultura tiene aspectos tanto con condiciones de finitud como de infinitud, también podemos nombrarlos como perecederos o imperecederos. Los primeros, por su condición finita son reiterables de modo idéntico en la multiplicidad de las ocasiones en que esto se realice; los imperecederos, contrariamente, portan la condición de infinitud por el hecho de que pueden ser comprendidas por cualquiera dado que exhiben una omnitemporalidad. Estos últimos tienen una reiterabilidad ilimitada y como ejemplo tenemos los constructos científicos y filosóficos que existen como acervos de la humanidad. Dice Husserl: “las obras de la ‘elevada’ cultura espiritual tienen sin embargo en común que ellas traspasan de un modo difícil de aclarar la finitud” (Hua XXIX, 285). Dentro del contexto de estas unidades ideales se encuentran también las expresiones lingüísticas, que se presentan de manera idéntica cualquiera sea quien la pronuncia. Podemos concluir que tanto el lado sensible como el lado significativo de un objeto cultural construyen una unidad ideal que se muestra presente en todas las formaciones espirituales de la cultura. Para el pensamiento husserliano hay que realizar una distinción entre la ciencia y la filosofía que conllevan una orientación teleológica hacia metas infinitas y la literatura, la música y las artes plásticas que no están alineadas hacia un polo teleológico. A pesar de la distinción, ambas pertenecen al ámbito de los objetos culturales ideales. La condición de idealidad posibilita que estos objetos se reactiven en la cadena histórica y se generen

¹¹⁴ Walton, R. Seminario de doctorado: Instancia última, presencia-ausencia y viraje en E. Husserl y M. Heidegger. 2016. Clase 13/4.

motivaciones intersubjetivas por medio de las cuales se producen efectos, influencias de unos con otros a expensas del trato, tanto el inmediato como el mediatizado, con los productos culturales y la transmisión de la tradición. El hombre se encuentra enfrentado tanto a tareas de índole limitadas como ilimitadas, pero cualquiera de ellas se vuelcan al contexto de “una cadena abierta de generaciones de aquellos que trabajan unos con otros y unos para otros (*miteinander und füreinander*), investigadores conocidos o desconocidos entre sí, como la subjetividad productora de toda ciencia viviente” (Hua XI,367).¹¹⁵

En la sucesión de las cadenas de generaciones, como en los procesos que implican la transmisión y el descubrimiento de las tradiciones, aparecen para los sujetos una diversidad de objetos culturales provenientes de la producción engendrada por otros sujetos tanto pertenecientes a la propia cadena generacional como a cadenas generacionales ajenas. La aparición de un hecho externo a la modalidad de vida familiar, implica ante esta presencia peculiar, un tipo de experiencia que pone en movimiento el mecanismo de variación de la empatía, promovida ante la experiencia de lo extraño. Aclaremos que, por un lado y en primera instancia tenemos el protomodo de la experiencia de lo extraño, lo cual equivale a captar al alter ego a partir de la percepción del propio cuerpo. En segundo lugar, a expensas de las modificaciones intencionales desde este protomodo, nos encontramos con las modificaciones intencionales que promueven la empatía ante las producciones culturales, la empatía con las humanidades culturales extrañas y la empatía histórica, todas ellas están generadas desde la originaria intencionalidad de la empatía.

Siguiendo el pensamiento de Husserl, y acudiendo a nociones ya desarrolladas anteriormente acerca del universo de las tipicidades, nos planteamos cómo es posible experimentar los objetos culturales, a lo cual respondemos que tal experiencia se configura a expensas del horizonte de cognoscibilidad entendido más claramente como horizonte de familiaridad. Es la educación que el sujeto ha sedimentado, y a la que pertenece, la que desde una operación comprensora lo habilita para el acceso al objeto cultural de otra comunidad. Nuestro mundo nos provee de analogías que nos permiten acceder a objetos distantes de nuestras típicas atesoradas, hacia lo no típico, gracias al descubrimiento de semejanzas. Lo experimentado en nuestro mundo

¹¹⁵ Op. cit. p.6.

personal nos provee de un núcleo de determinaciones típicas factibles de ser transpuestas en nuevos objetos experimentados y experienciables. El predelineamiento que ofrece el horizonte de familiaridad es efectivo en la experiencia de lo extraño y nos provee de una síntesis productiva entre lo familiar y lo extraño, o sea, en conceptos de Husserl, logramos un modo de empatía con la humanidad cultural extraña y con su cultura a través de la operación brindada por una modificación intencional de nuestra experiencia obtenida desde el contexto familiar. La empatía histórica se obtiene mediatizada por la modificación de nuestra experiencia presente, los monumentos, documentos y otras huellas culturales nos remiten a nuestro pasado representado por las presentificaciones. La presentificación de épocas pasadas requiere que operemos según el modo ‘como-si’, semejante a como presentificamos las experiencias de otro, modificando nuestras experiencias y transponiéndolas en él.

Los sujetos estamos instalados primeramente en nuestro mundo cultural y tenemos ante nosotros otros mundos extraños. Todo se habrá de orientar en torno a este punto cero que es nuestro entorno familiar, que opera como un ordenador de los restantes mundos no familiares, que se comprenderán, en inicio, bajo la acción de las operaciones pasiva de analogía. Todo lo extraño está implicado de modo trascendente en nosotros, de manera inseparable, portándolo como una relación implícita intersubjetiva.

Los sujetos vivimos en una comunidad que tiene un horizonte abierto a otras comunidades con vinculaciones y fines más o menos sólidos o permanentes, estas otras pueden poseer también diferentes metas ligadas de modo circunstancial o casi imperceptible, por lo cual nos hallamos en una omnicomunidad, o sea, en una comunidad externa con la que nos hallamos todos vinculados. Somos en nuestra comunidad, pero a la vez en una omnicomunidad, con algunos miembros nos ubicamos desde el centro que somos, en una gran cercanía, como allegados, próximos en un vínculo inmediato y vital. Pero también estamos en relación con un mundo lejano y así, sucesivamente, hasta un infinito en el modo de una lejanía, y aún en esa modalidad somos conscientes de su existencia. En un sentido abarcativo nos aclara Husserl:

Mi vida, como yo es vida de conciencia. Mi relación con los otros es relación de conciencia. La relación de mi vida con su vida, de la cual llego a ser consciente como la suya en mi vida, es la relación de la

comunidad de vida. Consciente de ésta lo soy también de que vivimos unos con otros, y a ello es inherente que vivimos en un vínculo vital en el más amplio sentido. El marco más amplio para ello, el vínculo más amplio como forma para todos los vínculos en un sentido eminente es el marco de la conciencia como estar-ahí-uno-para-otro: cada otro, que en mi conciencia está ahí para mí como otro, como compañero y sujeto de su vida, está consciente para mí como consciente en su vida de mí como sujeto de mi vida.¹¹⁶

Nos interesa poner atención sobre la empatía de contenidos de la esfera psíquica superior donde la vinculación empática está conectada con los contenidos de vida individuales y propios del otro, con lo cual podemos ir más allá de una empatía entendida en general, es decir, desde un cariz más abstracto. Se requiere la legitimación del otro no sólo en el plano abstracto sino también en su individualización concreta. Para abordar este plano Husserl indica tres niveles: el psicofísico vinculado al cuerpo propio como portador de sentimientos y tendencias, el idiopsíquico donde se alude a las características psíquicas, por ejemplo la agudeza, la sagacidad, y las diversas habilidades mentales y por último un tercer nivel relacionado con la capacidad de empatizar con la vida social y espiritual del otro, de tal modo que se abre claramente la opción de establecer lazos con lo extraño para situarse a partir de este modo en la esfera de las construcciones del espíritu. La empatía social y espiritual nos permite la vinculación empática con los objetos culturales propios de una vida comunitaria diferente a la propia cuyas características son comprensibles conectándonos con su espíritu comunitario.

El objeto cultural no sólo tiene una parte material a la que se suma un sentido sino que ya dejamos en claro que la materia se encuentra animada, es decir, atravesada por el sentido. Del mismo modo como desde el cuerpo propio se conforma un sentido, el cuerpo del otro entendido como subjetividad se experimenta a través de formas de expresión. En lo referente a la producción de herramientas o instrumentos, con los cuales alcanzamos una meta apropiada para nuestras actividades y a la vez les adjudicamos sentido, ellas guardan analogía con los cuerpos propios y nos sirven de indicadores para el análisis de la actividad de otros sujetos. Leemos en Husserl:

¹¹⁶ Husserliana XXXIX, Apéndice XXIII N°34§3.

Las cosas reciben un significado incorporado (*inkorporierte*), no efectivamente corpóreo (*körperliche*), pero corporalizado (“*ver*” - *körperte*), que remite a sujetos dadores de significado. Y con este significado son “*aprehendidos*”, son “*experimentados*” como objetos del mundo circundante por los sujetos experienciantes, “*experimentados*” y experienciados respecto de un significado que han recibido, ora de un sujeto para él mismo y solo para él mismo, ora en un significado que tienen para muchos sujetos y para “*cada uno*” que se encuentre en la unidad de una comunicación y tradición con el sujeto que da significado (Hua. XXXIX, 427).¹¹⁷

Abordar el estudio de una cultura implica operar a través de la mediación de una presentificación empatizante, que si bien no es de la índole de la percepción, ni se refiere a imágenes ni signos, sino que opera al modo de la rememoración dirigida a nuestra propia vida. Cuando el análisis se dirige hacia los objetos culturales, presentes o ausentes, funciona la presentificación empatizante como la vía para una reconstrucción, intuitiva y coherente, de la vida espiritual tanto individual como comunitaria. Por este camino accedemos a la comprensión de la obra cultural que consiste en el desvelamiento de su sentido, para esta tarea no podemos prescindir de la operación de la intuición y de la verificación clarificante y consolidante.

En la empatía de los objetos culturales nos “*transponemos dentro*” de los sujetos que viven en una cultura extraña y en las características de su mundo circundante y de este modo descubrimos cómo ha sido creado ese objeto cultural y las operaciones subjetivas que han intervenido. Esta es una tarea de recompreensión, que parte de la expresión que emana de la configuración cultural y se hace experienciable en su sentido espiritual. En el marco de la empatía de índole histórica observamos que no hay una recompreensión inmediata, la vía es indirecta, es decir, recurriendo a los objetos de nuestro mundo familiar, con los que nos conectamos por empatía inmediata, desde allí obtenemos la posibilidad de una comprensión por analogía, por el hecho de que algunos objetos pertenecientes a nuestro mundo guardan criterios de semejanza con el del mundo familiar extraño. Toda tarea de desvelamiento de una producción cultural implica una intuición, una verificación y un avance progresivo hacia una dirección que indica una captación cada vez más

¹¹⁷ Op. cit. p.11.

adecuada de su sentido y fines y en términos de Husserl en una modalidad ‘explícita y clarificada’, que va de la exterioridad del objeto cultural hacia su interioridad.

Siendo la meta la recompreensión de un objeto cultural, se requiere, con el concurso de la imaginación, transponerse dentro de las motivaciones y las aspiraciones subyacentes a la subjetividad generadora del producto. Se necesita alcanzar en el objeto cultural un grado de claridad, que recorrerá los estadios de la distinción, a la claridad limitada y luego a la claridad plena. Este es el camino que nos permite abordar una cultura en su espiritualidad, en sus motivaciones originarias, para poder reproducirlas en un movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación del sentido. Si esto no ocurriese, el contacto con una cultura sería de índole exterior, de una superficialidad que conlleva al vacío de sentido, quedándonos sin la posibilidad de revivificar sus sentidos inherentes y motorizar la herencia cultural.

Aclaraciones sobre la Fenomenología generativa

Partimos del hecho de que tenemos una experiencia intersubjetiva que tiene como punto de partida la captación de nuestros cuerpos propios y esto promueve la presentación de interioridades extrañas por un mecanismo pasivo de semejanzas. El cuerpo propio es el centro de nuestro campo perceptivo y todo aquello que cae en ese contexto puede promover el movimiento del cuerpo buscando relaciones de proximidad o de lejanía. De la misma manera las cosas que entran en el campo propio son plausibles de movimientos de acercamiento o de lejanía o de ubicación en la periferia y hasta de su desaparición. Los sujetos que pertenecieron al entorno propio, y ya no son percibidos, pasan a pertenecer un horizonte de lejanía junto con otros que se encuentran ausentes. La ausencia pertenece a un tipo de alteridad que resulta de la modificación intencional del protomodo de lo presente en carne y hueso. El ausente lleva implicado una presencia potencial, razón por la cual toda referencia a la intersubjetividad incluye no sólo los seres presentes sino también el amplio horizonte de los ausentes. Los humanos pertenecemos a un horizonte intersubjetivo que consiste en una cadena de remisiones indefinida de yoes presentes y ausentes.

Es necesario dejar en claro que la comunidad intersubjetiva comporta tres aspectos: 1-la experiencia protomodal de los seres humanos presentes; 2- la modificación intencional que nos permite la experiencia del ser humano ausente; 3- los seres humanos ausentes para mí en una cadena sucesiva de seres humanos

ausentes. Convivimos no solamente con el presente del otro, sino también con su pasado y con el pasado del otro con el cual no hemos tenido una convivencia, puede ser comprendido por analogía con mi pasado; pero, con respecto a los contemporáneos cuya vida pasada se extiende más allá del tiempo de nuestra propia vida y en cuanto a sus contemporáneos que no tienen nuestra propia contemporaneidad nos podemos dirigir también a ellos a través de una reiteración de modificaciones intencionales indirectas y mediadas. Esta posibilidad con la que contamos nos muestra que podemos llegar a otros que pertenecen al pasado y al futuro, sea en el horizonte de simultaneidad o en el de sucesión, con lo cual queda sentado el carácter histórico de la intersubjetividad. Desprendidos de la única posibilidad de empatizar con los presentes corporalmente, podemos entrar en un estrato superior de la empatía donde nos vinculamos con el otro reconociéndolo como miembro de un mundo cultural intersubjetivo propio que se manifiesta a través de su propio mundo familiar.

Anteriormente hemos aclarado algunos conceptos relativos a la fenomenología estática y a la fenomenología genética; en tanto en la primera nos manejamos metodológicamente con el rigor descriptivo que requiere el análisis de las estructuras del campo de la conciencia y las articulaciones propias de sus esquemas para obtener una explicitación del campo de los actos de la conciencia, tal como lo experimenta el sujeto y como se le da, en la segunda, presentamos el análisis genético como una reconstrucción de estadios en su constitución temporal que el análisis estático ya ha puesto de manifiesto. Este análisis se instala en el terreno temporal de las cuestiones y se abre a la explicitación de las formaciones precedentes que habrán de sostener la subsiguientes, a partir de este modo operativo se presenta la noción fundamental de sedimentación histórica tanto en lo constituido en el ámbito del yo como en el de los otros yoes y en el de las comunidades. A expensas del análisis generativo pensamos el ensamble existente entre pasado-presente-futuro, sus implicaciones y en el predelineamiento anticipador que es inherente al curso temporal. El método genético nos conduce al suelo que sostiene la génesis de las formaciones, llega a desvelar la capacidad de comunalización como fundamento de la condición humana.

La fenomenología genética tiene en su base el tema de la apercepción y la implicación de los sentidos previos sedimentados que nos remiten intencionalmente a las instituciones originarias que lo constituyeron. En este camino genético se reconocen las posibilidades que abren los “núcleos de cognoscibilidad” que ante las

nuevas experiencias y los objetos extraños nos permite operar con nuestra capacidad de trasposición de sentido sobre lo presentado. Gracias a esta mirada genética los actos y los objetos se examinan en su temporalidad, y es posible realizar indagaciones retrospectivas dando determinación a la indeterminación de los sentidos sedimentados en anteriores experiencias.

El tema que aborda esta tesis se refiere al entendimiento entre los pueblos y la índole de la cuestión nos lleva hacia un abordaje que sobrepasa los análisis genéticos para conducirnos al terreno de la fenomenología generativa. Esta mirada convierte a la empatía en un tema abstracto y pierde la multiplicidad de su riqueza conceptual si no incluimos en su análisis el sentido generativo del otro. De esta manera, la experiencia del otro puede afincarse como una experiencia concreta y pierde su condición exclusivamente abstracta para adquirir un sentido más concreto en dicha experiencia. Esto significa que la experiencia del “otro” no será como ser humano conceptualmente en general, sino comprendido en un sentido generativo-vincular como padre, madre, hijo, etc. Esto conlleva a la experiencia del parentesco, no vista como rol social contingente sino en su carácter esencial, lo que, a su vez, nos conduce a la generación de lo no familiar o no generativo como pertinente al ámbito de lo generativo. La experiencia del otro va coproducida con la experiencia de mí mismo, en tanto uno se aprehende en un contexto de determinaciones generativas u “horizonte de generatividad”, lo cual significa estar inevitablemente ensamblado entre predecesores y sucesores en el marco de una historia comunitaria. De esta manera, y en términos manifestados en el pensamiento de A. Steinbock, la fenomenología generativa invoca el presente y el pasado pero, también, el futuro como materia para las tareas de la fenomenología generativa y de todas las estructuras que se van generando en los procesos de generatividad. A este respecto A. Steinbock nos aclara:

Más precisamente la fenomenología genética, de primordial autotemporalización, en el contexto contemporáneo no podría referirse adecuadamente al confrontarse con problemas relativos a la profunda temporalidad de una perpetua vinculación con otras culturas.¹¹⁸

En los desarrollos de Husserl referidos al análisis estático y genético, comienzan a aparecer los términos como mundo familiar, mundo extraño, nacimiento

¹¹⁸ Steinbock, A. *Home and Beyond...* p. 261.

y muerte y temas éticos; esto representa en su pensamiento una optimización del tratamiento genético. En sus escritos de los años 30 al referirse a la empatía como mediación, a la comunicación y la inclusión de los otros, Husserl nos aclara:

Aquí tenemos nosotros, como es patente, el reino de la tradición en sentido habitual y en sentido que se ha de ampliar y finalmente una unidad de la <499>humanidad en la unidad de una tradición que la abarca universalmente. La humanidad está articulada en nexos generativos que concluyen en la unidad de una humanidad generativa. Ésta deja abiertos empero, en su horizonte abierto, aún otros hombres extraños, apercibidos como hombres de humanidades generativas extrañas. Son humanidades extrañas que pueden llegar a conocerse recíprocamente y pueden luego aparecer también en un único nexo generativo, y merced a ello en una unificación de sus tradiciones en una única tradición a la que es inherente la unidad de una historia.¹¹⁹

Un análisis de la empatía que tome solamente en cuenta el sentido general del otro queda operando en un campo abstracto. El carácter generativo del humano no es un aspecto agregado, como una determinación, sino que siempre está engarzado dentro de un sentido generativo-vincular que atraviesa todas las experiencias de empatía. Siempre nos hallamos en relación a una situación generativa, pertenecemos o no al círculo generativo del otro, es decir, ‘estoy o no estoy emparentado con el otro’ además estamos siempre situados entre el nacimiento y la muerte y entre predecesores y sucesores en un horizonte de generatividad. Esta construcción cuenta con la base de la protogeneratividad, entendida ésta como la alternancia periódica de la necesidad y su satisfacción dentro del mundo circundante natural. A partir de esto se podrán construir comunidades con sus tradiciones históricas, como generatividades de orden superior, con metas comunes que trascienden las generaciones. La esfera originaria de todas estas configuraciones comunitarias remiten al hogar como el estadio originario el cual va articulándose con otros troncos familiares y construyéndose poblaciones, naciones o bien una supranación. A medida que las comunidades van evolucionando hacia niveles más amplios, como consecuencia, nos enfrentamos con una lejanía mayor del mundo familiar, por lo cual, aumenta el grado de extrañeza y la empatía se enfrenta con lo incomprensible.

¹¹⁹ Hua XXXIX, VII-Ap. XLI N°44.

Ante esta instancia se requiere un retroceso a los protomodos del comportamiento corporal para luego avanzar gradualmente hacia ampliaciones y correcciones que permitan acceder a la comprensión del mundo extraño.

Hemos dejado en claro que la fenomenología generativa se ocupa de fenómenos propios de la comunidad intersubjetiva, sus producciones culturales y su sentido histórico, con lo cual trasciende las limitaciones de la fenomenología genética y a este respecto nos dice R. Walton:

[...] en tanto Husserl no llega a distinguir expresamente mediante una formulación conceptual el nuevo método que practica dentro del marco de la misma fenomenología genética. En consecuencia, la fenomenología generativa se presenta a sí misma como la dimensión más concreta de la fenomenología. Frente a ella, la fenomenología genética realiza una primera abstracción cuando atiende solamente a la autotemporalización individual, y la fenomenología estática realiza una ulterior abstracción en tanto no toma en cuenta el devenir temporal.¹²⁰

Si bien queda claro que Husserl no hace una distinción expresa de un nuevo método fenomenológico, sin embargo coloca en primer plano en cuestiones relacionadas con la cadena generacional con sus ramas y estratificaciones, una clara diferenciación del mundo familiar y el mundo extraño y una constitución generativa de sentido a través del ensamble de predecesores y sucesores que nos permite hablar de una herencia de sentido. Estos sentidos dados previamente nacen de las prácticas comunitarias de las generaciones y se sedimentan en habitualidad de sociales y en la evocación de la memoria comunitaria. El bagaje de los legados podrá ser compartido por los sujetos ya sea con sus contemporáneos, con sus predecesores y con los sucesores. Aclara R. Walton:

Además de insistir en que Husserl pasa de la constitución primordial a la constitución troncal, que debe interpretarse no como “originación” sino como “generación”, la fenomenología generativa no se limita a una tarea meramente reflexiva, sino que participa en el desarrollo del sentido dentro de una estructura histórica de sentidos que se encuentra en proceso de sedimentación y reactivación. La generatividad atañe al futuro, y por eso el fenomenólogo no puede convertirse en un espectador totalmente

¹²⁰ Walton, Roberto. “Egología y generatividad”, *Seminarios de Filosofía*. Vols. 17-18. Año 2004-2005. Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile. p. 273/274.

desinteresado y llevar a cabo en forma completa la reducción. La fenomenología generativa implica, pues una participación ética en el desarrollo de la generatividad. Sobre esta tarea de crítica histórica y renovación, véase A. J. Steinbock, *Home and Beyond*, pp. 199-208.¹²¹

Desde un principio, toda temática que estuviese vinculada a la historicidad y la generación de un mundo común nos lleva hacia la explicitación de los lazos intersubjetivos, de las crisis culturales y de la ética en las comunidades, lo cual implica la necesidad de otros criterios de abordaje. De lo antedicho habrá de hacerse cargo la fenomenología generativa que, desde las claves del análisis genético que se afina en la autotemporalización, desemboca en la temporalización socio histórica y la historicidad.

La empatía recíproca requiere de una unificación que se logra a través del lenguaje, aspecto de gran valoración en el análisis de la generatividad. El lenguaje en el contexto de la comunicación social instala un sistema de medios que influyen en la comprensión recíproca. A través de los mecanismos del lenguaje se pueden mediatizar las experiencias de los otros con lo cual el mundo obtiene un enriquecimiento a través de esta herramienta simbólica que presenta la opción de no depender exclusivamente de lo sensible. Es importante dejar en claro que a través de la transmisión de las narraciones el lenguaje cumple un rol constitutivo del mundo familiar en el curso sucesivo de las generaciones. El lenguaje promete un intercambio de experiencias ampliando el horizonte de modo infinito y una posesión permanente para la humanidad.

A través de la mirada que propone, la fenomenología generativa, lo propio y lo extraño no se consideran fundados a partir de lo propio a través de una modificación intencional, sino que ambos términos deben ser considerados correlativos. Todas nuestras acciones se despliegan dentro de los horizontes comunitarios e históricos tanto familiares como extraños. En tanto que el mundo familiar se construye con su típica peculiar considerada como la normalidad, lo extraño está alejado de nuestras tipicidades y tradiciones pero ambos son momentos cogenerativos, con fundamentación recíproca, con lo cual toda destrucción infringida sobre el mundo extraño implica simultáneamente la destrucción del mundo familiar propio.

¹²¹ Op. cit. Nota al pie nº37.

Apoyándonos en las reflexiones de A. Steinbock podemos considerar que dentro de una socialidad, vinculada a su mundo práctico circundante, hay una historicidad, de modo tal que a través del despliegue del análisis generativo estos aspectos históricos toman su concreción, por lo cual los niveles genético y estático estarían en niveles más abstractos “[...] de modo que lo generativo se convierte implícitamente en una pista que conduce al fenómeno genético [...] los niveles de abstracción del análisis genético se obtienen desde las concreciones de la generatividad.”¹²²

A la fenomenología generativa le concierne, como tarea, la estructura de la intersubjetividad histórica, con lo cual amplía el territorio de los análisis genéticos y estáticos estableciéndoles un nivel de mayor concreción al incluir el futuro. La problemática de los nexos empáticos entre culturas es un territorio de tareas para el análisis generativo; la relación mundo familiar/mundo extraño conlleva una correlación co-generativa en su asimetría axiológica que le es inherente, cuestión que será desarrollada en capítulo próximo. Aclara A. Steinbock:

De modo que, para una fenomenología generativa nosotros podemos decir que también hay una clase de “absoluto”, sin embargo, sería la “generatividad” en sí misma, esto es, la estructura histórica, correlativa, cogenerativa mundo familiar/mundo extraño. En este sentido, y solo en este sentido, es la tarea de la fenomenología generativa dar cuenta de este “absoluto”, no por lograr un conocimiento absoluto, sino con responsabilidad, esto es, conduciendo crítica y responsablemente lo pertinente a la estructura intersubjetiva generativa. Una fenomenología generativa no comienza con un sentido que va de lo individual a lo universal. Nosotros tomamos como punto de partida la estructura generativa mundo familiar/mundo extraño desde el mundo familiar. El también llamado absoluto es la estructura liminal que nombramos mundo familiar/mundo extraño, la fenomenología generativa permanece fiel a una fenomenología de la intersubjetividad para no reducir esta estructura entre mundos a una singularidad objetiva.¹²³

La noción de generatividad no es una expresión de uso frecuente en los textos de Husserl y aclaramos que la mayoría de los escritos generativos que él produjo

¹²² Steinbock, A. *Home and beyond...* p. 266.

¹²³ Op. cit. p. 268.

pertenecen a un período que se despliega alrededor de los años 30 y subsiguientes, en los cuales el uso de los términos generación o historicidad adquieren una mayor presencia. Particularmente, los conceptos mundo familiar y mundo extraño, temas nucleares en el abordaje de una fenomenología generativa, aparecen en escritos de los años 20, vinculados con la temática de la intersubjetividad. En este capítulo solo presentamos el terreno de trabajo de la problemática generativa sin entrar en los temas pertinentes a este campo de análisis. Lo que consideramos como una de las cuestiones nodales para el desarrollo de esta tesis será objeto de tratamiento en el próximo capítulo, nos referimos a la estructura generativa mundo familiar/mundo extraño.

Los desarrollos de Husserl permiten salir de las limitaciones que se configuran en el análisis de la empatía en donde el otro es un fenómeno en el mundo. Al desplegar el sentido generativo en éste, se supera toda afirmación acerca de la transmisión de sentido como un fenómeno operado exclusivamente dentro del curso de la conciencia, aquí también se encierra lo históricamente predado en el mundo. Afirma en su artículo R. Walton:

El sentido generativo no solo entra en juego en la experiencia del otro sino en la experiencia de mí mismo, en tanto me aprehendo de acuerdo con determinaciones generativas como situado entre el nacimiento y la muerte, y entre predecesores y sucesores. Ante todo, una protogeneratividad atañe a la sucesión periódica de las generaciones en virtud del cambio que se lleva a cabo con el nacimiento y la muerte, y, además, a la alternancia periódica de la necesidad y su satisfacción, es decir, a la regeneración regular de las necesidades vitales instintivas. Husserl se refiere a “lo protogenerativo, el ser en periódicas necesidades y satisfacciones de necesidades, el ser como un obrar dentro de un mundo circundante natural” (Hua XV, p. 433 cfr. Hua XV, pp. 413, 432). Puesto que tiene un pasado y un futuro de generaciones, y se conoce como el miembro actualmente viviente de una cadena de predecesores y sucesores, el hombre vive en un horizonte de generatividad que “tiene

significado trascendental y es desvelado en el método fenomenológico (Ibid., p. 391).¹²⁴

Si bien la fenomenología generativa argumenta la defensa de la cogeneratividad sin embargo hay cierto privilegio, innegable, que funciona como beneficio a favor del mundo familiar dado que éste no es intercambiable, reversible o reductible y por tanto, es adjudicable cierta primacía a lo propio. Es decir las reflexiones de índole generativa no pueden eludir los momentos de índole egológica y las perspectivas subjetivas dentro de la intersubjetividad. Leemos en el artículo de Walton:

Afirma Husserl: [...] Los actos de cada sujeto singular dan lugar a "horizonticidades particulares para las personas y las asociaciones, modos individuales y subjetivos de presentación del ser de la comunidad (*einzelsubjektive Wissen der Darstellung des Seins der Gemeinschaft*), [...]". Los sujetos no pueden confundirse en el proceso de comunicación que da lugar a la articulación de grupos con sus habitualidades sociales y tradiciones porque, si no subsistieran como ego y alter ego con sus respectivas perspectivas, quedaría eliminada la posibilidad misma de la comunicación.¹²⁵

Si bien desde una mirada que hace hincapié en la postura generativa lo abstracto debe ceder a lo concreto, es decir los desarrollos de la fenomenología estática pasan a un campo de abstracción y la mirada generativa apuntaría a lo concreto, no podemos dejar a un lado el paso inicial obtenido por los logros de la fenomenología estática. La fenomenología generativa considera que la empatía no puede extenderse al conocimiento de generaciones pasadas o futuras, si bien no podemos negar cierto nivel de limitación de este mecanismo, afirmamos con Husserl la viabilidad de una empatía mediata y una comunicación indirecta. R. Walton presenta una esclarecedora nota al pie de página:

Cf. A. J. Steinbock, *Home and Beyond*, p. 193. Importa recordar lo que Ricoeur afirma cuando analiza el papel de las categorías de lo mismo, lo otro y lo análogo en la "representancia" del pasado histórico, y, más precisamente, la función de la analogía en tanto permite que la

¹²⁴ Walton, R. "Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad". *Acta fenomenológica latinoamericana* Vol IV. Circulo latinoamericano de Fenomenología. Lima 2012 p. 328.

¹²⁵ Op. cit. p. 278/279.

reefectuación del pasado en el modo identificador vaya de la mano con una puesta a distancia en el modo diferenciador: “Es siempre por una transferencia de lo mismo a lo otro, en la simpatía y la imaginación, como lo otro extraño se convierte en próximo. A este respecto, el análisis que Husserl consagra en la *Quinta meditación cartesiana* a la operación de parificaciones (*Paarung*), y a la transferencia analogizante que sostiene a esta última, encuentra aquí perfectamente su lugar” (Paul Ricoeur. *Temps et récit. III. Le temps raconté*. Paris. Editions du Seuil. 1985. P.269).¹²⁶

Como afirma Husserl en *La Crisis* “la subjetividad solo es lo que es en la intersubjetividad: yo constitutivamente operante”¹²⁷ no debemos dejar a un lado las operaciones de la subjetividad individual, puesto que en su constante proceso de explicitación de los horizontes, es un ‘centro de manifestación’ dado que la conciencia es el lugar de aparición de todos los efectos de sentido, en cuanto es el único medio de acceso a todo lo que es para nosotros. Además toda verificación de lo extraño acontece en el curso individualizado de la experiencia de cada sujeto, por eso, el sujeto es también un ‘centro de legitimación’ y en tercer lugar, dada la apertura con la que contamos para nuevas experiencias, se presenta la libertad como la posibilidad de gestar modificaciones sobre lo heredado con lo cual es también un ‘centro de espontaneidad’, y por último, cada sujeto es portador de un estilo único en virtud de las actualidades sedimentadas en su horizonte de familiaridad con lo cual es también un ‘centro de historización’.

5- La construcción de lo familiar y lo extraño.

El fenómeno del entendimiento entre comunidades de diversas culturas, extrañas entre sí en múltiples aspectos, muestra la existencia de actos de intercambio que se han generado en el transcurso del tiempo. Se puede observar cómo se han construido puentes de comunicación a través de enlaces entre actos compartidos. Es decir: se generan construcciones sociales nuevas donde ambas culturas extrañas generan y comparten acciones conjuntas que se inician en la praxis cotidiana. La observación de este fenómeno muestra espacios de comunicación constructiva y, asimismo, de conflicto y pone en evidencia un intercambio efectivo de sus habitualidades culturales. La diversidad de tradiciones no se ha mostrado como un

¹²⁶ Op. cit. p. 281. Nota al pie nº51.

¹²⁷ Op. cit. p. 257.

obstáculo para la vinculación de culturas extrañas y la historia, en su devenir, nos muestra el intercambio entre comunidades como un hecho dado. De esta interrelación se instituyen nuevas tradiciones que abren el porvenir a instituciones de orden superior. Las culturas son portadoras de una historicidad propia con sus determinantes constitutivos: protogeneratividad, tierra y mundo familiar. En este capítulo nos ocuparemos del mundo familiar y de cómo se construye la relación con el mundo extraño. Para abordar esta estructura, mundo familiar/mundo extraño, siguiendo los escritos fenomenológicos generativos de Husserl, debemos esclarecer previamente la noción de mundo circundante. Antes de iniciar la tarea pertinente es importante dejar asentado que los términos mundo familiar y mundo extraño, conceptos que son desarrollados en el contexto de una fenomenología generativa, aparecen en los escritos de Husserl de los años 1920. En sus producciones, estos conceptos no fueron explicitados dentro de un contexto metodológico, sino, simplemente, vinculados con las nociones correspondientes a los desarrollos de su teoría de la intersubjetividad.

La estructura mundo familiar/mundo extraño habrá de ser tratada, por nosotros, en el marco de una fenomenología generativa. Es importante aclarar que la mayoría de los escritos husserlianos sobre temas de índole generativa se producen alrededor de los años 1930 y siguientes. Este dato permite dejar en claro que la fenomenología generativa crece en un contexto de circunstancias históricas de crisis de la razón, de la ciencia, y en una crisis cultural, ética y de violencia masiva. La fenomenología generativa viene a cubrir necesidades que desde los desarrollos genéticos resultaban insuficientes. En términos de A. Steinbock:

Más precisamente la fenomenología genética de primordial autotemporalización, en un contexto contemporáneo no podría hablar adecuadamente para confrontar problemas de la profunda temporalidad de una perpetua vinculación con otras culturas [...] La historicidad y la generación de un mundo en común tuvieron que reportarse a la cuestión constitutiva de los nexos intersubjetivos.¹²⁸

Los niveles históricos y sociales requieren la optimización del método genético y es a través del campo de trabajo generativo que se puede abordar la

¹²⁸ Steinbock, A. *Home and Beyond*. p. 261.

temporalización socio-histórica y la historicidad. Tomando este camino generativo se concretizan las abstracciones individuales, pues a él le concierne la dimensión intersubjetiva y los movimientos históricos.

Husserl deja en claro:

La constitución de una humanidad perdurable, de una socialidad general referida correlativamente a un mundo circundante práctico, puede ser tratado abstractamente ya previo a la generación y, así que en virtud del tipo de temporalización de este mundo práctico circundante como personalmente significativo, ya existe una historicidad abstracta encerrada dentro de ella. Si nosotros colocamos dentro el juego de la generación, entonces esta progresión en términos de concreción es una concretización de las co-humanidades que permanecen por ejemplo, madre, padre e hijos, etc; y al mismo tiempo nosotros tenemos una más concreta temporalización anterior y un mundo circundante histórico.¹²⁹

El mundo es la posibilidad del encuentro con una multiplicidad de realidades y podemos acceder a ellas desde los posicionamientos u orientaciones en las que se dispone nuestro cuerpo. En cada experiencia concreta nuestro cuerpo se orienta y dispone en cercanías o lejanías promovidas por su horizonte práctico y por los efectos generados por sus movimientos. La operación empatizante permite advertir al otro en el mundo y en su orientación, al igual que nosotros poseemos la nuestra y con él podemos compartir un mundo práctico común, una comunidad comunicativa.

El hombre se halla en una sucesión de mundos circundantes, a los cuales accede en virtud de que cuenta con sus sistemas orgánicos representados por las protoestructuras de kinestesias y sensaciones, la motivación hacia esos mundos está impulsada por la intencionalidad impulsiva universal que trasciende la primordial aspiración hacia las afecciones diferentes de la *hyle*, en sus diversos grados de darse. El hombre en cada momento presente cuenta con su cuerpo vivo y va construyendo, desde su praxis, el mundo circundante, que es el mundo del experimentar. Dado que a este espacio accede también el otro, desde su propia orientación y con los mismos recursos orientativos, se hace factible la convergencia en una praxis en común para la

¹²⁹ Op. cit. p. 266 referencia H XV 138 N°2 cf. Cap. 12. Nota 22.

construcción de un mundo circundante común. O sea, se construye el mundo con una inexorable impronta comunitaria y se experiencia como un mismo mundo circundante para ‘nosotros’. En términos de Husserl: “El mundo y los diferentes mundos circundantes de los hombres de las diferentes humanidades particulares están predadas al respectivo yo individual (y a la comunidad individual).”¹³⁰ [...] La orientación no concierne solo al individuo cuyo mundo circundante se da en el cómo-de-la-orientación según izquierda-derecha, arriba-abajo, adelante-atrás, sino también el mundo familiar, el mundo nacional y el mundo internacional [...]. Este es de nuevo un mundo circundante, de orden superior.¹³¹ [...] Mundo circundante es el ‘mundo’ dentro del cual el hombre vive conscientemente como el mundo constituido para él como hombre, el mundo en el cual en el más amplio sentido está en casa (*heimschist*), que él configura o quisiera configurar como su hogar (*heim*), que, en consecuencia, tiene para él un contenido siempre nuevo.¹³²

En esta marcha hacia la comunalización, partimos de la comunidad familiar como lugar de conexión, pertenencia y residencia. Es el punto de inicio dentro de la construcción escalonada de una infinitud de mundos circundantes. El sujeto cuenta con el espacio comunitario familiar como lugar inicial para conformar sus habitualidades, sus metas vitales, su estilo de vida y su proceso de lucha por la existencia. En el mundo circundante del hombre confluyen las situaciones irracionales del destino, su tarea de autoconciencia y autoafirmación y el desenvolvimiento de sus capacidades propulsadas por la voluntad.

En el mundo circundante están presentes los otros, tanto los que se encuentran de modo presente como aquellos que estando ausentes son existentes y podemos experienciarlos presentificándolos. Los que están ausentes pueden ser vinculados a través del recuerdo por medio de una presentificación empatizante, gracias a la mediación que ejerce la empatía. Por efecto de las conexiones entabladas con presentes y ausentes, y a expensas de la supervivencia de los sentidos instituidos, se habrán de instalar las tradiciones. Los seres humanos viven en un contexto ya dado, dentro de una tradición que ensambla las específicas de las comunidades con las tradiciones universales. La tradición da cuenta de una herencia generada en el

¹³⁰ Hua XXXIX Ap. N°4§2.

¹³¹ Op. cit. Ap X.

¹³² Op. cit. Ap XI.

pasado, que proviene de una existencia histórica comunalizada y de un ejercicio práctico en pos de la resolución de metas que derivan en un obrar. Estas acciones prácticas ponen de manifiesto costumbres explicitadas por la rememoración de un yo activo, o bien, por los efectos de una pasiva repetición.

Esta articulación que se da en la humanidad entre sujetos presentes, ausentes y por venir los denominamos nexos generativos, que apuntan, en su marcha infinita, hacia la construcción de la unidad de una humanidad generativa. A. Steinbock define la generatividad como la ‘estructura de intersubjetividad histórica’.¹³³ Presentamos este pensamiento de Husserl:

Esto deja abiertos, empero, en su horizonte abierto, aún otros hombres extraños, apercibidos como hombres de humanidades generativas extrañas. Son humanidades extrañas que pueden llegar a conocerse recíprocamente y pueden luego aparecer también en un único nexo generativo, y merced a ello en una unificación de sus tradiciones en una única tradición a la que es inherente la unidad de una historia.¹³⁴

Cada sujeto vive dentro de una ‘comunidad-nosotros’ del mismo modo que cada uno de nosotros está inscripto dentro de un nexo generativo dando lugar a comunidades de vida generativa. De este modo, se generan nucleamientos generativos que viven de diferentes maneras y que, unos con otros, se vinculan entre familias y conforman pueblos y así sucesivamente pueden llegarse a construir comunidades con propósitos y valores en común generando comunidades volitivas de nivel superior. Deja en claro Husserl: “Cada uno tiene una historia relativa y, hasta donde alcanza el nexo total, una historia total. El nexo total se refiere a un mundo cultural total, pero puede haber diferentes universalidades generativas; las particularizadas pueden vincularse y puede desarrollarse como un mundo superior de la ‘cultura’.”¹³⁵

No sólo el individuo se orienta desde el punto cero que representa su cuerpo y, desde ahí, va construyendo su mundo circundante, dentro del cual habrá de vivir consciente de su entorno; también, podemos hablar de orientación referida al mundo

¹³³ Steinbock, A. *Home and Beyond...* p. 268.

¹³⁴ Hua XXXIX VII. Ap. XLI N°44.

¹³⁵ Op. cit. Ap. XLIV.

familiar, también de la de una ciudad o una nación y siempre en un proceso de escalonamiento sucesivo hacia lo internacional. El ‘nosotros’ es un término que designa la inclusión y la unificación del yo en una estructura superior y, consecuentemente en forma sucesiva hasta poder llegar a instalarse en un ‘mundo en común’. Ese mundo ‘común’ implica el estado de unos-con-otros en una síntesis intersubjetiva que designa el mundo, es decir, un espacio de trato con los otros y las cosas sobre un suelo–tierra abriéndose a nuevos campos perceptivos.

En este escalonamiento de mundos al que nos hemos referido, los niveles superiores están fundados en los inferiores; el nivel inferior es el hombre en su hogar, lo cual significa un mundo construido para él, un ‘estar en casa’, ‘un sitio familiar’. En términos de Husserl queda aclarada esta noción:

¿Qué significa aquí ‘hogar’? Su ‘casa’ (puede ser una caverna o su casa como nómada, et.), su tierra (su desierto, su ámbito de bosque originario), su campo y jardín, etc., pero también – porque el hogar <155> es ya algo del ‘mundo’ – sus ‘parientes’, su familia, su linaje. Este mundo familiar (*Heimwelt*) es el correlato de su propia existencia (*Dasein*).¹³⁶

El hogar, con todos sus contenidos que pertenecen a lo subjetivo (en el sentido de lo mío), incluye lo subjetivo de otras personas, es decir, lo subjetivo–nosotros. Es también nuestro hogar, nuestro mundo, lo cual significa ‘nosotros que estamos aquí juntos’. En pocas palabras nos aclara Husserl:

Yo y cada uno tiene su ‘posición’ en la espacio-temporalidad; desde su puesto tiene su mundo orientado como mundo circundante, y cada nosotros tiene su puesto-nosotros-su territorio- y su mundo circundante que se articula en comunidades-nosotros. [...] El nosotros tiene su corporalidad colectiva.¹³⁷

Los aportes de E. Husserl

¹³⁶ Op. cit. Ap. XI.

¹³⁷ Op. cit. Ap. XII Nº19.

Nos abocaremos a la noción de mundo familiar ensamblándolas con las que corresponden al mundo extraño continuando con las conceptualizaciones de Husserl, desde las exposiciones de Hua XXXIX.

En nuestra condición de sujetos cada uno de nosotros pertenece a un hogar, a un mundo hogareño, a una humanidad hogareña con la cual estamos íntimamente familiarizados. Vivimos dentro de un mundo familiar y apercibimos el mundo desde nuestras familiaridades aperceptivas y, a la vez, estamos abiertos a nuevas experiencias. También pertenece a mi mundo lo desconocido, que puede ser desconocido en su individualidad, y su tipificación es posible dado que puede entrar en nuestro horizonte de familiaridad, aunque sea desconocido en su tipo específico. Este desconocimiento conlleva a que tengamos que obtener variaciones en los tipos que poseo sedimentados y que han sido obtenidos por medio de las operaciones de verificación, corrección y cancelación. En toda experiencia que se presenta como extraña se habrá de elaborar el nuevo conocimiento, y en el mundo circundante en que vivimos, nos encontramos con múltiples realidades, entre ellas experimentamos al alter ego que se nos presenta, también, como la experiencia de lo 'extraño'.

El mundo es abierto e infinito con una multiplicidad de intimidades, o sea, de mundos familiares con sus tipicidades específicas. El núcleo del mundo está conformado por una constelación de familiaridades aperceptivas que incluyen lo desconocido, tanto en lo individual como en su tipicidad. Contamos con un horizonte de comprensión para lo extraño, accedemos sólo a través de los recursos que nos provee el horizonte de familiaridad el cual no nos alcanza plenamente. Podemos expresar que, de un modo relativo, traemos hacia nosotros lo desconocido, o sea, hacia nuestra familiaridad. El mundo con el que nos encontramos es un espacio comunitario que se habrá de construir a partir del nuestro, un espacio de comprensión, intercambio, conflicto, crítica y concordancia, y es en este mundo que se nos co-presenta la experiencia de los extraños. En términos de Husserl aclaramos:

Tengo en mi mundo un universo de familiaridades aperceptivas. Lo que pertenece a mi mundo es experienciable para mí. ¿Qué significa esto? Este universo tiene de antemano un sentido aperceptivo que designa un telos de posibles tomas de conocimiento experienciantes: un objeto con el que estoy familiarizado de una manera típica, cuyo tipo puedo

construir para mí, al que ya conozco de casos anteriores, en los cuales he llegado a conocer cosas semejantes. [...] A él pertenece también lo que para mí es desconocido no solo individualmente sino también según su tipo.¹³⁸

La comprensión, el intercambio, la adopción, la crítica, el conflicto o la concordancia con el extraño no significa un riesgo, o bien, la pérdida de mi mundo generativo. Contamos con una vida presente, en continuo proceso, que se distingue de la vida pasada de nuestra comunidad y su evocación permite el intercambio de recuerdos con otras comunidades. Estas últimas cuentan con su propio mundo humano generativo, y, por ello, podemos llegar, también, a la complementación y hasta la adopción recíproca de los contenidos intercambiados, lo cual conlleva la posibilidad de la reconstrucción de las tradiciones históricas. Desde estos análisis expuestos advertimos que estamos acercándonos a la conciencia del mundo, como un único y mismo mundo, sin perder de vista el mundo generativo particular con su configuración familiar específica. Inherente a cada configuración se diferencian aquellos que consideramos familiares de los que se presentan como amigos de la familia, estos últimos participan con diferentes roles dentro del mundo familiar, traen un mundo desconocido para nosotros y cuentan con su mundo familiar propio, o sea, su propio mundo generativo con los pertinentes amigos de su familia.

Concluimos, dado lo expuesto, que hay un pasaje que va de las apercepciones propias del horizonte familiar hacia una comprensión de segundo orden que es la de las apercepciones de lo extraño. El recurso de la asociación por analogía es el inicio de la transposición al mundo extraño, es decir, hacia la comunidad familiar extraña, lo cual permite experimentar concordancias y discordancias. Esta comprensión entre estos mundos es aclarada por Husserl de este modo:

Como hombre existente en el mundo –para mí mismo- soy ya de antemano un hombre que comprende los extraños como extraños y ya de antemano comprendo lo extraño en un núcleo totalmente como familiar, y en lo incomprensido, lo comprende ya, esto es, como una modificación [...] ellos son comprendidos por mí analógicamente, pero en general y de

¹³⁸ Op. Cit. Ap. XI N°17.

un modo totalmente indeterminado, y simplemente desconocido en sus determinaciones.¹³⁹

El mundo en el cual vivimos es el mundo en el que ‘nosotros vivimos’, un mundo con un sistema de validaciones, vigencias y certezas, a este mundo pertenecen también los extraños con su particular sistema; es preciso tener en claro que entre el mundo familiar y el extraño ‘la completa unidad es impensable’.¹⁴⁰ Nuestro nosotros familiar vive dentro de la posibilidad abierta de ‘lo nuevo de índole extraña’. En el mundo que reconocemos como nuestro hogar, lo extraño se muestra como lo contrario, esta aparición se vivencia a través de la extrañeza, y abordando el conocimiento de lo extraño hallamos el camino para la ampliación del hogar familiar y la familiarización con lo ajeno.

La vida natural en el mundo consiste en vivir familiarizados con los sentidos sedimentados que nos brinda la tradición, que es considerada bajo el sentido de ‘vivir en la normalidad’. La presencia de un hombre de una comunidad extraña nos conduce a descubrir que ellos experimentan la realidad de modo diferente al nuestro, la falta de concordancia con nuestro sistema de valideces y con nuestras convicciones, nos conduce a definir las como anómalas.

Las comunidades se hayan vinculadas y cada una de ellas tiene su tradición, lo cual implica un mundo circundante y convicciones que comparten en relación a la experiencia práctica; ellas se conectan desde concordancias y conflictos, estos últimos pueden encontrar su vía de resolución desde las verdades en común que dan lugar a una unidad abarcadora y por la existencia de un suelo vinculante que conduce hacia la comprensión recíproca entre comunidades. Nos deja ampliamente en claro Husserl:

La recompreensión empatizante puede conducir a que uno efectúe *eo ipso* también la validez compartida, sin que uno se vea obligado a alterar la validez propia, validez surgida de la propia tradición, o que uno sienta

¹³⁹ Op. cit. Ap. XI N°17 §3.

¹⁴⁰ Ibidem Nota al pie N°4.

que la validez extraña es incompatible con la propia y, aferrándose a la propia, niegue la extraña.¹⁴¹

Comprender al extraño implica comprenderlo como hombre que vive en nuestro mismo mundo, aunque sabemos que es hijo de un mundo generativo diferente y pertenece a otra tradición que parte de su mundo familiar y que podremos acercarnos a comprenderlo desde nuestro mundo circundante y nuestra historicidad. Con estas aclaraciones nos acercamos a concluir que el mundo familiar tiene permeabilidad para incorporar otras prácticas y verdades provenientes de humanidades extrañas. Las típicas incorporadas provenientes de otras comunidades pueden tener diferentes grados de prevalencia y generar diversos grados de modificación en la estructura de las tradiciones. Hay, en la humanidad, un invariante que se presenta y determina una paridad válida para todos, presente en todas las formas de comunidades y nos dice Husserl:

[...] cada hombre singular es un individuo en una cadena generativa, tiene su lugar en la tradición generativa, mientras que (como sucede en cada caso de la incorporación de extraños) también hombres diferentes <344> nexos generativamente cerrados pueden formar una sola humanidad.¹⁴² [...] Lo en sí primero es el hombre como miembro de un pueblo como comunidad vital de hombres generativamente vinculados y entrelazados, comunidad que fundamenta una historia y solo así es posibilitada como tal.¹⁴³

En el encuentro con comunidades extrañas se presenta una posibilidad de expansión en la vida de los pueblos, una ampliación intermediada por los acervos científicos y técnicos que cada una de ellas atesoran. Estas adquisiciones marcan una modalidad en el horizonte de acercamiento entre los pueblos sobre este territorio habitado que es la tierra, para poder llegar a configurar, por gracia de las articulaciones entre comunidades, una cultura terrestre.

Intentaremos puntualizar, a modo de síntesis, los desarrollos de Husserl sobre mundo hogareño y mundo extraño, en sus diferencias:

¹⁴¹ Op. cit. Ap. XXIII N°35 §2.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Op. cit. Ap. XXIII N°35 §3.

- 1- No poseen el mismo parentesco, es decir, pertenecen a otra cadena generativa, a otro mundo familiar y a otras tradiciones familiares.
- 2- Las habitualidades adquiridas en cada mundo familiar difieren en tanto son funcionales a un sistema de fines que pertenecen al horizonte práctico de cada hogar.
- 3- No hay un acceso inmediato a la típica familiar extraña dado que operamos en la experiencia según los tipos sedimentados desde nuestro acervo familiar.
- 4- Las tradiciones instituidas por los otros extraños pertenecen exclusivamente a ese mundo.

En términos de Husserl:

Lo extraño es extraño para mí y para mis compañeros de hogar, y para los hombres extraños es su mundo hogareño. La experiencia en relación con lo extraño proporciona naturalmente la ampliación en la forma de una pluralidad abierta de mundos hogareños extraños y la reiteración: mis extraños, extraños de los extraños, etc. El sentido 'extraño' tiene el carácter de una modificación intencional reiterada.¹⁴⁴

En este sentido, para dar cuenta de cómo se construye la relación entre la cultura familiar y la cultura extraña tenemos que entrar en la temática de la presentación. Comenzaremos por explicitar cinco significados de apercepción tal como lo diferencia Husserl:

- 1- Como institución de sentido objetivante o donación de sentido.
- 2- Como transferencia de sentido y validez de experiencias pasadas a la experiencia presente.
- 3- Como experiencia concomitante, una intención que va más allá de lo dado.
- 4- Como experiencia concomitante prospectiva y retrospectiva.

¹⁴⁴ Op. Cit. Ap. XLV N°48 §2.

- 5- Como experiencia en general en tanto en ella se da lo experienciado junto con lo co-experienciado.¹⁴⁵

Nos presenta Husserl la siguiente explicitación sobre la apercepción:

La apercepción es la constante función que lo que no procede originariamente a partir de la efectiva experiencia que me es propia es aprehendido como si procediera de ella. La ‘apercepción’ designa una ley fundamental de la formación ampliadora de la experiencia. El título ‘apercepción’ designa la ley por la cual la nueva experiencia constituyente no solo no instituye originariamente su adquisición, esto es, fundamenta la habitualidad para la efectiva experiencia que tenemos la capacidad de repetir, sino también una habitualidad implícita para todo género de experiencias de un sentido experiencial alterado, como si fueran experiencias que han sido originariamente instituidas.¹⁴⁶

En tanto estamos trabajando sobre la cultura familiar y su relación con la cultura extraña, corresponde aclarar la vinculación entre lo dado como núcleo de aparición y lo ad-presente como aquellos que se constituye como plus de mención a lo presentado. Toda experiencia presente indica una protensión, una progresión que nos lleva a lo concomitante de lo presentado hasta su efectiva presentación. Toda experiencia presente contiene un ‘mentar-más-allá-de-sí-mismo’, con lo cual lo presentado está ensamblado con lo ad-presentado dando lugar a la conciencia de otra cosa. En consecuencia presentación y ad-presentación se fundan recíprocamente y al hablar de ad-presencia o co-presencia hay referencia a una presencia originaria o fundante.

Incluimos algunas aclaraciones de J. Iribarne en donde vincula lo ad-presente en relación al conocimiento del otro, siguiendo los lineamientos de Husserl:

En otros términos, el miembro fundante es el ego, para el que la vivencia es originariamente, lo fundado en esta forma de experiencia es la ad-

¹⁴⁵ Husserl, E. Manuscrito A VII 12 Ap. IX (presentado en seminario de Walton R. Mundo de la Vida-2009).

¹⁴⁶ Hua XXXIX p.502.

presencia, experiencia del yo que reflexiona y para el que el Otro se constituiría como presentado en su percepción originaria.¹⁴⁷

Sobre la base de lo dicho, podemos considerar que Husserl afirma que nuestra posibilidad de afirmar al otro está en que al tener el ‘sí mismo dado’ lo entendemos como una co-presencia. Es claro que el otro no es un otro inmediato, es un co-presente, sólo las vivencias propias forman parte de la corriente de conciencia y la conciencia extraña es ad-presente. Husserl califica la ad-presencia como “*una generalidad a priori del más alto grado*”¹⁴⁸. En el terreno intersubjetivo generativo lo dado o experimentado originariamente es nuestro mundo familiar, nuestro hogar, que se constituye como componente fundamental en la organización del mundo de la vida. Basándonos en los desarrollos de Husserl enumeramos las características que definen nuestro mundo familiar:

- 1-Es el ámbito de la cotidianidad.
- 2-Se caracteriza por estar en su mundo familiar en un trato íntimo o confianza afectiva.
- 3-Implica la adquisición y conservación de tipos empíricos permanentes, habitualidades y transferencias de sentido.
- 4-No es un ámbito estático, dado que en él se generan variaciones por la inclusión de nuevos objetos y la desaparición de otros.
- 5-El hogar o ámbito de la familia incluye, con similitudes y diferencias, parientes y amigos de la familia.
- 6-Está integrado a un mundo familiar más amplio y, además, a otras comunidades familiares.
- 7-Posee un ámbito espacio-temporal o tierra hogareña en el que desarrolla su nutrición, dominio y vida comunitaria generativa.
- 8-Es un ámbito en el que se perpetúan las tradiciones, superando el hecho del nacimiento y muerte de sus miembros.

¹⁴⁷ Iribarne, Julia V. *La intersubjetividad en Husserl*. Ediciones Lohlé 1987. Bs. As. Volumen II p.18.

¹⁴⁸ Op. cit. p. 20.

9-Cuenta con un elemento esencial que es el lenguaje y, por ende, la narración es un medio que instituye, sedimenta y reactiva las tradiciones.

10-Es un ámbito dinámico lo cual implica una apertura, más allá de las realidades conocidas, hacia horizontes lejanos inexplorados que representan lo desconocido.

11-El mundo familiar cuenta, desde sus típicas, con los mecanismos de la empatía para acceder al conocimiento de lo extraño.

A partir de esta descripción conceptual acerca del mundo familiar advertimos que desde la experiencia de lo dado hallamos un núcleo que predelinea los horizontes de cognoscibilidad de lo extraño. Desde el núcleo de familiaridad accedemos al mundo extraño, éste opera en co-presencia con el mundo familiar propio experimentado, con lo cual podemos concluir que se fundan en reciprocidad. En la cotidianeidad del mundo de la vida está presente, en el sentido de predelineada, una co-humanidad extraña. El mundo familiar, el nosotros, es concomitante con el mundo extraño, con los otros, y se delimitan mutuamente conformando una estructura. Como consecuencia, concluimos que el ámbito familiar no es una esfera originaria que precede a lo extraño sino que estamos hablando de una co-construcción, lo cual significa que mientras se construye y sedimenta nuestro mundo de tipificadas familiares, conjuntamente se instaaura la presencia de lo extraño, hay un advenir de aquellos que no pertenecen a nuestra típica. Con respecto a esta estructura mundo familiar / mundo extraño, nos deja en claro R. Walton:

En suma: lo propio y lo extraño no se encuentran en una relación unilateral de fundamentación constitutiva sino que son momentos co-generativos en una estructura que en todo caso exhibe una fundamentación bilateral o recíproca en los términos de la Tercer Investigación Lógica de Husserl. El mundo familiar no se presenta como residuo de una reducción a lo propio, y como fundamento de una constitución de lo extraño, porque ambos se constituyen correlativamente

de manera que la destrucción del mundo extraño implicaría la simultánea destrucción del mundo familiar.¹⁴⁹

En consecuencia, lo familiar es tal en tanto estamos frente a lo extraño, y en su apertura, que le es inherente, se hace posible la entrada y salida de otros, de habitualidades y objetos, que provienen del mundo extraño generando nuevas típicas.

Los aportes de Held desde Hua XV.

En este capítulo hemos comenzado con el análisis de las explicitaciones husserlianas acerca del mundo familiar y el mundo extraño desde los textos recopilados en *Husserliana XXXIX*. En este capítulo ahora incluimos la línea de análisis que realiza K. Held y nos encontramos con que este autor acude a los textos que corresponden a *Husserliana XV* para poder arribar a la idea de un mundo único común, partiendo del análisis del mundo familiar en su encuentro con el mundo extraño. Held parte desde el análisis de la *Quinta Meditación* donde observa que, en un primer nivel, a expensas de la apercepción analogizante, el yo puede trascender de su mundo primordial y encontrarse con el otro, como primer encuentro con lo extraño en un mundo en común. La idea de mundo primordial es un producto metodológico de Husserl, donde pone entre paréntesis el mundo en común y el bagaje de apercepciones. La salida del mundo primordial no indica una proto-fundación y nos aclara Held: “por ‘protofundación’ se entiende la producción de una posibilidad de apercepción que todavía no había sido dada en la historia de la conciencia”.¹⁵⁰

En un segundo nivel, en la conformación del mundo intersubjetivo, Husserl se refiere al mundo cultural de una comunidad de hombres, desde su mundo cultural familiar se posibilita su apertura al mundo extraño sostenido en una proto-fundación que permite la ampliación del horizonte de experiencia y conlleva a la experiencia de un mundo común. Lo familiar necesita del contraste con lo extraño y de su advenimiento, desde allí se posibilita la experiencia de lo propio, “de lo nuestro”, y nos mantiene en la posición de extrañeza ante este mundo diferente. Aclara Held:

¹⁴⁹ Walton, Roberto. Aclaraciones sobre Hua XXXIX Seminario Mundo de la Vida. Clase dictada el 06/05/2009.

¹⁵⁰ Held, Klaus. *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá. 2012. p. 69.

Lo extraño, tanto en el caso de la trascendencia originaria de la primordialidad como, también, en el primer encuentro con una, hasta entonces, cultura extraña, es un nexo remisional abarcador de contenidos aperceptivos, esto es, un ‘mundo’ como horizonte.¹⁵¹

El encuentro con lo extraño implica estar ante hombres extraños, con sus acciones particulares de la vida práctica, sus habitualidades e instituciones, además, sus producciones culturales u objetos componentes de su mundo. La extrañeza se presenta ante las diferencias, ante la no-coincidencia con nuestras modalidades de vida, dado que “su experiencia del mundo es en este sentido, como diría Husserl, no ‘concordante’ con la nuestra. Esa falta de unanimidad hace que su mundo de experiencia se nos aparezca como ‘anormal’.”¹⁵²

Lo normal es adjudicado al mundo familiar y todas las variaciones que se den en este mundo en relación a la norma, podemos llegar a considerarlas normales siempre que se encuentren dentro del horizonte de posibilidades. Lo normal representa la típica, con sus variantes relativas, y tiene un lugar de primacía ante cualquier forma que se nos presente como diferente. Los cambios, es decir, las nuevas acciones en el sistema familiar, son adquisiciones que se mantienen dentro de la típica normal y no representan una ruptura completa, sin embargo el estilo propio del mundo extraño representa un quiebre más profundo, como nos aclara Held en términos de Husserl:

[...] ahora ocurre esto, una ruptura en el estilo completo de la experiencia mundana-vital (Hua XV pp. 198 y 431 y s) que nos deja aparecer la cultura hasta ahora desconocida como incomprensible, (Hua XV p. 233) como algo ‘incomprensiblemente extraño’, (Hua XV p.432) porque ella se basa en un sistema propio de la normalidad con la inclusión de una típica correspondiente de anormal.¹⁵³

Para Husserl el mundo familiar se caracteriza por una ‘típica fluyente’, abierta a las novedades y con una ‘finitud relativa’ o ‘relativamente cerrado’, al cual le es inherente la ampliación de su mundo circundante, en un proceso de incorporación o

¹⁵¹ Op. cit. p. 71.

¹⁵² Ibidem.

¹⁵³ Op. cit. p. 72.

‘apropiación’ continua. Esto nos muestra al mundo familiar como un espacio mundano contenedor de las adquisiciones del pasado que, además, le es inherente estar abierto a las apariciones futuras, o sea, que lo antiguo y lo nuevo, lo ya dado y lo por aparecer, se hacen uno.

En el mundo familiar, lo predado, siempre disponible en el ejercicio de las nuevas experiencias, genera garantías para la vida práctica y todo lo nuevo estará aprehendido por las anteriores estructuras del horizonte de familiaridad. La extrañeza que entraña el mundo extraño, al presentarse como lo incomprensible, provoca un quiebre en la continuidad confiable del sistema de típicas y costumbres preexistentes que operan como fundamento para la comunicación. Este sistema instituido de típicas y habitualidades construye la tradición del mundo familiar con su horizonte de eficacia y fiabilidad. Nos aclara Held:

El contenido presente de la normalidad y su típica es, por tanto, resultado del trabajo de aprehensión de las generaciones que se remontan al infinito. Normalidad, en este sentido, se basa en la ‘generatividad’, (Hua XV p.431) ella tiene como costumbre generativamente desarrollada una dimensión esencialmente histórica (Hua XV pp 139 y 205). En este sentido, a diferencia de los animales, los hombres tienen mediante su mundo familiar ‘un mundo generativo, histórico’ (Hua XV p. 160, nota).¹⁵⁴

Hay una generatividad que es inherente a cada mundo familiar, con lo cual no hay posibilidad de intercambiarlo con los del mundo extraño. Held deja en claro que esta característica ínsita al mundo familiar es la raíz de la extrañeza, la sorpresa se presenta como aquello que no se espera y nos muestra lo incomprensible que resulta percibir la normalidad del mundo extraño. Así como las generatividades no son intercambiables -ya habíamos destacado, al hablar de empatía, que el cuerpo propio del otro es también un aquí absoluto, donde el otro gobierna y no es accesible para mí y es el punto cero de su orientación- lo extraño es lo que no es nuestro, los antepasados no son intercambiables y poseen su sistema propio de normalidad, lo propio es pasible de ser heredado. Con respecto a lo proveniente del mundo extraño lo consideramos como apropiable en tanto viene desde afuera y el mundo familiar

¹⁵⁴ Op. cit. p. 75.

tiene una posibilidad ilimitada de apropiación proveniente del exterior, de nuestro mundo circundante, aunque esta riqueza se halle en la conciencia de un modo atemático.

Desde la densidad histórica del pasado familiar, todo lo predado ofrece un horizonte interno que apoya las acciones de nuestra vida práctica, en constante crecimiento y a la vez explicitable. En términos de Husserl: “Pero a lo adentro le corresponde un afuera (Hua XV p.431), el horizonte interno del mundo familiar tiene un horizonte externo como reverso (Hua XV p. 219).”¹⁵⁵ El horizonte externo es un otro dado que no pertenece a lo esperable, lo experienciable en ese ámbito no proviene de la explicitación del horizonte de familiaridad. Las palabras de Held nos aclaran que:

Se ha comprobado el siguiente nexo: el fundamento último para la finitud del mundo familiar es su predación a partir de un pasado generativo inmemorial porque por ese motivo aparece todo lo nuevo como explicitación de lo “ya” preconocido. Precisamente esto convierte al mundo familiar en un horizonte interno, en un adentro familiar, y la conciencia del mundo familiar, de lo adentro como conciencia interesada prácticamente, implica la obturación de un afuera irrelevante [...] El horizonte externo del mundo familiar es un horizonte vacío [...] como dimensión para la ocupabilidad es un espacio-temporalidad vacía (Hua XV pp. 139, 209, 216) [...] la espacio-temporalidad externa (Hua XV p. 429).¹⁵⁶

El encuentro con el mundo extraño se opera en tanto que en la espacio temporalidad vacía se produzca una ocupación proveniente de otra cultura, es decir, irrumpe lo extraño en este espacio con su propia típica, destacándose ésta por el hecho de comenzar a trabajar la naturaleza aún no cultivada. El acto de ocupación transforma la naturaleza vacía del horizonte externo que deja de ser ilimitado y comienza a adquirir caracteres de determinación, concreción, finitud, al cual Husserl denomina territorio.

¹⁵⁵ Op. cit. p.77.

¹⁵⁶ Op. cit. p.78.

La generatividad, en primer lugar, se define como la historia de la cadena generacional o cambio periódico de las generaciones donde se efectúa un proceso de transmisión a través de las narraciones, preservando al acervo propio y, en consecuencia, trascendiendo los acontecimientos del nacer y el morir. Lo generativo tiene una proto-forma y deja en claro Husserl:

Lo ‘proto-generativo’ es el cambio natural periódico de la necesidad y de la satisfacción de la necesidad (Hua XV p. 432), la regeneración regular de las necesidades instintivas de la vida (Hua XV p. 413) [...] de lo protogenerativo se extiende la comprensibilidad sobre la naturaleza espacio-temporal [concretizada en el territorio] (Hua XV p. 132).¹⁵⁷

A partir de estas explicitaciones acerca de la protogeneratividad advertimos que desde esta protoforma podemos descubrir la presencia de un mundo extraño y “llegar a un ‘comprender apreatativo’ (HuaXV p. 436) y formar el puente de apercepción de lo extraño ‘como semejante a mí’ (Hua XV p.135).”¹⁵⁸

La protogeneratividad y la empatía histórica nos facilitan abordar el mundo extraño, en sus patrones de normalidad, apoyándonos en estos horizontes de comprensión y en la apertura hacia una historia nueva en común. Entrar en un proceso de comprensión puede llegar a generar una historia en común, de desentendimientos o de guerras, en el espacio donde coexisten, se adjudican recíprocamente una normativa anómala. La apertura entre ambos mundos, el familiar y el extraño, puede ser armonioso o en discordancia, en este último caso, por olvidar la capacidad intersubjetiva de comunalización que nos es inherente, fundante de nuestra condición humana y la co pertenencia a un mundo único.

Los desarrollos de A. Steinbock.

Inspirados en los desarrollos fenomenológicos de Husserl relativos a la intersubjetividad y la comunalización, sintetizados al principio de este capítulo, autores como K. Held y A. Steinbock han expuesto acerca de la estructura mundo familiar/mundo extraño. Las exposiciones ya presentadas de Held, basadas en Husserliana XV, ordenan e indagan nociones con mirada fenomenológica acerca de

¹⁵⁷ Op. cit. p.83.

¹⁵⁸ Op. cit. p.84.

esta estructura fundamental. La tierra, la protogeneratividad y la estructura mundo familiar/mundo extraño funcionan como determinantes constitutivos de la historia en su devenir y a un sujeto historizado e historizante.

En esta etapa nos adentraremos en las conceptualizaciones de A. Steinbock sobre el mundo familiar y su encuentro con el mundo extraño. El esfuerzo de este autor está puesto en otorgarle una primacía a la metodología generativa, dado que ésta implica el presente, el pasado y el futuro, al ocuparse de los desarrollos que devienen en nuevas estructuras los cuales pasan a ser la cuestión nuclear de la fenomenología generativa.

Para Steinbock, el acento metodológico puesto en lo generativo produce un mayor grado de concretización en las problemáticas históricas y sociales, optimizando los niveles de explicitación. Su propuesta apunta a invertir el camino de la tarea fenomenológica, es decir, partiendo de lo generativo se enriquece el nivel genético y, por último, el plano estático, convirtiéndose este último en el de mayor abstracción. Es a partir de las concreciones de la generatividad que podemos pasar, entonces, a los planos abstractos de lo genético y lo estático. El camino metodológico se amplía a consecuencias de la generatividad en una operación generativa-genética-estática de ida y su viceversa. Aclara A. Steinbock:

Pero la fenomenología generativa está comprometida en una apertura crítica y el despliegue de los temas del mundo familiar/mundo extraño, esto es de la generatividad, lo cual hace una diferencia cuyo camino emprendemos.¹⁵⁹

El núcleo de la tarea en su forma más concreta y explícita es la generatividad, o sea, la estructura histórica co-generativa mundo familiar/mundo extraño, en síntesis, una estructura intersubjetiva generativa. No se recorre un camino que va de lo individual a lo universal o a algún tipo de “absoluto”, sino que el punto de partida es la estructura generativa mundo familiar/mundo extraño. Esta estructura liminal no es entendida como singularidad colectiva, sino que habrá de ser ella una posición límite, o bien, podemos afirmar que es el comienzo. Lo hogareño y lo externo son posiciones límites, con mutua delimitación, co-relativos y co-constitutivos como lo

¹⁵⁹ Steinbock, A. *Home and Beyond...* p. 268.

normal y lo anormal. En el siguiente párrafo Steinbock deja en claro el recorrido que pretende hacer, instalando una temática generativa, desde un análisis que deje a un lado la operatividad de la modificación intencional sostenida por Husserl:

El asunto generativo que conduce a una fenomenología generativa que tomamos aquí es la co-generación fenomenológica y la asimetría axiológica del mundo familiar y el mundo extraño. Los otros asuntos generativos al que me dirijo como apropiación, transgresión, tradición, roles de nacimiento y muerte, comunicación y narrativa, amigos de los familiares, renovación, receptividad, etc – todos estos están en el terreno de la fenomenología generativa.¹⁶⁰

Anteriormente hemos aclarado que la estructura mundo familiar/mundo extraño son posiciones límites que están mutuamente delimitadas, co-relativos y co-constitutivos, esta afirmación es válida para lo hogareño y lo externo tanto como para lo normal y lo anormal. Para Steinbock, la explicitación de Husserl por la cual lo anormal es una modificación intencional de lo normal no puede ser sostenida porque deja a una de las partes en calidad de dependiente, de inferioridad, y a la otra, como primordial y dominante, cuestión que se volverá a retomar en este capítulo. La experiencia liminal mundo familiar/mundo extraño opera con dos vías que, en su interjuego, promueven el continuo crecimiento de ambos mundos. En términos de Steinbock:

Hay dos modos en la experiencia de lo liminal ‘apropiación’ y ‘transgresión’. Esto constituye un dúo que se despliega como la constitución de lo extraño a través de la experiencia apropiativa de lo familiar y como la co-constitución de lo familiar a través de la experiencia de la transgresión a través de lo extraño. Aquí mundo familiar y mundo extraño no pueden ser considerados como la ‘esfera original’ partiendo de que ellos están en continua transformación histórica delimitándose uno a otro. Este es el sentido en el cual lo familiar y lo extraño son co-generativos.¹⁶¹

¹⁶⁰ Op. cit. p. 172.

¹⁶¹ Op. cit. p. 179.

Los límites que determinan el hogar se manifiestan por efecto de estar apropiándonos de un hogar y estos límites se encuentran con los límites que delimitan lo extraño. Los límites instituyen un ‘adentro’ lo cual implica su generatividad, su historicidad y la conformación de los horizontes de lo familiar y lo no familiar. La apropiación se genera por medio de diversas formas: repeticiones, rituales familiares, modalidades de comunicación, narrativas, renovación, etc. Estos actos reiterados desarrollan un sentido de lo familiar que se perciben como lo cercano, lo íntimo, lo accesible, lo comprensible, lo interno, lo seguro y su grado de relevación, para quienes pertenecen al hogar, no es relativo y representa el ámbito aceptado como normal y válido.

La experiencia liminal de la apropiación es complementada con la experiencia liminal de la transgresión. No pueden ser entendidas de modo independiente, se manejan en forma correlativa, no hay precedencia entre ellas. Los mundos familiares y los extraños, a través de estos mecanismos, alcanzan transformaciones y son una estructura permanente para ambos mundos pero con una movilidad y relatividad permanente, aún en la unicidad propia de esta estructura intersubjetiva.

El mundo familiar, a través de la construcción de sus tipicidades y su sedimentación, consigue una densidad que consolida la tradición y abre un horizonte para nuevas estructuras. Lo no familiar para el ‘nosotros’ es el mundo extraño y sus límites indican una inaccesibilidad, aunque, a la vez, tienen un costado accesible a lo familiar, pero no alcanza a ser su accesibilidad de la misma manera en que es posible acceder a lo familiar. Nos encontramos en el corazón de la unicidad de esta estructura, por un lado, con una irreductibilidad de sus partes y por otro, que la destrucción de una de ellas lleva implicada la destrucción del otro, como consecuencia de su co-relatividad. Esta afirmación nos conduce directamente a una autoresponsabilidad tanto hacia el hogar como hacia lo extraño. “Hogar es hogar en el encuentro con los extraños.”¹⁶²

Ser responsable del extraño no significa llevar adelante al otro ocupando su lugar, porque tal ocupación estaría hablando de una relación de predominio, superioridad, dominación o dependencia de una parte sobre la otra. Más bien, así lo define Steinbock: “el mismo tipo de responsabilidad que se sostiene para mí decimos

¹⁶² Op. cit. p. 185.

que es para sostener al extraño y desde la perspectiva del extraño.”¹⁶³ Dentro del marco de estas responsabilidades también se halla el encuentro transgresivo, que indica un ‘ir hacia el otro’ no perteneciente al marco hogareño, enfrentándose con un terreno de afinidades no-simétricas. Esto no conlleva a la pérdida de la asunción de la responsabilidad ante lo extraño y la autoresponsabilidad con lo hogareño y también sobre la revisión crítica de lo que puede devenir sobre nuestro hogar. Lo afirmado deja en claro una continuidad, un ensamble entre la familiaridad y la extrañeza, con reciprocidad de responsabilidades y diferencias en lo axiológico.

El hogar

Si la transgresión la definimos como un ‘ir hacia el otro’ que no es un integrante de nuestro hogar, el mecanismo que nos lleva a construirnos a nosotros mismos en nuestro hogar lo llamamos apropiación. Cabe aclarar que entendemos por hogar al espacio intersubjetivo que no pertenece con exclusividad a un yo. Tal como lo define Husserl el hogar es el ‘nivel más bajo’ a partir del cual se van construyendo estructuras sociales más complejas de orden superior que contienen propósitos acordados, por quienes las componen, voluntariamente. El hogar es un espacio que funciona desde determinados parámetros conformados a través de la unidad generativa. Desde el marco del hogar se piensa y expresa todo aquello que se considera normal y anormal, lo normal queda asociado a lo hogareño y de este modo, como lo expresa Steinbock, es un concepto comunitario que explicita Husserl en estos términos: “Una comunidad intersubjetiva normal, debería ser tomada simplemente como el mundo de mis contemporáneos tal que el mundo familiar sería comprendido como la esfera sincrónica de individuos normales, esto es la dimensión temporal designada con la co-presencia de los amigos de la familia.”¹⁶⁴

Husserl deja en claro, en *Husserliana XV*, que la generatividad va más allá de la co-presencia, consiste en una comunidad de generaciones. De este modo se desprende que va más allá del ego y más allá de una fenomenología genética para poder integrar la cadena generacional y, por consiguiente, el fenómeno del nacimiento y muerte habrá de entrar dentro de una fenomenología generativa.

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ Op. cit. p. 188 (cf. *Hua XV* 207-9).

Desde los análisis de Steinbock, que se nutren de los escritos de Husserl sobre la noción de hogar y que datan de los años 1920, la construcción del mundo hogareño se viabiliza en el encuentro con lo extraño. El mundo familiar se entrecruza con las casas extrañas, las tierras extrañas y los amigos de la casa, “sin necesidad de ver ambos mundos como una totalidad globalizante, sino manteniéndolos en sus niveles diferentes dentro de una fenomenología trascendental de la intersubjetividad.”¹⁶⁵

El hogar nos es familiar, es el ámbito donde reinan nuestros parámetros acerca del mundo de la vida y es desde este marco hogareño donde se construye e instala la referencia a lo normal y a lo anormal, conceptos que aparecen como una cuestión intersubjetiva irreductible. Aclara Steinbock:

Una comunidad intersubjetiva normal, quizás, podría ser tomada simplemente como el mundo de mis contemporáneos de modo que el mundo familiar sería comprendido como la esfera de los individuos normales sincrónicos, eso es, una dimensión temporal designada por la co-presencia de los amigos de la familia.¹⁶⁶

La construcción del hogar se genera a través de la participación de los individuos, podemos decir que se da a partir de un ego como polo de acciones, sin embargo, va más allá y lo trasciende; tampoco es dable afirmar que comienza solamente desde él, porque estaríamos negando la comunidad y por consiguiente las transmisiones de la cadena generacional.

Husserl, en los tratamientos sobre la temática intersubjetiva y entrando en el tema del mundo familiar, se ve enfrentado con la cuestión del nacimiento y la muerte como acontecimientos esenciales en la constitución de ese mundo. Pero al ingresar en ese terreno llega inevitablemente a la idea de comunidad histórica que a través de los procesos de adquisición, sedimentación y configuración de típicas dan lugar a la construcción de la tradición. Para Steinbock, la tradición es definible como “el mundo familiar normal en su densidad generativa”¹⁶⁷ y nos agrega la siguiente aclaración: “Husserl nos dice en Hua XV que trascendentalmente el mundo es un

¹⁶⁵ Op. cit. p. 185.

¹⁶⁶ Op. cit. p. 188.

¹⁶⁷ Op. cit. p. 190.

mundo constitutivo de sujetos con otros ‘en una unidad de tradición’ una tradición que está constituida en el mundo mismo ‘más allá de las ‘pausas’ [del] nacimiento y muerte del individuo.”¹⁶⁸

Husserl al introducir la dimensión histórica, la unidad de la tradición y el nexo intersubjetivo, en el cual incluye nacimiento y muerte, instala la dimensión generativa en el proceso de constitución del mundo. En el marco de este pensamiento generativo, la tradición histórica se puede caracterizar como viviente en tanto es una integración de formaciones tempranas que se van sedimentando. Tomamos del texto de Steinbock una afirmación de Husserl:

De modo que Husserl define la historia como ‘lo que desde el comienzo el movimiento verdadero mismo no es otra cosa que el movimiento viviente de la coexistencia (*Miteinander*) y ensamble (*Ineinander*) de la formación de sentido original y la sedimentación de sentido’.¹⁶⁹

Al referirnos a la cuestión de la tradición hablamos de un legado de costumbres históricas, cuya base se encuentra en la construcción de un sistema de habitualidades. Partiendo del mecanismo pasivo de asociación nos encontramos con que el proceso de transmisión y transferencia de sentido opera como fuente de validez en la experiencia. La construcción de sentido, al ser raíz de una tradición, generativamente lo designamos como ‘herencia de sentido’ que se propaga a través de la tradición. Asimismo, desde la generatividad hablamos de ‘generación de sentido’ en lugar de génesis de sentido y decimos ‘intersubjetividad histórica’ en lugar de autotemporalización. La propagación de los sentidos, a través de la herencia como tarea inherente a las generaciones históricas infinitas entramadas en conexiones generativas de predecesores, sucesores y ‘así sucesivamente’, dan lugar a conexiones generativas que instituyen una comunidad con su tradición. Nos aclara Steinbock: “Debido a que la generatividad está indisolublemente limitada a la historicidad, cultura, tradición, lengua, sistema de valores y normas, etc. Una criatura adoptada puede participar y ser nacida dentro de la generatividad de un ‘hogar familiar’.”¹⁷⁰

La apropiación

¹⁶⁸ Ibidem.

¹⁶⁹ Op. cit. p.191.

¹⁷⁰ Op. cit. p.193.

Desde los conceptos hasta ahora vertidos, la tradición instituye sentidos generativos que habrán de ser apropiados por los miembros de las comunidades. Es un mundo de sentidos y valideces sedimentados disponibles a la reactivación, no sólo reactivamos, o sea llevamos a cabo las valideces de otros, sino que también lo hacemos con los otros tomando co-posiciones. “Nos convertimos en otros a través de los otros.”¹⁷¹ De ninguna manera esta última afirmación implica perderse a uno mismo o perder interés en sí mismo al llevar a nuestro mundo sentidos de los que nos hemos apropiado.

El mecanismo de apropiación no es simplemente útil en la construcción de la identidad, es un proceso de gran riqueza en tanto que, simultáneamente, incluye la posibilidad de la desapropiación o la reforma, la revolución o un rechazo creativo e incluso, el olvido; no se puede sostener la idea de tradición como una mera repetición o una imitación, es una co-constitución de sentido, y aclara Steinbock “no necesito hacer las mismas cosas para apropiarme del mismo sentido.”¹⁷² Con respecto a la co-construcción y a la apertura propia de la tradición, desde las implicancias de su horizonte, nos deja en claro Steinbock:

Finalmente, los amigos de la familia con los cuales yo con-vivo y co-constituyo nuestro mundo familiar no necesitan ser los amigos de la casa que están actualmente presentes. Ellos pueden ser mis ancestros u otros amigos de la familia quienes vivieron generaciones antes que yo y que solo los conozco indirectamente a través de los relatos mundanos [...] En pocas palabras, mi mundo familiar tiene sentido y es una esfera de validez fuera de la apropiación intersubjetiva la cual me liga no solo con el presente sino con el pasado y nos prepara para aceptar el mundo futuro.¹⁷³

En este párrafo Steinbock hace referencia a la transmisión por medio de los relatos, los cuales son estructurantes del mundo familiar y, consecuentemente, del mundo de la vida. Lo relatado son contenidos que construyen el mundo histórico cultural, y el modo en que el desarrollo humano es experimentado es, en términos de Husserl, ‘contar-historias-del-mundo’. Los relatos narrados son claves que vienen

¹⁷¹ Op. cit. p.196.

¹⁷² Op. cit. p. 198.

¹⁷³ Op. cit. p. 198.

desde la comunidad, desde una herencia común y pueden incitar el despertar de viejos contenidos, a su revaluación y a la renovación crítica.

Nuestras raíces, o bien, podemos decir ‘nuestro tronco familiar’, son las que nos permiten generar la familiaridad a través de la repetición activa que opera como mecanismo de apropiación. Deja en claro Steinbock:

Generativamente hablando, raíz (*Stamm*) es el lugar donde nosotros generacionalmente regresamos a nosotros mismo, donde nos convertimos en seres y nos vamos al más allá, donde nosotros recogemos y damos lo que otras generaciones dejaron, y desde donde futuras generaciones toman nuestra contribución.¹⁷⁴

Desde este pensamiento la tarea de la fenomenología consistiría en ocuparse de una historicidad generacional constitutiva y constituida desde el mundo familiar.

La transgresión

Los modelos del mundo familiar pueden ‘caer’ por efecto de estar reñidos con la realidad, lo cual compele a un proceso de transformación. Las expresiones usadas por Husserl como ‘libertad’ y ‘elección’ que aparecen en sus escritos en forma persistente nos conducen a una acción de distancia crítica con nuestra cultura, nuestra historia y nuestra generatividad. La repetición de las tradiciones se hallan expuestas a una renovación y crítica que indica una renovación de la fuerza generativa y a la vez a la instalación de las potencias creativas latentes en la comunidad.

La apropiación de lo legado también puede ser una mera repetición que se diferencia de una repetición activa, además, este mecanismo apropiativo puede ser simultáneamente selectivo, excluyente y en ese caso se denomina desapropiación. Aclara Steinbock: “Sobre lo dicho por Husserl, repitiendo lo familiar puede convertirse en el estancamiento de una vida familiar; puede estar señalando inercia y degeneración de su fuerza generativa.”¹⁷⁵ La fuerza de esta afirmación indica la necesidad de la renovación continua del mundo familiar, como un camino imperioso hacia un crecimiento necesario e inevitable, en tanto conducido por la teleología que le es inherente.

¹⁷⁴ Op. cit. p. 195.

¹⁷⁵ Op. cit. p. 199.

La direccionalidad hacia un polo ideal, movimiento que rige y se muestra en todos los capítulos del pensamiento husserliano, busca ‘un mundo incluyente total’ y a este sentir y pensar de Husserl responde Steinbock con actitud de mucha cautela. Para este autor, tal concepto de índole omniabarcativa puede dar lugar a un criterio de homogeneización que ponga en peligro la necesaria diferenciación que se da en la estructura intersubjetiva histórica, peculiarmente humana, representada por el mundo familiar / mundo extraño.

Según la mirada de Steinbock, los avances que se presentan en los descubrimientos genéticos y generativos no muestran la necesidad de pensar en un único mundo como núcleo fundamental al que se dirige el pensamiento, aunque habiendo abrevado en el pensamiento de Husserl, no puede negar que es un camino inherente al polo ideal dirigido por la fuerza teleológica en su avance infinito.

La transgresión, en tanto implica un salto creativo que nos aleja de la repetición, también la encontramos dentro del mundo familiar. En este contexto de familiaridad y confort también comienzan a esbozarse formas diversas, aún dentro de la normalidad en que se estructura lo familiar, estimuladas por la existencia de conflictos y rivalidades internas y las necesidades inevitables de adaptación por las novedades que aportan la dinámica del mundo circundante. A partir de esto podemos hablar de una renovación, lo cual implica diversidad y trascendencia, que emerge del mundo familiar y permite que se manifiesten posibilidades nuevas. Nos aclara Steinbock: “En el sentido de dejar liberadas sus posibilidades, emancipando el presente y el futuro en sus mejores posibilidades, para generar un mundo familiar, evaluándolos como son, es decir, como emergentes históricos.”¹⁷⁶

El proceso transgresivo marca una actitud crítica y, en consecuencia, modificaciones normativas en el contexto del mundo familiar, esto habla de la existencia de una constante transformación. La actitud crítica trabaja en el contexto de sus propias contradicciones internas para poner luz sobre el pasado y delinear el porvenir. Lo realizado y lo realizable, en su multiplicidad de potencialidades, aparece en los emergentes históricos intersubjetivos que se manifiestan en la estructura mundo familiar/mundo extraño.

¹⁷⁶ Op. cit. p. 208.

Ya hemos aclarado que la experiencia liminal co-generativa mundo familiar/mundo extraño se define en el encuentro transgresivo de ambos mundos a través de los mecanismos de apropiación y transgresión, por lo cual queda en claro que no es un encuentro entre dos ámbitos completos sino de mundos en desarrollo. El encuentro transgresivo, como modo de encuentro con lo extraño, tiene dos formas de presentarse:

- 1- Como lo incomprensible: al inicio, con la aparición de lo extraño en el terreno de lo familiar, se produce una movilización interna por el hecho de generarse una ruptura en el marco de las experiencias familiares típicas. La típica familiar se expone a una experiencia disruptiva que puede pasar por la minimización del acontecimiento, o bien, llegar a una ruptura de tal magnitud que se promueva rompimientos interpersonales o comunitarios. Agrega la siguiente aclaración A. Steinbock:

[...] La incomprensibilidad de lo extraño y la ruptura de la normalidad instigada por lo extraño no permanece en un nivel inicial de incomprensibilidad anómala, pero llega más profundo dentro de una incomprensibilidad que tiene la integridad de otra normatividad, que no puede ser superada a través de una simple apropiación.¹⁷⁷

- 2- Como lo inaccesible: esta inaccesibilidad, que sucede a la incomprensibilidad, se funda en que en lo extraño nos encontramos con una densidad generativa que no pertenece a nuestro mundo familiar ‘y es válida para ellos y no lo es para nosotros’.

La dimensión histórica propia de lo extraño cuenta con su tradición, sus narrativas, su forma de ver el mundo, sus raíces y genera en el mundo familiar la vivencia de la extrañeza. Steinbock aclara que esta vivencia no se genera por una fragilidad del mundo familiar, ni proviene de una modificación intencional, ni se da por una ruptura de la normatividad de lo considerado normal, ella se manifiesta desde la profundidad generativa inherente a lo extraño. El encuentro de generatividades diferentes, en la estructura mundo familiar/mundo extraño, exige una modalidad de síntesis para que el “nosotros” se encuentre con los “otros”. Lo extraño pasa a ser accesible de alguna manera, aunque con la salvedad de que existe una barrera infranqueable que ponen las diversidades generativas pertinentes a lo familiar

¹⁷⁷ Op. cit. p. 242.

y a lo extraño, Husserl escribe: “En el horizonte mediato hay humanidades y culturas heterogéneas, pero la extrañeza significa una accesibilidad dentro de una inaccesibilidad genuina en el modo de la incomprensibilidad” (Hua XV 631).¹⁷⁸

Frente a esta clara afirmación husserliana podemos concluir que lo familiar se encuentra como aquello accesible en sí mismo y en el encuentro de lo familiar y lo extraño no hay lugar para que se produzca una homogeneidad, debido a que a través de la tipificación familiar propia de cada uno de esos mundos se conserva la heterogeneidad y sus límites.

La co-constitución que es inherente a la estructura mundo familiar/mundo extraño, a partir de lo expuesto, deja claramente delimitado el hogar como hogar, lo extraño como tal, los amigos de la familia y ambos mundos con sus particularidades. Como lo aclara Husserl: “no solamente nosotros nos transformamos en otro a través de ‘otros’ de nuestra propia tradición” (cf. Waldenfels “*Experience of the alien*” 29, 28, 31).¹⁷⁹

A través de los encuentros liminales con el mundo extraño, el bagaje de tipicidades del mundo familiar se transforma sin perder su carácter de mundo familiar y nos deja en claro Steinbock: “Generativamente comprendido, el encuentro transgresivo liminal del mundo extraño por parte del hogar es simultáneamente una co-constitución del hogar a expensas de un mundo extraño, lo cual da para decir, que se produce una transformación extraña de lo hogareño.”¹⁸⁰

Es decir, aun así, la transformación de lo hogareño deja permanecer lo hogareño como tal y lo extraño como extraño, más allá de todas las modificaciones que se promuevan en el encuentro transgresivo liminal. Lo que expresamos, en síntesis, es que los encuentros transgresivos y apropiativos no destruyen la estructura mundo familiar / mundo extraño, puesto que es una unidad irreductible. Desde esta afirmación podríamos pensar que los métodos que pretenden ejercer una dominación, la de un pueblo sobre otro a través de un genocidio, por desplazamiento forzoso de poblaciones o a través de la metodología del sometimiento cultural no podrán en

¹⁷⁸ Op. cit. p. 244.

¹⁷⁹ Op. cit. p. 246.

¹⁸⁰ Ibidem.

realidad invadir el mundo familiar que pertenece al otro, a su proceso de generatividad extraña.

Steinbock concluye, acerca de la estructura mundo familiar/mundo extraño, que sobre ella tenemos una responsabilidad tanto respecto de nuestro mundo como a la vez sobre el mundo extraño. Es una tarea ética que se lleva adelante conservando y respetando la asimetría axiológica que le es inherente con su mutua delimitación. Con respecto a los límites sabemos que la transgresión los atraviesa y va más allá haciendo posible ‘dejar el hogar’, tomando esta metáfora como una abstracción, pues atraviesa los límites del hogar y se entrega a un encuentro, pero siempre conservando la densidad generativa que opera en nuestro interior y una inevitable distancia. Steinbock no puede afirmar a la manera de Husserl ‘salgo de mi perspectiva y estoy en la piel del otro’, defiende la existencia de una distancia inevitable fundada en la densidad generativa propia y la del otro. Los patriarcalismos, los fascismos y cualquier forma de dominación operan reificando los límites y niegan lo que estos límites reclaman en sí mismos.

Acerca de los límites

Podemos denominar límites–reclamados o bien límites-requeridos a aquellos que comienzan por manifestarse desde ya en el intramundo hogareño, en lo que se refiere inicialmente a las delimitaciones que exigen la asunción de roles diferenciados que operan dentro del mundo familiar. El hecho de no respetar límites, sea en el territorio hogareño como en el encuentro con lo extraño, genera una agresión e indefectiblemente se hieren ambas partes. Afirma Steinbock: “Más, la violación ocurre debido a que el hogar no reacciona críticamente a los límites y a la peculiar unicidad de su propia generatividad.”¹⁸¹ La negación de unos límites lleva a la negación de los límites de la otra parte de la estructura familiar/extraño, lo cual conformaría una mutua violación y el desconocimiento de la co-generatividad.

En la negación de los límites, tal como acabamos de decir, se produce una mutua violación desconociendo lo esencial de la estructura que es su condición de co-generatividad, y en este acto negador funciona una lógica de disimulación donde se niega la sensibilidad inherente a ambas partes de la estructura y la destrucción

¹⁸¹ Op. cit. p. 251.

ejercida sobre ella. Esta negación es propia de la intención de dominación que pretende borrar lo inherente a estas fases de la estructura considerando posible la unilateralidad y la reversibilidad absoluta. Resume Steinbock: “La reversibilidad de perspectivas es la autodisimulación debido a que oculta los límites en un juego de disimulación de su propia disimulación de los límites.”¹⁸²

Steinbock sostiene que la lógica de la disimulación pretende sostener que los límites son accesibles y pueden ser sobrepasados consiguiendo, de este modo, la instalación de la violación. Este tipo de lógica permite colegir una doble violación:

- 1- Se niega la dimensión generativa del hogar en su estatus privilegiado, es decir ‘nuestro mundo’.
- 2- Se violan los límites requeridos soslayando la densidad generativa que por sí misma es resistente a la accesibilidad mutua.

La violación de límites puesta dentro del encuentro familiar/extraño presupone que podemos hablar y actuar desde los otros, por los otros y para los otros, despreciando, de este modo, la inaccesibilidad de lo extraño en su distancia generativa con lo ‘nuestro familiar’. Frente a este avasallamiento de los límites, Steinbock se instala en una posición de responsabilidad que debe ser asumida hacia el otro, en tanto que la responsabilidad del otro hacia nosotros ‘es su problema’, descartando, de este modo, la obligatoriedad recíproca y sosteniendo la responsabilidad asimétrica al poner el acento sobre la asunción personal de los valores dentro del marco comunitario. Para Steinbock ‘ponerse en el lugar del otro’ es una afirmación que conlleva cierto tipo de violencia y, además, tiene visos ingenuos al negar un hecho profundo referido a que la generatividad no es intercambiable y debe ser considerada en la estructura mundo familiar/mundo extraño en su condición de asimetría generativa y axiológica.

Steinbock ve riesgos, que no quiere correr, en la idea que conduce a pensar en un mundo único, por ello se posiciona en la perspectiva de acentuar la sensibilidad y respeto por lo extraño y el reconocimiento de la distancia generativa que existe en el encuentro. Los encuentros liminales transgresivos y apropiativos no son puros ni inofensivos, pueden generar situaciones de conflicto o de invasión, no podemos

¹⁸² Op. cit. p. 252.

negar que entre lo familiar y lo extraño se gestan los reclamos de límites y, por consiguiente, la concordancia y el conflicto.

Podemos concluir: Es innegable que en el mundo familiar hay manifestaciones de nuevas demandas y, por ende, se instalan nuevos valores que renuevan su sentido interno y enriquecen el acervo del mundo hogareño, generando un proceso inexorable de constante transformación. La sensibilidad ante las exigencias las insatisfacciones las frustraciones y las nuevas propuestas en el mundo interno y ante las nuevas experiencias que provee el dinamismo del mundo circundante movilizan cambios en el mundo familiar que nos conduce a la vez hacia la sensibilidad ante el mundo extraño, una ‘sensibilidad hacia’ dentro de una afinidad no-simétrica, que abre las potencialidades de ambos mundos hacia el polo deseado de la concordancia.

6. La instalación de la crisis entre comunidades

Las comunidades culturales se interrelacionan a través de las necesidades motivadoras y los estímulos que se promueven desde el mundo circundante. Desde esta vinculación pueden gestarse acciones de intercambio, comprensión, crítica, conflicto y concordancia; en este capítulo se apuntará a desentrañar la dirección que habrá de tomar la reflexión para poder emerger de las instancias de crisis y construir un futuro superador desde los lineamientos del pensamiento husserliano.

La instalación de la crisis la abordaremos observando un fenómeno típico que aqueja a los pueblos y que se despliega bajo la forma de conflictos entre comunidades, que nos servirán como hilos conductores para una indagación retrospectiva de las experiencias conflictivas y, por esta vía, buscaremos acceder a su verdad histórica pasada y reciente, lo cual implica llegar a encontrar las evidencias que la sostienen.

El conflicto es un modo de relación entre dos mundos culturales, ambos poseen una base de habitualidades sedimentadas que generan un sistema particular de tradiciones y respuestas predeterminadas dando lugar a la conformación de una cultura, a esta podemos definirla como un conjunto de acciones obtenidas históricamente y ejecutadas por los miembros que integran la comunidad ante las situaciones de experiencia efectiva y posible.

La vinculación entre comunidades o problemática de la interculturalidad se abre, a través de la fenomenología de Husserl, en la esfera filosófica, a la cual accedemos por medio del método de la fenomenología genética y generativa. Lo que expone Husserl acerca de la situación de crisis expuesta en *La Crisis* sigue teniendo vigencia y hasta lo encontramos actualmente agudizado en las problemáticas del terrorismo internacional, de la guerra entre diferentes etnias, el hambre, la pobreza, el descuido del medio ambiente, etc. El aporte husserliano se dirige a comprender las ciencias desde una propuesta renovada, desde lo concreto, es decir, desde el mundo de la vida y a la luz de las operaciones pre-reflexivas y trascendentales con las que operamos sobre nuestro mundo vital.

La búsqueda de esta tesis va dirigida a afirmar que es posible comprender el sentido del comportamiento de aquellos que no pertenecen a nuestra cultura, es en ellos donde hallamos conductas que guardan semejanzas con nuestras praxis a la vez que advertimos otras que difieren. Para acceder a un mundo diferente, un mundo extraño, solo contamos con nuestro acervo de códigos adquiridos y sedimentados y nuestra fantasía que pone su punto de partida en indicios y objetos que esa cultura singular y ajena nos proporciona.

Dice Ichiro Yamaguchi:

El modo y manera de la percepción propia y del propio mundo de la vida y de la propia cultura normalmente es evidente por completo, no ofrece ocasión alguna al reflexionar, con lo que se la arrebata a la meditación filosófica; todo ello es trastornado en una situación de conflicto cultural. Se duda del propio modo de vida y se es obligado, al servicio del sobrevivir en un mundo de la vida extraño, a buscar el fundamento para tal trastorno de la propia cotidianeidad.¹⁸³

La cita que hemos presentado de Yamaguchi nos indica que la diversidad cultural, es decir, el encuentro entre culturas, lleva en sí la potencialidad de la aparición de conflictos, pero en la perspectiva husserliana la empatía es un camino

¹⁸³ Yamaguchi, Ichiro. *Anuario Sociedad Española de Fenomenología* Año 2010. Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto" organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 20-30 de abril de 2004. p. 182.

que conduce a la comprensión entre culturas y, en consecuencia, es una forma de zanjar las divergencias y resolver los conflictos. El espíritu husserliano preconiza racionalidad y habilidad para lograr la transformación y renovación de la humanidad. Se requiere un progreso histórico que exige modificación de las conciencias, seres humanos responsables y coherencia intersubjetiva. Siempre siguiendo el espíritu de Husserl, observamos que no sólo dedicó sus preocupaciones a las cuestiones de la intersubjetividad en sus escritos entre 1905 y 1935 sino que también estos desarrollos se enriquecieron con los aportes de *La Crisis* y con los textos titulados *Cinco Ensayos sobre la Renovación*.

En el mundo de la vida hallamos el espacio en común donde los humanos encontramos un acercamiento al descubrir que nuestras preocupaciones y anhelos son semejantes, y si bien este capítulo no versará sobre la empatía, lo cual fue planteado en un capítulo anterior, no podemos dejar de nombrarla al tratar sobre el tema del conflicto y la instalación de la crisis entre comunidades.

La empatía es clave en la comprensión del otro, es el modo con el que operamos para entrar en el mundo interno del otro y conocer sus vivencias como si fueran propias. A. Monteiro, en su ponencia *La Einfühlung como comprensión intercultural y superación de conflictos*, explicita aquellos factores endógenos y exógenos que dificultan el proceso operativo de la empatía. Entre los primeros nos encontramos con sentimientos como el rencor, la pasión, el orgullo, la vanidad que dan lugar a un encierro en el mundo interior, lo que imposibilita la empatía, y entre los segundos, se hallan aquellos resultantes de las barreras culturales como la lengua, las convicciones religiosas, las ideológicas, las políticas, las económicas y otras. Dice Monteiro en su exposición: “Esta preocupación por la armonía entre los hombres es una constante en el pensamiento husserliano. En una carta dirigida a E. Pearl Welch, en junio de 1933, afirma Husserl que ‘los problemas de la armonía universal y también los de la humanidad auténtica, tienen, como problemas fenomenológicos, su sentido absoluto en referencia a la subjetividad trascendental’.”¹⁸⁴

¹⁸⁴ Monteiro A., *Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología Año 2010*. “La Einfühlung (intropatía) como comprensión intercultural y superación de conflictos.” Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

Husserl desarrolla en algunos textos del tercer volumen sobre la intersubjetividad, un intento de hallar estructuras comunes dentro de los diferentes mundos de la vida que se presentan en las comunidades. El concepto de mundo familiar, que es el espacio donde el sujeto se encuentra en una relación de trato cotidiano, de intimidad, confianza, familiaridad, incluye la posibilidad de que se generen cambios dentro del propio contexto, impulsados a partir de las experiencias nuevas que puedan producirse en él. En el seno del sistema familiar las distintas generaciones se encuentran unidas tanto por acervos sedimentados, que dan lugar a la tradición histórica intrafamiliar, como por los contenidos transmitidos por el mundo cultural al que pertenecen.

Dice F. Conde: “En la experiencia cotidiana situada dentro de un mundo-hogar mis expectativas se desenvuelven con una relativa ‘aconflictividad’. Aunque en determinadas ocasiones se produzcan malentendidos, sobresaltos, situaciones en las que no sabemos cómo reaccionar, se mantiene normalmente una posibilidad básica de comprensión y de orientación.”¹⁸⁵ Agregamos nosotros que en el mundo hogareño se presentan experiencias que pueden generar enfrentamientos y darse cambios en el contexto del acervo de los presupuestos transmitidos. Este dinamismo se promueve a partir del encuentro con sujetos, ya sea coetáneos o miembros de otras generaciones, que deviene en una posible crítica a la estructura del hogar o a percepciones anteriormente compartidas y actualmente pueden ser motivo de confrontación. Frente a cada mundo familiar se encuentra un mundo extraño donde suceden otras experiencias, otras tipicidades, otras tradiciones, las cuales pueden pertenecer a otro mundo cultural. La posibilidad del encuentro entre ambos mundos habrá de ser comprendida a través de la mediatización que provee el sistema de habitualidades, el acervo de conocimientos del propio mundo familiar y la normatividad instalada en el propio espacio cultural. Ante la extrañeza que deviene frente al hecho de no poder incorporar las nuevas experiencias provenientes del mundo extraño se produce un conflicto interno y nos encontramos con la pérdida de un equilibrio preexistente.

Deja en claro F. Conde:

¹⁸⁵ Conde F., *Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología Año 2010*. “Fenomenología de la Cultura: un análisis del conflicto intercultural a partir de las nociones husserlianas de habitualidad y mundo-hogar (*Heimwelt*)”. Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

Este equilibrio preexistente puede provenir del hecho de que no haya en absoluto ningún tipo de relación o de que exista alguna relación, pero esta transcurra con normalidad. Una relación no-conflictiva es aquella en la que ninguna de las dos partes interfiere en los intereses y en el comportamiento de la otra parte de forma notable. Es decir, no se trata tan solo de que existan dos mundos-hogares separados, sino de que los intercambios entre ambos mundos-hogares transcurran sin obstáculos de peso: ninguno de los rasgos esenciales de una cultura interfiere de forma incompatible con los de la otra. El conflicto se produce, por lo tanto, cuando el conjunto de normas o reglas esenciales de una cultura no son compatibles con las normas o reglas esenciales de la otra y ambas están obligadas a relacionarse, algo que en la situación política económica actual es extensible prácticamente a todas las comunidades. Es decir, dos mundos-hogares obligados a convivir pero que en la situación inicial son incompatibles.¹⁸⁶

Las afirmaciones que estamos exponiendo nos llevan a colegir que al instalarse el conflicto puede llegar a asumir alguna forma de violencia, lo cual nos conduciría a la ruptura de nuestra trama intersubjetiva originaria, absolutamente necesaria como base para la construcción de toda identidad individual y comunitaria. Si la extrañeza nos conduce hacia el temor, dado que no contamos con los patrones de comportamiento que nos permitan decodificar las habitualidades del mundo ajeno, por el hecho de ser portadores de una condición humana vulnerable, podemos llegar a transformar el miedo en violencia y en necesidad de marginación, de exclusión, de dominación o, más drásticamente, de anulación del otro soslayando nuestra capacidad de concordancia y de nuestro potencial para promover la comprensión o el cuidado del otro. Este capítulo se ocupa expresamente de cómo todos los seres humanos estamos necesariamente interrelacionados a partir de la intersubjetividad fenomenológicamente originaria que nos constituye como tales.

El conflicto entre culturas se manifiesta en la instancia en que nos resulta crítico poder incorporar, en alguna medida, al otro extraño en nuestro territorio familiar y generar intercambios de acercamiento constructivo. Razón por la cual

¹⁸⁶ Ibidem.

devienen los conflictos que se manifiestan en el modo de ruptura de la armonía preexistente, o bien, podemos decir, la ruptura de una previa vinculación no conflictiva. Las partes que componen ambos mundos culturales, ante las tensiones motivadas por el sentimiento de incompatibilidad, sea cual fuere el fundamento que la motiva, pueden ver la solución en la eliminación del extraño, en el sometimiento a través de la represión, el sometimiento cultural u otras modalidades de silenciamiento que no generan ningún tipo de resolución del conflicto. Por el contrario, lo potencian y, fundamentalmente, olvidan el valor de la convivencia y el diálogo inherentes a nuestra condición humana y distorsionan el camino hacia lo originario de los vínculos. La ruta conducente a la instalación de la crisis está signada por el olvido de lo esencial de nuestra condición humana y solo rescatando esta pérdida, por medio de la ruta reflexiva, accederemos a la pregunta retrospectiva como vía que nos permita el desvelamiento de lo originario. Nuestras tradiciones culturales, construidas con las formaciones de sentido que impregnan nuestro accionar cotidiano, son las que deberán ser reconducidas retrospectivamente para esclarecer su historia y sus implicaciones.

No podemos dejar de tener en cuenta las reflexiones de Klaus Held acerca del entendimiento y el conflicto. Este autor deja en claro, en primer lugar, que la movilidad natural de la cadena generativa puede ser una dimensión de profundo entendimiento intercultural pero puede presentar, a su vez, dificultades insuperables.

El título de esta tesis contiene la palabra entendimiento lo cual, dentro de las acepciones, de acuerdo al Diccionario de la Real Academia Española significa: “Buen acuerdo, relación amistosa entre los pueblos o sus Gobiernos”. Esta definición nos hace pensar en la convergencia y conjunción de voluntades, de modo que, el preciado entendimiento entre los pueblos incluye un esfuerzo entre las partes para poder arribar a un acuerdo. La historia de la humanidad nos muestra que el acuerdo entre los hombres puede no originarse por sí mismo y que requiere una tarea de puesta en común para obtener entendimiento intercultural, aunque en este proceso se pueden interponer obstáculos.

Continuando con el pensamiento de Held afirmamos que los seres humanos en nuestra capacidad de percibir tenemos distintos puntos de vista, desde el inicio, ya a partir del cuerpo, sabemos que este ocupa un lugar, un sentido espacial, desde

el cual observamos nuestro mundo circundante. Sin embargo, la locomoción nos permite desplazarnos de un sitio a otro y los objetos que caen dentro del campo visual los podemos comenzar a ver desde la nueva perspectiva que nos permiten los desplazamientos. En el lugar en donde el sujeto se encuentre será siempre su ‘yo estoy aquí’ y siempre va a poder designar un ‘allá’, nos dice Held: “Este aquí deambula, por así decirlo, de un modo inextricable, con mis desplazamientos. (Esta observación de amplio alcance, la encontramos en el segundo tomo de la obra de Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura*).”¹⁸⁷

La taxativa condición del ‘yo estoy aquí’ que es imposible de abandonar, nos mantiene en una distancia inexorable de los otros hombres que también pertenecen a nuestro entorno, sus ‘estoy aquí’ son espacios imposibles de ocupar. Este espacio que compartimos es nuestro mundo constituido por mi mundo y el mundo de los otros, cada uno de ellos con su historia familiar, su pasado y sus costumbres. Las costumbres, de modo consciente o no consciente, como en alguna medida también mi cuerpo, determinan comportamientos de los cuales podemos despojarnos o no, son saberes que están a nuestra disposición, y en términos de Held “los llevo siempre conmigo, como el co-ambulante y abarcante aquí, al cual no puedo abandonar.”¹⁸⁸

Las culturas se diferencian mediante las costumbres y sobre la base de esto es importante preguntarnos: cómo lograr y sostener un acuerdo. En primer lugar, hay una dimensión práctica y de interés común que nos permite llegar a un entendimiento, dado que esta dimensión está vinculada a la conservación de la vida, la satisfacción de las necesidades y con ella la procreación, la educación y toda preocupación del orden generativo. Por eso podemos afirmar: “Todos los hombres poseen en común la ‘conservación generativa de la vida’, y esto hace posible, en último término, el entendimiento intercultural en la praxis mundial de la actual convivencia.”¹⁸⁹

De esta afirmación podemos suponer que el entendimiento intercultural no es tan dificultoso como alguna primera impresión pudiera darnos, dado que fuera de la

¹⁸⁷ Held, Klaus. *Anuario Sociedad Española de Fenomenología* Año 2010. Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, “Interculturalidad y Conflicto” organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 20-30 de abril de 2004 p.47.

¹⁸⁸ Op. cit. p.48

¹⁸⁹ Op. cit. p.50.

cultura a la que pertenecemos hay aspectos en común que en nuestra condición humana nos permite una comunicación fácil, a esta afirmación responde Held: “pero tal optimismo respondería a una falacia naturalista”¹⁹⁰, porque si bien es cierto que todos los hombres responden a la secuencia que imponen las necesidades naturales y su consiguiente satisfacción, pero tales actos están inmersos en las formas que se adoptan a partir de las costumbres culturales a las que pertenecen. Held observa que el desentendimiento intercultural se pone de manifiesto en la experiencia concreta del nacimiento y la muerte donde entran en juego los ‘temperamentos’ o ‘estados de ánimo’ (*Stimmung*) que sostienen el mundo de las costumbres, cuyo suelo consiste en la ‘confianza fundamental’, de índole atemporal e irreflexiva, que atraviesa nuestras vidas. Dice Held:

Tales estados de ánimo presentan diferentes formas, desde la gran alegría por el nacimiento de un hijo deseado hasta la desesperación por la muerte de un ser querido. Entre ellos encontramos el amor, el respeto, el asombro, el susto, la angustia y muchos otros sentimientos profundos, a los cuales Heidegger ha designado en su pensamiento después del “giro” (*Kehre*) como *Grundstimmungen*, “estados de ánimo fundamentales.”¹⁹¹

Siguiendo el pensamiento de Held afirmamos que los estados de ánimo profundos constituyen no sólo el suelo de las costumbres, además, construyen el sentido de pertenencia entre los seres humanos y fundan nuestro mundo cultural. Cada mundo cultural cuenta con una constelación de estados de ánimo profundos propios, que, intensificados por su intensa singularidad y su sentido de pertenencia, ponen en ciernes el peligro de la aparición de un profundo abismo entre los mundos culturales y la posibilidad no sólo del desentendimiento sino de un enfrentamiento violento. Held considera que hay tres factores que influyen en la organización del ensamble entre los estados de ánimo y las costumbres, primeramente, la situación histórica de la comunidad a la que pertenecen los hombres, en segundo lugar, la carga genética que ellos poseen y, por último, la ubicación geográfica y su clima.

Held toma como ejemplo de desentendimiento lo que sucede actualmente entre las culturas de Oriente y Occidente en lo relativo a la función de la familia dado que,

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ Op. cit. p.51.

sin lugar a dudas, ella representa la forma fundamental de la convivencia. El rol de la familia se direcciona hacia la conservación de la vida, la satisfacción de las necesidades diarias, la procreación y crianza dentro de un mismo espacio familiar. Held, al analizar la estructura de la familia en Occidente, lo hace a partir de la *Política* de Aristóteles donde se establece que el presupuesto para una polis que convive en democracia se encuentra en la familia, el *oîkos*, la ‘casa’, que implica el edificio hogareño y el modo de convivencia de tres generaciones bajo el mismo techo y la organización jerárquica que esto requiere junto con su normativa para la convivencia. Sin embargo, Aristóteles nombra al *oîkos*, a pesar de su desigualdad manifiesta en las reglas, como el presupuesto para la experiencia democrática de la polis, en este sentido explicita Held la ambivalencia inherente que se muestra en la organización de la familia y lo aclara de este modo:

Esto es, en la familia se prepara la experiencia de igualdad democrática de un doble modo: en primer lugar, el hombre y la mujer en matrimonio, quienes constituyen el núcleo de la familia, están en igualdad de condiciones, pues dependen uno del otro para la conservación generativa de la vida, esto es, para la procreación de hijos. Teniendo en cuenta esta situación, Aristóteles puede afirmar en la *Ética a Nicómaco* que es posible la amistad entre los esposos; y una relación comparable entre los esposos se presenta en la antigüedad en las cartas del apóstol Pablo. En segundo lugar, según Aristóteles, los hijos son iguales entre sí, en el sentido de que todos son hermanos. Como lugar de la conservación generativa de la vida la familia es, por tanto, ambivalente, desde el punto de vista de la igualdad y la desigualdad.¹⁹²

En Oriente el modelo de desigualdad que prima dentro de la estructura familiar fue visto como necesario para ser trasladado, en su estructura jerárquica, a toda la sociedad afirmando el predominio del principio de desigualdad y percibiendo la igualdad democrática como algo antinatural, rechazando, por consiguiente, el modelo de convivencia democrática basada en el debate y la discusión entre las opiniones diversas de los ciudadanos. Oriente funda la convivencia social en un modelo donde la armonía se obtiene alejando toda confrontación y disenso, garantizando la

¹⁹² Op. cit. p.54.

verticalidad de las estructuras jerárquicas familiares y comunitarias. O sea, la armonía en el espacio cultural de Oriente, apelando a estos últimos conceptos desarrollados, está asentada en una configuración de costumbres delineadas desde la verticalidad y consolidadas sobre una particular constelación de estados de ánimo profundos, en tanto que en Occidente la particular constelación engendra una concepción de familia y hábitos familiares que convergen en una democracia de los derechos humanos.

Las diferencias profundas entre Oriente y Occidente se advierten claramente en las construcciones del lenguaje, por ejemplo, en las frases japonesas se advierte una jerarquía entre los acontecimientos o estados y el hombre individual, siendo los acontecimientos lo primero y el sujeto se subordina a ellos como secundario a lo que sucede. En este modo de construcción, que representa para Oriente el camino para que predomine la armonía, es el individuo el que se incorpora a los acontecimientos, con lo cual se excluye que el individuo pueda ser sujeto tanto gramatical como ontológico.

En Occidente es el ser del sujeto el principio del pensar y del actuar, y nos aclara Held que esto se impone en la Modernidad occidental ante los estados de ánimo de profunda incertidumbre que se manifiestan en el Medievo tardío. De esta manera, es en la época de la Ilustración, con la aparición de la declaración de los derechos del hombre, donde se ponen los fundamentos de la democracia moderna. Continúa aclarándonos Held que en los tres últimos siglos la tarea del *oîkos*, como conservación generativa de la vida, ha tenido muchas consecuencias complejas, por ejemplo, el aumento de las separaciones de pareja.

Los países islámicos y China reprochan a Occidente la destrucción de la familia y la existencia de costumbres que pueden parecer ante la mirada de otras culturas como irreconciliables. Hay una actitud en algunos pensadores que aspiran a contribuir al entendimiento intercultural, ya sea desde la postura naturalista o bien desde el normativismo, que su pensamiento conlleva el riesgo de entrar dentro de un imperialismo cultural de Occidente, creyendo que mediante el diálogo intercultural debemos ‘ganar’ al interlocutor oriental llevándolo hacia el principio de la igualdad de la democracia y los derechos humanos. “No hay ninguna garantía científica para

llegar al entendimiento intercultural”¹⁹³ quizá solo es posible entrar en un entendimiento si se parte de costumbres comparables en tanto ellas sean las pertinentes a la conservación de la vida. Desde allí pensamos que se podrían abrir las compuertas que harían posibles la aparición de nuevas experiencias que faciliten la vinculación del hemisferio Occidental con el Oriental.

El olvido de lo originario

En párrafos anteriores dimos cuenta de que la meta principal de este capítulo nos lleva a la pregunta retrospectiva como la vía que nos permite salir de la oposición entendimiento/desentendimiento y dirigirnos a la tarea del desvelamiento de lo originario en el terreno de los hechos históricos. En este sentido, nos apoyaremos en el texto de Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* para desarrollar esta cuestión considerada capital para la fundamentación de esta tesis. Sus desarrollos pertenecen al último trabajo sistemático del filósofo y sus reflexiones comienzan en 1934 hasta 1937. A diferencia de sus textos de etapas anteriores, y siguiendo el análisis que expone Ricoeur en su texto *Historia y Verdad* de 1955, Husserl en *La Crisis* entra en una transformación que se da en 1930 y se presenta claramente entre 1935-1939. Ricoeur atribuye este cambio a la situación política de Alemania y a las circunstancias históricas trágicas de Europa las cuales impulsan a Husserl a pensar históricamente y dar lugar a una inflexión de la fenomenología en dirección a una filosofía de la historia.

En cuanto a la línea que seguiremos en esta tesis, habremos de iniciar con la interpretación que hace Husserl de la ciencia tradicional desde sus adquisiciones sedimentadas exitosas. En un segundo paso, haremos las aclaraciones relativas a los riesgos y beneficios que derivan de ellas. Por último, hablaremos sobre “el oculto mundo de la vida” en su papel fundador.

En este primer nivel del análisis entraremos en lo que significa la crisis desde el hilo conductor que nos ofrece el análisis que propone Husserl acerca de la crisis de las ciencias, partiendo del cuestionamiento de las ciencias positivas en su tarea y su método. La física y la matemática, que se han mostrado como ciencias exactas, mostraron un estilo científico conservado por siglos, pero en este aspecto no hay, por

¹⁹³ Op. cit. p.60.

parte de Husserl, una búsqueda de cambio, sino que el viraje propuesto por él se dirige a una diferente valoración respecto de las ciencias. Dice Husserl:

La exclusividad con que en la segunda mitad del siglo XIX, la total visión del mundo de los seres humanos modernos se deja determinar y cegar por las ciencias positivas y por la “*prosperity*” de que son deudores, significó un alejamiento indiferente de las preguntas que son decisivas para una auténtica/((4))*humanidad. Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos [...]. Para nuestra indigencia vital- oímos decir- esta ciencia no tiene nada que decirnos.¹⁹⁴

Para Husserl lo que ha sucedido, en el terreno de las ciencias, es haber llegado a abstraerse de todo lo subjetivo, de lo concerniente a todos los seres humanos con sus libres decisiones y a sus comportamientos dentro de las posibilidades que le presenta el entorno, se entra en la exigencia de un riguroso carácter científico que excluye toda posición valorativa y toda pregunta acerca de la humanidad y la cultura. El interrogante que de esto deriva es acerca de cuánto puede aportar la verdad científica objetiva a la historia de la humanidad. Las preguntas acerca del sentido de lo humano no siempre estuvieron “desterradas” del ámbito de la ciencia, pero a partir del Renacimiento se produce un giro que la instala en un marco positivista. El concepto positivista de ciencia abandona toda pregunta considerada última o suprema, o todas aquellas consideradas preguntas metafísicas como la que se plantea el problema de Dios, el de la inmortalidad o de la libertad. Los éxitos teóricos y prácticos de las ciencias positivas instalaron, tanto en el terreno filosófico como en la visión de los investigadores de las ciencias de hechos, el sentimiento de fracaso sobre todo ideal que aspire a una filosofía universal.

El escepticismo respecto de la posibilidad de una metafísica, así como la fe en una filosofía universal, implica la caída de la creencia en la razón que es la que otorga sentido “a todo/ser mentado”, es decir, a las cosas, valores, a la verdad y a lo existente. Y nos deja en claro Husserl:

¹⁹⁴ Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Prometeo Libros, Buenos Aires, Argentina, 2008. Traducción y estudio preliminar J.V. Iribarne. p. 50. En próximas citas se lo nombrará como *La Crisis*.

*Aclaremos que en *La Crisis* traducción de Julia Iribarne, los números entre dobles paréntesis indica el número de la página en el original.

Con esto cae también la creencia en la razón “*absoluta*” a partir de la cual el mundo adquiere su sentido, la creencia en el sentido de la historia, el sentido de la humanidad, en su libertad, esto es como capacidad disposicional del ser humano de conferir sentido racional a su existencia humana individual y general.¹⁹⁵

A través de lo dicho podemos entender que la filosofía entra en una lucha por su existencia teniendo como antagonista a un escepticismo que, desde la acérrima postura empirista, la descalifica, dejando sólo como válido lo fáctico, lo experienciable, lo comprobable. De manera que el auténtico tema de la filosofía queda circunscripto al problema universal de la relación entre la razón y lo existente en general.

Desde estos análisis que realiza Husserl advertimos en *La Crisis* su motivación para convocar a la humanidad del presente a estar advertidos de los riesgos de entrar en una caída escéptica, llegando a perder la conciencia del desamparo en el que podríamos sumergirnos si no nos sostenemos con la fuerza reflexiva que impele toda búsqueda filosófica. Esta convocatoria contiene una lucha vital para hallar el verdadero sentido de una humanidad auténtica. Nos esclarece Husserl:

Humanidad en general es, esencialmente, ser humano en humanidades vinculadas generativa y socialmente; y si el ser humano es un ser racional (*animal rationale*), solo lo es en la medida en que su total humanidad sea humanidad racional, orientada hacia la razón de un modo latente o manifiestamente dirigida hacia la entelequia devenida manifiesta para sí misma y de ahora en adelante *conscientemente conductora* del devenir humano. Filosofía, ciencia, serían, pues, el *movimiento histórico de la manifestación de la razón universal*, ((14)) como tal “*congénita*” para la humanidad.¹⁹⁶

La filosofía en la que nos instala Husserl no tiene el mero sentido de una tarea más de la cultura. Ella es una íntima vocación personal y conlleva la responsabilidad de dirigir nuestras acciones hacia el ser verdadero de la humanidad. Este quehacer nos exige una toma de conciencia retrospectiva histórica y crítica cuyo camino habrá

¹⁹⁵ Op. cit. p.56.

¹⁹⁶ Op. cit. p.59.

de conducir hacia la comprensión radical de nosotros mismos, lo cual requiere empuñar la pregunta retrospectiva para poder entrar en la vía que nos conduce a la autenticidad última originaria que, una vez descubierta, compromete y direcciona nuestra voluntad.

Ya hemos repetido, en el contexto de esta tesis, que vamos en busca de lo originario para encontrar el camino transformador de las crisis entre comunidades, seguimos los lineamientos husserlianos en lo relativo a la pregunta retrospectiva para poder, en términos de Husserl “[...] atravesar la corteza de los ‘hechos históricos’, exteriorizados [...]”¹⁹⁷ para arribar a lo originario, a los motivos de todo desvío que funda la existencia de las crisis y para encontrarnos con la posibilidad de una transformación y superación radical.

El modo de conocer el camino delineado por Husserl para afrontar esta búsqueda está señalado en los desarrollos presentados en *La Crisis Parte II* donde elucida la oposición entre el objetivismo fisicalista y el subjetivismo trascendental. El antiguo patrimonio de la geometría euclidiana, la matemática griega y la ciencia griega de la naturaleza, y la consiguiente idealización a través de los números, dimensiones, figuras y demostraciones dan lugar, en consecuencia, a la existencia de una teoría deductiva, axiomática, con inferencias apodícticas y verdades incondicionadas, aunque restringida a tareas finitas. Husserl expone que la ciencia, en la actualidad, avanza con conceptos y demostraciones que encaran hasta el infinito, con lo cual los objetos dejan su modo particular finito y a través del método sistemático racional se aspira a acceder al pleno ser-en-sí. Es decir, estamos instalados en el ámbito general de la matemática formal que anticipa el camino elegido por la ciencia. Lo aclaramos en términos de Husserl: “[...] el gran ideal de una ciencia, en ese sentido, racional omniabarcadora, respectivamente, la idea de que la totalidad infinita de lo existente en general, sea en sí una unidad total, que correlativamente debe ser dominada totalmente mediante una ciencia universal.”¹⁹⁸

Un avance posterior, con Galileo, se habrá de plantear con el ingreso del racionalismo en la ciencia de la naturaleza, creando la ciencia natural matemática. Para comprender el pensamiento de Galileo debemos considerar no sólo su

¹⁹⁷ Op. cit. p.61.

¹⁹⁸ Op. cit. p.65.

motivación consciente sino lo que estaba implícito en su pensamiento, aunque, obviamente, se advierte que no estaba claro para él el conjunto de las tradiciones de la ciencia y la permanencia de las operatividades del pasado en su presente. En el mundo circundante intuitivo no experimentamos cuerpos geométricos ideales sino los contenidos efectivos de la experiencia que, con la intervención de la fantasía que transforma formas sensibles en otras formas sensibles, podemos obtener las formas geométricas ideales, pero de ningún modo conseguimos las formas geométricas puras. Estas últimas aportan una posibilidad franca de perfeccionamiento o mejoramiento de todas aquellas formas usadas en el territorio de los intereses prácticos y este horizonte abierto de perfeccionamiento es, en términos de Husserl, un “siempre de nuevo” hacia un polo no alcanzado. Estas formas de idealización y, asimismo, las de construcción lógica pertenecen a una comunidad intersubjetiva y son formas habituales disponibles con las que podemos generar formas nuevas. De modo que estamos refiriéndonos a un proceso de fundación de sentido, sedimentación, transmisión y la reconfiguración de un nuevo sentido, así nos muestra Husserl el carácter histórico de la ciencia y el de toda actividad humana.

La práctica de la matemática pura nos suministra lo que la matemática empírica no nos puede brindar. Ella es metódica y unívoca, sus construcciones son determinadas intersubjetiva y unívocamente. Es fundamental aclarar que el método geométrico con su conjunto de formas ideales parte de formas básicas y remite a la técnica de la mensuración, la cual opera sobre el mundo pre-científico, sensiblemente intuitivo.

Desde el arte de la medida, que genera formas básicas empíricas universalmente disponibles e intersubjetivamente determinadas, se cuenta con un precursor de la geometría universal y sus puras formas-límite. Galileo se encuentra con los desarrollos de la geometría, con los del arte de medir y con las consiguientes aplicaciones que derivaron en medios para la técnica. Como heredero de este capital de conocimientos, sus necesidades investigativas apuntaban a la idea de una física que aspiraba a determinaciones unívocas, buscaba que su método superara las relatividades subjetivas esenciales al mundo empírico y que este se acrecentara permanentemente bajo las formas de un ideal geométrico. Galileo no sintió la necesidad de penetrar en el camino conducente a la respuesta acerca de cómo la operación idealizante surge del mundo sensible pre-científico, si esto hubiera

ocurrido quedaba implicado en la posición de tener que esgrimir una pregunta retrospectiva en dirección a lo originario. Aclara Husserl respecto de Galileo:

El método total tiene de antemano un sentido *general*, por mucho que en cada caso haya siempre que ocuparse de lo individual-fáctico. Por ejemplo, de antemano no se tiene a la vista la caída libre de *este* cuerpo, sino que lo fáctico individual es *ejemplo* en el tipo conjunto concreto de la naturaleza intuita, en que la invariante empíricamente familiar está incluida de antemano; y eso se trasfiere naturalmente a la actitud matematizante-idealizante galileana. La matematización indirecta del mundo que tiene lugar como *objetivación metódica del mundo intuita*, produce *formulas numerales* generales que, una vez encontradas, pueden servir, aplicándolas, para realizar la objetivación fáctica de los casos particulares que se han de subsumir bajo ella.¹⁹⁹

Galileo sustituye el mundo real-efectivo, perceptivo e inmediato, por su matematización, con sus leyes y sus previsiones, alejándose de este modo de la fuente originaria inmediata. Nos aclara Husserl que Galileo, al no preguntarse retrospectivamente por la operación originaria donante de sentido, cayó en una “negligencia funesta”²⁰⁰ conducente a un vaciamiento de sentido y a la creencia de hallarse ante una verdad absoluta olvidando la genuina fuente: la vida pre-científica y su mundo circundante, el mundo de la vida. Esta fuente originaria es un mundo predado, un horizonte que dota de sentido.

Llegar al comienzo, a expensas de la pregunta retrospectiva, implica partir de lo dado, de las formas actuales, entrar en una visión retrospectiva del desarrollo de los sentidos adquiridos. Implica un avance y un retroceso en zig-zag, partiendo de los “colapsos de nuestro tiempo”²⁰¹ para llegar a la toma de conciencia del sentido originario de nuestras ciencias. Claramente Husserl nos conmina, en nuestra búsqueda, a un modo de consideración histórico con sus nexos históricos vistos en conjunto partiendo del interior de los acontecimientos y no desde la mera causalidad externa, somos herederos de una causalidad de índole histórico-espiritual. La reflexión nos conduce a pensar en los hombres como productores de una tradición

¹⁹⁹ Op. cit. p.84.

²⁰⁰ Op. cit. p.92.

²⁰¹ Op. cit. p.101.

que conlleva a pensar en el uno-para-el-otro y del uno-con-otro como herederos y co-portadores de una institución originaria y un comienzo teleológico que la atraviesa. Es a través de la pregunta retrospectiva que podemos elucidar la institución originaria y el cómo las generaciones futuras, portadoras de formas sedimentadas, pueden cuestionarlas revitalizarlas y transformarlas consiguiendo logros nuevos. En términos de Husserl:

Una toma de conciencia retrospectiva histórica como esta que estamos examinando es, pues, efectivamente, la más profunda toma de conciencia de sí mismo hacia una comprensión de sí mismo, hacia aquello hacia lo que propiamente se quiere ir, hacia lo que se es como ser histórico. La toma de conciencia de sí mismo sirve a la decisión y ella quiere decir aquí naturalmente, al mismo tiempo continuación de la tarea más propia, que de ahora en adelante es comprendida a partir de aquella toma de conciencia histórica y tarea elucidada, que en el presente nos es encomendada en común a nosotros.²⁰²

La pregunta retrospectiva nos conduce hacia el mundo de la vida como horizonte universal de lo existente, experienciado y experienciable; y los yo se hallan y pertenecen al pre-dado vivir uno con otro, afectados pasivamente por lo pre-dado aunque activos en dirección al mundo circundante según nuestros temas o nuestros fines propuestos. Deja en claro Husserl: “funcionamos uno con otro en los múltiples modos de tomar en consideración en el uno con el otro los objetos pre-dados en común, pensar uno con otro, valorar uno con otro, tener propósitos y actuar uno con otro.”²⁰³

Toda praxis tiene su suelo en el mundo de la vida, y la ciencia que va en pos de la verdad objetiva y el conocimiento universal formula sus desarrollos, también, sobre el suelo pre-dado, pre-científico, intuitivo del mundo de la vida con sus consiguientes resoluciones prácticas de la vida cotidiana. Sin embargo, la ciencia incluye el pre-dado mundo como una tarea subordinada, o bien, como un tema parcial, lo cual indica que este tema de capital importancia para nosotros debe ser abordado desde otro tratamiento metodológico científico adecuado.

²⁰² Op. cit. p.115.

²⁰³ Op. cit. p.151.

Al reflexionar sobre la peculiar cientificidad que nos permite abordar la cuestión del mundo de la vida concluimos que contrasta con la idea de verdad objetiva, ella tiene una intención fundamentadora que se sostiene en la experiencia, en las formas de la percepción y la memoria. Leemos en Husserl: “Lo realmente primero es la intuición <<meramente subjetivo-relativa>>de la vida precientífica en el mundo.”²⁰⁴ Las ciencias modernas propugnan que el universo de lo subjetivo-relativo debe ser superado y deben adjuntar un sustrato lógico-matemático, hipotético y justificable en la comprobación proporcionada por la experiencia que las acredita. Este modelo de objetividad es el que domina las ciencias de la modernidad.

Nos hallamos ante el contraste de lo subjetivo del mundo de la vida, en cuanto al mundo objetivo, calificado como verdadero, está fundamentado en una substrucción lógica, con lo cual queda claro que éste consiste en un proceso por el cual los términos de la fundamentación se invierten y las formaciones lógico-matemática pasan a ser el fundamento de las formas del mundo circundante. Dice L. Mascaró:

La *Substruktion* emerge del olvido de la lógica de fundación del sentido, es decir, de una ruptura en el mecanismo histórico-y, por ello, tradicional- de fundamentación-sedimentación-reactivación. Se trata de una actitud de menosprecio y subestimación del mundo de la vida, que encuentra sus raíces en el proyecto moderno, de ascendencia galileana y cartesiana, de matematización de la naturaleza. [...] La sentencia de imperfección, arrojada sobre la *Lebenswelt*, provoca el menosprecio de la experiencia cotidiana, y, fundamentalmente, amenaza con el vaciamiento de sentido del conjunto de proposiciones que conforma una ciencia. Con un sentido paradójico, el menosprecio de la *Lebenswelt*, y la consideración de la superficialidad de un regreso al suelo vital, colocan a las ciencias en el camino de la irracionalidad, ya que interrumpen ellas mismas el circuito de reactivación de sentido de las conquistas epistémicas, alejándose voluntaria, aunque ciegamente, de las instancias de proto-

²⁰⁴ Op. cit. p.167.

fundación que diera lugar a cualquier discurso tematizante acerca del mundo.²⁰⁵

Las formas de la intuición son las formas protagónicas del mundo de la vida, de allí pueden nutrirse la construcción de las inducciones y las estructuras de la imaginación, y es a expensas de estas evidencias originarias que es posible obtener las experiencias que posibilitan los acuerdos intersubjetivos. El mundo de la vida es la protoevidencia que se da con anterioridad, con lo cual él nos ofrece la consistencia, es decir, la base o fundamento para el mundo científico. Es el mundo de la vida, en su concreta universalidad, el portador, en su horizonte infinito, de los sentidos y valideces sedimentadas por las generaciones para su vida en común “el mundo de las simples experiencias intersubjetivas.”²⁰⁶

La científicidad con la que habrá de tratarse el mundo de la vida como tema, en su esfera de verdad subjetivo-relativa, implica la existencia de un método que opera como camino, con su primer paso metodológico que funciona a través de la epojé. La epojé opera por medio de la abstención de las valideces inherentes al mundo natural y las de todo interés teórico objetivo, lo que no significa que ellas dejen de estar en vigencia, de ninguna manera significa la desaparición de las ciencias y los científicos en sus tareas. Dice Husserl: “[...] nosotros vivimos, por cierto, en el horizonte del mundo de la vida, y lo que sucede y lo que sucederá ahí es en él existente del mundo de la vida; [...] también toda posición de metas, de propósito ya presupone lo mundano, con lo cual, entonces, también todos los fines pre-dados del mundo de la vida.”²⁰⁷

Las acciones que desarrollamos en la consecución de nuestros propósitos responden a nuestras experiencias de índole subjetivo-relativa y así se presenta en cada comunidad vital, las de los otros pueden no ser las nuestras. Sin embargo, a pesar de las relatividades, el mundo de la vida tiene su estructura general de carácter precientífico, un mundo que opera como suelo para los intereses humanos y prácticos, enriquecido por las acciones cognoscitivas, afectivas, volitivas y valorativas, tanto las efectivas como las posibles “[...] como se dijo, todo apriori

²⁰⁵ Mascaró, Luciano. “La ciencia como habitualidad, y sus riesgos inherentes: estudio acerca de los conflictos relacionados al carácter tradicional de la ciencia en “El origen de la geometría” de Husserl. *Praxis filosófica*. Nueva Serie, Nº34, enero-junio 2012: 25-38.

²⁰⁶ Husserl, E. *La Crisis*. p.175.

²⁰⁷ Op. cit. p.180.

objetivo en su necesaria remisión a un apriori correspondiente del mundo de la vida.”²⁰⁸

Husserl manifiesta que en la explicitación que nos proponemos del mundo de la vida se necesita una expresión nueva y la propuesta es el “estar previamente dado”, es decir, las formas de dación, las formas de aparición, de validez, y entre ellas se encuentran los hombres en actos de comunalización en el horizonte de sus congéneres, ya sea en consonancias o disonancias intersubjetivas, lo cual nos permite hablar de la “constitución intersubjetiva del mundo.”²⁰⁹ Con respecto a la ciencia que nos desvele el cómo del mundo de la vida nos dice Husserl:

Frente a todas las ciencias objetivas proyectadas hasta ahora, como ciencia sobre la base del mundo, una ciencia del cómo universal del pre-darse del mundo, como de aquello que construye el ser base universal para toda objetividad. Y significa, concomitantemente incluida allí, la creación de una ciencia de los últimos fundamentos, a partir de los que toda fundamentación objetiva crea su verdadera fuerza, la fundamentación a partir de su última donación de sentido.²¹⁰

Nos queda claro que lo primero es el mundo de la vida y se brinda “en su pura certeza de ser” sin darnos lugar a dudas, a la vez que, por sus múltiples formas de darse y sus estructuras intencionales, es la vía regia para la pregunta retrospectiva. Particularmente queremos hacer hincapié que en la explicitación del mundo de la vida encontramos que la subjetividad es lo que es sólo en la intersubjetividad “yo que funciona constitutivamente”²¹¹ y, a la vez, genera la síntesis tu-yo y la síntesis nosotros, dando nacimiento a una socialidad universal, es decir, a la humanidad como espacio de todos los sujetos, construyendo una vida mancomunada, brevemente dicho “nosotros con los muchos yoes, en lo que yo soy “un” yo.”²¹²

La lectura de *La Crisis* nos presenta la pregunta retrospectiva como el método histórico-fenomenológico, sometiendo el suelo originario del mundo de la vida a la investigación fenomenológica que nos permite abordar el fundamento último. En este

²⁰⁸ Op. cit. p.182.

²⁰⁹ Op. cit. p.208.

²¹⁰ Op. cit. p.188.

²¹¹ Op. cit. p.213.

²¹² Op. cit. p.223.

método se encuentra el camino para poder emerger de un presente vaciado de sentido, de la postura de la eficiencia técnica y dirigirnos al rescate de la conciencia del telos de la humanidad. Extraemos este pensamiento de J. Derrida:

Como en su sinónimo alemán, la pregunta retrospectiva (*question en retour*) se halla marcada por la referencia o la resonancia postal y epistolar de una comunicación a distancia. Como la '*Rückfrage*', la pregunta retrospectiva se formula a partir de un primer envío. A partir del documento recibido y ya legible, se me ofrece la posibilidad de interrogar nuevamente y *de vuelta (en retour)* acerca de la intención originaria y final de lo que la tradición me ha confiado.²¹³

En el texto de Derrida, *Introducción a El origen de la geometría*, que todo lo heredado y no cuestionado se encuentra frente a la intención que pone en movimiento la pregunta retrospectiva. Ésta va dirigida al desvelamiento de lo originario a través del retroceso como tarea fenomenológica, que conduce a un camino de recuperación del momento trascendental de constitución. En nuestro caso nos dirigimos a un preguntar retrospectivo a partir de la presencia de una crisis instituida fácticamente en nuestro presente histórico. La meta que nos proponemos requiere una postura histórica y crítica para alcanzar la autocomprensión y la comprensión de la humanidad. Pero toda la tarea no encuentra su culminación en la aplicación de la pregunta y el encuentro con el mundo de la vida como suelo inexorable de toda praxis empírica o científica. El mundo de la vida, ya ahora presente como evidencia incuestionada, también está expuesto a la interpelación inevitable del preguntar retrospectivo. Nos amplía la idea P. Ricoeur del siguiente modo:

Una cosa es ahora cierta: el regreso a la *Lebenswelt* solo es un momento, un grado intermediario de un <regreso> más fundamental, el regreso a la ciencia en cuanto tal, a la razón en cuanto tal, más allá de su limitación en el pensamiento objetivo. Hay que comprender que para restaurar el concepto de Ciencia en su sentido auténtico, debe hacerse el rodeo de una pregunta-en-reversa que tome el pensamiento objetivo como punto de

²¹³ Derrida, Jacques. *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*, traducción de Diana Cohen, revisión técnica de Luis Román Rabanaque, Manantial, Buenos Aires, 2000. p.41.

partida, que ponga al descubierto su carencia de fundamentación y lo dirija hacia aquello que lo precede absolutamente. Se debe tratar de reconocer y comprender esa función de la <*Rückfrage zur Lebenswelt*> con relación a la restitución de la significación verdadera de la razón y la ciencia.²¹⁴

Estamos ante un nuevo terreno de trabajo que es el mundo de la vida, pero la llegada nos permite el encuentro con el reino ignoto de la subjetividad trascendental puesto que “cabe alumbrar el mundo de la vida con un reino de fenómenos subjetivos que permanecen anónimos.”²¹⁵ Entonces entendemos que estamos en dos territorios en los que se debe desenvolver la tarea y nos dice al respecto H.H. Salinas:

La Crisis ofrece dos campos que funcionan como espacio originario último: el mundo de la vida en tanto subjetivo-relativo y la subjetividad trascendental en tanto fuente de sentido del mundo de la vida. El motivo originario de la filosofía se mueve alrededor de esa correlación.²¹⁶

Podemos concluir que esta indagación aspira a desvelar en su amplitud el campo originario de la conciencia y poner luz sobre el sentido de ser último del mundo.

Ricoeur presenta la pregunta retrospectiva como un método de reducción que posee tres características: 1- un primer rasgo consiste en que opera de manera indirecta, es decir, no accede de modo inmediato al suelo de lo originario; 2- opera como un desvelamiento o recuperación de lo oculto; 3- el origen al que se dirige no es una intuición pasiva sino a una vida operante, que se presenta bajo el rostro del mundo de la vida o el de la subjetividad que lo constituye. H.H. Salinas nos deja en claro:

La función de la fenomenología consistirá en descubrir, recorrer y explicitar la “evidencia” del mundo, en cuanto fenómeno de la

²¹⁴ Ricoeur, P. “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en La Crisis de Husserl”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen II. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Agosto 2005. Pág. 359-360.

²¹⁵ Husserl, E. *La Crisis* p.116.

²¹⁶ Salinas Leal, Héctor Hernando. “Pregunta retrospectiva, a priori histórico y temporalidad en La crisis de Husserl”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen IV (Artículos). Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012-pp 625-650.

conciencia, como formación subjetiva. El ego, “hay que expresarlo, exponerlo, y ciertamente por medio de un ‘análisis’ intencional sistemático que interroge retrospectivamente a partir del fenómeno-mundo” (Husserl, E. *La Crisis*, §50, p.181). Enfrentamos ahora una primera conclusión que da a la pregunta-retrospectiva el lugar de la pregunta fenomenológica fundamental, en cuanto forma general del análisis intencional regresivo, genético.²¹⁷

La pregunta retrospectiva no culmina en la correlación mundo de la vida-subjetividad trascendental, se encuentra con una nueva operación en el terreno de una correlación más originaria que es la del carácter temporal de la conciencia. Es desde aquí que Husserl podrá fundamentar la historicidad trascendental de la experiencia del mundo de la vida, que en el desvelamiento de su estructura, muestra el estilo singular del mundo de la vida en el cual cada comunidad se halla, un presente que incluye su pasado y, ante él, el porvenir y además todo presente imaginable por la libre variación del presente fáctico.²¹⁸ En función de esta aclaración afirmamos que no tenemos acceso inmediato al mundo de la vida como un concepto general, sino que a través del mundo de la vida que es para nosotros en el presente y desde aquí acceder a su estructura a priori, a su “estilo invariante”.

Tal como está señalado en el Apéndice XXV, al que ya hemos hecho referencia, desde nuestro mundo de la vida, y a expensas de la capacidad de imaginar otros mundos posibles con sus presentes y pasados, podemos encontrarnos con

[...] un campo originario de historicidad, que se eleva como condición de posibilidad de ese mismo imaginar y, con él, del mismo mundo de la vida presente. Este imaginar no es algo diferente al método de captación de las esencias fenomenológicas conocido como método de las variaciones imaginativas.²¹⁹

²¹⁷ Op. cit. p. 635.

²¹⁸ Cf. Husserl, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Ed. Gallimard. France. 1976. Appendice XXV au paragraphe 73. p.554.

²¹⁹ Salinas Leal, H. “Pregunta retrospectiva, a priori histórico y temporalidad en La crisis de Husserl”. *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV* (Artículos) Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú 2012 - pp. 625-650.

Entonces, podemos colegir que la historicidad del mundo de la vida se configura como un suelo o condición de posibilidad esencial de cualquier hecho particular, fáctico y contingente. Afirmamos, entonces, que el a priori originario histórico es posible alcanzarlo desde la mediación que nos proporciona la configuración de nuestro mundo de la vida personal, o sea, desde nuestro presente y nuestra experiencia adquirida. Las experiencias adquiridas, efectivas o posibles, se construyen a expensas de los horizontes y del mundo como horizonte que las posibilita, como consecuencia tenemos que afirmar que el a priori histórico puede ser alcanzado por la apertura que es inherente a la horizonticidad.

En el Apéndice III de *La Crisis* Husserl considera cinco rasgos que caracterizan el a priori histórico:

- 1- El a priori histórico es alcanzado a través de las variaciones imaginativas “una generalidad ideal” y se puede definir como “la estructura eidética invariante del mundo histórico”.
- 2- La comprensión de la historia como ciencia de hechos y como experiencia vivida sólo es posible a partir de la estructura del a priori histórico.
- 3- El a priori histórico se presenta como el horizonte de la humanidad.
- 4- El a priori histórico es la condición de posibilidad de la pregunta retrospectiva que nos hace posible acceder al mundo de la vida y al a priori histórico mismo.
- 5- El desvelamiento del a priori histórico posibilita la existencia de una ciencia apriórica que va más allá de todas las facticidades históricas.

Nos aporta H.H. Salinas:

¿En qué consiste, pues, en cuanto a su suelo originario, este a priori histórico? Según Landgrebe, ‘*se trata del dominio de la autoexperiencia más profunda de la subjetividad reflexionante*’ (Landgrebe, L., El problema de la ciencia trascendental, p.186). Este dominio no es otra cosa que la estructura temporal de la conciencia.”²²⁰

²²⁰ Ibidem.

En resumen: prestando atención al título de nuestra tesis, que obviamente opera como la puerta principal hacia determinados desarrollos, procedimos a la búsqueda de un pensamiento que nos permiten encontrarnos con el sendero que conduce a la afirmación de la posibilidad del entendimiento entre las culturas. Hemos usado como punto de partida un caso de desentendimiento que aún persiste en los momentos actuales, ejemplificando con el Genocidio Armenio y la consecuente conflictividad entre las comunidades armenia y turca. Los desarrollos de la fenomenología pusieron luz para el encuentro con pensamientos superadores en aquellos espacios donde se instalaron conflictos que mostraron el vacío, el olvido, el ocultamiento o la degradación de lo originario que impera en las crisis.

Husserl en el Apéndice III de *La Crisis* nos deja claro:

Nosotros podemos ahora decir: la historia no es otra cosa más que el movimiento viviente de la solidaridad y de la implicación mutua (*des Miteinander und Ineinander*) de la formación de sentido (*Sinnbildung*) y de la sedimentación de sentidos originarios.²²¹

Entonces podemos afirmar que partimos de una institución originaria de sentido, de su sedimentación, su posible reactivación y la consiguiente repetición, o bien, la transformación del sentido instituyendo uno nuevo, presentando, en esta dinámica, el movimiento inherente del a priori universal de la historia. Es un a priori válido para todo ente concreto devenido o en su devenir, tanto para su tradición como en su transmisión.

En lo que denominamos historia de hechos consideramos que sus historiadores pueden incurrir en la ingenuidad de no tematizar el suelo de sentido, de modo que no exploran el a priori estructural, la evidencia incondicionada que se encuentra debajo de todas las facticidades y que sostiene el presente histórico, el pasado y el futuro en el cual vive la humanidad. En este movimiento de tradición y transmisión que operan los sujetos de la historicidad “como humanidad personal productora”²²² se va desenvolviendo la construcción de la cultura. La historia, que es una configuración más del vasto campo de la cultura, construida como historia trascendental, requiere

²²¹ Husserl, E. *La Crise des Sciences...* Appendice III au paragraphe 9a (Traduction de Jacques Derrida) L'origine de la géométrie.

²²² Ibidem.

de la tarea que desarrollan los historiadores abocados a la producción de la ciencia histórica que se nos presenta como una ciencia de hechos, es decir, que desde lo fáctico podemos elevarnos hacia lo trascendental.

En la profundización que implica una explicitación fenomenológica de los hechos históricos podemos afirmar que la subjetividad de los sujetos históricos, productores de sus contenidos culturales, descansa sobre el suelo de la intersubjetividad constituyente con lo cual podemos considerar a partir del uno-con-el-otro y el-uno-para-el-otro que nos hallamos con la evidencia de la intersubjetividad originaria. En este terreno intersubjetivo se sostienen los lazos intrafamiliares e interfamiliares, dentro del universo de una misma cultura, y a expensas de la apertura que se genera por obra del horizonte de lo extraño, con lo cual se expande la trama social, con las posibilidades de construir vínculos con lo diferente en condiciones de entendimiento. El camino de la reflexión fenomenológica nos permite esclarecer que en el interior de la historia permanece una conciencia de crisis dado que en su derrotero teleológico se generan los desvíos y los olvidos. Por ello queremos elucidar hacia dónde se dirige la humanidad cuando pierde su dirección hacia lo originario, nos deja en claro Ricoeur “[...] el vínculo entre los hombres no es un simple tipo sociológico, sino un <sentido teleológico>.”²²³ En la historia tenemos los indicadores hacia lo originario, hacia nuestro devenir histórico y hacia “<arrojar claridad sobre sí mismo>.”²²⁴ La historia nos permite la autoconciencia y la autorrealización, en tanto somos actores de ella, tomando posiciones, es decir, oposiciones y solidarizaciones en relación a las transformaciones. Estas acciones de oposición y solidarización conforman tareas históricas que se construyen desde una tarea personal. Por último, acudimos a términos de Ricoeur que al respecto nos aclara: “Descubriendo un origen (*Ursprung*), una fundación originaria (*Urstiftung*), que sea también un proyecto en el horizonte del porvenir, una fundación final (*Endstiftung*), yo puedo saber quién soy.”²²⁵

Afirmamos en párrafos anteriores que el desvío o el olvido de lo originario ha dejado en un rol degradado al mundo de la vida y una hipervaloración de la técnica.

²²³ Ricoeur, P. Artículo Husserl y el sentido de la historia. p. 330.

²²⁴ Op. cit. p.332.

²²⁵ Ibidem.

A través de la explicitación que nos facilita el ejercicio de la pregunta retrospectiva queda iluminado el mundo de la vida como evidencia incuestionada del orden subjetivo-relativo. Este mundo originario también queda expuesto a la interpelación, a partir de la cual, se habrá desvelar nuestra intersubjetividad constituyente que puede vislumbrarse partiendo del espacio de la praxis con el prójimo. Allí, donde nos realizamos como “prójimo de alguien”²²⁶, en una relación directa de “hombre a hombre”, aparece la oportunidad de comprender la intersubjetividad como institución originaria. Desde esta reflexión afirmamos con Ricoeur que este encuentro “‘hombre a hombre’ descubre retrospectivamente el sentido de todos los encuentros de la historia”²²⁷ que implica una doble exigencia, tanto con el próximo como con el lejano.

7. La cuestión de la identidad individual y comunitaria

En el camino de la construcción del entendimiento entre los pueblos nos encontramos con una trama de vínculos que nos dejan ver situaciones de conflictos y concordancias. A partir del caso histórico del Genocidio Armenio, que hemos tomado como punto de partida para una lectura fenomenológica del entendimiento entre los pueblos, podemos advertir que hay quienes interpretan las luchas interétnicas a partir de argumentos que consideran que dichos enfrentamientos se manifiestan por un conflicto de identidades. Es decir, la diferencia de identidad sería el basamento sobre el cual se explica el desentendimiento entre las comunidades, ya sea porque consideran, tales teorías, la construcción de la identidad sobre fundamentos raciales, peculiaridades culturales, orígenes étnicos, o bien, sobre cualquier otra adjudicación a la cual se la hace responsable de las graves situaciones de crisis que se producen en nuestras sociedades. Estas posturas han sido deslegitimadas en los años 70 por antropólogos y sociólogos, que maduraron su ideología a la vera de los desarrollos de Lévi-Strauss, dado que consideraban una posición insostenible el hecho de pretender sustantivizar el concepto de identidad, negando toda posibilidad de que fuera un conjunto de hechos objetivables, o bien, una instancia inmanente del sujeto con contenidos esenciales. Actualmente los

²²⁶ Ricoeur, P. *Historia y verdad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2015. p.117.

²²⁷ Ibidem.

académicos que trabajan en los procesos de resolución de conflictos entre comunidades consideran que los conflictos de identidad no juegan un rol crucial en la evolución y dinámica de las crisis intercomunitarias.

A. Kaufman, docente universitario e investigador argentino contemporáneo, en su teoría política, considera que la causa nuclear de lo que denominamos conflicto de identidad, proviene de hostilidades étnicas sostenidas por mitos o metanarrativas que tienen su base en los miedos que las promueven. Este autor ve un error en las tendencias de los teóricos y diplomáticos en el hecho de descartar la metodología de construcción de la paz por considerarla ingenua o inefectiva. Kaufman recurre a los constructores de la paz, como mecanismo de ayuda de los contendientes, con el fin de reemplazar los mitos sostenidos por medio de los mecanismos de transmisión pasiva de las tradiciones narrativas acerca del otro por otra calidad de información, para poder reemplazar la hostilidad y el temor por mecanismos de comprensión y empatía. La meta de esta tarea es construir una relación cooperativa interétnica en reemplazo de los estereotipos hostiles. Kaufman sugiere que los mitos etnonacionalistas construyen identidades poco permeables al otro diferente, con lo cual se requiere refundir o moldear las narrativas nacionales y las metanarrativas a través de procesos educativos donde predominen la cooperación y la tolerancia, por medio de la promoción de la escritura y la enseñanza de la historia sin prejuicios, saliendo del etnocentrismo y de la búsqueda de chivos expiatorios.

El tema de la identidad, tanto sea en su faz individual como en la comunitaria, se ha caracterizado por ser objeto de debates y reflexiones tendientes, en algunos casos, a definirla desde una unidad identitaria, o bien, a considerarla en relación a un sujeto portador de identidades múltiples, acentuando, en la primer postura, la inmutabilidad del pasado y de la tradición. Haciendo uso de un término al que recurre Daniel Mato, es la ‘angustia ontológica’, promovida ante la dinámica de los procesos sociales de interacción, la directriz de estas reflexiones en torno a la identidad y al interrogante que se plantea en términos de quién y qué somos. La tarea de explicitación, que se sostiene en este capítulo, gira en torno de desvelar los procesos de construcción de las identidades, particularmente, apunta a desafiar el modelo que propone desarrollar la cuestión de la identidad exclusivamente en ‘lo pasado’. Habremos de situarnos en el movimiento cambiante de los procesos de construcción de la identidad, basándonos en la existencia dinámica de sus actores y

poniendo énfasis en el terreno ético. Dado que aspiramos a sostener que las identidades no son biológicas, sino que funcionan desde marcos sociales históricos cambiantes, consideramos que toda postura que busque la construcción de la identidad en dirección a obtener una identidad homogénea, sea de matriz biológica o cultural, enraíza en la idea de una tradición fija inmutable y entra en una postura que pretende facilitar la salida de la conflictividad.

Esta tesis tampoco se dirige hacia una posición que entiende que la identidad se define desde las condiciones económicas, las diferencias de clase, los niveles culturales o cualquier otra fragmentación entre ‘lo propio’ y ‘lo ajeno’, porque tal posición termina olvidando que estamos el-uno-en-el-otro y el-uno-para-el-otro en una búsqueda de renovación ética. La identidad tiene una dirección que confluye con los procesos históricos, por ello la calificamos como dinámica, cambiante y conflictiva. Su conflictividad no es una fatalidad y su concordancia es una construcción viable. La construcción de lo familiar y lo extraño en su complejidad es capaz de hibridar, entrecruzar, yuxtaponer y sedimentar nuevas habitualidades, tipificaciones y objetos culturales generando la renovación de sentidos que alimenta la dinámica de la identidad de manera constante y en una marcha propia del ‘así sucesivamente’.

En los tiempos actuales, y obviamente, también en tiempos pasados, las migraciones tanto voluntarias como las forzadas, sea por necesidades de supervivencia o por efectos de la dominación de una comunidad sobre otra, generan procesos de desterritorialización y territorialización, que no son un simple cambio de espacio físico, sino que tienen consecuentemente, un efecto en la dinámica de la identidad, del mismo modo que la transnacionalización, que se genera a través de las nuevas e incesantes tecnologías y que modifica los conceptos de espacialidad y temporalidad propias del uso corriente. Las redes propician una *vía regia* hacia la multiculturalidad, con lo cual, a menudo, dejan fuera de vigencia muchos patrones tradicionales que resultaron útiles anteriormente, para operar en la resolución de nuevas situaciones. En la temática de la identidad no podemos quedarnos centrados en la pertenencia a un territorio y en la adhesión única a objetos culturales que pertenecen a nuestra tradición, se requiere más bien poner el acento en las nuevas interacciones y adquisiciones de los actores. La multiculturalidad inherente a la humanidad, tema que será desarrollado en este capítulo, conlleva una dirección que

desemboca en la visión del sujeto como portador de múltiples identidades, clausurando la mirada de una identidad hegemónica para el sujeto.

No abogamos por la desaparición de las etnias, las culturas o las naciones sino por un punto de vista que afirma los procesos de la dinámica histórica y descubre concordancias en las oposiciones y respeta ‘lo otro’ en su faz inaccesible. Tendremos que aprender a descubrir nuevas formas de narración, base fundamental en la construcción de la identidad, formas co-generativas relacionadas con nuevas posiciones en las que nos podemos colocar y empatizar, para poder encarar lo heterogéneo, lo diferente y producir nuevas significaciones conjuntas. La identidad como construcción subjetiva e intersubjetiva es capaz de transgredir los límites demarcados por la cultura y gestarse entre la historización sedimentada y la deshistorización, dirigiéndose hacia una rehistorización y atravesar la territorialización hacia una nueva territorialización. Las nuevas estructuras construyen nuevos sentidos en sus representaciones y relatos que pasan a una nueva co-construcción, que se expresa en nuevas narraciones que dan lugar a nuevas identidades. La relación entre relato e identidad es co-constitutiva, socialmente construida, y volvemos a repetir, no exenta de conflictos en la interacción de sus actores. La interconexión entre los pueblos no destruye las narraciones, por el contrario, las revaloriza, en tanto ellas operan como mecanismo de comunicación y reescritura de la historia desafiando la inercia de la repetición que conduce al olvido de nuestra originaria condición intersubjetiva.

Paul Ricoeur: la identidad narrativa

En esta tesis, en cuanto a lo referido a la cuestión de la identidad individual y comunitaria, tomamos como punto central el pensamiento de Paul Ricoeur apoyándonos en su texto *Sí Mismo como Otro*, además de otros textos y artículos que le pertenecen. Para esclarecer la noción de identidad nuestro filósofo aborda la cuestión desarrollando nociones vinculadas al horizonte del accionar, para poder llegar a la identidad como configuración narrativa y su intencionalidad ética. La identidad se vincula al ámbito del accionar dado que el sujeto se efectiviza en el ámbito del obrar, en la asunción de tareas como sustrato de futuras metas, esto implica la posibilidad subjetiva por medio de la cual la identidad se encamina hacia la factibilidad de su efectivización.

Ricoeur, en este primer paso que implica el desarrollo del concepto de identidad narrativa, aclara la pertinencia de los términos acción y agente al mismo esquema conceptual en el que están involucradas otras nociones como intención, motivo, deliberación, pasividad, coacción, etc., que, si bien pertenecen a la misma red conceptual, no ocupan el lugar primordial que le incumbe a los conceptos de acción y agente. El autor considera que la red, que corresponde a la acción, da lugar a preguntas ineludibles como: quién, qué, por qué, cómo, dónde, cuándo. La pregunta clave de esta cadena conceptual, que corresponde al concepto de agente, es ‘quién’; el ‘quién’ de la acción como aspecto del hacer humano que reclama ser narrado. Sin embargo, en las diversas exposiciones teóricas que teorizan sobre la acción, el ‘qué’ y el ‘por qué’ han tenido un interés protagónico y hacia ese interés se dirige Ricoeur para poder demostrar la fuerza del término ‘quién’ en la red conceptual de la acción.

La pregunta ‘quién’ ha quedado, en términos de Ricoeur, bajo un efecto de ocultación por el análisis que se ha concedido a las preguntas ‘qué’ y ‘por qué’, empobrecida en su importancia como referencia identificante. Dice Ricoeur:

La ocultación de la pregunta *¿quién?* hay que atribuirle, a mi entender, a la orientación que la filosofía analítica ha impuesto al tratamiento de la pregunta *¿qué?* al relacionarla exclusivamente con la pregunta *¿por qué?*[...] Esta orientación dada a la pregunta *¿qué?*, respecto a la noción de acontecimiento mundano, es la que contiene en potencia el borrado hasta la ocultación de la pregunta *¿quién?*, a pesar de la obstinada resistencia que las respuestas a esta pregunta oponen a su alienación con la noción eminentemente impersonal de acontecimiento. En efecto, las respuestas a la pregunta *¿qué?* aplicadas a la acción, tienden a disociarse de las respuestas requeridas por la pregunta *¿quién?*, desde el momento en que las respuestas a la pregunta *¿qué?* (*¿qué acción ha sido hecha?*) están sometidas a una categoría ontológica exclusiva, por principio, de la ipseidad, a saber, el acontecimiento en general, el <algo acontece>.²²⁸

Ricoeur afirma, ante cualquier aseveración proveniente de la teoría de la acción, que toda concentración en el ‘qué’ y el ‘porqué’ de la acción dejan instalado un anonimato por el hecho de omitir la tematización del ‘quién’, lo cual conlleva a

²²⁸ Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*. Siglo Veintiuno Editores. México. 2008. p. 42-43.

centrarse en el acontecimiento y no en la acción y su ejecución. El olvido del agente de la acción impulsa, en términos de nuestro autor: “[...] al olvido que será sellado con la sustitución de la ontología regional de la persona por una ontología general del acontecimiento.”²²⁹

Si entramos dentro de la temática de la acción al territorio de la intención, observamos que las respuestas que proveemos para esclarecer el ‘qué’ de una acción toman la forma que se adopta en las respuestas al ‘por qué’ o causa, lo cual no involucra, nuevamente, alguna interrogación sobre el ‘quién’. Para Ricoeur la implicación mutua entre el ‘qué’ y el ‘por qué’ ha dejado a un lado la asignación de la acción a su agente porque el foco de interés se ha puesto en la cuestión de la verdad y no en la veracidad que haría derivar la tematización hacia la problemática de la atestación, directamente vinculada a la ipseidad y, en consecuencia, a la mentira, la equivocación, la ilusión, etc. Deja en claro Ricoeur:

Las pruebas de sinceridad, como veremos más detenidamente dentro del estudio consagrado a la identidad narrativa, no son verificaciones, sino pruebas que terminan finalmente en un acto de confianza, en un último testimonio, cualesquiera que sean los episodios intermedios de sospecha. [...] La atestación escapa, precisamente, de la visión si ésta se expresa en proposiciones susceptibles de ser tenidas por verdaderas o falsas; la veracidad no es la verdad, en el sentido de adecuación del conocimiento al objeto.²³⁰

Un paso fundamental que aborda Ricoeur es el de obtener la adscripción de la acción al agente, siempre en la búsqueda de una ontología del sí mismo y, por consiguiente, jerarquizando la atestación, para dejar afuera toda explicitación de una acción sin agente. Volvemos nuevamente a aclarar que las preguntas ‘qué’ ‘quién’ y ‘por qué’ conforman una red de intersignificaciones, sin embargo, nos encontramos en una posición de alejamiento en relación a la pregunta ‘quién’, que reconocemos como axial. Para poder abordar la cuestión de la adscripción de la acción a un agente, Ricoeur hace uso de definiciones aristotélicas procedentes de la *Ética a Nicómaco* como punto de partida en el esclarecimiento del tema. Aristóteles, dentro del marco

²²⁹ Op. cit. p. 50.

²³⁰ Op. cit. p. 57.

del análisis de las virtudes, alude a dos acciones: una de ellas es la que realizamos a pesar de uno, es decir, con desagrado, la otra es la acción que llevamos adelante de buen grado o voluntariamente; ésta última la podemos definir más expresamente como una elección, más claramente como una elección preferencial que ha pasado por el consiguiente proceso de deliberación.

Sobre este desarrollo aristotélico, Ricoeur concluye que el agente es el principio de sus acciones y lo formula de este modo: “La expresión más abreviada de esta relación radica en una fórmula que hace del agente el principio (*arché*) de sus acciones, pero en un sentido del *arché* que permite decir que las acciones dependen (preposición *epi*) del mismo (*autó*) agente (Eti. Nic., III, I, 1110^a 17).”²³¹

El agente, el principio y el sí compondrán una estructura para que, posteriormente, nuestro autor se dirija a explicitar el concepto de adscripción, el cual se irá precisando más al referirnos a las nociones de elecciones por desagrado o coacción, o bien, por agrado y elección preferencial. Es a través de esta última que habrá de aproximarse a la teoría ética. En la elección preferencial es en donde el principio motor de la acción depende del propio hombre, de modo que la decisión preferencial nos habrá de instalar en el campo ético. Este desarrollo nos acerca a un principio representado por el ‘quién’, un sí que demuestra su vinculación con lo ético y, a la vez, lo instala como principio. La deliberación, que precede a toda elección preferencial, nos permite pensar en aquellos actos que dependen de nosotros, o, en otros términos, ‘que están en nuestro poder’, de esta manera se instala el ensamble de la adscripción del acto a su agente. Nos deja en claro Ricoeur:

La definición canónica de la elección preferencial expresa de maravilla esta atribución sutil de la elección al agente por medio de lo predeliberado: “Siendo el objeto de la elección, entre las cosas en nuestro poder, un objeto de deseo sobre el cual se ha deliberado [G.–J.*: del deseo deliberado], la elección será un deseo deliberativo de las cosas que dependen de nosotros. Pues, una vez que hemos decidido tras una deliberación, deseamos de acuerdo con [nuestra] deliberación” (1113^a 9-

²³¹ Op. cit. p. 77.

*Nota al pie: En la cita N°5 Ricoeur usa, en su texto *Sí mismo como otro* en el Cuarto Estudio. De la acción a la gente, traducciones de Aristóteles de la *Ética a Nicómaco*, tanto la traducción francesa de J. Tricot como la de Gauthier-Jolil. Esta última aparece con la sigla G-J.

12). (Nota al pie: La segunda parte de la frase citada desplaza el énfasis hacia la relación decisión-deliberación, es decir, qué-porqué; pero esta relación no borra la insistencia previa en la dependencia de nosotros del objeto de deseo deliberativo, esto es, el poder, que es el nuestro, respecto a estas cosas).²³²

Los desarrollos previos condujeron a desvelar el lugar preponderante del ‘quién’ en la red conceptual de la acción, soslayando el sitio preeminente que habían ocupado el ‘qué’ y el ‘porqué’, el sí se impone en el poder-hacer, en la unión del actuar y el agente. A partir de este inicio se requiere entrar en la dimensión temporal afirmando que el agente del cual emergen las acciones, es decir la persona de la que se habla, tiene una historia, sus acciones son su propia historia, razón por la cual, desde lo afirmado, se aborda la problemática de la identidad personal entendiéndola como un camino de construcción que permite obtener la constitución del sí a partir del proceso de la identidad narrativa. El siguiente párrafo que presenta Ricoeur a pie de página en su texto *Sí Mismo Como Otro* es altamente esclarecedor:

La noción de identidad narrativa, introducida en *Temps et récit III*, respondía a otra problemática: al final de un largo viaje por el relato histórico y por el de ficción, me he preguntado si existía una estructura de la experiencia capaz de integrar los dos grandes relatos. Formulé entonces la hipótesis de que la identidad narrativa, sea de una persona, sea de una comunidad, sería el lugar buscado de este quiasmo entre historia y ficción. Según la precomprensión intuitiva que tenemos de este estado de cosas, ¿no consideramos las vidas humanas más legibles cuando son interpretadas en función de las historias que la gente cuenta a propósito de ellas? ¿Y esas historias de vida no se hacen a su vez más inteligibles cuando se les aplican modelos narrativos –tramas- tomadas de la historia propiamente dicha o de la ficción (drama o novela)? Parecía, pues, plausible tener por válida la siguiente cadena de aserciones: la comprensión de sí es una interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto de la historia como de la ficción,

²³² Op. cit. p.81.

haciendo de la historia de una vida una historia de ficción o, si se prefiere, una ficción histórica, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias. Lo que falta a esta aprehensión intuitiva del problema de la identidad narrativa, es una clara comprensión de lo que está en juego en la cuestión misma de la identidad aplicada a personas o a comunidades. La cuestión del entrecruzamiento entre historia y ficción desviaba, en cierto modo, la atención de las considerables dificultades ligadas al problema de la identidad como tal. A estas dificultades se consagra el presente estudio.²³³

Todas las acciones, que se van construyendo en el despliegue de un relato dejan al descubierto que llevan ínsito una elaboración temática que corresponde al ámbito de la ética y se manifiesta en la estructura misma del narrar. El sí busca su identidad narrando a lo largo de toda la vida. La cuestión de la identidad personal tiene dos modos de conceptualización que se presentan confrontados, uno es la identidad como mismidad, el otro, la identidad como ipseidad. Estas dos versiones de la identidad dejan visible la cuestión de la permanencia en el tiempo.

Es en el terreno del análisis de la identidad como mismidad donde la cuestión de la permanencia en el tiempo comienza a verse como idea primordial. Es decir, en este primer nivel de análisis tenemos, por un lado, la identidad como unicidad, contraria a la pluralidad, dicha condición permite reconocer una misma cosa un número infinito de veces. Por otro lado, contamos con la identidad cualitativa con la cual se alcanza una identidad extrema, dado que ambos elementos llegan a resultar intercambiables por el grado elevado de similitud. Por último, vemos en la mismidad el criterio de continuidad ininterrumpida entre los estadios del desarrollo de un individuo, donde los factores del crecimiento muestran una seriación de cambios que si bien genera desemejanzas no consigue destruir la semejanza. En este tercer caso es donde el tiempo se muestra como un factor determinante en la consecución de las diferencias y la permanencia en el tiempo se convierte en el trascendental de la identidad. A partir de este tercer nivel se posibilita el ensamble con la identidad como mismidad, sin que permanezcan estos dos tipos como estadios estancos. En

²³³ Op. cit. p.107.

cuanto a la ipseidad como forma de permanencia en el tiempo no hace este tipo referencia a un sustrato, tal como lo podríamos pensar en la mismidad, sino a la perseverancia o fidelidad que se demuestra en el acto de mantenimiento de la palabra dada lo cual nos instala en el territorio de la ética.

La permanencia en el tiempo tomada como un trascendental está vinculada al ‘quién’, tema nuclear en el desarrollo de la identidad narrativa, y, a la vez, al ‘quién soy’, lo cual deja ver que estamos haciendo referencia a nosotros mismos. Esta afirmación nos conduce al sí mismo, a la ipseidad del sí, pero en este caso, a diferencia de lo explicitado en el terreno de la mismidad, Ricoeur nos presenta dos modelos polarizados de permanencia en el tiempo, a los cuales califica de descriptivos y emblemáticos: el carácter y la palabra dada. Estos dos polos requieren un punto de cruce o término medio que estará puesto en la función que cumple la identidad narrativa. Nos dice Ricoeur al respecto:

Me apresuro a completar mi hipótesis: la polaridad que voy a escudriñar sugiere una intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal, a modo de un término medio específico entre el polo del carácter, en el que *ídem* e *ipse* tienden a coincidir, y el polo del mantenimiento de sí, donde la ipseidad se libera de la mismidad.²³⁴

En primer lugar, nos acercaremos a lo que nuestro autor desarrolla sobre la noción de carácter. Primeramente, lo define como “el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo [...] acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo de ahí que designe de forma emblemática la mismidad de la persona.”²³⁵

En esta etapa, concerniente a los desarrollos sobre la identidad narrativa, el carácter deja de ser interpretado, como ocurría en textos anteriores de Ricoeur, bajo el estatus de inmutabilidad para definirlo como disposición adquirida, con lo cual abre el espacio de una dimensión temporal del carácter y, de este modo, indica la presencia de disposiciones duraderas que nos permiten reconocer a una persona. El

²³⁴ Op. cit. p. 113.

²³⁵ Ibidem.

carácter tiene una historia de hábitos sedimentados que se presentan como rasgos propios del individuo, y esta sedimentación muestra el carácter de permanencia en el tiempo que es interpretado por nuestro autor como el recubrimiento del *ipse* por el *idem*. Además de los hábitos sedimentados, que componen las disposiciones y costumbres, contamos con las identificaciones adquiridas. Aclara Ricoeur:

En efecto, en gran parte la identidad de una persona, de una comunidad, está hecha de estas *identificaciones-con* valores, normas, ideales, modelos, héroes, *en* los que la persona, la comunidad, se reconocen. El reconocerse –*dentro de* contribuye al *reconocerse-en*... La identificación con figuras heroicas manifiesta claramente esta alteridad asumida; pero ésta ya está latente en la identificación con valores que nos hace situar <causa> por encima de la propia vida; un elemento de lealtad, de fidelidad, se incorpora así al carácter y le hace inclinarse hacia la fidelidad, por tanto, a la conservación de sí.²³⁶

La cita anterior termina de demostrar que *idem* e *ipse* son términos que se integran para dar lugar al aspecto ético de la persona. Es a través de las valoraciones que se hace posible el ingreso a la ética. El recubrimiento del *ipse* por el *idem* no significa ningún tipo de desaparición de sus partes, la dialéctica de la sedimentación y la innovación está presente en el carácter manifestando su condición histórica. En consecuencia, el carácter también tiene su dimensión narrativa “lo que la sedimentación ha contraído, la narración puede volver a desplegarlo.”²³⁷

Habíamos dejado en claro que además del carácter como modelo de permanencia que confiere estabilidad e identificación nos encontramos con la palabra dada, es decir, la fidelidad a la palabra. Ésta se distingue del carácter, que se presenta como algo general; el mantenerse a sí es propio del ‘quién’ y conlleva la perseveración en la fidelidad a la palabra dada. Es decir, en primer lugar, aunque el sujeto cambiase la opinión sin embargo queda preservado el mantenerse en aquello prometido, de ahí se da el sostén ético de la promesa y, además, se responde a la confianza que el otro pone en nuestra fidelidad. Este aspecto ético muestra una implicación temporal opuesta a la del carácter, lo cual deriva en que mismidad e

²³⁶ Op. cit. p. 116.

²³⁷ Op. cit. p. 118.

ipseidad dejan de coincidir poniendo en el lugar de opuestos la permanencia del carácter y el mantenimiento de sí en la promesa. Aclara Ricoeur: “[...] no nos asombrará ver la identidad narrativa oscilar entre dos límites, un límite inferior, donde la permanencia en el tiempo expresa la confusión del *ídem* y del *ipse*, y un límite superior, en el que el *ipse* plantea la cuestión de su identidad sin la ayuda y el apoyo del *ídem*.”²³⁸

Ricoeur sostiene y demuestra que la identidad narrativa se genera desde la dialéctica de la ipseidad y la mismidad, y esto lo habrá de abordar en dos pasos: el primero se dirige a analizar cómo la diversidad y la variabilidad de acontecimientos se integran por medio de la construcción de la trama y que ella es capaz de dotar a lo narrado de una identidad; el segundo apunta a analizar cómo la trama engendra la dialéctica del personaje, y ésta se manifiesta desde la dialéctica de la mismidad y la ipseidad, con la amplitud que las variaciones imaginativas abren bajo esta circunstancia.

Primeramente, la identidad del personaje, en el marco de la identidad entendida narrativamente, se sitúa entre la dialéctica de la mismidad y la ipseidad y será explicitada dentro del proceso de construcción de la trama, la cual posee una dinámica en la que convergen, por un lado, una necesidad de concordancia y, por otro, la inevitable aparición de discordancias que serán incluidas hasta el cierre de lo narrado poniendo en riesgo la identidad. La concordancia se entenderá como un criterio que ordena los hechos desde la situación inicial a la final, aunque la emergencia de discordancias, o sea, de trastrocamientos en los avatares, se integran a la trama componiendo, entre las concordancias y la discordancia, una configuración. Es decir, concordancias y discordancias componen una síntesis de lo heterogéneo que denominamos configuración. Nos deja en claro Ricoeur:

[...] propongo definir la concordancia discordante, característica de toda composición narrativa, mediante la noción de síntesis de lo heterogéneo. Así, intento explicar las diversas mediaciones que la trama realiza —entre la diversidad de acontecimientos y la unidad temporal de la historia narrada; entre los componentes inconexos de la acción, intenciones, causas y casualidades, y el encadenamiento de la historia; finalmente,

²³⁸ Op. cit. p.120.

entre la pura sucesión y la unidad de la forma temporal-, mediaciones que, en definitiva, pueden trastocar la cronología hasta el punto de abolirla. Estas múltiples dialécticas no hacen más que enunciar la oposición, ya presente en el modelo trágico según Aristóteles, entre la dispersión episódica del relato y el poder de unificación desplegado por el acto configurador que es la *poiésis* misma.²³⁹

Los diversos acontecimientos narrativos que, obviamente, pertenecen a la configuración narrativa entran dentro de la estructura inestable de concordancia discordante propia de la trama, y son generadores de discordancia en tanto irrumpen, y de concordancia en tanto aportan a que lo narrado avance. Vemos que un acontecimiento contingente, que rompe con las expectativas creadas por el curso que llevaba la narración anterior, entra en el proceso configurante como lo inesperado y sorprendente, y su efecto pasa de contingente a la condición de necesidad narrativa porque en la configuración adquiere sentido, o sea, se convierte en parte integrante de la historia.

Podemos afirmar que la identidad personal, definida como identidad narrativa, es posible por el hecho de que la acción pertenece a un personaje, y éste es una categoría narrativa que se vincula directamente con la trama. Ricoeur explicita que la identidad del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama que en principio es aplicada a la acción narrada; es el personaje mismo lo que es ‘puesto en trama’. A partir de esta afirmación podemos decir, en primer término, que la acción de narrar implica decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, haciendo de este modo un despliegue temporal que conecta estas preguntas.

En segundo término, y habiendo dejado en claro la correlación entre acción y personaje del relato, entramos en la dialéctica del personaje como resultante de la dialéctica de la concordancia y discordancia, manifestada a través de la construcción de la trama. Dentro de esta dialéctica, siguiendo por la vía de la concordancia, obtenemos que el personaje nos muestra una unidad de vida, una singularidad que lo distingue de otros. Siguiendo la vía de la discordancia vemos que esta unidad singular corre riesgos por la irrupción de sucesos imprevisibles, y es solamente a

²³⁹ Op. cit. p.140.

expensas de la síntesis concordancia-discordancia que la puesta en trama de la identidad del personaje se deja ver en su movimiento dialéctico. La dialéctica de la concordancia-discordancia inherente al personaje se ensambla en la dialéctica de la mismidad y la ipseidad, o sea, con la cuestión de la permanencia en el tiempo, totalmente vinculada a la noción de identidad, y, a su vez, en relación con la mismidad del carácter y con la ipseidad del mantenimiento del sí. La identidad narrativa cumple un papel mediador entre la mismidad y la ipseidad, y de esto da cuenta clara el proceso de variaciones imaginativas que el relato puede llegar a generar sobre la identidad del personaje. Podemos realizar una síntesis apelando a un párrafo de Ricoeur:

En la sección consagrada a la problemática de la identidad, hemos admitido que la identidad-ipseidad cubría un espectro de significaciones desde otro polo extremo en el que se disocia de ella totalmente. Nos ha parecido que este primer polo esta simbolizado por el fenómeno del carácter, por el que la persona se hace identificable y reidentificable. El segundo polo nos ha parecido representado por la noción, esencialmente ética, del mantenimiento de sí. El mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro puede *contar* con ella. Porque alguien *cuenta* conmigo, soy *responsable* de mis acciones ante otro. El término de responsabilidad reúne las dos significaciones: contar con... ser responsable de... Las reúne, añadiéndoles la idea *de una respuesta* a la pregunta: <¿Dónde estás?>, planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es: <¡Heme aquí!>. Respuesta que dice el mantenimiento de sí.²⁴⁰

Esta tesis contiene un Anexo dedicado a presentar algunos testimonios, consistentes en narraciones de episodios vividos por sus narradores que operan, además, como transmisores de narraciones recibidas dentro de su mundo familiar. Éstas son plausibles de una interpretación, no como estructuralmente lo realizaría la lingüística sino como una interpretación de la experiencia literaria. La interpretación de la experiencia narrativa opera como mediación entre el hombre y el mundo, entre el hombre y el hombre, entre el hombre y sí mismo, los cuales nombramos

²⁴⁰ Op. cit. p. 168.

respectivamente como referencialidad, comunicabilidad y comprensión de sí. Nos aclara Ricoeur: “la hermenéutica quiere descubrir las nuevas características de referencialidad no descriptiva, de comunicabilidad no utilitaria, de reflexividad no narcisista, generadas por la obra literaria.”²⁴¹

Lo narrado a consecuencias de la interpretación pasa a ser tarea en común del texto y de quien lo recibe, con lo cual pasamos de la dinámica de la configuración de la trama a la dinámica de la transfiguración. El receptor, en el acto de escucha o de lectura, pone en juego las pujas entre la innovación y la sedimentación y, además, incluye toda la riqueza que se expone en la interpretación, reinterpretando desde contextos históricos nuevos. A partir de lo afirmado se gesta la reconciliación entre lo relatado y la vida, dado que estamos viviendo dentro el universo de la obra, es decir, las historias se narran y también se viven imaginariamente.

Cerraremos el tema de la identidad narrativa, tópico en el que Ricoeur deja en claro cómo nos convertimos en narradores de nuestra propia historia, a través del siguiente párrafo que esclarece más aún la cuestión:

Es evidente que nuestra vida, abarcada en una única mirada, se nos aparece como el campo de una actividad constructiva derivada de la inteligencia narrativa, por la cual intentamos encontrar, y no simplemente imponer desde afuera, *la identidad narrativa que nos constituye*. Hago hincapié en esta expresión de *identidad narrativa* porque lo que llamamos subjetividad no es ni una serie incoherente de acontecimientos ni una sustancia inmutable inaccesible al devenir. Ésta es, precisamente, el tipo de identidad que solamente la composición narrativa puede crear gracias a su dinamismo.²⁴²

La problemática de la identidad según Amartya Sen

Amartya Sen, profesor y doctor en economía, recibió el Premio Nobel de Economía en 1998, además de la temática de la pobreza y el hambre su interés se dirigió hacia las cuestiones vinculadas con la identidad y los conflictos que en nombre de ella se generan, muchos de ellos de corte violento y genocida. Afirma en

²⁴¹ Ricoeur, P. “La vida: un relato en busca de narrador.” *Ágora-Papeles de Filosofía*-(2006), 25/2: 9-22. p.16.

²⁴² Op. cit. p.21.

sus textos que los odios sectarios que se instalan entre comunidades pueden promoverse hasta llegar a un trato brutal entre ellas, estimulado por un sentido exacerbado del valor de la identidad. Dice A. Sen muy claramente:

De hecho, muchos de los conflictos y las atrocidades se sostienen en la ilusión de una identidad única que no permite elección. El arte de crear odio se manifiesta invocando el poder mágico de una identidad supuestamente predominante que sofoca toda otra filiación y que, en forma convenientemente belicosa, también puede dominar toda compasión humana o bondad natural que, por lo general, podamos tener. El resultado puede ser una rudimentaria violencia a nivel local o una violencia y un terrorismo globalmente arteros.²⁴³

El mundo actual maneja el preconceito de que la gente debe ser categorizada a partir de la religión, o bien, desde la cultura; ésta es una modalidad de clasificación singular, reduccionista y disgregadora que deja a un lado tanto el hecho de que los humanos tenemos muchos parecidos, como que somos diferentes. Esta visión de la identidad que hace hincapié en la singularidad pretende ignorar otras identidades que las personas tienen, valoran y ejercen como la profesión, el idioma, la política, el género etc.

Para Sen, las modalidades identitarias de encasillamiento generan un empequeñecimiento de los individuos y obstaculizan el camino hacia la paz en el mundo que puede residir en dirigirnos hacia el reconocimiento de una pluralidad de filiación que todos poseemos y, por sobre todo, la libertad que podemos tener para decidir nuestras prioridades en la construcción de la identidad. La identidad tomada en un sentido excluyente, como una pertenencia única y fuerte, percibe a otros grupos de modo distante y divergente y puede contribuir a construir vínculos de discordia hacia otros grupos. Es saludable que nos concentremos en los individuos, en sus particularidades, lo cual conlleva al enriquecimiento de los lazos y nos estimula hacia pensamientos mucho menos egocéntricos y a un proceso de identificación más dirigido hacia una comunidad social bien integrada. La dicotomización, con los consiguientes efectos de polarización, y las conductas poco

²⁴³ Sen, Amartya. *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Katz Editores. Buenos Aires. 2008. p. 15.

racionales en relación a propender a una cerrada lealtad étnica, religiosa o racial generan la capacidad de infligir sufrimientos abominables sobre la otra parte.

Sen expone que si bien, en primera instancia, necesitamos reconocer la pluralidad de nuestras identidades y las implicancias de esta percepción, también pasa a ser clave, dentro del proceso, el papel de la elección al momento de determinar la importancia que cada individuo otorga a las identidades particulares. Es una jerarquización que adjudicamos de modo individual y a expensas de la razón. También, nuestro autor afirma que hay teóricos comunitaristas que sostienen que la identidad está predeterminada por la comunidad y que no es necesario que la elección voluntaria y deliberada intervenga en un proceso de elección, a lo sumo, se requiere solamente un reconocimiento. Sen defiende su posición en los siguientes términos:

En nuestras vidas normales, nos consideramos miembros de una variedad de grupos; pertenecemos a todos ellos. La ciudadanía, la residencia, el origen geográfico, el género, la clase, la política, la profesión, el empleo, los hábitos alimentarios, los intereses deportivos, el gusto musical, los compromisos sociales, entre otros aspectos de una persona, la hacen miembro de una variedad de grupos. Cada una de estas colectividades, a las que esta persona pertenece en forma simultánea, le confiere una identidad particular. Ninguna de ellas puede ser considerada la única identidad o categoría de pertenencia de la persona.²⁴⁴

Para nuestro autor, la libertad es quien nos permite elegir y, en consecuencia, determinar nuestras prioridades en relación a la gran diversidad de grupos a los que pertenecemos y, a la vez, argumentar razones, obtenidas deliberadamente, que expresen su valoración. Es obvio aclarar que todos elegimos dentro de las alternativas que nos restringen y coaccionan acorde a las circunstancias socio históricas. Dentro del proceso electivo es fundamental detenerse en un examen inteligente de las viejas costumbres y de las modalidades conformistas y conservadoras, dado que en ellas sobreviven aceptaciones de creencias sostenidas por tradiciones indiscutidas. El cuestionamiento y el análisis crítico promueven

²⁴⁴ Op. cit. p. 27.

descubrimientos y permiten detectar, particularmente en nosotros mismos, las posiciones beligerantes en las cuales podemos llegar a involucrarnos.

Según Sen, el camino para el crecimiento armonioso entre las comunidades consiste en lograr una interrelación de diálogo e intercambio enriquecedor y requiere de la pluralidad de las identidades que dan lugar a cruces entre sí que permiten poner freno a las separaciones que se gestan desde una única línea de división aparentemente imposible de cruzar. Nos aclara Sen:

Quizás el peor obstáculo provenga de descuidar –y negar– el papel del razonamiento y de la elección, que se desprende de reconocer nuestras identidades plurales. La ilusión de una identidad única es mucho más disgregadora que el universo de clasificaciones plurales y diversas que caracterizan el mundo en el que en realidad vivimos. La debilidad descriptiva de la singularidad no elegida tiene el efecto de empobrecer el poder y el alcance de nuestro razonamiento social y político. La ilusión del destino impone un costo notablemente alto.²⁴⁵

Para Sen, el primer tema a tener en cuenta es que las identidades son plurales y la importancia de una identidad no anula la importancia de las demás; en segundo lugar, es la persona quien decide la importancia que dará a cada una de las identidades que compiten por ser prioritarias, aclarando que identificarse con las demás puede ser una manera importante de vivir en sociedad. El reduccionismo ha sido un pensamiento muy tentador para los analistas sociales y económicos, y en relación al tema de la identidad podemos separarlos en dos tipos, uno de ellos lo define Sen como ‘indiferentes hacia la identidad’, son los que ignoran o niegan la influencia de la identidad en las valoraciones y comportamientos. La otra modalidad está representada por aquellos que sostienen ‘la filiación singular’, por la cual suponen que cualquier persona pertenece a una sola colectividad. Este tipo de pensamiento es muy difundido y divide a la población mundial en categorías dependientes de las civilizaciones, con este criterio se arriba a un pensamiento estrecho y estereotipado que olvida la riqueza inherente a la vida humana. Nos aclara Sen:

²⁴⁵ Op. cit. p. 41.

[...] un arma usada con frecuencia por los activistas sectarios que quieren que la gente a la que apuntan omita todo otro vínculo que pudiera moderar su lealtad con el grupo seleccionado. La incitación a ignorar toda filiación y toda lealtad distintas de las que emana de una identidad restrictiva puede ser profundamente engañosa y también contribuir a la tensión y a la violencia social.²⁴⁶

De este modo, Sen deja en claro una marcada preocupación por los efectos negativos que se engendran a partir de las posiciones que defienden la indiferencia a la identidad y la identidad singular, asumiendo una defensa que se dirige a sostener el valor de las filiaciones plurales como camino para el avance de la humanidad.

La idea de filiación plural, opuesta al reduccionismo de la filiación singular, se sostiene en el hecho de que en la vida nos movemos en una pluralidad de contextos, bajo estructuras diversas, engendrando actividades sociales y asociaciones. Estos diversos colectivos a los que las personas pertenecen otorgan una identidad potencial las que sopesamos su importancia en nuestra vida y decidimos adoptar, aquellas que consideramos relevantes, en suma, razonamos y elegimos. Esto no impide que en la deliberación le otorguemos preeminencia a un grupo de pertenencia, sea por influencias derivadas de las disposiciones sociales o por otras razones significativas. Sen acude a un concepto de Pierre Bourdieu “[...] el mundo social hace diferencias por el solo hecho de diseñarlas.”²⁴⁷ Agregamos un párrafo de Sen:

El razonamiento en elección de las identidades relevantes, por tanto, debe ir mucho más lejos de lo puramente intelectual y considerar la importancia social contingente. En la elección de la identidad no solo está involucrada la razón, sino que tal vez el razonamiento deba tomar nota del contexto social y de la relevancia contingente de estar en una categoría o en otra.²⁴⁸

En las diferentes categorías de identidades no es frecuente que nos encontremos con una oposición entre ellas referida a pertenecer, Sen nos aclara que no hay una disputa entre categorías que se podría llamar de índole territorial, pero,

²⁴⁶ Op. cit. p.46.

²⁴⁷ Op. cit. p.54.

²⁴⁸ Op. cit. p.55.

sin embargo, nos podríamos encontrar con una competencia para lograr la prioridad de la atención, en esencia esto consistiría en obtener la lealtad que suelen requerir estas pertenencias y aquí es donde puede aparecer el conflicto. En esta posible controversia no necesariamente sobrevive la identidad elegida en desmedro de la permanencia de las demás, sino que en la pluralidad de identidades se suscitan momentos personales o sociales en que se necesita decidir, poner el acento en una elección en particular, lo cual nos muestra que en cada contexto social hay identidades potencialmente viables de importancia relativa en función de las circunstancias históricas y con las restricciones particulares que las circunstancias imponen.

Sen deja en claro que la filosofía comunitarista, en lo pertinente a la cuestión de la identidad, en alguna de sus versiones, supone que la identidad con la propia comunidad debe ser la identidad dominante o única que tiene una persona. Las personas no tienen acceso a identidades independientes de la comunidad, sus patrones de razonamiento y ética están basados en su comunidad y su cultura; ellas no responden a una construcción individual sino al descubrimiento de su pertenencia a una identidad comunitaria.

Frente a este pensamiento, Sen se posiciona afirmando que si bien es innegable la influencia ejercida por las actitudes y creencias culturales esto no significa una determinación total, dado que dentro de las propias culturas hallamos variaciones y diferencias que denotan otras percepciones y otros razonamientos, de modo que la capacidad de dudar, cuestionar y desafiar lo aprendido se encuentra a nuestro alcance. La cultura no es un cautiverio. En primer lugar, si bien es innegable su importancia, no es lo único que otorga sentido, no deja de haber otros elementos como la clase, el género, la profesión, la política, etc. En segundo lugar, las culturas no cuentan con una homogeneidad puesto que vemos en todas grandes variaciones que no son subestimables y representan voces disruptivas internas. En tercer lugar, la cultura no es inamovible, siempre contiene transformaciones pese a las fuerzas que quieren sostener su fijeza. En cuarto lugar, la cultura interactúa con otras culturas, de modo que la idea de la insularidad cultural es un engaño. Por último, la libertad cultural es el modo de preservar nuestras prioridades y definir qué hacemos con las costumbres y los cambios. Nos dice Sen:

Si la libertad de la decisión humana es importante, los resultados de un ejercicio razonado de esa libertad deben ser valorados y no negados en nombre de un impuesto e incuestionado conservacionismo. El vínculo crítico incluye nuestra habilidad de considerar opciones alternativas, de comprender qué elecciones abarca y, luego, de decidir qué podemos elegir.²⁴⁹

Cerramos la presentación del pensamiento de Amartya Sen con una consideración acerca de la identidad y el desencadenamiento de la violencia promovida desde una postura singularista reduccionista que pretende mostrar la identidad de los seres humanos desde una unidimensionalidad, negando su multidimensionalidad. Esta lógica fragmentaria anula la libertad de pensamiento y la capacidad de reflexionar y elegir dentro del marco de las múltiples asociaciones y filiaciones a las que pertenecemos. Afirma Sen:

La fantasía de una identidad singular, útil para el objetivo violento de aquellos que orquestan tales enfrentamientos, es hábilmente cultivada y fomentada por los cabecillas de la persecución y la matanza. No resulta sorprendente que generar tal fantasía, explotable a los fines del enfrentamiento, atraiga a quienes buscan generar violencia, y no hay ningún misterio en el hecho de que se busque ese reduccionismo.²⁵⁰

Acercándonos al pensamiento de Kwame Anthony Appiah

Los aportes de K. A. Appiah, se desenvuelven en el campo de la ética y la moral y en terrenos diversos como la sexualidad, la discriminación, la responsabilidad de los gobiernos y la pobreza. Es un defensor de la máxima ‘Universalidad más Diferencia’, dos conceptos que giran en torno a la diversidad de la identidad y a un cosmopolitismo que se diferencia marcadamente de las formas de universalismo que se presentan en los modos de la uniformidad y la intolerancia.

La primera preocupación en los desarrollos de Appiah es alejarse de todo pensamiento que derive en la aceptación de identidades hegemónicas. Su postura se dirige a entender la identidad en el sentido en que raza, género, orientación sexual,

²⁴⁹ Op. cit. p.158-159.

²⁵⁰ Op. cit. p 232-233.

nacionalidad, religión y todo lo demás son identidades. Distinguimos a las personas por sus cualidades y, a la vez, observamos que las compartimos con otros, que no son únicas, también podemos advertir que la combinación de las características da lugar a un grado elevado de multiplicidad, con combinaciones socialmente posibles, que nos permite ser dueños de una singularidad. Nuestro autor considera que el primer uso de la palabra identidad no se vincula con el hecho de la diferenciación sino con la dimensión social de la persona y su relación con los demás.

Las identidades sociales tienen tres aspectos: 1- las identidades sociales dependen de etiquetas que las definen y las personas reaccionan ante los otros y emiten opiniones sobre sí mismas a partir de esas etiquetas. En términos de Appiah: “[...] este primer punto es metafísico: el nominalismo de las identidades sociales es preferible al realismo ontológico [...] no es una forma de decir que no son reales sino más bien una forma de decir cómo son reales.”²⁵¹ El argumento que adopta Appiah es que la mayoría de las identidades sociales no puede ser considerada un concepto por no tener las condiciones suficientes en términos de propiedades objetivas, las etiquetas, por su parte, son las que generan una unificación por efecto de las prácticas que las caracterizan y por pertenencias acordadas intersubjetivamente. En relación a las etiquetas es habitual encontrar disputas sobre las pertenencias sociales y controversias sobre sus límites, lo cual da lugar a modificaciones en las mismas y a una movilidad en el tiempo, lo que aumenta los cambios en las asignaciones y enriquece los debates. 2- El segundo aspecto de la identidad social es el de las normas de identificación, son las normas pertinentes a las identidades sociales que indican modos de comportamiento de las personas que portan cierta identidad; asimismo, este aspecto incluye las normas de tratamiento, o sea, cómo reaccionamos o no ante cierta identidad. Ambos aspectos muestran la condición de normatividad de la identidad. 3- Por último, del segundo aspecto surge la identidad como centralmente subjetiva porque en ella juegan un papel clave los sentimientos, pensamientos y acciones de quienes la sostienen.

La dimensión subjetiva de la identidad es de capital importancia porque abre las puertas a la dimensión ética de la vida de los sujetos. Primeramente, vamos a aclarar lo que para Appiah significa el término ética:

²⁵¹ Lastra, Antonio. (Eds.) *Identidad y Cosmopolitismo. La filosofía de Kwame Anthony Appiah*. Letra Capital. Valencia. 2009. p.27.

La *ética* es la reflexión sobre lo que supone que las vidas humanas vayan bien, para obtener la *eudaimonia*: ésta es la palabra de Aristóteles que, como todos sabemos ahora, no se traduce por “felicidad” sino por “florecimiento”. La *ética*, en este sentido, tiene importantes conexiones con la moralidad, que Ronald Dworkin me enseñó a distinguir la *ética* de la siguiente forma: la *ética*, decía, “incluye convicciones sobre los tipos de vida buenos o malos para que una persona los siga, y la moralidad incluye los principios sobre cómo debería una persona tratar a otras personas.”²⁵²

Afirma que cada persona se enfrenta con muchas exigencias morales, pero, a la vez, muchas opciones y elecciones en la tarea de realización de la vida. Para esclarecer esta afirmación recurre a dos ideas: 1- el aspecto constitutivo de la vida, que refiere el compromiso en relación a la elección vocacional, que cada uno realiza según su medida personal y, por consecuencia, acrecentando o no el éxito en la vida, según el papel que se ha elegido en la sociedad. 2- el modo de gestionar la vida, se refiere a cómo proceder para mejorarla, aunque no estemos bajo coerción alguna para llevar una vida mejor. Desde el punto de vista de la *ética* todos buscamos la *eudaimonia*.

A partir de la asunción de identidades contamos con el medio por el que podemos construir nuestras vidas y en ese proceso también la moralidad forma parte a través de lo que nos debemos unos a otros. Este concepto entra en juego en el andamiaje que hace posible la construcción de nuestros proyectos elegidos voluntariamente.

Appiah considera que las elecciones se sustentan sobre nuestros planes de vida y la individualidad se afirma en ellos en la construcción de la identidad. Las metas con las acciones que involucran se hallan intermediando en pos de metas más abarcadoras. Las acciones denotan preferencias y aversiones y el ensamble de ellas manifiestan nuestros propósitos de vida. Se requiere en la construcción del plan de vida una voluntad constante y estable sin descontar que podemos estar afectados por la debilidad que inflija el placer y la pena. Dice J. Rawls: “[...] es la racionalidad

²⁵² Op. cit. p.33.

deliberativa quien sostiene los propósitos, es decir, con absoluta conciencia de los hechos relevantes, y luego de una cuidadosa consideración de las consecuencias.”²⁵³

Las elecciones no son necesariamente de una vez y para siempre, las actividades emprendidas cuentan con la posibilidad de abrirse a nuevas opciones. Aclara Appiah: “Los planes pueden evolucionar, revertir el rumbo, descarrilarse en pequeña o gran medida por obra de las contingencias, y el hecho de hablar de ellos no debería comprometernos con la noción de que existe un plan óptimo para un individuo.”²⁵⁴ Los pensamientos y las acciones concernientes a las metas están inmersos en el marco de libertad propio del individuo, con lo cual se modifican con el paso del tiempo y nuevos fines son explorados y redundan, en términos de J.S Mill, en ‘experimentos de vida’.

Es el mundo moderno quien propicia la diversidad y extensión de las identidades junto con la necesidad que tienen las personas de poseer numerosas herramientas para la construcción de su vida, ya sea en los diversos compromisos que se asuman, tanto públicos como privados. Nos deja en claro Appiah:

Como dijo John Stuart Mill en uno de mis fragmentos favoritos del capítulo 3 de *Sobre la libertad*: Aunque sólo fuera porque las personas tienen gran diversidad de gustos, ésa es razón suficiente para no intentar darles forma como un modelo. Pero las personas diferentes también requieren condiciones diferentes para su desarrollo espiritual, y no pueden existir sanamente en la misma moral del mismo modo que toda la variedad de plantas no puede existir en la misma atmosfera física y el mismo clima. Las mismas cosas que son una ayuda para que una persona pueda cultivar su naturaleza superior, son obstáculos para otra... a no ser que exista una diversidad correspondiente en sus modos de vida, ni obtienen su justa parte de felicidad, ni crecen hasta la estatura mental, moral y estética de que su naturaleza es capaz.²⁵⁵

Los desarrollos de Appiah en lo pertinente a la identidad, concepto axial de este capítulo, se desarrolla, como ya lo planteamos anteriormente, en dirección a la

²⁵³ Appiah, Kwame Anthony. *La ética de la identidad*. Katz Editores. Buenos Aires. 2007. p. 33.

²⁵⁴ Op. cit. p.35.

²⁵⁵ Op. cit. p.37/38.

defensa de su máxima ‘Universalidad más Diferencia’²⁵⁶, bajo la cual dos cuestiones convergen, su aspiración universalista y la valoración de la diversidad de las identidades. Por el lado de la perspectiva universalista, su pensamiento se abre hacia la comunidad humana y, desde allí, a la esfera de la moralidad, en el hecho de integrar la preocupación por el otro extraño y, a la vez, una conciencia de responsabilidad. No podemos olvidar que a través de la expansión de la técnica es posible ejercer una influencia por la comunicación que se sostiene sobre un gran número de personas. Por el lado de la diversidad se agrega al mundo plural en el que vivimos el mundo de la individualidad, es decir, una pluralidad de mundos de la vida, de proyectos vitales, de modelos para cada individuo, opciones a su disposición que favorecen la construcción de su vida y le permiten llegar cada vez más lejos. O sea, el cosmopolitismo de Appiah aspira tanto a la preocupación por el extraño como a la valoración de las diferencias, con el fin de obtener el enriquecimiento mutuo respetando el marco del proyecto individual, aunque realizable a expensas de una estrategia colectiva.

Resumimos en tres puntos su propuesta cosmopolita: 1- todo ser humano puede, y debería, pensarse como conciudadano, aunque no exista un único estado que aglutine a todos los humanos, siendo esta opción una posibilidad rechazada absolutamente. 2- esta noción de ciudadanía global compartida tiene en su base un imperativo moral consistente en la preocupación por el otro desconocido y se nutre en el valor de la solidaridad. 3- el diálogo y toda interacción comunicativa entre extraños enriquece, construye la identidad como práctica y revierte en instituciones de convivencia. Cerramos los aportes de Appiah para este capítulo con aclaraciones de J. Baselga acerca de las aspiraciones cosmopolitas:

El desafío lanzado por los tiempos a adoptar un espíritu cosmopolita que pueda revertir en instituciones de convivencia adquiere entonces, según la propuesta de Appiah, un carácter tanto ético como moral: ético, porque la pluralidad existente de apuestas de realización de la vida humana que defiende el cosmopolitismo, o la diversidad, apela como valor supremo a la individualidad que dicta la autonomía del individuo en la elección de lo que es bueno para él; moral, porque tal espíritu no consiste a la vez

²⁵⁶ Appiah, K. A., *Cosmopolitismo*. Katz Editores. 2007. Buenos Aires. p. 199.

sino en la respuesta a la conciencia de la responsabilidad ante todo aquel a quien se puede afectar en cualquier punto de la extensión que media entre el beneficio y el perjuicio absolutos. He aquí de nuevo vertebradas las nociones de universalidad y diversidad en relación a las dimensiones de la moral y la ética.²⁵⁷

Los tres autores presentados, P. Ricoeur, A. Sen y K.A. Appiah desarrollan en relación al tema de la identidad individual y comunitaria conceptos en los cuales encontramos convergencias que nos muestran los puntos de afinidad en sus pensamientos. Desde sus posiciones filosóficas y sociales descubrimos en sus textos ideas comunes que muestran una misma preocupación a pesar de la diversidad de sus puntos de partida. En cada uno de ellos se genera una constelación de conceptos en los que descubrimos convergencias. Enumeraremos estos puntos de encuentro, que se presentan en sus exposiciones, relativos al proceso de construcción de la identidad:

- Los aportes provenientes de la tradición social e individual.
- El valor de la acción en la definición de la construcción.
- ‘El otro’ integrado al proceso conformando una estructura intersubjetiva.
- Los motivos, intenciones y propósitos conducen el recorrido.
- La deliberación y la elección sostienen las acciones.
- El diálogo, el debate, la narración y toda forma de comunicación están presentes en el proceso.
- La ética y los valores, que sustentan las elecciones y las acciones, ocupan un lugar primordial.
- La libertad del sujeto es generadora de cambios y aporta discordancias y concordancias al proceso a la vez que no favorece la homogeneización y la hegemonía de los modelos.

8. El universo de los valores en la superación de la extrañeza

²⁵⁷ Lastra, A. (eds) *Identidad y Cosmopolitismo...* p.166.

La hipótesis que sostiene esta tesis, la cual intentamos demostrar desde el pensamiento superador que nos ofrece la fenomenología husserliana y posthusserliana, es que están dadas las condiciones de posibilidad para un entendimiento entre culturas. En el capítulo anterior ha sido de capital importancia encontrarnos con el núcleo generador del desentendimiento, que se nos presenta bajo una multiplicidad de formas y que se manifiesta en los modos de desacuerdos, conflictos, oposiciones y una diversidad de modalidades destructivas dirigidas sobre las manifestaciones del mundo circundante; nos referimos a la idea de crisis. Las comunidades, dadas ciertas determinaciones o motivaciones específicas, son un espacio en el cual se puede generar una crisis y el pensamiento de Husserl, tal como lo hallamos desarrollado en *La Crisis*, lo deja claramente al descubierto. En nuestro pensamiento occidental, la desvalorización del ámbito de lo subjetivo-relativo inherente al mundo de la vida y la sobrevaloración de lo proveniente del campo técnico-científico-matemático implicó una caída en el olvido, distorsión o desvío de lo originario. Desde nuestros desarrollos, siguiendo los lineamientos husserlianos, el encuentro con lo originario está facilitado por el ejercicio de la pregunta retrospectiva que nos conduce al mundo de la vida como evidencia incuestionada. Dado que la tarea se plantea como una búsqueda infinita, la interpelación nos conducirá a otra nueva instancia, que la reconocemos como el desvelamiento de la intersubjetividad constituyente partiendo del espacio de la praxis con el prójimo.

En esta tesis la cuestión del prójimo en el mundo de la vida pasa a ocupar un lugar eminente y, consecuentemente, habremos de reflexionar sobre los valores que se muestran en la praxis intersubjetiva. Para iniciar esta tarea nos acercaremos al pensamiento de Ricoeur expuesto en su texto *El Socius y el Prójimo*,²⁵⁸ para explicitar la noción de prójimo que operará como idea rectora en la construcción de un universo de valores. En primer lugar, es necesario descartar la idea de prójimo como un rol social, porque si así fuera estaríamos dentro del marco de un estudio sociológico y nuestra misión apunta al desvelamiento del ámbito de lo originario, tarea inherente al pensamiento fenomenológico. Es en el contexto de la acción, del hecho en primera persona, de un ‘cara a cara’, de un acontecimiento que expone un comportamiento, donde se consolida el hecho de ser el ‘prójimo de alguien’. Los

²⁵⁸ Ricoeur, P. *Historia y Verdad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015, p.117.

protagonistas liberados de la categoría social, la investidura o la institución a la que pertenecen, todo ello puesto entre paréntesis, despojados y solamente “disponibles para el encuentro y la presencia.”²⁵⁹ El concepto de prójimo está construido desde la manera de encontrarme con el otro más allá de toda mediación social.

A través de lo expuesto en el Evangelio, en la parábola del Buen Samaritano y en los versículos de Mateo 25, Ricoeur, en su análisis, expone el sentido de todos los encuentros de la historia. En términos de Ricoeur:

[...] encuentros semejantes a los del Samaritano y el desconocido apaleado por los bandidos: dar de comer y beber, acoger al extranjero, vestir a los que están desnudos, curar a los enfermos, visitar a los prisioneros; son una serie de gestos simples, primitivos, débilmente elaborados por la institución social; el hombre aparece allí presa de las situaciones límite, desprovisto desde el punto de vista social, reducido al desamparo de la simple condición humana.²⁶⁰

Ricoeur nos invita a correr los grandes eventos históricos encarnados en personajes importantes, batallas, descubrimientos y civilizaciones monumentales y descende hacia otra historia que está entramada con ellos, aunque dejada a un lado, opacada por el impacto de la grandiosidad. Es la historia de los pequeños actos y acontecimientos donde brillan las compasiones, la caridad, la hospitalidad y toda forma de acogida que indica el camino del “Ve y haz lo mismo”. Ricoeur no está negando el mundo en que vivimos, el *socius* es a quien llego mediatizado desde las múltiples funciones sociales que desarrolla, es el usuario de una herramienta, el portador de un lenguaje, que pertenece a una institución. Tampoco nos invita a elegir una falsa alternativa, o una oposición extrema, es decir, elegir entre el mundo del *socius* o el del prójimo, porque es innegable que cada una de ellas es una cara de la misma y única historia en la que todos vivimos.

Es pensando desde y para el prójimo, como lo originario, como portador de una trama intersubjetiva, como punto de llegada de la interpelación y, por ende, punto de partida para una nueva construcción, donde hallaremos el espacio para la tarea de descubrir un universo de valores en pos de lograr la superación de la extrañeza entre

²⁵⁹ Ibidem.

²⁶⁰ Ibidem.

culturas diferentes. Esta ruta nos conduce, desde el pensamiento husserliano, gracias a la complementación de los métodos estáticos y genéticos, al concepto de ‘persona ética’ que conlleva dirigirnos a la dimensión del deber tanto en lo personal como en la dimensión comunitaria. Junto con la fenomenología estática y la fenomenología genética avanzamos hacia una fenomenología generativa donde pasamos a un plano concreto e histórico en el cual tenemos en cuenta el sentido generativo del otro. Dentro de este encuadre, el ser humano no es considerado como un concepto en general, sino inscripto dentro de una cadena generacional e histórica. Este concepto no está referido solamente al humano que estamos experimentando en nuestro presente contemporáneo sino, también, es un otro que pertenece a nuestra cadena generativa, tal como padre, hermano, pariente, parientes ausentes, no parientes, etcétera (no se trata de una determinación contingente concreta o de una función social). Ellos configuran una determinación esencial necesaria para experimentar a un otro en la multiplicidad de dimensiones generativas de presentes y ausentes a la que pertenecemos y a la que también otros pertenecen. Esto nos da la pauta de la trama intersubjetiva humana que nos concierne y que nos permite construir, gracias a esta condición de posibilidad, todos los actos sociales, como las habitualidades y la tradición. El pensamiento en su dinámica generativa nos muestra que estamos integrados, como humanos, a un ensamblado con todo otro que da lugar a niveles de comunalización de progresivo orden superior, en una extensión infinita, en la cual se instala la construcción de una normativa ética entre los sujetos.

En esta etapa sostendremos nuestros desarrollos con las explicitaciones presentadas en los cursos tempranos (1897-1914) de Husserl, donde nos presenta su ideal de racionalidad práctica y la posibilidad de una ética científica. Si bien Husserl logra la formulación de leyes lógico formales, aspiración que le permite fundar una ética científica, es en la llegada a una ética social donde podrá conseguir la respuesta a los interrogantes acerca de ¿qué es lo bueno? y ¿cómo configuro una vida ética en conformidad conmigo y con los otros? De la respuesta a estos interrogantes obtenemos, en principio, la explicitación de un valor que funcionará como meta, lo cual conlleva a determinar las acciones consiguientes para una vida valiosa. Dice Husserl:

Qué sucede si nos representamos un sujeto racional en un contexto social, qué valores y no valores resultan de ello, en qué medida una

unidad espiritual superior como la unidad de una familia, una asociación, un Estado, pueden constituirse por la socialidad y en qué medida esa unidad superior es ella idealmente valorable, comprensible como una especie de sujeto de rendimientos (*als eine Art Subjekt faßbar für Leistungen*) que pueden ser buenos o malos. Las líneas que parten de allí conducen a la auténtica ética, la ética individual y social. (Hua XXVIII, pp. 140-141).²⁶¹

Dado que es la vía de los valores lo considerado en esta tesis para acceder a la resolución de la extrañeza vamos a referirnos, en primera instancia, al proceso que permite la construcción de un valor según los lineamientos del pensamiento de Husserl. Para ello haremos, en primer lugar, una aclaración respecto del significado de una ética a priori y de una disciplina normativo-práctica. Desde el momento en que Husserl aspira a una ética científica tendrá que acudir a los principios rectores de la lógica, distinguiendo, en consecuencia, entre las teorías con sus leyes a priori de orden ideal y la normativa derivada de estas leyes y las reglas o principios metodológicos vinculados a fines prácticos relacionados con los hechos empíricos. O sea, la lógica pura subyace a la lógica en su faz normativa, y en el ámbito de la ética nos encontramos también con las dos dimensiones, la ética a priori y la normativa práctica. Así como la lógica nos conduce al pensamiento racional correcto, en la ética se plantea la acción correcta y racional. Por lo tanto, la ética requiere de una preceptiva del obrar cuyos fundamentos no se encuentran en el dominio de la psicología de la función cognoscente o de la afectiva, sino en leyes a priori que devienen en normas para toda praxis racional. Si bien estamos planteando claramente una analogía, ésta es relativa y lo aclaramos de la siguiente manera en términos de R. Walton:

Los principios o leyes en el dominio práctico son leyes normativas que deben predeterminar positivamente lo que es el bien, esto es, aquello a lo que debemos aspirar en nuestras acciones. Estos principios deben determinar los bienes que son intrínsecamente buenos y los que solo lo son como medios, es decir, que solo lo son extrínsecamente. Esto difiere

²⁶¹ Cabrera, Celia Olga. *La ética como forma final del autotraspasamiento de la egología en la fenomenología de Edmund Husserl*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, República Argentina, 2016, p.106.

del caso de la lógica, en que los principios no deciden positivamente lo que es verdadero en el terreno del conocimiento. Los principios lógicos solo pueden determinar lo que es verdadero según la forma, pero no pueden determinar una verdad material. Solo pueden determinar si un enunciado implica o no una contradicción.²⁶²

El paralelismo entre la razón lógica, la razón axiológica y la razón práctica está sostenido desde el paralelismo de los tipos básicos de actos y haremos referencia a ellos, es decir, a los actos de las esferas dóxica, afectiva y volitiva. En primer lugar, es necesario aclarar que todo acto que mienta, o sea, ‘que se tiene-por-existente’, en un sentido amplio, se encuentra dentro de una normatividad referida a lo correcto/no-correcto y, por ende, a la verdad/ falsedad, y pertenece a la esfera del conocimiento dóxico o de los actos de creencia modalizados como certeza, posibilidad, sospecha y otros. El campo de los actos de conocimiento es de tal amplitud que se presenta no solo como conciencia cognoscitiva, sino que se muestra, también, en el ámbito de la conciencia afectiva y volitiva. De este modo, queda de manifiesto que valorar y querer son menciones intencionales y, por consecuencia, quedan también sometidas a la normativa de lo correcto/incorrecto. De manera que se puede concluir que la razón lógica se manifiesta en la vinculación de la conciencia dóxica con toda otra forma de conciencia. Deja en claro R. Walton:

Estas normas se investigan en una consideración ideal *a priori* que se contrapone al análisis real-causal de los hechos psicológicos. La vigencia universal de la razón lógica consiste en que ella abarca todo el campo de lo cognoscible en cuanto tal. Y por eso conoce que hay distintos actos mentantes con sus diversas tomas de posición, y que a ellos son inherentes modos fundamentales de validez.²⁶³

La razón práctica tiene una relación de dependencia con la razón lógica, dado que es ella quien le brinda la lógica que le permite acceder a una actividad judicativa. La razón valorante y la razón práctica necesitan de la claridad de la razón lógica, es ésta quien les facilita desvelar las formas y normas que operan como componentes

²⁶² Seminario de Doctorado. Primer cuatrimestre de 2012, Dr. Roberto J. Walton, *Fenomenología de la razón: horizonticidad y legitimación en las esferas dóxica, emocional y práctica*.

²⁶³ Walton, R. *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá. Editorial Aula de Humanidades. Universidad San Buenaventura Cali. 2015. p. 220.

del campo de los actos afectivos y volitivos. En segundo lugar, junto a los actos de conocimiento se encuentran aquellos que se vinculan con el sentir o el querer como otra de las formas de posición, otro modo de mención; así como en el acto de conocimiento estamos ante la experiencia de ‘tener-por-presente’, en la del sentimiento ‘tenemos-por-bueno/tenemos-por-malo’ en función del deseo positivo o negativo. Sobre el valorar, los valores, el querer y las metas no se pueden establecer juicios desde la arbitrariedad, sino que se requieren leyes que guarden analogía con las leyes lógicas. Con respecto a la razón axiológica, los elementos que la constituyen solo pueden dejarse ver a expensas del conocimiento que se genera a partir de los actos de sentimiento, los cuales tienen la jerarquía de ser tomas-de-posición. Con respecto a la voluntad, que en términos de Husserl es un valorar y un decidirse, podemos decir que consiste en otorgar un voto y afirmar un ‘así debe ser’. De la misma manera que cualquier otra toma de posición, muestra su dependencia de los actos lógicos para poder emitir un juicio-de-deber. Deja en claro Husserl:

[...] la razón teórica y la razón valorante están entrelazadas una con otra en todas partes. En esto la razón teórica es mucho más libre e independiente. Pues la razón valorante está necesariamente entrelazada con la teórica. Se conecta con esto que a todos los actos valorantes subyacen necesariamente actos intelectivos, ‘objetivantes’ (actos representantes o judicativos o conjeturantes), en los cuales las objetividades valoradas acceden a la representación y eventualmente se presentan como existentes o no-existentes en la certeza o probabilidad. Y este estar-fundado no es algo meramente psicológico. Más bien el acto valorante está fundado esencialmente en el acto intelectual, precisamente en la medida en que constituye la aparición de valor. (Hua XXVIII, 72).²⁶⁴

Esta cita nos deja en claro que la razón valorante por sí misma no explicita ni concibe, requiere de la esfera dóxica, porque si bien los actos valorantes mienten adjudicando lo bueno o lo bello, requieren de la presencia de la predicación que es quien aporta los ideales de corrección/incorrección.

²⁶⁴ Seminario de Doctorado. Primer cuatrimestre de 2012, Dr. Roberto J. Walton, *Fenomenología de la razón: horizonticidad y legitimación en las esferas dóxica, emocional y práctica*.

La construcción de los valores

Para abordar el camino acerca de cómo se determina la construcción de un valor tenemos que comenzar por distinguir entre los actos dóxicos, los actos emocionales y los actos volitivos. Tomemos en primer lugar los actos dóxicos, al nombrarlos estamos involucrando tanto a los objetos percibidos, como a los presentificados y a los juicios emitidos. En el caso de los actos del ámbito emocional, los objetos que se nos dan muestran caracteres que podemos atribuirles el sentido de valiosos, estamos hablando acerca de que nos encontramos con una estimación axiológica. La valoración puede ser expresada en actos de aprobación o desaprobación, o bien, de amor o de odio, incluso de indiferencia, con lo cual queda claro que captar un valor implica la apercepción de un sentimiento, o sea, implica estar viviendo un sentimiento. Éste no es del orden de lo ideal sino un acontecimiento temporal, es decir, se nos presenta en su carácter contingente. En cuanto a los actos volitivos se distinguen de los restantes porque sus modalidades específicas se desenvuelven en el campo práctico, en aquella instancia en la que nos dirigimos hacia la efectuación de un propósito. Es fundamental aclarar que solamente cuando un objeto cuenta con un valor, nuestra voluntad puede llegar a estar motivada y dirigida hacia la realización de nuestras metas prácticas. Algo se nos aparece como valioso, como querible o posiblemente valioso, y afirmamos, entonces, que no sólo interviene el sentimiento en la construcción del valor sino, también, se pone en juego un acto intelectual.

Como nuestra tarea consiste en explicitar cómo se construyen los valores queda claro que habremos de trabajar sobre la esfera del sentimiento como fundante de ese universo. Primeramente, todo acto valorante conlleva una toma de posición proveniente del campo de la afectividad. Los actos de valoración van constituyendo los valores y se van objetivando a través de las operaciones de la razón lógica. De este modo nos deja en claro Husserl:

[...] por tanto, a fin de cuentas, aunque con cierta participación de la afectividad, aquí también, como en todas partes, *el entendimiento es el que pone los objetos, los valores*, los aprehende inmediatamente de manera intuitiva, y, como una consecuencia ulterior, pronuncia sobre ellos sus enunciados-enunciados a los que pertenecen también los juicios-de-valor de todo tipo que se presentan con la pretensión de

validez, y los principios de los juicios-de-valor y las normas del valorar mismo” (Hua XVIII, 253).²⁶⁵

Desde el pensamiento husserliano afirmamos que se requiere una captación de valores para que el obrar tenga una motivación, y esto se logra gracias a la mediación de los actos del sentimiento. Un acto de la voluntad no puede ser calificado como bueno o malo basándonos en elementos que se ofrecen exclusivamente desde la cognición, sino que, también, debe estar involucrada la esfera afectiva. Solo desde el acto de valoración es posible aprehender lo que consideramos como valioso, tanto de modo efectivo como posible, lo que, a su vez, depende de las necesidades prácticas que se imponen en función de las metas elegidas. Deja en claro Celia Cabrera:

Husserl defiende una concepción de los actos del valorar y el querer que no los reduce a conocimientos de carácter teórico. Pero que, a la vez, pretende conservar para ellos una exigencia de evidencia y legitimación. [...] El intento de Husserl en este punto consistirá en mostrar la existencia de una validez y legitimidad propia de la esfera afectiva, análogas a las pertenecientes a la esfera teórica, pero no reducibles a ella.²⁶⁶

En la base de un acto valorante contamos con un acto objetivante, estos actos valorantes se dirigen hacia valores positivos o negativos. Sin embargo, Husserl evalúa y deja en claro que también hay actos constituyentes que no son los actos dóxicos, y los deja precisados en *Ideas II* en el §4. Podemos sintetizarlos de la siguiente manera:

- 1- Las vivencias de la afectividad también tienen el carácter constituyente, son vivencias que no constituyen el objeto teórico, no determinan el objeto. Puesto que el sujeto no se halla en una actitud teórica, estas vivencias son un estrato para la configuración del objeto.
- 2- Toda actitud teórica se sostiene sobre algo predado, o sea, de lo pre-teórico a lo teórico se presentan daciones previas que no necesariamente son de procedencia objetiva o lógico categorial.
- 3- Las predaciones están en todos los ámbitos de la conciencia.

²⁶⁵ Seminario de Doctorado. Primer cuatrimestre de 2012, Dr. Roberto J. Walton, *Fenomenología de la razón: horizonticidad y legitimación en las esferas dóxica, emocional y práctica*.

²⁶⁶ Cabrera, C. O. *La ética como forma final del autotraspasamiento de la egología en la fenomenología...* p.75.

- 4- Los actos valorativos que pertenecen a la esfera emocional también proporcionan la oportunidad para nuevas objetividades.
- 5- Los actos de la vida afectiva implican una entrega emocional hacia algo que es valorado, algo a lo que se le ha asignado un valor, a partir de esta implicancia decimos que no es un acto teórico, aunque necesite de la participación de una actividad teórica.
- 6- Podemos predicar sobre un valor y, en ese caso, expresamos un acto teórico sobre aquello que tenemos-por-valioso.
- 7- A partir de la intencionalidad afectiva nos encontramos con la intuición axiológica, que ulteriormente se convertirá en un objeto dóxico, sostenido sobre la base de un objeto incipiente de gozo o disfrute.
- 8- Contamos tanto con el objeto de la mera entrega disfrutante como con el objeto doxotético, y es desde este último, sobre la base del acto emocional, que se podrá construir una objetividad de orden superior.
- 9- Se distinguen tres niveles: a) el de la percepción. b) el de la intuición axiológica captada en lo dado. c) el de la objetivación del acto emotivo con el ulterior juicio- de- valor.
- 10- El objeto valioso tiene un componente que pertenece necesariamente al ámbito de la vida afectiva.
- 11- En la esfera de los valores, su captación es denominada valicepción, análogamente, en el campo de la cognición se denomina percepción.
- 12- Análogamente, como la percepción se encuentra junto al objeto, el sentir se halla junto a lo valioso.
- 13- Al encontrarnos en el plano de la ejecución de un acto que radica en el querer y el hacer, también contamos con un objeto-de-juicio, con un objeto-de-valor y con un objeto-volitivo.
- 14- Al sujeto le es siempre plausible pasar de objetivaciones de niveles inferiores y poder llegar luego a objetos teóricos.

Nos deja en claro Husserl: “los valores tienen su lado de objeto y, a la vez, su específico lado de valor, el primero es fundante para el segundo, y si los valores mismos se convierten en objetos del conocimiento judicativo, entonces el lado de valor es él mismo objetivado” (Hua XXVIII, 72). En cuanto a la construcción de un valor en sí mismo es posible constituirlo sobre la base de la aparición o convergencia de múltiples objetos considerados valiosos. Ese conjunto de objetos que portan el

mismo valor genera una síntesis asociativa de semejanza que permite captar el valor único con el que cuentan todos ellos. Así se construye este objeto ideal que podrá hallarse presente en otros objetos, aunque no lo encontraremos de modo independiente de los objetos sino, solamente, lo hallaremos desde un portador, es decir, en un objeto valioso. Esta idealidad estará siempre presente desde un objeto singular, como algo único e idéntico y en coincidencia con otros objetos portadores.

Del mismo modo, como en la experiencia dóxica es posible una sedimentación que genera habitualidades y tipificaciones, también los sentimientos construyen un suelo en el que habrán de resonar otros sentimientos despertados por las sensaciones. Este suelo, que permite las resonancias y configura un temple de ánimo, recibe tanto los sentimientos como las apercepciones que los aprehenden. Este temple se constituye, en consecuencia, en un horizonte que opera en toda la vida. Particularmente, acentuamos nuestro interés acerca de los efectos que se generan sobre la vida ética.

Husserl distingue valores reales y valores ideales. El valor real se caracteriza porque su presencia ‘es vivida’ y se agota cuando terminamos de disfrutar del objeto considerado valioso, pero este mismo objeto puede conllevar, también, un valor ideal. Tomemos como ejemplo el caso de una obra de arte, sea musical o de otra índole estética, que permanece más allá del disfrute o goce que se genera en el momento en que es apreciada. En términos de Husserl decimos: “[...] el valorar es algo que viene y va temporalmente, pero el valor, como valor de una esencialidad eterna, esto es, supratemporal, es él mismo algo eterno” (Hua XXXVII,69).

El acto valorante posee una potencialidad que lo conduce mucho más allá de su fundante acto emocional, es decir, por un lado, nos motiva a juzgar un objeto o estado de cosas como valioso y, por otro, nos motiva hacia la posesión de ese objeto o la transformación de un estado de cosas, con lo cual nos hallamos ante la intención de promover una acción. El desear, sentir o querer, propio de la afectividad, tiene un aspecto contrapuesto a los actos del conocimiento, en tanto el desear se dirige a un objeto valioso, aunque no existente, pero del cual ansía su existencia. Es solamente a través del concurso de la voluntad, en una marcha hacia la efectivización, que será posible obtenerlo.

Husserl no contrapone sentimiento y razón, ni concibe una voluntad desligada de la afectividad, hay entre estos estamentos una relación de fundamentación. Es la capacidad de captación de valores lo único que asegura el camino para fundar una

ética, lo cual será posible desde la actividad de la razón axiológica y práctica. Así como el ámbito de lo dóxico está regulado y legitimado por las leyes de la lógica formal y material, el campo de la axiología requiere una regulación a través de leyes axiológicas, lo que significa que el valorar sentiente obtiene de ellas su racionalidad.

Aclaraciones sobre la axiología formal y material

La intención de Husserl es construir una ética científica, por esa razón necesita del concurso de la lógica, tanto en su faz teórica como normativa. La ética tendrá un costado teórico, es decir, la construcción de una axiología o teoría de los valores y, por otro lado, un aspecto normativo que se relaciona con la práctica o teoría de la acción. Podemos denominarlos como el lado formal y el lado material.

En su vertiente formal, la axiología genera leyes que operan para los valores, independientes de su contenido y de sus premisas, habrán de ser el punto de partida para las conclusiones. En el terreno práctico, las metas fundan la elección de los medios, y aclaramos que una meta puede constituirse bajo el carácter de premisa en la conducción del acto volitivo, en la instancia de la elección de los medios.

En esta tesis solamente realizaremos una enumeración de las leyes formales enunciadas por Husserl debido a que necesitamos poner mayor énfasis en los aspectos pertinentes a la axiología material. Inspirado en la obra de Brentano enuncia las siguientes leyes vinculadas a relaciones de igualdad, superioridad e inferioridad: 1- Leyes análogas a las leyes lógicas fundamentales. 2- leyes concernientes a la relación entre valores no existenciales y valores existenciales. 3- leyes de la consecuencia. 4- leyes de gradación de valores. 5- leyes de sumación de valores. 6- leyes referidas a la relación entre partes y todo. 7- ley de la absorción.

Nos vamos a detener en la ley de absorción, dado que ella nos conduce hacia la construcción del imperativo categórico, tema que desarrollaremos posteriormente. Esta ley nos dice que, en la instancia de elegir entre dos valores, en los cuales uno es inferior al otro, el hecho de elegir por el de menor valor es mala y, a la vez, es negativamente valiosa. Esto significa que en el momento de la elección entre valores lo mejor absorbe a lo bueno y lo óptimo a lo mejor. Así como desde la esfera de lo formal accedemos a una verdad formal y no podemos concluir una verdad acerca de los hechos, lo mismo sucede en el terreno de lo axiológico. La lógica nos puede proveer de verdades inferidas las cuales las valoramos como correctas o incorrectas, sin embargo, no nos puede proporcionar lo mismo con respecto al terreno de lo material. En consecuencia, en el terreno de las disciplinas éticas, la axiología y la

práctica formal pasan a tener una importancia primordial, y de esto se colige que el imperativo categórico necesita del aporte de la axiología material. Leemos, de la conferencia de Husserl sobre la *Renovación*, el siguiente párrafo:

De manera especial hay que resaltar aquí, como una dificultad con que constantemente tropieza el ánimo del hombre y su praxis, la interdependencia funcional de los valores prácticos, que se funda en la esencia de una posible praxis de la razón, y la consiguiente forma general de la esencia de la revocación práctica del valor, que se expresa en la ley de absorción. La cual reza así: “Dónde múltiples valores pueden ser realizados por un mismo individuo, en un mismo instante de tiempo, siendo, en cambio, imposible su valoración colectiva (por pares o en conjunto), la bondad del más alto de estos valores absorbe la bondad de todos los valores inferiores”. Quiere esto decir que la elección de cualquiera de estos valores ‘absorbidos’ es errónea; dondequiera que un bien práctico superior entra en competencia con ellos, dejan ellos de ser bienes prácticos y son males.²⁶⁷

Como la preocupación de Husserl consiste en la construcción de una ética que tenga la rigurosidad del mundo formal, sucede que, para poder componer una ética, la axiología y la práctica deben unirse. No se dirige el pensamiento husserliano hacia la construcción de una filosofía moral, ésta es absolutamente dependiente de la ética, la búsqueda de Husserl se dirige hacia la configuración de una “ciencia de la íntegra vida activa de una subjetividad racional en la perspectiva de la razón, que la regula unitariamente en su integridad”. (Hua XXVII, 20s./21).

Con respecto a la práctica formal, ella habrá de ser sostenida por una teoría general de los valores que se mueve en el marco de la razón, no en lo pertinente al desear y el querer sino al del sentir. Todo acto del querer se habrá de fundar sobre una valoración, y es a expensas de ella como se construye la meta de la voluntad fundada en la presencia de lo valorado; al acto volitivo le concierne un valor que lo direcciona hacia su realización. La tarea de la práctica formal no está desvinculada de las leyes de la axiología formal, por consiguiente, la corrección o incorrección está presente en el momento de deliberar acerca de los valores. Así como en el terreno del silogismo las premisas fundan la conclusión, de modo análogo, en la

²⁶⁷ Husserl, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Anthropos. Universidad Autónoma Metropolitana. México. 2002. p.33.

esfera práctica, las metas se constituyen en los fundamentos para la elección de los medios. Dice Husserl: “La decisión por una meta, el intento de alcanzar una meta, se ha de designar como principio de la voluntad, principio de la voluntad para la decisión relacionada con el medio como proposición consecutiva de la voluntad (*Willens-Folge-Satz*)” (Hua XXVIII, 70).

Las formulaciones de Husserl se ven claramente conducentes hacia la enunciación de una ley formal superior que regule la práctica, con este fin, y bajo la influencia de Brentano, formula un imperativo categórico como tema central de la ética, tal imperativo habrá de apuntar hacia la acción correcta. Hay que aclarar que toda ley formal expresa una necesidad que no pertenece a la vida fáctica, aunque opere como una guía necesaria para nuestra conducta. Desde la ley de la absorción, en el ámbito de la práctica formal, nos dirigimos a la idea de un bien superior a través de la deliberación sobre las alternativas posibles. Husserl enuncia la determinación formal del imperativo categórico con la siguiente fórmula: “¡Haz lo mejor posible entre lo alcanzable en toda tu esfera de influencia práctica!”²⁶⁸ formulación que encuentra coincidencia con el imperativo categórico de Brentano. Esta elección deliberada, cuya resultante es poder valorar lo mejor posible, nos permite enunciar alguna aclaración acerca de los valores. Partiendo del horizonte vital de los instintos, generadores de intereses, se construyen valores que pasan a ser adquiridos por la vida cultural y tienen la potencialidad de incrementarse y sedimentarse, lo cual representa un progreso constante. Este incremento axiológico nos muestra una ruta infinita de superación para el ser humano y para la humanidad.

Tal como lo aclaramos anteriormente, la axiología formal no cuenta con todos los recursos para la construcción de una ética, requiere del aporte de una axiología material y, para eso, el primer paso necesario es esclarecer acerca de los valores, tanto respecto a la clasificación como a su ordenamiento jerárquico. La primera distinción con la que nos encontramos es la diferenciación contrastante entre valores sensibles y valores espirituales, basados en un contraste práctico entre bienes

²⁶⁸ Cabrera, C. O. *La ética como forma final del autotraspasamiento...*

Nota pie de página Nº104. Hua XXVIII, p. 142. El imperativo categórico hace su primera aparición en el curso *Problemas fundamentales de ética* dictado en 1908/1909 en la Universidad de Göttingen y se reitera en los cursos de 1911 y 1914. El Apéndice IX de Hua XXVIII recoge la formulación del curso de 1908/1909 incluyendo una leve modificación respecto de la arriba citada: “Haz en *toda momento* lo mejor entre lo alcanzable en toda su esfera de influencia *racional*” (“*Tue jederzeit das Beste unter dem Erreichbaren in der gesamten, deiner vernünftigen Einwirkung unterworfenen Sphäre!*” cursivas mías). Esta formulación agrega la referencia temporal (*jederzeit*) y la mención a la racionalidad. Hua XXVIII. p.350.

sensibles y bienes espirituales. En el campo de los bienes sensibles tenemos que diferenciar dos niveles, un nivel inferior donde encontramos los valores hedonistas, con los cuales no se puede construir una meta vital universal puesto que sólo considera al placer como única aspiración posible. En un nivel superior de los bienes sensibles nos encontramos con los valores de la comodidad y de la salud que están expuestos a una auténtica determinación del yo.

Con respecto a los valores espirituales que están vinculados a la persona, nos aclara Husserl que su construcción no parte de afecciones pasivas provenientes de la primordialidad instintiva, ellos están promovidos por una producción activa de la persona que implica tomas de posición y decisiones tanto en lo dóxico como en lo valorativo o en lo volitivo, y ponen de manifiesto lo inherente a la persona como clara manifestación de su libertad. Los valores espirituales provienen de orígenes diversos, sin embargo, todas ellos son fuentes de amor, comenzando por un amor de cuño sensible o instinto de amor en un sentido amplio, hasta un amor auténtico que supera la pasividad instintiva sin que por ello no dependa de esta base. Afirmamos que junto al instinto de supervivencia se encuentra un instinto que conduce al otro, una primordialidad instintiva intersubjetiva que configura la capacidad de comunalización, es decir, el amor es capaz de superar el requerimiento individual evolucionando hacia una humanidad omniabarcativa que incluye las necesidades de todos los hombres.

Dentro de los valores espirituales, Husserl plantea los valores estéticos, los del conocimiento, los religiosos y los valores de la persona. El interés de esta tesis está puesto en desarrollar lo pertinente a los valores de la persona, considerados estos como fundamentales por ser la resultante de los actos de una subjetividad cuya existencia se orienta tanto hacia la producción de valores como a su apropiación, para obtener 'lo mejor posible'. Dice Husserl:

En suma, el sujeto vive en lucha por una vida plena de valor, asegurada frente a las desvalorizaciones, decadencias, vaciamiento de valor y decepciones que puedan sobrevenirle. Vive en lucha por una vida de creciente densidad axiológica, vida que pueda procurarle una satisfacción global que discurra con coherencia y seguridad. Pero en el nivel superior, en el de la libre espontaneidad, el sujeto no es ya, como en el inferior, un mero escenario pasivo de la pugna entre motivos enfrentados, cada uno con su fuerza particular. Aquí el sujeto contempla en conjunto su vida, y

como sujeto libre aspira a conciencia, y de distintas formas posibles, a configurar su vida como una vida satisfactoria, vida ‘feliz’ (*glücklich*)” (Hua XXVII, 25(26s.)).

Los valores de la persona pueden ser individuales o de índole social, el primero se centra en el amor a sí mismo y el segundo en el amor al prójimo. A su vez, cada uno de estos toma dos expresiones distintas, el amor a sí mismo, en su modalidad egoísta, está ligado al goce que genera el prestigio, la riqueza y el poder, se sostiene en el placer que genera el autoensalzamiento por ser portador de poder y fortuna. El amor a sí mismo auténtico es capaz de amar el valor-de-sí-mismo, en tanto se encuentre vinculado amorosamente hacia un otro (sea padre, amigo u otros). En el verdadero amor a sí mismo está implicado el verdadero amor al prójimo. Por su parte, el amor al prójimo se manifiesta de dos formas: en su forma egoísta se muestra en el acto en que está utilizando al otro como un instrumento, convirtiéndolo en un medio útil a sus fines personales. Sin embargo, el verdadero amor al prójimo es capaz de amar al otro simplemente en virtud de su ser persona, por esta razón, es el acto constitutivo de todos los auténticos valores sociales. En el ensamble del amor a sí mismo y del amor al prójimo, en sus formas auténticas, es donde podemos encontrarnos con la verdadera valoración de la vida.

Los valores éticos son, en primer lugar, los valores personales del amor, porque se asocian con la exigencia que impone el deber absoluto que opera como fundamento de la práctica. Husserl nos lo deja totalmente esclarecido: “Los valores del amor al prójimo son de lejos la parte mayor de los valores de un deber absoluto” (Ms F I 24, 38 ab). Es a través de estos valores personales del amor que logramos la elevación tanto personal como social, y debemos admitir su superioridad en relación con los restantes valores espirituales. Desde el ‘maravilloso fenómeno de la autodeterminación’, el yo es capaz de tomar una posición activa hacia los más elevados valores prácticos, configurándose a sí mismo a través de la deliberación y de la decisión sobre las acciones conducentes hacia las metas fundadas en la valoración.

La cuestión de la determinación deliberada acerca de ‘lo mejor posible’ implica, para el sujeto volente, evaluar tanto el horizonte personal como el horizonte intersubjetivo, dicha evaluación debe estar ligada al contexto pertinente a estos horizontes, para que tal elección pueda estar circunscripta dentro del ámbito de las posibilidades prácticas de la persona. El fin consiste en hacer lo posible dentro de lo

alcanzable. Este imperativo tendrá en cuenta no sólo las posibilidades cognoscitivas, emocionales y volitivas sino, también, el mundo circundante con sus consiguientes marcos históricos. Los actos promovidos en función de la totalidad de la vida crean la conciencia de responsabilidad de la razón o conciencia ética, capaz de aspirar a metas de mayor alcance y a una motivación para la autorregulación, confiriéndole el estilo de una vida iluminada por la razón. Leemos en el texto de Celia Cabrera:

[...] de esto se sigue que una persona enfrentada a un campo práctico objetivamente cerrado puede actuar en conformidad con el imperativo categórico cuando reconoce las relaciones entre valores y además entre valores y bienes. Un aspecto aquí ausente, que Husserl comenzará a tomar en consideración en los textos de los años 20, es que la acción según el imperativo categórico supone no sólo que el sujeto considere la racionalidad de cada acto de elección, sino que se considere a él mismo, en cuanto sujeto ético, como un ser racional y ponga como *telos* de su vida individual (y como veremos más adelante también, de toda otra vida) la idea de una vida en el sentido de la razón.²⁶⁹

A modo de resumen amerita que hagamos mención de tres cuestiones en relación con el imperativo categórico: 1- el sujeto en un acto volitivo se encuentra con una disyunción completa de posibilidades, de tal modo que el sujeto tiene que elegir entre ellas, en el caso de estar ante tal disyunción ideal podemos afirmar que la mejor ponderación estará basada en la evidencialidad entre estos posibles bienes prácticos, o sea, ‘lo mejor entre lo alcanzable es aquello que pasa a ser lo absolutamente debido’. 2- el valor de toda posible meta de la voluntad no está solamente determinada por su valor propio como meta sino por todos aquellos valores que le sobrevienen como valores derivados en función de las consecuencias que se generan en el mundo circundante. 3- Alcanzar una meta implica tener en cuenta también el valor de los medios, con lo cual nos encontramos además con la deliberación pertinente al mejor camino, que se nos presentará como el categóricamente exigido.

Concluimos que la axiología y la práctica formal son un primer nivel manifiestamente fundamental para la disciplina ética, el segundo nivel o nivel

²⁶⁹ Cabrera, C.O. *La ética como forma final del autotraspasamiento...* p.65.

superior implica una exposición sistemática del a priori material. El imperativo categórico necesita del aporte de la axiología material, es decir, del proceso de captación de valores atravesados por los aportes de la vida afectiva, que habrán de fundar las motivaciones del accionar del sujeto volente.

Hacia una vida auténtica y renovada

Para poder referirnos a la cuestión de una vida auténtica tomamos como punto de partida la siguiente explicitación que nos presenta R. Walton:

La vida auténtica significa una vida total en la que una voluntad vital abarca un conjunto de fines particulares bajo una forma. Esto implica una autoconfiguración progresiva y consecuente para la cual es necesaria una deliberación sobre posibles modos de vida, metas particulares, y caminos a seguir para alcanzarlas. Todo esto converge en la unidad de una vida total y verdadera a la cual debe volcarse toda la personalidad.²⁷⁰

La lectura de esta cita nos deja en claro que el sujeto está conminado hacia una decisión vital relacionada con la elección de una profesión o vocación que se despliega hacia la consecución del bien como tarea infinita. La elección de la profesión puede estar inspirada en una tradición, pero el grado de pasividad o actividad con que se asume, o bien, la capacidad de revisión crítica de esta elección, es la que permite que su asunción sea auténticamente propia, con lo cual habrá de contribuir al crecimiento de su autoconciencia y autorregulación y establecerá un fin para toda su vida. En el camino de la realización de lo mejor posible se encuentra el abrazo a una profesión, porque en ella se dará la posibilidad de encarnar valores y realizarlos a lo largo de la vida, y se tendrá la oportunidad de poder afirmar singularmente ‘la mejor posible que yo puedo’. De este modo se configura una vida ética, exigida categóricamente con el concurso de la razón.

En un nivel ulterior a la elección vocacional nos hallamos en el plano de la disposición ética, en el cual la conciencia ética pasa a ser una habitualidad, un estilo de vida. La vida comienza a atenerse a ‘querer lo mejor posible’ en una constante actitud de fidelidad a sí mismo o unidad consigo mismo, en disposición con la razón y conciencia de la normatividad. El siguiente nivel corresponde a la autosatisfacción o contento consigo mismo, podemos decir que es la resultante de la disposición ética

²⁷⁰ Seminario de Doctorado. Primer cuatrimestre. 23-V-2012, Dr. Roberto J. Walton, *Fenomenología de la razón: horizontidad y legitimación en las esferas dóxica, emocional y práctica*.

en la instancia en que se generan acciones éticas. Estas acciones no son satisfacciones singulares, ellas están fundadas en la satisfacción que se ha promovido por el hecho de poder alcanzarlas a lo largo del conjunto de la vida. Dice Husserl: “Contento consigo mismo, el correlato de la vida personal mejor posible a partir de la disposición de querer lo mejor posible y obrar de acuerdo con las mayores fuerzas- es el centro de la felicidad-. Por tanto, sin contento consigo mismo, no hay felicidad.”²⁷¹

El último nivel es el de la felicidad, cuyo núcleo es la autosatisfacción de haber alcanzado el bien en plena coincidencia consigo mismo. La felicidad no puede eximirse de la autosatisfacción, pero la incluye como una cuestión primordial porque implica la satisfacción relacionada tanto con las propias dotes naturales como con el mundo circundante al que pertenecemos y, a la vez, vinculada a los efectos que, en ese mundo, soy capaz de producir. Tanto a la autosatisfacción como a la felicidad les adviene inexorablemente su máximo sentido en la dimensión intersubjetiva.

El Amor en el horizonte intersubjetivo

Nuestro mundo circundante, en el cual vivimos cotidianamente, se conforma a través de un entramado en el cual nos determinamos unos a otros. El sujeto auténtico y renovado obrará en el mundo intersubjetivo desde el imperativo que consolida nuestro horizonte ético, delineando su acción desde el mejor obrar posible. En el ámbito de los valores espirituales de la persona, el amor se configura como un deber absoluto que no puede entrar en el territorio de la comparación axiológica y estar expuesto al cálculo de valores o a la ley de la absorción. Este sentimiento amoroso es previo y funda todo posible análisis racional, los valores del amor al otro no admiten una comparación porque llevan en su interior exigencias insuperables, para aclarar esto nos dice Husserl: “La voz de la conciencia, la voz del deber absoluto, puede exigir de mí algo que de ninguna manera reconocería como lo mejor en una comparación entre valores.” (Ms A V 21, 122ab.)

A partir de lo que implica este pensamiento se viabiliza la reformulación del imperativo categórico que versa de la siguiente manera: ‘lo mejor entre lo alcanzable en la esfera de nuestra influencia racional’, poniendo el acento en las circunstancias que acompañan una deliberación y decisión; por consiguiente, elige definirlo de la

²⁷¹ Husserl, E. “Valor de la vida, valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad <Febrero de 1923>.” *Acta fenomenológica latinoamericana Volumen III (Documentos)*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú. Morelia (México) Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. 2009. pp. 789-821. Traducción Julia V. Iribarne.

siguiente manera: “Haz lo mejor tuyo según la mejor ciencia y conciencia”, dando espacio a cada sujeto ético para hallar lo mejor posible en cada caso singular. La enunciación del imperativo en la que se acentúa ‘sobre la mejor ciencia y conciencia’ pone el énfasis en los valores personales y, con ello, deja fundada toda acción ética sobre el sentimiento del amor al prójimo como deber absoluto.

En el terreno intersubjetivo se puede construir la comunidad ética de amor, extensible a toda la humanidad, entendida como una comunidad de vida. Al sujeto, desde su condición singular, le es inherente un interés viviente, por el cual aspira a formas cada vez más elevadas dentro de la comunidad. Desde la autosatisfacción de las personas singulares crecemos hacia la autosatisfacción de la comunidad, coefectivizando acciones con los otros yoes. Husserl escribe:

Al imperativo categórico del sujeto singular es inherente aspirar a esta más elevada forma de comunidad y a esta más elevada forma del ser singular y la vida singular como funcionario de una comunidad ética. En la medida en que ella es prácticamente posible, ella misma tiene un valor incondicionalmente superior al vivir- y- dejar- pasar- uno- al- lado- del- otro (*Nebeneinander-Vorbeileben*) de los individuos. Y por consiguiente está exigida categóricamente.²⁷²

Es en un vínculo de comunidad de amor y de trabajo donde podemos elevar nuestra existencia y conseguir una vida digna dentro de una humanidad en creciente valor y armonía. Esto nos deja enfrentados a un progreso infinito en la generación de valores, siempre hacia nuevos valores desde lo mejor posible y lo absolutamente debido.

La construcción de una comunidad de amor va mucho más allá de un conocimiento del otro, requiere una auténtica solicitud, requiere un auténtico hundirse en el otro, vivir en él olvidándose de sí para, de este modo, poder vivenciar auténticamente sus exigencias vitales. La expresión ‘hundirse’ es un nivel superior al de ‘trasladarse’ dentro del otro, el cual es propio de una empatía objetivante, ‘hundirse’ va más allá, alude a una actitud de sacrificio donde se dejan a un lado voluntariamente las propias motivaciones para adoptar las del otro y hacerlas propias, en un profundo acto de identificación de sentimientos y voluntad en el amor. Dice Husserl respecto del sacrificio:

²⁷² Ibidem.

Si sacrifica su vida a la comunidad, o por un auténtico amor al prójimo, entonces pierde su vida terrestre, pero gana su verdadera vida, porque la decisión por el sacrificio se ha efectuado un acto de vida, al cual debe amar y querer absolutamente. Y a una afirma la vida de la humanidad como una vida absolutamente exigida, hermosa y buena al infinito. (Hua XLII, 439).²⁷³

La humanidad podrá alcanzar una felicidad progresiva, la mayor posible, en tanto, en ella, cada hombre aporte su parte, en el marco de una tarea infinita de armonía y valores crecientes. “Solo puedo ser completamente feliz si la humanidad como un todo puede serlo” (Hua XLII, 332).²⁷⁴

Con respecto al amor, tema capital dentro de la fenomenología husserliana, vemos que está vinculado a diversas cuestiones éticas. Por un lado, el amor revela la identidad de la persona y la modalidad de las acciones en su sentido ético, por otro lado, deja en claro que el imperativo, en su aspecto formal, es insuficiente en relación a los deberes de cada sujeto en su relación comunitaria y, por último, el amor se relaciona con un tema capital de la fenomenología que es el de la teleología de la intersubjetividad. Aclarados estos aspectos advertimos que el amor es, sin dudas, uno de los temas más importantes de la fenomenología y, sobre todo, debemos remarcar que lo es por su carácter activo que le permite poseer el sentido configurado como una disposición duradera. En consecuencia, da lugar a que el amor se convierta en el sentido conductor de las normas éticas individuales intersubjetivas y comunitarias, mostrándose como sentimiento ético. El amor como un sentimiento no sólo es activo dentro de la esfera pasiva -instintiva, sino que toma posiciones en la esfera de la razón activa y promueve actos volitivos concretos. El amor, de este modo, pasa a convertirse en la vida del individuo, en un llamado o vocación. Leemos en el texto de Celia Cabrera un párrafo de Husserl perteneciente a Hua XLII, p. 358:

Una característica especial del yo, es que no es sólo interioridad polar centralizante, que realiza significados y valores hechos a partir de sí mismo, sino que es también un yo individual, que en todas sus representaciones, sentimientos, valoraciones y decisiones tiene un centro más profundo, el centro del amor en el sentido personal señalado; el yo que en ese amor sigue un “llamado” (*Ruf*), una “vocación” (*Berufung*),

²⁷³ Walton, R. *Intencionalidad y horizonticidad...* p.425.

²⁷⁴ Op. cit. p. 426.

un “llamado” interno que concierne al centro más interno del yo mismo y que es determinado a nuevas decisiones, nuevas “autorresponsabilidades”, nuevas justificaciones de sí mismo.²⁷⁵

El acento lo ha puesto Husserl, fundamentalmente, en la dimensión ética del amor y, como anteriormente aclaramos, sin olvidar la dimensión instintiva que se manifiesta como tendencia hacia los otros en general. Esta tendencia o impulso amoroso sostiene, en carácter de suelo, la teleología de la intersubjetividad, a la vez nos muestra la base del proceso de construcción de las comunidades y la fundación de una aspiración infinita que nos motiva hacia la asunción de las metas del prójimo como propias. Husserl se refiere a un “cubrimiento” o “coincidencia” de voluntades que dan lugar a una unidad vital, pero especifica que el amor ético, a diferencia de cualquier otra forma de amor, permite fundar un precepto ético y, para ello, nuestro pensador pone como modelo el amor cristiano. El alma humana lleva consigo el germen del bien y su realización implica una tarea infinita de índole ética en la que expresa su identidad personal. Es en esta tarea donde se desvela el mandato ético de amar al otro como deber práctico sin que el sujeto esté expuesto a realizar ninguna valoración de índole axiológica, pues solo está personalmente determinado por el valor subjetivo del amor, “es que se trata de un deber absoluto ligado al hecho contingente de que soy la persona que soy.”²⁷⁶

El verdadero amor ético conlleva la tendencia a convertirse en un amor humano en general, con lo cual el sujeto es “llamado” para alcanzar su realización dentro de la comunidad ética o comunidad del amor que es el *telos* absoluto de toda vinculación intersubjetiva.

El sacrificio de sí mismo

En nuestra vida estamos comprometidos con más de un ámbito de valores y todos ellos se muestran como absolutos en la medida en que son parte de la configuración de nuestra identidad personal. Esto indica que estamos viviendo en un mundo personal que se presenta con múltiples vocaciones y nos lleva, en algunas circunstancias, a plantearnos conflictos o dilemas éticos dando lugar a la exigencia de un sacrificio. Cuando establecemos una meta ética para nuestra vida nos encontramos frente al deber absoluto que nos pone en una posición de absoluta

²⁷⁵ Cabrera, C. O. *La ética como forma final del autotraspasamiento...* p.208.

²⁷⁶ Ibidem.

responsabilidad por nuestra vocación, por los valores que implica y los sacrificios a los que nos exponemos. En diversas situaciones nos encontraremos que se ponen en juego valores absolutos que se hallan, entre sí, en posición de incompatibilidad, sin opción de ser llevados a cabo en simultaneidad, razón por la cual, algunos de estos valores habrán de ser sacrificados, dado que el conflicto o dilema se muestra con el carácter de irresoluble. Leemos en el texto de Celia Cabrera: “Enfrentar la tragedia del sacrificio es inevitable. [...] En esto consiste la tragedia de la existencia humana: asumir el deber de decidirse por un reino de valores y confrontarse con la necesidad de sacrificarlos.”²⁷⁷

De la diversidad de hechos que emergen en el mundo circundante, muchos de ellos ponen claramente en riesgo la posibilidad de alcanzar las metas que se propone el hombre. En esta circunstancia, en la que las dificultades aparecen, el sacrificio se presenta como prueba de la tensión que surge de la consecución de los propósitos que se plantea el ser humano; a estos hechos que irrumpen obstaculizando, Husserl los denomina como “lo irracional”. Ellos se presentan bajo la forma de hecho azaroso, enfermedad, formas violentas de expresión, violencia de la naturaleza, la necesidad, la locura, el egoísmo, etc. y todas ellos representan en la vida humana “un horizonte oscuro de falta de sentido” y nos muestran la incertidumbre inherente a la vida.

Al el sujeto, el deber absoluto le indica que todas las decepciones y frustraciones no lo llevan a la aceptación inexorable de las adversidades del destino, como designado a un sometimiento total, sino que no debe dejar de actuar racionalmente, ir hacia lo mejor posible, vivir de acuerdo con el deber y actuar amorosamente dentro de una comunidad donde funcionemos “los-unos-para-los-otros”, con un sentido tal que consideremos que “su *telos* y el mío son distintas perspectivas del mismo *telos* de orden superior y están inextricablemente unidos.”²⁷⁸

Husserl hace hincapié en que la conducta auténticamente ética lleva en sí, en su núcleo, el olvido de sí mismo o auto-olvido. En su texto, Cecilia Cabrera refiere a un manuscrito tardío de Husserl Ms. A V 24, (1932- 1935), pp. 28- 29. titulado “*Zum personalen Wert und geschichtlichen Sein des Menschen*”²⁷⁹ donde se expone varios sentidos del auto-olvido. Básicamente, presenta Husserl dos posibilidades,

²⁷⁷ Cabrera, C.O. *La ética como forma final del autotraspasamiento...* p.230.

²⁷⁸ Cabrera, C. O. *La ética como forma final del autotraspasamiento...* p.234.

²⁷⁹ Ibidem.

una de ellas es teórica y, la otra, es afectivo-práctica. En el caso de la primera, tengo por tema al otro y desarrollo un comportamiento empatizante pero este no implica una praxis, puesto que en la vida práctica del otro no participo en forma efectiva. En el segundo sentido se presenta un ‘vivir-con’, es decir, estamos involucrados efectivamente en la vida del otro, con lo cual está dada la posibilidad real del olvido de sí mismo, y no se presentan estos actos en forma ocasional sino como una forma de vida. A su vez, en este último sentido, se presentan tres modalidades que apuntan al grado de conciencia y reflexión con el cual participamos de estos actos. En el primer nivel, si bien el interés propio no juega ningún rol, no está incluida la reflexión sobre los perjuicios. En el segundo nivel, el sujeto en su accionar tiene conciencia temática, pero la excluye de la decisión. Finalmente, en el último nivel, están puestas en consideración todas las dificultades que se expresan en un conflicto entre el interés propio y el ajeno y, en este caso, al negar su propio interés a favor del ajeno nos encontramos ante el sacrificio en una modalidad plenamente consciente. El interés por el bien del otro no puede presentarse como un acontecimiento circunstancial sino como un compromiso asumido por el sujeto en cada momento de su vida, una permanencia en los intereses del otro como propios.

La unión de los sujetos en el amor nos pone ante un fenómeno social de nivel superior que supera el plano de ‘trasladarse dentro del otro’ para entrar en un nivel de mayor compromiso ético que es ‘hundirse en el otro’, esta forma fusionada de amar, en sus diversas manifestaciones, no suprime la individualidad, cada yo vive su vida y a la vez se compromete en la vida del otro dando lugar a un ‘vivir-con’ sin luchas y en una unidad muy peculiar. Leemos en la tesis de Celia Cabrera:

La idea fundamental es que, en virtud de que la vida individual no es nada considerada de manera aislada, sino que es una con la vida de los Otros, no puedo estimar mi vida sin estimar la vida de los Otros, con la cual se halla entrelazada. [...] El amor trae consigo una disposición permanente a olvidarse de sí mismo por el Otro, a unirse a él en todos sus horizontes, a sacrificarse por sus proyectos, de modo tal que su vida está constantemente presente en la conciencia del que ama.²⁸⁰

²⁸⁰ Cabrera, C. O. *La ética como forma final del autotraspasamiento...* p.239.

El amor que se manifiesta en un acto de amor ético universal a través del sacrificio, la entrega y el olvido de sí mismo, nos muestra la verdadera vida de la humanidad y la afirmación de sí mismo como ser humano auténtico.

Hacia el amor universal

Definida la comunidad del amor ético como la forma más elevada de unión intersubjetiva, los sujetos que la componen se sostienen mutuamente con el propósito de realizar sus vocaciones. Lo que impera en el amor ético es la apertura hacia la acción altruista y la posibilidad de soslayar lo exclusivo, tanto familiar como individual, para extendernos hacia la armonía y la concordancia con todos los otros hombres. El modelo que toma Husserl es el de la figura de Cristo que predica un amor sin exclusiones, incluso a quienes son sus enemigos, pues en ellos se encuentra también el germen ético que debe ser promovido, todos en pos de su mutua realización. Estamos ante la “ampliación del amor al amor universal del prójimo.” (Hua XLII, p. 432).²⁸¹

El amor comienza en la vida del sujeto singular, primeramente, entre aquellos que pertenecen a su esfera de cercanía y es a partir de allí que se habrá de construir un vínculo comunitario que se potencia, escalonadamente, hasta lograr una extensión universal, podemos decir, hasta abarcar a la humanidad entera y llegar a la armonía del amor humano universal.

La comunidad del amor lleva latente el polo del desarrollo ético al que tiende el espíritu teleológico, es la comunidad ética el estadio más alto de aspiración en el desarrollo la cual es inherente a la dirección teleológica latente en la humanidad. Husserl concibe el mundo como un mundo teleológico lo cual significa que todos los elementos que le pertenecen están direccionados hacia un fin superior, sin embargo, esta teleología constitutiva del mundo no significa un determinismo, ni la certeza de su cumplimiento, ni un destino inexorable, nada nos garantiza su cumplimiento, pero este *telos* absoluto debe ser pensado como una motivación que nos propulsa hacia una tarea infinita. Ningún obstáculo que se pueda interponer para llegar al *telos* de la comunidad ética nos paraliza, sino que nos insta a asumir que debemos seguir abriéndonos responsablemente hacia la vida de los otros y a la realización del ideal de la comunidad. No debemos confundirnos creyendo que la comunidad ética atenta contra las voluntades individuales, dado que ella es una forma de unión

²⁸¹ Op. cit. p.243

intersubjetiva que supera toda relación de subordinación y dominio porque está conformada sobre el fundamento de la libertad individual y de la racionalidad de las voluntades que se incorporan a metas comunes. Deja en claro Husserl:

Por tanto, es la humanidad toda la que ha de alcanzar una felicidad progresiva y mayor posible en la que cada hombre tiene su parte en la medida en que contribuye al creciente valor de armonía del todo. [...] El amor cristiano es ante todo imperativamente amor. Pero está enlazado con la aspiración (que necesariamente está motivada por el amor) de convertirse en comunidad de amor con el mayor alcance posible. (Hua XIV, 175).²⁸²

El alcance mayor posible es un avance progresivo en dirección hacia la forma más profunda del vínculo intersubjetivo en donde el yo, en la apertura y entrega a la responsabilidad por los otros como forma elevada de unión volitiva, alcanza la unificación trascendental con el otro. La idea de un mundo que responde a un *telos* con sentido ético significa la construcción de un mundo teleológico entendido como mundo dirigido hacia la idea de Bien, lo cual implica un camino de realización de valores cada vez más elevados, en una armonía infinita con hombres auténticos y buenos. Los distintos movimientos de esta ruta marcan momentos que van “de la razón latente (oculta) hacia la razón patente (desvelada).” (Hua XLII, p.223)²⁸³

Podemos concluir que la idea husserliana de una humanidad auténtica se da en un ensamblado universal en el que “todos son responsables por todos”, y está expresado de la siguiente manera: “Todos son responsables por todos. Y en la medida en que la vida humana es, en un buen sentido, una vida culpable (*schuldhaftes*) y se sabe a sí misma necesariamente como tal, podemos también decir: todos son culpables por todos. No hay ninguna ética meramente privada, la ética individual y la ética social, la ética universal de la humanidad son una sola ética.” (Hua XLII, 475- 476)²⁸⁴

La hospitalidad como valor y el valor de la hospitalidad

Los valores conforman un enorme universo sostenido en la peculiar riqueza de nuestra vida afectiva, en su vinculación con el mundo circundante. Ellos históricamente han sido abordados por pensadores de la filosofía, de la teología, de la

²⁸² Walton, R. *Intencionalidad y horizonticidad...* p.426.

²⁸³ Cabrera, C. O. *La ética como forma final del autotraspasamiento...* p.259.

²⁸⁴ Ibidem.

ética, han servido como motivadores temáticos en el contexto de la literatura, siempre presentes en toda reflexión humanística hasta el punto de haber configurado, en el ámbito académico, una disciplina denominada axiología. Los valores conspicuos han ocupado un lugar muy importante en el mundo del pensamiento, han absorbido o sintetizado a otros valores, de modo que dieron lugar a una jerarquización axiológica. Entre los que jerárquicamente se encuentran en primer orden: lo Bueno, lo Bello, la Verdad, el Conocimiento, la Fe y el Amor, los podemos designar como los más insignes. Estos ocupan un lugar capital y de ellos provienen otros valores derivados o de segundo orden que guardan, en sí mismos, un núcleo que los liga con aquellos que ocupan un lugar superior en la escala jerárquica. Los valores se nos muestran en su faz positiva que, siendo conducidos bajo la fuerza de una voluntad actuante, nos enriquece y nos encauza hacia propósitos que derivan en un crecimiento individual y social; en tanto que su carencia o modalidad negativa, considerada como un disvalor, apunta hacia metas destructivas tanto para la persona como para la comunidad.

La primera parte de este capítulo fue dedicada principalmente a esclarecer, a partir del pensamiento husserliano, el camino para la construcción de un valor, en esta segunda parte nos dedicaremos a la explicitación de un valor que, consideramos, ocupa un lugar destacado en el entendimiento entre culturas. Para ello elegimos un valor espiritual que tiene un lugar primordial en la construcción de la comunidad ética de amor, a la vez que afirmamos que es a través de su motivación que podemos conducirnos hacia la superación de la extrañeza entre culturas y promover la configuración de una ética social. Nos referimos a la hospitalidad como valor, en ella se despliega un lazo social singular cuyas partes, anfitrión/ huésped, en el gesto de ‘apertura de puertas’, dejan en descubierto un movimiento vincular de inclusión, entrega, cuidado, responsabilidad, compasión, descubrimiento y sacrificio por el otro. Para ahondar en la noción de hospitalidad vamos a recurrir a tres autores que denotan avances importantes sobre este tema, ellos son Daniel Innerarity, Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas.

El enfoque de Daniel Innerarity

Este autor es catedrático de filosofía política y social, actualmente investigador en la Universidad del País Vasco. En su libro *Ética de la Hospitalidad*, nos aclara, en primer lugar, que todo saber, y por lo tanto el saber ético, tiene como punto de partida la experiencia sostenida por el horizonte de la percepción. Toda elucubración

que podamos hacer en torno de una nueva concepción requiere de nuestra experiencia previa organizada y estructurada por nuestro horizonte de posibilidades. De esta manera, deja por sentado la importancia de la educación en la estructuración de los valores personales y sociales. Afirma que el respeto, la responsabilidad, el agradecimiento, la magnanimidad, la constancia y la compasión no se engendran en nuestra vida solamente por el camino de las argumentaciones lógicas, tales argumentos simplemente fortalecen nuestras experiencias básicas adquiridas acerca de lo valioso.

A partir de la observación de que en diversas culturas aparecen las denominadas leyes de la extranjería, se pone de manifiesto que el ser humano construye una codificación acerca de los protocolos inherentes a la hospitalidad, ya sea bajo los términos de la amabilidad o bien en aspectos tributarios, pero cualquiera de ellos se nos ofrece como prueba de la existencia de un intercambio hospitalario. Tanto en la Biblia, como en Platón, o en Dante, u Homero encontramos definidos los deberes en torno de la relación huésped/anfitrión, cuya transgresión es claramente rechazada.

Innerarity considera la hospitalidad como una categoría y lo deja bien en claro en el siguiente párrafo de su libro:

Está en el origen de ese aprendizaje de lo nuevo, el contacto con lo distinto y la armonización de lo dispar en que nuestra vida consiste [...] la hospitalidad se revela principalmente como una categoría antropológica central cuando se comprende que las cosas que más nos incumben no las hemos elegido, que la pasividad antecede a la actividad.²⁸⁵

Mediante el ejercicio de este valor incorporamos y sedimentados la capacidad de un trato ético con lo otro y los otros, aumentando nuestra capacidad receptiva ante lo nuevo, lo sorprendente, ante el quiebre de una ilusión o de una expectativa e, incluso, ante los desengaños y traiciones. La hospitalidad es un ejercicio promotor de la apertura, la generosidad, la disposición positiva hacia lo inestable, lo imprevisible, lo inoportuno, en consecuencia, soslaya aquellas conductas que representan la mezquindad y el encierro en uno mismo.

²⁸⁵ Innerarity, Daniel. *Ética de la Hospitalidad*. Barcelona. Ediciones Península. 2001. p. 13/14.

Deja en claro Innerarity que la ética de la hospitalidad indica un camino enfrentado con el narcisismo, con la búsqueda de lo parecido a nosotros con el fin de asociarnos gratamente sólo a ello, lo cual deviene en el establecimiento de patrones viejos, que no son sometidos a la revisión crítica, que son previsibles, rutinarios, que operan desde la inercia y que aparentan autosuficiencia aunque, en realidad, sólo representan una falta de libertad para la propia determinación. En suma, necesitamos del otro que discrepe, señale o interpele para evitar construir nuestra vida como una inmensa tautología, basada en la autoconfirmación y en una búsqueda incesante del ‘tener la razón’.

En nuestras vidas, la presencia del miedo ante la sensación de fragilidad, la desprotección, la perplejidad ante lo inesperado y las diversas situaciones vitales que conducen a desapegos o desarraigos nos incitan a alejarnos de los modelos que impliquen transformaciones para abroquelarnos en la fidelidad a lo heredado como garantía para la construcción del desarrollo personal. De esta manera, nos anclamos en un destino de acontecimientos perturbadores y de diversas formas de degradación del mundo, cuando lo que se requiere es un movimiento que se dirija hacia la salvaguarda de los valores y de la responsabilidad personal, que debemos poner a disposición para la lucha contra la degradación del mundo. Aclara Innerarity: “Esta experiencia ambigua de sentirse interpelado y saberse a la vez finito es el umbral por el que se accede a un tipo de deberes que ya no utiliza el lenguaje imperativo del poder sino el de la solicitud. Constituyen la invitación para adoptar una manera hospitalaria de dirigirse al mundo, una cierta piedad.”²⁸⁶

El descubrimiento de sí mismo es un acto intersubjetivo, lo cual es también válido para la relación anfitrión/huésped. Este vínculo es un espacio en donde se habrá de configurar una trama de derechos y deberes que abrirá lugar a obligaciones y responsabilidades. Indagar sobre las figuras del huésped y del anfitrión es ponerse a pensar en un modelo en el cual el ser humano debe adoptar una condición descentrada, una modalidad de dependencia que no supone una alienación en el otro. La hospitalidad responde a una necesidad ajena y dentro de este escenario social que se abre, es donde la libertad personal de ambos puede avanzar hacia la construcción de la identidad.

²⁸⁶ Op. cit. p.19.

Nuestro autor, con respecto a la cuestión de la identidad, tema que hemos presentado en esta tesis en el capítulo 7 que versa sobre la identidad individual y comunitaria, hace mayor hincapié en la identidad electiva como adquisición libre del sujeto, capacitado para ser constructor de lo social, dejando menos protagonismo a la modalidad de la identidad recibida y así sostener la necesidad y la importancia de lo electivo. Leemos en el texto de Innerarity: “El individuo se tiene que crear a sí mismo, debe integrar sus acciones en su propia biografía, que se convierte así en ‘biografía electiva’.”²⁸⁷ Sin dudas la elección representa un riesgo, una mayor complejidad donde se imbrican la necesidad y la libertad y, consecuentemente, la asunción de conflictos y tensiones por la posibilidad de cualquier disolución o transformación de la forma de vida, tanto familiar como socialmente establecidas. El camino opuesto a las formas tradicionales confluye en una inseguridad biográfica que se caracteriza por la vulnerabilización, la fragilización, una organización de vida más solitaria, por lo tanto, un monto mayor de incertidumbre. Debemos reconocer que para muchos hombres puede representar una sensación confusa de falta de identidad y una carga excesiva que lo conduce a aferrarse a modelos más estandarizados o supuestamente ‘correctos’.

La libertad no abre necesariamente el espacio de la confusión, la indefinición, la relativización, el peligro de lo extraño, el desorden normativo, la desvinculación; es necesario entenderla, en primer lugar, “como la capacidad de implicación en proyectos [...] configurada a partir de unos valores y entrelazada con otras libertades.”²⁸⁸

Es en la elección y construcción de nuestro universo de valores donde nos posicionamos frente a nosotros mismos, a expensas de la reflexión deliberativa, motivados, en múltiples ocasiones, por los efectos de la decepción generada por los fracasos. Elegimos, desde la madurez de la libertad, nuestro modo de dar y recibir, de renunciar, de ansiar el juicio del otro, en el saber que no somos autosuficientes y, por sobre todo, que siempre tenemos una deuda con los demás; desde ese contexto podemos vincularnos en el espacio huésped/ anfitrión configurando el ámbito de la hospitalidad como un valor.

Innerarity amplía y enriquece el concepto de huésped llevándolo en primera instancia a su sentido metafórico para ser entendido primeramente como una

²⁸⁷ Op. cit. p.45.

²⁸⁸ Op. cit. p.49.

‘aparición’, al que se le adjudica un sentido bueno o malo que incomoda porque distorsiona el curso o la aparente regularidad de los hechos. Una aparición puede hospedarse, llevar una vida parasitaria sobre nosotros, asediarnos sin anunciar su aparición y, desde este criterio conceptual, nuestro autor interpreta que de este modo imprevisible funciona la vida misma y que es nuestra tarea vital “transmutar al fantasma en huésped, dejarse visitar, ofrecer hospitalidad a lo inesperado [...] cultivar aquellos gestos que se abren a lo extraño, que acogen al otro [...] es la alteridad que se hospeda en el presente.”²⁸⁹

La historia humana ha estado siempre relacionada con lo extraño, son múltiples las formas de esta vinculación, observamos que cuando el ser humano sufre un padecimiento se encuentra en una relación con lo extraño, los resultados adversos de un propósito proyectado también conlleva a la sensación de lo extraño, la aparición en nuestras vidas de un extranjero, la visita inesperada, sea oportuna o no, de un conocido contiene a través de lo inesperado la sensación de lo extraño; la amplitud de la información en tiempos actuales facilitada por la ciencia y la técnica nos instala en la experiencia de extrañeza. Con esto aclaramos que la experiencia de lo extraño no tiene una sola manera por la cual puede ser identificada, porque en todo tipo de ordenamiento humano se manifiestan códigos vinculados a lo que significa lo extraño.

La hospitalidad es un valor que no se manifiesta solamente en el ámbito personal, sino que se presenta, también, como un valor comunitario, percibimos su presencia o su carencia cuando las sociedades optan por tomar conductas hospitalarias o conductas de exclusión. Como hemos aclarado al principio acerca de la hospitalidad, la hemos calificado y elegido como un valor capital, pero cuando en la comunidad se instalan situaciones como el desempleo, diferentes formas de pobreza, inadecuados modelos de redistribución de la riqueza, la pérdida de la solidaridad y todas las modalidades destructivas sobre el prójimo, de las cuales la historia nos muestra numerosas pruebas, entramos en un proceso de desocialización y de disgregación que no conducen al bienestar social sino a la crisis, y es desde donde claramente queda al descubierto el lugar emérito de la hospitalidad en lo personal y en las diferentes construcciones sociales.

El enfoque de Jacques Derrida.

²⁸⁹ Op. cit. p.63/65.

Jacques Derrida fue un influyente filósofo francés contemporáneo nacido en Argelia francesa y fallecido en el 2004. De toda su obra, pondremos especial énfasis en su texto *La Hospitalidad*, dado que allí nos encontramos con dos ideas que son de gran interés para nuestra tesis, nos referimos a la ley de la hospitalidad y al concepto de exclusión.

Desde el inicio nos aclara que la figura del Extranjero (*xenos*) aparece en los diálogos de Platón interviniendo no de un modo periférico a la escena que se describe en el diálogo sino trayendo preguntas y generando cuestionamientos. Es un personaje que hace trastabillar el dogmatismo, dado que a través de su presencia cuestionadora refuta la autoridad instaurada, sea representada por un jefe, amo, padre o cualquier forma de poder que conlleva poner en ejercicio la hospitalidad. El extranjero puede revolucionar tanto por ser portador de un lenguaje diferente como por su interpelación que abre nuevas hipótesis desafiantes en el contexto de la regularidad de la vida. Su presencia desafía lo familiar, trae un registro polémico y hasta belicoso porque, en el ejercicio de su propia defensa, plantea un embate argumental, y es en este marco de disputa donde se habrá de instalar la cuestión del ser hospitalario. En este contexto es desde donde el Extranjero puede ser acusado de ciego o de loco por lo temible o intolerable de su pregunta. Sin embargo, no sólo el Extranjero es portador de la pregunta movilizadora, también Sócrates, hombre de la polis, a través de su pregunta mayéutica se nos presenta como ‘un extranjero aunque no lo es’.

El Extranjero, dueño del derecho a la hospitalidad, sólo cuenta con una lengua que maneja torpemente para poder defender su derecho, lengua en la que está escrito el deber de la hospitalidad y, a la vez, lengua que no es la suya sino la impuesta por el anfitrión representado por la figura del padre, del rey, la nación, el Estado, etc. Dice Derrida: “[...] y ésta es la primera violencia. La pregunta de la hospitalidad comienza ahí.”²⁹⁰

En el marco de los deberes y derechos del extranjero quedan incluidos, también, su grupo familiar, dotados todos de una identidad con nombres propios, dejando claramente expuesta la prohibición de ofrecer hospitalidad a un recién llegado anónimo con lo cual se establece en este requerimiento tanto un límite como una prohibición. A partir de aquí podemos hablar de una hospitalidad absoluta o

²⁹⁰ Derrida, Jacques. Dufourmantelle, Anne. *La Hospitalidad*. Buenos Aires. Ediciones de La Flor. 2000. p.21.

incondicional que se le puede ofrecer a un otro absoluto que no tiene necesariamente nombre y apellido y, por otro lado, de una hospitalidad condicional en la cual está presente el derecho instituido y el consiguiente pacto con un sujeto identificable por su nombre.

La hospitalidad incondicional, absoluta, magnánima, noble y justa se la otorga a un otro en condiciones absolutas sin pedir reciprocidad, ni entrada en un pacto (*xenia*), ni su nombre, con lo cual rompe con las condiciones que impone el derecho.

Aclara Derrida:

La hospitalidad justa rompe con la hospitalidad de derecho; no porque que la condene o se le oponga, por el contrario, porque la introduce y a expensas de esto puede mantenerla en un movimiento incesante de progreso; pero le es tan extrañamente heterogénea como la justicia es heterogénea al derecho del que es sin embargo tan próxima, y en verdad indisociable.²⁹¹

Dentro del texto que estamos siguiendo, con el fin de aclarar la idea de hospitalidad, Derrida supone que es necesario abordar una reflexión sobre la delimitación rigurosa de las fronteras entre lo familiar y lo no familiar, entre lo extranjero y lo no extranjero, lo propio y lo ajeno, el ciudadano y el no ciudadano, entre lo privado y lo público, etc. reconociendo que en esta zona fronteriza se desenvuelven numerosos espacios poco definidos y turbulencias, tanto jurídicas como políticas, que dan lugar a desestructuraciones y reestructuraciones que, muy a menudo, ponen en duda toda norma y derecho establecido. La potencia de este movimiento dentro de las estructuras llega a la interioridad del hogar, también a la integridad del sí mismo, ambos entran en una situación vivida como amenazante y se generan reacciones que podemos calificar, de alguna manera, como xenófobas porque atacan las condiciones tradicionales y esperadas de la hospitalidad y, en consecuencia, tememos que ese otro tenga un grado de hostilidad que nos transforme en su rehén.

Desde el punto de vista de la ley de hospitalidad condicional, o sea, desde el punto de vista del derecho, el huésped es y será un extranjero, aunque exista el deber de hospitalidad al extranjero y se lo reciba muy bien, sin embargo, sigue estando bajo un derecho condicional y, a la vez, este derecho será siempre dependiente de la

²⁹¹ Op. cit. p.31.

incondicionalidad fundante. Dice Derrida: “La relación con el extranjero está regida por el derecho, por el devenir- derecho de la justicia.”²⁹²

Según lo anteriormente expuesto, Derrida manifiesta que pareciera como que la hospitalidad en un sentido amplio no pudiera existir, como si la ley incondicional fuera la representación de la imposibilidad misma, y el único camino existente fuera su transgresión, tanto para los que dan como para los que reciben la acogida. En consecuencia, estaríamos dentro de una antinomia irresoluble que se juega entre la ley de la hospitalidad incondicional e ilimitada, dándole al huésped nuestro propio lugar, sin pedir su nombre, ni contrapartida de ninguna índole, ni condición alguna y, por otro lado, las leyes singulares de la hospitalidad con sus deberes y derechos condicionales. Estamos ante la colisión de dos leyes, una de ellas con su singularidad universal y las otras vinculadas a su específica historia y su geografía.

Sin embargo, Derrida marca un orden jerárquico en el cual una es considerada La Ley y las otras la multiplicidad de Las Leyes, ambas se encuentran en una relación constitutiva, por tanto sucede que La Ley incondicional requiere de Las Leyes para consolidar su efectivización. Leemos en Derrida:

No sería efectivamente incondicional, la ley, si no debiera devenir efectiva, concreta, determinada, sí ése no fuera su ser como deber-ser. Correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria, y por lo tanto transformarse en su contrario. Para ser lo que es, la ley necesita así de las leyes que sin embargo la niegan, en todo caso la amenazan, a veces la corrompen o la pervierten. Y deben siempre poder hacerlo. Porque esta perversibilidad, es esencial, irreductible, además necesaria. Es el precio de la perfectibilidad de las leyes. Y por lo tanto su historicidad. Recíprocamente, las leyes condicionales dejarían de ser leyes de la hospitalidad si no estuviesen *guiadas, inspiradas, aspiradas*, incluso requeridas, por la ley de la hospitalidad incondicional.²⁹³

La afirmación de Derrida deja en claro como Ley y Leyes se encuentran en posición antinómica y, a la vez, inseparables, se implican a la vez que se excluyen, se incorporan una a la otra en el momento de la exclusión, y en el momento de este juego de simultaneidad exponen el uno al otro su mayor o menor condición de hospitalidad, regulándose recíprocamente y, a la vez, sosteniendo la constitutividad

²⁹² Op. cit. p.75.

²⁹³ Op. cit. p.83.

de La ley. Es necesario aclarar que la ley incondicional de la hospitalidad es una ley sin imperativo, no representa una orden, ni un deber, puesto que si así fuera dejaría de ser de hospitalidad absoluta porque su condición genuina es ser ofrecida más allá de todo, como ‘una ley sin ley’ que protege a los huéspedes y a la vez conlleva su propia perversión.

El enfoque de Emmanuel Lévinas

El pensamiento tanto de Daniel Innerarity como el de Jacques Derrida es de franca inspiración levinasiana. Lévinas, importante filósofo y escritor nacido en Lituania y fallecido en París en 1995. Al pretender acercarnos a la filosofía de Lévinas, nos encontramos con el basamento fenomenológico y expresamente dice ‘la enseñanza esencial de Husserl’ sobre la cual sostiene sus desarrollos y a la vez declara que habrá de dirigirse hacia horizontes insospechados. Podemos advertir que el edificio de su pensamiento está construido desde la salvaguarda y el desbordante respeto por el Otro, tendiendo puentes de cercanía y entrega hacia el Otro de tal tenor que su lectura nos atraviesa, conmoviéndonos y promoviendo un potente compromiso con su pensamiento.

Los textos que habrán de ser nuestro sostén y punto de partida son *Totalidad e Infinito* y *Entre Nosotros*. En el primero de ellos, Lévinas, en su prefacio, presenta su libro como un instrumento consolidado para la defensa de la subjetividad fundada en la idea de lo infinito, idea que se producirá en la relación de lo Mismo con lo Otro. El texto al que hacemos referencia presenta la subjetividad como acogiendo al Otro, como hospitalidad -tema capital en la definición de nuestra tesis- en donde se habrá de realizar la idea de infinito.

Esta humilde aproximación al pensamiento de Lévinas comenzará por explicitar la vinculación Mismo/ Otro, tarea de la metafísica, que desde el deseo de lo metafísico avanza hacia lo absolutamente otro. No se está refiriendo a un deseo como habitualmente lo entendemos, como carencia que se requiere cumplimentar para obtener la esperada satisfacción, sino que el deseo metafísico va más allá de toda posibilidad de completarlo debido a que, en lugar de obturarse, este deseo metafísico se ahonda, y hasta podemos decir que se aleja de lo que pueda completarlo. Leemos en Lévinas: “porque se alimenta cabría decir de su hambre. [...] va hacia una alteridad absoluta, inanticipable, como se va a la muerte. El deseo es

absoluto si el ser que desea es mortal y lo Deseado invisible”²⁹⁴ y nos deja en claro que tal invisibilidad no es ausencia.

El Deseo es deseo de lo absolutamente Otro, un deseo desvinculado de la satisfacción que proveen los sentidos, sin embargo, *entiende y escucha* la alteridad. En el deseo metafísico hay un morir por lo invisible, aunque no estamos afirmando que se puede prescindir de los actos, pero estos no responden a ninguna “consumación, caricia o liturgia”. La pertenencia a la dimensión de la metafísica supone el desinterés de la bondad, lo absolutamente Otro o la nobleza. El movimiento metafísico es trascendente, pero en su trascendencia no se halla en una correlación reversible, si así fuere, las partes estarían constituidas en unidad con lo cual quedaría destruida la alteridad radical de lo Otro. Aclara Lévinas:

La alteridad, la heterogeneidad radical del Otro, no es posible más que si Otro es otro respecto de un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de entrada en la relación, ser Mismo no relativa sino absolutamente. Un término no puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación más que como Yo.²⁹⁵

Respecto del Yo afirma que no se presenta como el contenido de una identidad, porque no se caracteriza por la permanencia sino por ser él mismo a través de todas las alteraciones a las que está expuesto, además, habrá de mantenerse dentro del fragor que percibe en sus profundidades en las cuales se ve a sí mismo otro. “El yo, como otro, no es << Otro>>.”²⁹⁶ Esta enunciación no nos permite reducirnos al <<Yo soy Yo>> porque se pretende salir de esta proposición que no es más que un encierro tautológico y formal para poder instalarnos en la relación entre yo y mundo. Un vínculo en el cual el yo se habrá de revelar “como jornada y estancia en el mundo. [...] Encuentra en el mundo un lugar y una casa.”²⁹⁷ El mundo es el lugar que hace posible la acción, es donde se sostiene y, por ende, puede hacer, con todo aquello que está a su disposición, en un aquí que le pertenece y comprende, y que, a la vez, puede ofrecerse y negarse consiguiendo en este juego la identificación de sí. La identificación se configura a través de la articulación de las instancias del cuerpo, la

²⁹⁴ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España. 2012. p.28.

²⁹⁵ Op. cit. p.30.

²⁹⁶ Op. cit. p.32.

²⁹⁷ Ibidem.

casa, el trabajo, la posesión y la economía, gracias a que caen bajo los poderes del sí. En cuanto al Otro “Lo absolutamente Otro es el Otro. No se me suma.”²⁹⁸

El Otro no es representación porque se disolvería en Mismo, no limita a Mismo porque estaría en el interior del sistema por estar en una frontera, ni es un plural posible porque no hay concepto en común, hay “Ausencia de patria común, que hace de Otro el Extranjero”.²⁹⁹ Él aparece como un elemento perturbador y su ser libre nos impide poder sobre él, no estamos en el mismo lugar, somos taxativamente Mismo y Otro, en un cara a cara, y se establece una particular distancia ‘en profundidad’ que no pertenece al territorio del entendimiento, está lejos de toda actividad sintética y no constituye una totalidad. Agrega Lévinas “proponemos llamar religión al vínculo que se establece entre mismo y otro sin constituir una totalidad.”³⁰⁰ Lévinas esclarece:

Lo extranjero del Otro, su irreducibilidad a Mí, a mis pensamientos y a mis posesiones, se cumple precisamente como una puesta en cuestión de mi espontaneidad: como ética. La metafísica, la trascendencia, la acogida de lo Otro por Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como la puesta en cuestión de Mismo por Otro, o sea, como la ética, que cumple la esencia crítica del saber.³⁰¹

Neutralizar al ente para comprenderlo, o bien, para poseerlo es la manera de reducir lo Otro a Mismo, poniendo énfasis en la primacía de este último; esta posición permite defender, en suma, la autarquía de un yo, definir, desde este lugar, la libertad como el modo de poder construir una filosofía del poder con una universalidad impersonal y entrar con ello en la inhumanidad. La posesión es el camino por excelencia para que Otro se vuelva Mismo ‘convirtiéndose en mío’ y haciendo germinar una filosofía de la injusticia.

Lévinas nos impele a encontrar en el discurso una relación benéfica con la alteridad, encontrar en él el Deseo, y frente al poder “por esencia asesino de Otro”³⁰², llevarlo a que se torne en “imposibilidad del crimen, consideración de Otro o justicia”³⁰³ y, de este modo, el Yo con el Otro permanecen mancomunados en

²⁹⁸ Op. cit. p.34.

²⁹⁹ Ibidem.

³⁰⁰ Op. cit. p.35.

³⁰¹ Op. cit. p.39.

³⁰² Op. cit. p.44.

³⁰³ Ibidem.

lenguaje y bondad. El esquema teórico y, consecuentemente, la representación, no constituyen el camino para una relación original con el ser. En el espacio teórico, la distancia que se da entre el acto mental y su objeto, que implica la posesión del objeto a través de la representación, no equivale a la distancia de la trascendencia. Debemos dejar sentado, desde lo afirmado, la radical diferencia entre objetividad y trascendencia, y aclara Lévinas: “Pensar lo infinito, lo trascendente, al Extranjero, no es, pues, pensar un objeto.”³⁰⁴ Solamente a través del Deseo metafísico, que no se calma a través de la posesión ni de alguna satisfacción particular, sino que se ahonda como Deseo de lo infinito desinteresado y manifestado en la bondad. Deseo y bondad pueden poner coto a la negatividad que opera en Mismo y que aparece concretada bajo las formas del poder, ellos son los que abren las compuertas de una positividad en la que se puede “hacer don a Otro [...] orientarme hacia Otro”³⁰⁵ soltándonos del afán de posesión y entregándonos a la generosidad. Al conseguir sobrepasar la idea de Otro, por la cual de ese modo no se constituye en un tema, o sea, en un conjunto de cualidades que dan lugar a una imagen, Lévinas usa el término rostro para significar esta manera. En la siguiente cita deja en claro:

El Rostro no es en absoluto una forma plástica como un retrato; la relación con el Rostro es, por una parte, una relación con lo absolutamente débil- lo que está expuesto absolutamente, que está desnudo y despojado-, es la relación con lo desnudo y, en consecuencia, con quien está sólo y puede sufrir ese supremo abandono que llamamos muerte; así pues, en el rostro del otro está siempre la muerte del otro y también, en cierto modo, un incitación al asesinato, la tentación de llegar hasta el final, de despreciar completamente al otro; y, por otra parte y al mismo tiempo - esto es lo paradójico-, el Rostro también es el “No matarás”. Un no matarás que también puede explicitarse más: es el hecho de que no puedo dejar a otro morir solo, de que hay una suerte de apelación a mí; vemos así, y esto es lo que me parece importante, que la relación con otro no es simétrica.[...] lo que se afirma en la relación con el Rostro es la asimetría: en el punto de partida me importa poco lo que

³⁰⁴ Op. cit. p.46.

³⁰⁵ Op. cit. p.48.

otro sea con respecto a mí, mí es asunto suyo, para mí, él es ante todo aquel de quien yo soy responsable.³⁰⁶

Desde el pensamiento levinasiano, lo esencial de la conciencia humana es que los hombres somos responsables unos de otros, con el acento puesto en la fórmula asimétrica que se enuncia de la siguiente manera: “y yo más que los demás”. Nuestra condición de humanidad halla su sentido en la responsabilidad, en el acto de acoger al otro que siempre es primero. Con respecto al Rostro nos deja en claro que no es un concepto neutro generalizado e impersonal, es el des-velamiento de una expresión, el viraje de lo temático al discurso acogido, el cual se da como una enseñanza no mayéutica, proveniente del exterior, y supera los contenidos del Yo para conducir al infinito. De esta manera se está afirmando una trascendencia absoluta, pues la idea de Infinito indica la separación de Mismo y Otro pero de ninguna manera una oposición. Así según el autor, “Trascendencia o despertar que es la vida misma de lo humano, inquietada de antemano por lo Infinito”.³⁰⁷ Deja explicitado Lévinas:

Lo infinito es alteridad inasimilable, diferencia absoluta en relación a todo lo que se muestra, se señala, se simboliza, se anuncia y se rememora, en relación a todo lo que se presenta y se representa y, en esa medida, <contemporiza> con lo finito y con lo Mismo. Es él, es *suidad*. Su pasado inmemorial no es la extrapolación de la duración humana sino la anterioridad o ultimidad originarias de Dios en relación a un mundo que no puede contenerlo. La relación con lo Infinito no es conocimiento sino proximidad que preserva la desmesura de lo que no puede ser englobado y que aflora. Es Deseo, es decir, precisamente, un pensamiento que piensa infinitamente más de lo que piensa. Para solicitar un pensamiento que piensa más de lo que piensa, lo Infinito no puede encarnarse en un Deseable, no puede, en cuanto infinito, encerrarse en un fin. Solicita a través de un rostro. Entre el Yo y el Él absoluto se inserta un Tú. No es que el presente de la historia sea como el enigmático

³⁰⁶ Lévinas, E. *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia. Editorial Pre-Textos. 2001. p. 130.

³⁰⁷ Op. cit. p. 112.

espacio intermedio entre-ambos de un Dios humilde y trascendente, es el rostro del Otro.³⁰⁸

Mismo y Otro ‘conviven’ en una relación consolidada en la trascendencia promovida por lo infinito, y su encuentro sucede en la búsqueda de la verdad sostenida por la separación, pues sin ella no habría verdad. La verdad surge en la separación, allí donde se alcanza al Otro interpelándolo y reposa en el lenguaje; lo esencial del lenguaje es lo que se ha revelado en el rostro que se sitúa enseñándonos. Esta experiencia absoluta, en el cara a cara, y dentro del ámbito del discurso, se denomina justicia, y “la verdad no se produce más que en el verdadero discurso o justicia. [...] La justicia consiste en reconocer en el otro a mi maestro. La igualdad entre personas no significa nada por sí misma. [...] Sólo lo absolutamente extranjero puede instruirnos. Y sólo el hombre puede serme absolutamente extranjero.”³⁰⁹

Más allá de todo lenguaje retórico, el extranjero presenta su mirada que suplica y exige, es desde su condición de carenciado, en tanto que, a la vez, está dándonos, es la epifanía del rostro como rostro; en la instancia del reconocimiento del Otro nos abrimos al dar, y es sólo en ese acto de generosidad, en tanto instalados y dueños de un mundo ofrecido al disfrute, que podemos correr de la posición egoísta y solitaria, es en la “mirada del extranjero, la viuda y el huérfano, y que no puedo yo reconocer más que dando o negando, siendo libre de dar o negar, pasando necesariamente por la intermediación de las cosas. [...] es mi acogida de Otro.”³¹⁰ La proximidad del Otro es el momento inevitable de la revelación, de una presencia absoluta que se expresa, es la epifanía del rostro del extranjero. A partir de esta relación con los hombres es desde donde podemos hablar del conocimiento de Dios, “El Otro es el lugar mismo de la verdad metafísica, y le es indispensable a mi relación con Dios.”³¹¹

La verdad metafísica establece el primado de la ética, de la relación de hombre a hombre, como una estructura irreducible sobre la que se apoya todo lo demás, porque sin la significación que ella les adjudica pasan a ser solamente marcos vacíos y formales. El comienzo de la conciencia moral se da en la acogida del Otro, allí es donde puede estar puesta en cuestión la libertad y, al mismo tiempo, descubrir la conciencia de la vergüenza. Es en el discurso y en el Deseo en donde el otro se

³⁰⁸ Op. cit. p.75/76.

³⁰⁹ Lévinas, E. *Totalidad e Infinito...* p.72/74/76.

³¹⁰ Op. cit. p.79/80.

³¹¹ Op. cit. p.82.

presenta como interlocutor, allí se me presenta como aquel al que no puedo matar, y comprendo que no soy inocente espontaneidad sino también usurpador y asesino. “La moral empieza cuando la libertad, en vez de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta. [...] La conciencia moral acoge al otro” [...] La acogida del otro es *ipso facto* la conciencia de mi injusticia: la vergüenza de sí misma que experimenta la libertad.”³¹²

Volvemos a explicitaciones ya desplegadas, intentando dejar asentado en primer lugar que Mismo y Otro se encuentran en relación a la vez que se ‘absuelven’ para quedar absolutamente separados produciendo su propia infinitud, siendo la unidad añorada por la metafísica producto de una ilusión. El infinito parte del ser separado y, a la vez, vuelto a él. Esta separación sostenida no es ruptura, en el único ámbito en que es posible aceptarla es en la separación que se manifiesta claramente en la necesidad. El Deseo se presenta como la necesidad del que nada le falta, debido a que posee por entero su ser, tiene la idea de Infinito y se encuentra en el Lugar del Bien como la más profunda enseñanza. En el único estamento en que la noción del Bien adquiere su sentido es dentro de la sociedad, sostenida por una separación que no es ruptura; estamos hablando del plano de las relaciones forjadas en la independencia mutua, allí es en donde el infinito renuncia a la totalidad dejando sitio al ser separado. La separación encuentra su concreción en el hecho de la hospitalidad y “coincide con el Deseo del Otro absolutamente trascendente. [...] La trascendencia no es una visión del Otro, sino una donación original y el primer gesto ético.”³¹³ En el Lugar del Bien es donde podemos transitar en la bondad que consiste en ponerse en el ser de tal manera que el Otro cuente más que yo mismo. La bondad primordial supone el derecho y la dignidad del otro como el camino que permite fundar una socialidad centrada en el amor y la paz ética. Esto solamente puede emerger de lo absolutamente otro, de lo que es propiamente inherente a la proximidad humana. Gobernar desde el Lugar del Bien es gobernar desde el Amor y la Justicia.

Concluimos este capítulo habiendo puesto a la hospitalidad como un valor capital en el proceso de superación de la extrañeza. La hospitalidad puede también ser vista como un arte de cada cultura, y esto lo percibimos en las distintas modalidades que se manifiestan en el acto de la acogida. El acoger deja vislumbrar

³¹² Op. cit. p.88/90.

³¹³ Op. cit. p.192/194.

cómo es la disposición en la acogida del otro, si como huéspedes nos encontramos frente a una bienvenida o representamos, para el anfitrión, una molestia. Sin dudas, estamos hablando de un valor ético que muestra la apertura que podemos tener no sólo en el marco de un encuentro singular, sino también dentro del ‘nosotros’, ya sea familiar, comunitario o en un contexto más amplio, es decir, relativo a una configuración cultural. El anfitrión acoge a lo diferente y, como tal, lo humano de su huésped no le puede ser ajeno, como consecuencia, se movilizan en la acogida: la responsabilidad, la compasión, la solidaridad, a la vez que reconoce las necesidades del otro, el respeto por su dignidad y la aceptación de su diversidad. El acto hospitalario es una invitación al otro a compartir el propio mundo, con lo cual el extraño deja de ser tal, ambos nutridos en la extrañeza recíproca de sus formas de vida entran en un proceso de aprendizaje y de afecto. Es un encuentro en el que se exponen sus libertades a través de la expresión de sus diferentes modalidades hospitalarias a la vez que se enriquecen sus respectivas identidades. Anfitrión y huésped se encuentran en la posibilidad de superar prejuicios escuchando al otro y transformando lo extraño en familiar. En nuestra tradición judeocristiana, los textos sagrados muestran la hospitalidad como una ley, también como práctica con normas que humanizan los intercambios soslayando las formas hostiles o indiferentes. La acogida es una apertura múltiple que se da desde lo espacial, o sea, desde el hogar, la adaptación al lenguaje, la escucha, la intimidad afectiva y toda acción que se pueda traducir bajo el término ‘Eres bienvenido’.

Parte III.

Conclusión

Porque tuve hambre y me disteis de comer,
tuve sed y me disteis de beber,
era forastero y me acogisteis,
estaba desnudo y me vestisteis,
enfermo y me visitasteis,
en la cárcel y acudisteis a mí.

Mateo 25, 35-37

La tesis desarrollada pone su aspiración en demostrar que es posible el entendimiento entre culturas, afirmamos que el ser humano es portador de todas las condiciones para lograr esta añorada meta y llevarla a cabo como propósito universalizable. La conjunción que se produce entre los testimonios presentados, la historia del Genocidio Armenio como modelo de desentendimiento y aniquilación, abrazados a la potencia reflexiva del pensamiento de Husserl y a la de sus continuadores posthusserlianos, acentuando, preferencialmente, la labor de Paul Ricoeur y Emmanuel Lévinas, nos permiten concluir afirmativamente sobre aquellos temas que, en los albores del trabajo, se nos presentaban con el carácter de una afirmación probable, para finalizar en una certeza abierta a nuevas investigaciones.

Elaborar una conclusión nos demanda atravesar por tres nociones que sostienen el trabajo de esta tesis, ellos son el concepto de crisis, el de prójimo y el de responsabilidad ética. Con respecto a la idea de crisis acudimos y adherimos al pensamiento de Husserl, es donde nos encontramos con una noción capital que nos permitió adentrarnos y explicitar aquellos acontecimientos históricos que exponen situaciones de desentendimiento, conflictos, exterminios, destrucciones culturales o naturales y todas aquellas instancias que dejan al descubierto los desencuentros entre los hombres. El análisis de estos hechos muestra que las crisis se engendran por el desvío, la pérdida o el alejamiento tanto de lo originario como del telos instaurado en el espacio de lo intersubjetivo. Investigarla en la amplitud de su sentido nos remite, necesariamente, a los comienzos históricos para poder dirimir cómo se produjo el distanciamiento del origen, dejando en claro que la crisis muestra una inauténtica reconstitución de la institución originaria.

La crisis no representa un momento histórico cuya índole es la de una fatalidad irremediable, dado que vivimos en una horizonticidad que no es sólo de experiencias

predadas o efectivas, sino abiertas a futuras experiencias enriquecedoras, ya sea por lo novedosas o porque encuentran la manera de reactivar críticamente las instituciones previas. Gracias al telos inherente a nuestra condición de humanidad y enmarcados dentro de una racionalidad plena, no sólo podemos generar comunidades de orden superior sino también sostener polos axiológicos valiosos, ubicados en un infinito, que afianzan el camino de la trama intersubjetiva hacia el logro de la aspiración de construir una comunidad ética. También podemos sondear otro aspecto de la crisis considerando que ella irrumpe en la historia por la falta de respuesta ante la interpelación proveniente de la naturaleza teleológica de la comunidad, es decir, ante “el llamado de lo Absoluto”, y se relaciona tanto con el origen en la protohistoria como con la meta de la historicidad racional.

Ubicándonos en el plano de la protohistoria, la crisis también se promueve en la instancia en que se pone en peligro la custodia de la protogeneratividad, siendo ella la base pasiva previa o suelo que impulsa generatividades espirituales de orden superior. En el contexto de lo protogenerativo, el advenimiento de una crisis tiene un efecto directo sobre la tierra y el mundo familiar, ámbitos en donde crecen y evolucionan las cadenas generacionales y se consolidan las tramas históricas. Otro momento en el cual se puede generar una crisis es cuando ponemos en peligro la historicidad racional, es decir, cuando la ciencia, en la riqueza de sus construcciones y por el obrar de la comunidad científica, se desvía perdiendo su vinculación con el mundo subjetivo, con la conciencia ética y la comunidad del amor, obteniendo de este modo el ocultamiento de los valores primordiales de una socialidad ética en el mundo de la vida.

En esta conclusión, la segunda noción a la que habremos de darle un lugar de importancia es la de prójimo. A través de las reflexiones posthusserlianas de Paul Ricoeur, dedicadas al ámbito de las parábolas y las profecías bíblicas, entramos en una aproximación intensa con la idea de prójimo, renunciando de inicio a presentarlo como una categoría sociológica susceptible de ser definida y explicada, es decir, el prójimo no es un objeto social, sino un comportamiento. La parábola del Buen Samaritano³¹⁴ narra una secuencia de personajes y acontecimientos, desencuentros y

³¹⁴ Biblia de Jerusalén. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao. 2009. Parábola del Buen Samaritano: Pero él, queriendo justificarse, preguntó a Jesús < ¿Y quién es mi prójimo? > Jesús respondió: < Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos bandidos que, después de despojarle y darle una paliza, se fueron, dejándolo medio muerto. Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote que, al verlo, dio un rodeo. De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio lo vio y dio

encuentros que se convierten en un paradigma de acción, en una praxis que nos conmina al “Vete y haz lo mismo”, orden a partir de la cual no podemos obtener una sociología. La praxis del prójimo indica que no ‘tenemos’ un prójimo, en el sentido de que no obtenemos una objetivación, sino que nos hacemos prójimo de alguien en un encuentro presente “persona a persona”, eximidos de toda categoría social o institución que opera cerrando la oportunidad de ocuparse del acontecimiento de encuentro con el prójimo; se trata de una relación directa hombre a hombre, cara a cara, ocupada en el gesto de la compasión que va más allá de cualquier rol asumido o asignado.

Así como la parábola narra un encuentro presente, la profecía de Mateo 25³¹⁵ se ocupa de la totalidad de los encuentros de la historia, hombres sufrientes en estados límite, desamparados, carenciados, olvidados, vulnerables, marginados, excluidos, desvalidos, esclavos y nunca amos, sin posibilidades de ocupar algún protagonismo en la historia, solamente anónimos y “pequeños” a la espera de un Cristo. El mundo en que vivimos no es el mundo del prójimo exclusivamente, sino el de la mediatización del rol y la institución, el del *socius*; llegamos al otro a través de su función social convirtiéndose gradualmente las relaciones humanas en complejidades cada vez más abstractas, donde las planificaciones y la tecnología se transforman en organizaciones anónimas e inhumanas. Se impone para nosotros no caer en la consideración de que el encuentro con el prójimo no es más que un mito o un sueño en nuestra sociedad y que debe permanecer en los márgenes de la historia, tampoco caer en la falsa alternativa del *socius* versus el prójimo. El esfuerzo debe estar puesto en las dos dimensiones de la misma historia y, en términos de Ricoeur, en “las dos caras de la misma caridad”. Es la misma caridad la que da sentido tanto a la institución como al acontecimiento del encuentro, y nuestra aspiración es poder encontrar en ambas una unidad de intención. La vida cotidiana transcurre dentro de un sinnúmero de frustrantes contradicciones, esta circunstancia se da en todos los

un rodeo. Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él y, al verlo, tuvo compasión. Se acercó, vendó sus heridas y echó en ellas aceite y vino; lo montó luego sobre su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al posadero, diciendo: ‘Cuida de él y si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva’. ¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los bandidos?> Él respondió: <El que practicó la misericordia con él.> Díjole entonces Jesús: ‘Vete y haz tú lo mismo’.

² Biblia de Jerusalén. ...Entonces dirá el Rey a los de su derecha: ‘Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era forastero y me acogisteis, estaba desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y acudisteis a mí.’

planos, personales, grupales o institucionales, es inherente a la vida y lo podemos designar como un ‘sufrimiento histórico’. Todos esos avatares que se nos presentan en los distintos contextos vitales muestran una riqueza dialéctica que se encuentra también, claramente, en los conceptos de *socius* y prójimo. El camino institucionalizado, con sus potentes manifestaciones como las tecnificaciones, las divisiones jurisdiccionales, el montaje administrativo, etc., son las vías a través de las cuales puede emerger el semblante de la caridad. En cuanto a la fragilidad y brevedad del encuentro persona a persona en presente, para poder transformarse en un acontecer duradero requiere de la consolidación y consistencia que le ofrece lo institucional a pesar de sus limitaciones e incoherencias y, a la vez, es necesario criticarlo, justificarlo o modificarlo.

Es innegable que, muy a menudo, encontramos que en ciertos espacios lo institucional deja vacantes, con lo cual germina la relación con el prójimo con toda su potencia latente, cálida e íntima, mostrándonos su ‘pequeñez’ en las márgenes de las grandes construcciones sociales. Paralelamente, la privacidad constitutiva a la vinculación con el prójimo conlleva la demanda de la protección legal, la necesidad de la justicia social, la construcción de la ciudadanía, etc. En términos de Ricoeur expresamos que lo abstracto ensambla con lo concreto, lo extensivo con lo intensivo. No podemos dejar de reconocer que la institución, en el transcurso de su operatividad, cae en una atracción intensa hacia un funcionamiento abstracto que resulta funcional a las pasiones por el poder, al abuso de las jerarquías y a instrumentar dispositivos y acciones de dominación en lugar de obras de servicio. Un movimiento primordial es la toma de conciencia de que es necesario obrar desde el Lugar del Bien, usando la expresión de Lévinas, y no situarse en el mal, o sea, en el uso deshumanizado de los instrumentos técnicos, rescatando los criterios éticos, en suma, la caridad.

Así como el acontecimiento del encuentro corre el riesgo, en su ‘pequeñez’, de caer en el olvido o en una marginalidad que no permite que se rescate su protagonismo fundante, los organismos sociales pueden caer en la ‘desmesura’ de pretender absorber totalmente la problemática de las relaciones intersubjetivas, perdiendo de vista o disimulando la potencia latente de la caridad. Se desvela lo originario de las relaciones humanas en las instancias aciagas de la guerra, los genocidios, las revoluciones, los desastres naturales, los derrumbes históricos de los

imperios, etc., en donde ante la magnitud de la desprotección se revela “la presencia conmovedora de un hombre ante un hombre.”³¹⁶

Todo análisis que emprendamos sobre la multitud de instituciones que se presentan como activas ejecutando, a través de la mediatización, tareas para el bienestar de los hombres y propiciando las relaciones intersubjetivas, todo análisis que emprendamos no llega a mostrar la honda intimidad que se concita en el encuentro con el prójimo. Este encuentro, que lleva en sí la fuerza de lo inmediato, puede unir, simultáneamente, lo cercano y lo lejano porque es capaz de llevar a la cercanía a quienes pertenecen a contextos de lejanía.

Queremos permanecer lejos de cualquier modalidad competitiva relativa a lo personal versus lo social, o bien lo institucional versus lo individual, porque si bien ya hemos aclarado los vicios en los que pueden caer los mecanismos de mediatización, lo individual/personal puede quedar atrapado en pasiones individualistas, egocéntricas como coartadas para las ambiciones personales. La caridad, sentido último de las relaciones entre los hombres, no necesita mostrarse desde actos exhibicionistas, puede brillar en los más humildes servicios y “ser a menudo el sentido oculto de lo social.”³¹⁷ La caridad alimenta la dialéctica entre el prójimo y el *socius* proveyéndolos de una intención común.

La última noción que necesitamos para poder conformar nuestra conclusión es la de responsabilidad ética, desplegada en profundidad por Emmanuel Lévinas. La responsabilidad ética encuentra su lugar de acción en el encuentro con el otro; no estamos hablando de un mecanismo destinado a la comprensión, y debemos distinguirlo del acto de conocimiento propiamente dicho tanto como de la representación del otro, por lo tanto, allí donde lo habremos de hallar es en el para-el-otro, lugar de incumbencia de toda resonancia ética. Lo intersubjetivo propiamente dicho lo encontramos en los actos de reciprocidad de los unos con los otros, asumido con la fuerza de una responsabilidad, lo cual es una posición ética anterior a toda ley impersonal. Lo intersubjetivo no está construido como un decálogo de buenas costumbres, sino que se muestra esencialmente como auxilio y consideración hacia los otros, tomado como responsabilidad respecto de otro hombre. El encuentro con el otro abre de inmediato mi responsabilidad con respecto a él; es, sin dudas, un acto de amor al prójimo que se presenta bajo el modo de lo ético, alejado de cualquier

³¹⁶ Ricoeur, Paul. *Historia y verdad...* p. 127.

³¹⁷ Op. cit. p.128.

matiz pasional, es el Rostro que nos ordena hacernos cargo del otro. La justicia puede hacer su aparición recién a partir de la responsabilidad respecto de los demás, quedando en claro que lo justo nace desde la caridad, y desde esta instancia recién podemos hablar de equidad. La responsabilidad ética es para cada sujeto un desafío de asimetría, sabemos que somos responsables por el otro, pero muy poco importa su responsabilidad con respecto a mí. Sufrir porque el otro sufre, empatizar y compadecerse de él, no son más que momentos que pertenecen necesariamente al acto complejo de responsabilidad de los hombres, de unos con los otros y “yo más que los demás.”³¹⁸

La responsabilidad ética no es transferible, dejaría de ser una responsabilidad ética: El lugar de cada uno de nosotros con respecto a los otros no puede ser sustituido, elegimos en nuestra vida ser moralmente responsables, y en ese acto de responsabilidad se encuentra el principio de la individuación de cada ser humano. La conciencia de responsabilidad con respecto al otro es una orden ética y un acto de consagración hacia él, siempre el otro es tanto único como primero, y este intenso compromiso es anterior a toda deliberación racional memorable. El Rostro del otro llama y reclama, también acusa y cuestiona ante cualquier acción que revele la indiferencia o la complicidad ante la muerte de otro, ante la responsabilidad de la muerte de otro, ante la violencia propia de la negación y la aniquilación. El temor y terror por la muerte de otro nos instala en un estado de vigilancia ética y nos conduce a la proximidad ética dentro del contexto de la socialidad. Temer por otro hombre es poder decir “aquí estoy” desde un “antes”, o sea, desde un pasado irreductible al presente que nos hace dueños de una responsabilidad proveniente de un pasado originario, un pasado del que no fuimos actores intencionales, sin embargo, estamos participando, y ese ayer “tiene que ver conmigo”. Es la voz de una conciencia ética que se nos presenta como una orden emitida y delegada a cada uno de nosotros desde tiempo inmemorial, que tiene la fuerza de un imperativo original que nos conmina a dejar el para-sí y abrazar el para-otro en un acto de obediencia absoluta. Es la voz del otro que nos ordena desde su precariedad, en tanto que el temor por él infunde en nosotros una responsabilidad ilimitada que contiene, sin dudas, el secreto de la socialidad que llamamos “amor al prójimo”. La responsabilidad ética es anterior a toda deliberación, su originariedad está liberada de toda decisión racional, y se

³¹⁸ Lévinas, E. *Entre Nosotros*. p.133.

desvela su carácter fundante en tanto procede de un pasado inmemorial y va más allá de la muerte.

El recorrido que se fue gestando durante la elaboración de la tesis, obtuvo un enriquecimiento sobre la etapa inicial de nuestra proyectada investigación acerca del entendimiento entre las culturas. Escrita con un espíritu afanado en encontrar claves que permitan concertar tanto en los espacios de diálogos, como en los debates y o en las ‘mesas de negociaciones’, un pensamiento superador, tal como hemos dejado en claro en el Prefacio. La historia nos muestra una vastedad de desentendimientos, conflictos, disputas, masacres, genocidios y catástrofes diversas tanto naturales como culturales que dejan secuelas no solo en los espacios físicos, en que suceden, sino también, las dejan en forma de desórdenes emocionales, empobrecimientos creativos y espirituales y en tramas sociales gravemente dañadas, con complejas perturbaciones generacionales. El patrimonio que ofrecieron los pensadores a los que accedimos, en un acto de hospitalidad intelectual, muestra, a las claras, que se requiere dejar al descubierto una triple convergencia como camino conducente a la ansiada superación: primeramente, recorrer la vía histórica que a través de acciones desfasadas, tanto en su origen como en sus metas, condujeron a una crisis que requiere ser analizada; en segundo lugar, dejar en claro que es el prójimo, como actor protagónico, quien debe estar presente en unidad de intención de las partes otorgando al debate su verdadero sentido; por último, se requiere la capacidad de asumir, entre los integrantes, que la vida es un ‘don sagrado’ y nuestra responsabilidad ética sobre ella es ilimitada.

ANEXO

Testimonios

En este Anexo presentaremos las entrevistas realizadas a sobrevivientes e hijos de sobrevivientes del Genocidio Armenio, las mismas datan de los años 2009 al 2016. Para llevarlas adelante se les pidió a los entrevistados que contaran lo que recordaban acerca del Genocidio y se intercaló, en el contexto del diálogo, una pregunta acerca de qué es lo que conocían en relación a amistades o enemistades con conocidos o vecinos turcos.

Las entrevistas fueron realizadas, por la autora de la tesis, a partir de la motivación provocada por lo escuchado en los relatos familiares contados, de modo informal, desde edades tempranas. En ellos se advirtió, y fueron objeto de reflexión hasta la actualidad, la modalidad de los lazos entre la comunidad turca y armenia, acerca de cómo se conformaba la trama social en la vida cotidiana antes y/o durante los episodios del Genocidio Armenio. La finalidad fue indagar sobre aquellos aspectos que la intensidad del impacto emocional de los acontecimientos de la masacre dejaba parcialmente ocultos en la memoria de los sobrevivientes y/o hijos de sobrevivientes. La búsqueda iniciada a través de estas entrevistas para hallar relatos testimoniales sobre el Genocidio Armenio apunta al desocultamiento de otras verdades, no menos válidas que las que tradicionalmente se conocen. Es lógico que éstas se presenten salidas del foco de la atención por la severidad del malestar que los otros recuerdos dejaron en los sobrevivientes, por ello circularon con total asiduidad en las narraciones de la comunidad y en los contextos familiares de la comunidad armenia. Las anécdotas que presentamos contienen datos que usualmente no se conocen acerca de los vínculos armenio-turco dado que predominan, inevitablemente, las relacionadas con el trauma de la violencia perpetrada.

Otro tipo de información también ha circulado dentro de la comunidad armenia vinculada a los nexos amistosos, aunque se les adjudicó siempre a éstas un carácter accesorio o periférico. Sin embargo, abriendo la mirada hacia esos aspectos poco difundidos, aunque no menos válidos que los tradicionalmente transmitidos generación tras generación, se puede hallar la vía regia que nos conduzca a un pensamiento superador que indique el camino hacia el núcleo de lo originario para,

de este modo, obtener un nuevo sentido de los hechos y, en consecuencia, abrir el espacio de diálogo y entendimiento entre culturas.

Abordar la tarea de buscar y afrontar el relato de los testimonios no fue sencillo para el entrevistado ni para el entrevistador, el primero quedó expuesto a las perturbaciones de la emocionalidad bajo el efecto de los recuerdos, observable en las imprecisiones que se generaron en los relatos, es decir, bajo estado de revictimización. En cuanto a la entrevistadora, hija de sobrevivientes del Genocidio, se sintió doblemente consternada por lo que escuchó en la instancia de la entrevista y lo escuchado en la propia historia familiar, por lo que queda también instalada en el estado de revictimización.

La información recogida en las entrevistas no terminó siendo un hallazgo excepcional, en el sentido en que se encontraron varios investigadores que la complementaron de tal modo que quedaron validadas, es decir, en la búsqueda bibliográfica se descubrió la existencia de testimonios del mismo tenor. En la obra de Jacques Sémelin se encontraron desarrollos afines a lo presentado en este Anexo, en particular en los artículos recopilados en su libro *La résistance aux génocide*.³¹⁹ En los artículos que él presenta nos muestra al Estado turco en su etapa más radical del plan sistemático de exclusión y homogeneización, planificado por una administración política y ejecutado por fuerzas militares y paramilitares en los vilayets orientales de esa región. Los turcos más notables de las provincias, conscientes de la erradicación y de los perjuicios recíprocos, buscaron proteger bienes de sus vecinos y socios armenios, asimismo, se esmeraron en salvar a miembros de las familias amenazadas de exterminio, particularmente niños fácilmente disimulables como propios.

Algunos armenios recibieron por parte de los turcos la propuesta de efectuar la conversión a la religión musulmana para protegerse y escapar de la deportación, otros trataron de salvar a sus vecinos armenios ocultándolos en una actitud solidaria loable. La decisión gubernamental para aquellos jefes de familia que protegieran

³¹⁹ Jacques Sémelin et al. *La résistance aux génocides*. Editorial Presses de Sciences Po. 2008.

Los capítulos de este texto representativos para esta tesis son los siguientes: Fatma Müge Göçek, A la recherche des justes. Chap.2. Hasmik Tevosyan. Les pratiques de sauvetage durant le génocide des arméniens. Chap.10. Raymond Kévorkian. L'opposition de fonctionnaires ottomans au génocide des arméniens. Chap.11. Ugur Ümit Üngör. Conversion et sauvetage. Stratégies des survie au cours du génocide des arméniens. Chap.12.

armenios consistía en el fusilamiento e incendio de su casa. Tanto algunos jefes kurdos, como numerosos prefectos y subprefectos de la milicia turca, se rehusaron al acto de aliarse al exterminio, en tanto otros intentaron ignorar o morigerar las órdenes que estaban obligados a aplicar con los severos riesgos que representaba la falta a la obediencia debida.

La presentación de los siguientes relatos pretende exponerlos a nuevas reflexiones, ampliar la mirada para escrutar nuevos caminos que conduzcan hacia un encuentro positivo entre las comunidades. Es necesario advertir que entre ambas culturas, más allá de las diversidades inherentes a cada una de ellas, otrora construyeron una vinculación tal que entre ambos pueblos se daba un encuentro no sólo de proximidad tanto espacial como temporal, sino que también fueron capaces de reconocerse como prójimos.

I. Relato de Elisa Panossian, nacida en Argentina. Nos cuenta que el hermano mayor vino de Siria a los 6 meses de edad con sus padres. El abuelo es de Jarnalej y de allí se instalan en Marash, y se casa con la abuela de Elisa. Criaban ovejas y cabras. La madre de Elisa, Aghavnie, cuenta que los conocían, ellos tenían una cascada de agua sanadora, sufrió mucho por ser una familia castigada “como los aborígenes de acá”. En el 1900 matan a casi toda la familia de Aghavnie Beossian (la madre), a los mayores y a los niños los conocidos turcos los esconden y se salvan entre ellos está el abuelo de Elisa y el tío abuelo. Estos turcos vivían en las tierras de los tíos de Elisa, ellos tenían una casa nueva y en el viejo domicilio vivían los turcos que fueron los que los salvaron.

Después al abuelo le sugirieron que se vaya a EE.UU, pero no podía porque estaba a cargo de los sobrinos, por parte su hermana, que los habían matado, a sus abuelos, tío abuelo y bisabuelos. El abuelo no fue a EE.UU pero lo mandan de soldado a Siria. Elisa tenía 3 años y su tío 1 año. Tenía cuñadas de la mamá de Elisa con niños huérfanos de padre. Si esos niños huérfanos quedaban en la casa iban a perder todos los bienes. Al abuelo lo mandan a Siria como conscripto. En el momento en que recibe el aviso estaba comiendo y el primo hermano que estaba al lado le dice “tomá el cinto y manda dinero a la casa que puse cianuro en mi comida” y muere el primo hermano Termina. El tío abuelo, hermano más chico, queda con las criaturas, allí viene el genocidio y es cuando raptan a la chica Rosik (una de la sobrina del

hermano mayor). Una tía abuela la encuentra cuando tenía 12 años, estaba embarazada y no quiso volver a la casa. Después de unos años la Iglesia Armenia llama al tío abuelo y la chica raptada quería volver. La Iglesia Musulmana es la que plantea el asunto de la devolución.

La Iglesia Armenia le comunica al abuelo la devolución propuesta de esos niños, el hermano del abuelo responde a la Iglesia Musulmana que se ocupe de la crianza de los 5 hijos (historia de la chica raptada). El tío de la chica se va Haiastan en el 1945 y se juntaron allá con Rosik. El bisabuelo de Elisa murió porque se le cayó encima una pared. Elisa cuenta esto bajo estado emocional que le genera poca precisión en la narración de los hechos confundiendo tiempos verbales haciéndose poco comprensible su explicación. También se muestra con dificultad para escuchar las preguntas por que sigue con su narración casi como un soliloquio.

II. Relato de Vanouhi Chirinian (abuela Naná). Nació en Van – Avantz, actualmente bajo dominio turco. Falleció en Marsella. Residió en varios países hasta llegar a la Argentina en el año 1948.

Relata a su nieta la causa por la cual el lóbulo de su oreja está seccionado, desmintiendo, de este modo, la creencia de sus tres nietas de que esto había sido una lesión infringida por prácticas de crueldad de los turcos. Cuenta la abuela Naná que, en su bautismo, siendo ella muy pequeña, se realizó una celebración a la cual se había invitado a los amigos turcos de su padre que eran socios en un emprendimiento comercial. Estas amistades turcas mantenían vínculos comerciales con la familia Chirinian a través del uso de los barcos que esta familia armenia poseía, trasladando mercaderías de un lado al otro del lago de Van. Los amigos turcos, debido a la celebración del bautismo, le obsequian a Naná un par de aros de oro muy valiosos y pesados, por lo que no le fue posible usarlos de inmediato. A los catorce años contrae matrimonio con Ohannes Babanian y lleva consigo estos aros, como parte de su ajuar. A los dieciocho años, con el nacimiento de su primera hija Anahid Babanian, los comienza a usar. Dado el peso excesivo de esta prenda de oro, se lastima el lóbulo de su oreja, pero su coquetería femenina insiste en usarlos hasta que se profundiza el corte y se imposibilita definitivamente su uso. Vanouhi relata haber realizado frecuentes visitas de cortesía con su esposo al hogar de sus amigos turcos y embelesarse con el acicalamiento de las mujeres turcas y, en particular, el teñido de

sus uñas. Luego de la matanza perpetrada por los turcos en 1915, Vanouhi huye a Erevan y se lleva consigo el par de aros que más luego, por los avatares de políticas siniestras, terminará vendiendo en París para poder sostenerse como viuda con dos hijos.

III. Relato de Rupen Berberian. Nacido en París. Actualmente vive en Argentina. Llegó de Argelia Francesa en el año 1955.

Nos relata la historia de dos hermanas, Chamir y Areck, de seis y nueve años, ambas fueron entregadas por su madre en custodia a unos vecinos religiosos musulmanes turcos, puesto que el padre de las niñas había sido convocado por el gobierno para ser integrado a las milicias y nunca más se supo de él. Previniendo los acontecimientos, la madre le entrega a sus vecinos turcos, envueltas en un pañuelo, todas sus joyas, y además la custodia de sus hijas, su temor era ser asesinada en presencia de las niñas o que ellas fueran secuestradas o muertas por los turcos. Esto sucedió en Dyarbekir, antigua Dikranaguerte, en el centro de la gran Armenia milenaria, usurpada por Turquía. Esa bendita familia musulmana recibió con amor a las niñas, en homenaje a la buena vecindad y el sentido humanitario. Se trataba de una pareja sin hijos y consideraban que Alá les estaba ofreciendo dos preciosas criaturas para el regocijo de sus almas. Finalmente sucedió lo esperado: la familia Mendilgian fue masacrada en su totalidad. Sus amplias riquezas pasaron a manos de los agresores, sus bienes fueron saqueados y repartidos entre turcos, kurdos, gitanos y circasianos. A las niñas, por prevención, la familia protectora les cambió los nombres. Al culminar el exterminio de la minoría armenia, comenzaron a aparecer en el terreno algunas mujeres armenias que, arriesgando sus vidas, vestidas a la usanza turca, salieron en busca de huérfanos. Entre esas valientes mujeres se encontraba una tía de las niñas, ella había peregrinado por Jerusalén. Era una mujer piadosa y de tradiciones cristianas. Se llamaba Chafica (Piadosa). Haciendo honor a su nombre se había alistado junto a aquellas mujeres Gamavor (fidayin) y desde la ciudad de Alepo, Siria, se había cruzado al territorio controlado por Turquía, hacia Dyarbekir, rastreando a los Mendilgian. Logró llegar a la casa de sus parientes y, como era de esperar, la encontró ocupada, que era lo habitual. Averiguando en el vecindario pudo enterarse de que las dos hermanas permanecían con vida. Allí se plantó junto a la puerta de esa familia piadosa musulmana y aguardo hasta que en un momento dado las niñas salieron a la calle. Al reconocerlas Chafica nombró a la pequeña por su

nombre original. Esta al escuchar que alguien la nombraba se asustó y retrocedió, entonces Chafica llamó a la otra hermana, Areck, por su nombre y esa se detuvo y observó a la mujer con esos ojos especiales oscuros y de mirada inocente. Había reconocido en ella a su tía, Chafica aprovechó para explicarle su misión y su intención de rescatarlas y llevarlas consigo. Finalmente se abrazaron a la tía y se escaparon con ella. Temiendo tener que disputarlas con la familia que las custodio, Chafica los condujo hacia Alepo. Areck fue entregada a un orfanato donde abundaban niñas rescatadas de las garras del salvajismo y Chamir fue confiada a la familia de los Berberian, oriundos del mismo pueblo. Transcurrió el tiempo, Chamir se casó con Bedros Berberian, se fueron a vivir a Paris y se apellidaron Berberian, y recuerda que a su abuelo lo llamaban Berber.

IV. Relato de Markar Bogiaizian (lleva el nombre de su abuelo) 80 años. Vive en Buenos Aires. Nacido en Atenas. Pierde a su padre, Mihran, a los catorce años en Grecia, en episodios de la segunda guerra mundial. Llega a la Argentina con su madre y dos hermanas en el año 1951.

Nos cuenta Markar que su padre, Mihran, nació en la región de Sepastia y pertenecía a una familia que, fundamentalmente, se dedicaba al cultivo del tabaco. Su abuelo Markar, además de realizar esa tarea, era una persona que estaba alfabetizada tanto en armenio como en turco. Por esa razón el intendente turco de la región contaba con él como secretario. Markar mantenía vínculos fluidos con los turcos y era muy apreciado en ambas comunidades (turca y armenia). La cooperación con el intendente se trasformó en una amistad muy fluida entre ambas familias. Es una certeza que Markar había sido informado por sus amigos turcos sobre los planes de matanza y deportación que tenía el gobierno turco, lo que se convirtió en un motivo de preocupación para ambas familias: Markar pide al funcionario amigo que por la amistad íntima que los une encuentre el modo de salvar a su hijo Mihram. Éste acepta el pedido riesgoso y se hace cargo del niño de doce años para trasladarlo a la zona de frontera donde lo habría de embarcar a un país vecino. Para esto lo viste con ropa acorde a un niño turco y lo traslada, probablemente él en persona, en calidad de familiar hasta la zona de embarque (año 1915). Mirhan en actitud de rebeldía se niega a subir al barco y se desprende de quien lo trasladó, con la creencia que podría volver a reencontrar a su familia si permanecía en tierra. Mihran se encuentra con otros niños de edades similares, hijos de armenios, y se une a ellos formando un

grupo. Descubre allí que estos niños también habían vivido idéntica situación, rescatados por vínculos estrechos de sus familias con familias turcas. Abandonados a su suerte en una especie de pandilla se unían y hurtaban para poder comer, hasta que una sociedad de beneficencia los recoge y los ubica en un orfanato. Luego en 1918, Mihran se enrola como voluntario enfermero y vuelve a Armenia con quince años de edad. Allí se integra a las milicias de Antranik Pachá para defender a Armenia. En 1922 en un barco militar griego es conducido a Grecia donde se instala y forma una familia.

V. Relato de Tamar Lapachian. Tamar tiene 94 años. Nació en Adana, territorio perteneciente a la actual Turquía. Ella relata que, a los cuarenta días de haber nacido, durante la llamada cuarentena post parto de su madre, tuvieron que huir para no ser exterminados. El aviso lo reciben de sus vecinos turcos con los cuales mantenían una relación amistosa. Llegan a Beirut, por lo peligroso de la situación y, sobre todo, por las dificultades geográficas a sortear, sus movimientos podían ser exclusivamente de noche a la vez que en el día se refugiaban, en algunas oportunidades, en casas de turcos los cuales sabían de la persecución planificada contra los armenios.

Tamar actualmente habla mejor el turco que el armenio y recuerda que su madre le dijo que ya a sus abuelos los padres los obligaban a hablar en turco. Expresó sorprendida la incoherencia de que, por un lado, eran protegidos durante la persecución y, por otro lado, habían sido obligados a aprender el idioma. Desde muy chica escuchó las historias de cuantos armenios se salvaron gracias a los turcos, a la vez que su padre los nombraba y extrañaba no solo la tierra en que vivieron sino, además, la amistad y las anécdotas que habían vivido en conjunto.

Tamar recuerda que su madre le decía que tenían amigos turcos con los que se visitaban y compartían comidas muy similares. Ella agrega que al iniciar el camino a Beirut un vecino turco les recomendó un camino geográficamente riesgoso, pero que les nombró unos amigos que por un pago los refugiarían durante el día para poder transitar a la noche con menor riesgo. La madre de Tamar recordaba que estando refugiados en la casa de los habitantes turcos aparecieron gendarmes que buscaban armenios y que muy amablemente los dueños de casa les convidaron comida y bebida hasta convencerlos de que la familia de Tamar eran parientes turcos que estaban allí por una celebración familiar.

El recorrido fue Adana-Beirut-Marsella-Uruguay y, por último, Argentina, a donde llegaron como polizontes y donde los esperaban algunos parientes. Todos sus hermanos nacieron en Argentina.

VI. Relato de Hasmik Mkrtchian. 57 años, nacida en Erevan, Armenia. Llegó a la Argentina hace 9 años, vino como representante de Armenia para generar enlaces entre industrias. Dados los colapsos económicos en ambos países, tuvo que adoptar otras nuevas actividades para poder sostenerse en la Argentina, donde decide permanecer. Su padre Norair nació en Teheran en 1926 y en 1946 vuelve a la Armenia Soviética con sus tres hermanos. Su madre es oriunda de Rusia y en 1936 su familia decide volver a Armenia. Ambos abuelos paternos de Hasmik son de Mush, su abuelo fue bautizado en la iglesia Surp Garabeth, que fue posteriormente destruida como muchas otras iglesias como un intento político de borrar rastros de una cultura. Su abuela paterna, Vartanush Movsesian, se casa con un hombre joven de una aldea próxima y de esta unión nacen gemelos. Cuando los niños cumplen dos años la aldea es invadida por gendarmes turcos. Alertados acerca del peligro que corrían sus vecinos armenios, una vecina turca va a buscar a Vartanush y a sus gemelos y, también, a una amiga que estaba momentáneamente con ella, los lleva a su casa, los viste con sus ropas a la usanza turca y les indica que no hablen porque tienen que disimular que son armenias. Una vez que los gendarmes se retiran de la requisita Vartanush quiere ir a buscar a su marido y a otros familiares pero la familia que la contenía y la amiga la convencen de que probablemente estaban a salvo en la montaña y que era demasiado peligroso salir a buscarlos. Vartanush, su amiga y los gemelos vivieron en esa casa seis días hasta que se retiraron totalmente los gendarmes. Afirma Hasmik que esta familia turca puso noblemente en riesgo la vida de sus seis hijos cuyas edades iban desde los 2 a los 12 años aproximadamente. El padre de familia les dice que ante Alá salvó a inocentes sabiendo que había mucho riesgo para sus hijos, pero estaba dispuesto a acompañarlas hasta las montañas rogando que el Dios de ellas las ayudara a encontrar a sus familiares. Luego de tres o cuatro días de caminar encuentran a un grupo denominado Mushetsí Manuk, liderado por un rebelde que organizó a jóvenes armenios para que no se ligaran a la convocatoria del servicio militar de los turcos. Los turcos hacían circular la creencia de que incorporarse a la milicia podía beneficiar a los armenios. Mushetsi Manuk anunciaba que iba a producirse un exterminio, a algunos armenios les parecía

imposible que se diera un enfrentamiento, sin embargo, otros reconocieron que era muy posible y se fueron con él a refugiarse en las montañas.

Vartanush se entera de que su familia fue masacrada y con este grupo, de aproximadamente 300 personas, llegan a Siria. Encuentra en Tabriz a sus primos y vive allí hasta que, por azar, se encuentra a Mushetsí Manuk con el cual se casa, nace una primera hija y se establecen en Teheran. Él fallece en 1948 de un ataque cardíaco y deja cuatro hijos de su matrimonio con Vartanush: Nora, Sembad, Norair, Anahid.

Hasmik agrega que sus padres no dejaban en ningún momento de reconocer que muchos kurdos se habían hermanado con los armenios y que entre ellos se decían “kirvá” o “hermanos del alma”, ellos ayudaron a salvar la vida de muchos armenios. Los kurdos que se habían opuesto a la masacre de los armenios y habían hecho alguna cooperación tuvieron que huir, cruzaron el río Arax y vivieron en Erevan, sabían que habían sido identificados y que, de haber permanecido allí, hubieran sido violentamente castigados.

VII. Relato de Vartan Barceghian. 84 años, hijo de sobrevivientes del genocidio. Nacido en Argentina, quedó muy comprometido con la historia de la comunidad armenia, tanto en lo referido al pasado y a la temática del Genocidio Armenio, como con el movimiento político Dashnak aún en el presente, con las implicancias políticas propias de la comunidad armenia. Relata que toda su infancia y la mayor parte de su vida ha escuchado acerca de la vida de los armenios en su región, es decir, en la zona de Van. Cuenta que sus abuelos eran vendedores de telas, comerciaban también con turcos y aclara que el vínculo era de tolerancia y respeto mutuo de las costumbres y las creencias de cada uno. También aclara que la zona de Van tenía una suerte de división donde había un centro comercial, un antiguo fuerte que otrora estuvo disponible contra las invasiones múltiples que recibieron los armenios, y un barrio donde estaban los turcos, con una modalidad también de división de clases. Existía una clase media adinerada de armenios que intercambiaban tanto comercialmente como vínculos amistosos con turcos de un status similar. La historia de los armenios se reconoce como una historia con grandes periodos de dominación. Su abuelo fue instruido en un nivel semejante a nuestra secundaria en una escuela turca en Constantinopla (actual Estambul) de un muy buen nivel educativo lo cual le permitió una vinculación especial con la comunidad turca. Los armenios tenían una

representatividad simbólica en cuanto a las resoluciones y opiniones para la conducción de la región. Vartan considera que Van era un punto de nexo entre la región de Armenia oriental y occidental. Las hostilidades que él recuerda que se hablaban en su familia estaban referidas al rapto de mujeres tanto por turcos como kurdos, pero en lo referente a la masacre el protagonismo de los hechos fue llevado adelante por fuerzas de gendarmería y fuerzas militares. Recuerda que en las anécdotas familiares se hablaba de la vinculación con los kurdos que asistían a los negocios de Van donde se abastecían y socializaban. Si bien la dominación era turca, la región de Tabriz, Adana, Diarbekir, Hadjin y otras eran mayoritariamente habitadas por armenios.

VIII. Historia de Faik Ali Bey. Gobernador turco de la provincia de Kütahya.

Extraído del diario Sardarabad (correspondiente a la comunidad armenia actual) del miércoles 28 de mayo de 2014 donde se describe una conmemoración a Faik Ali Bey, Gobernador turco de la provincia de Kütahya, quien no permitió que se realizara el genocidio armenio en su provincia, salvando de esta manera a más de mil familias armenias. El evento se realizó con cerca de 200 alumnos que se reunieron en la Sala Siranush del Centro Armenio y reflexionaron acerca de la importancia y el valor histórico de que un miembro del gobierno turco no solo se haya negado a la orden de su superior de formar parte de las matanzas de armenios, amenazando incluso con renunciar a su cargo, sino que se hizo responsable de recatar de la muerte a miles de armenios. El testimonio de uno de los sobrevivientes clave es el de Stepán Stepanián, quien tras su odisea personal plasmo los hechos en sus memorias. Entre los presentes a la conmemoración no quedaron dudas sobre el valor ético de la figura de Faik Ali Bey y lo más emotivo fue que en la sala se encontraban, emocionados, dos descendientes directos de las familias rescatadas por él. En este encuentro también aportó su mensaje a los presentes el antropólogo kurdo Memet Dogan quien se encuentra realizando un documental sobre los armenios. La conmemoración cerró con el encendido de una vela frente a la imagen de Faik Ali Bey y junto al arzobispo Mouradian rezando un padre nuestro para homenajear al personaje central.

No queremos dar fin a este Anexo sin realizar un cierre con los importantes aportes de Paul Ricoeur³²⁰ relativos a la explicitación de la noción de testimonio ampliando, de este modo, algunos avances realizados anteriormente en la Parte II cap.2 de esta tesis. El testimonio contiene un relato del pretérito a partir de lo cual se habrá de hacer posible la tarea historiográfica, es decir, iniciándose con una declaración que testimonia, pasando luego a un posible archivo y por último podrá llegarse a conformar el estatus de documento. Dentro de los usos posibles está, en primer lugar, el uso cotidiano, luego, el que le pueden dar los historiadores y, por último, su uso en el ámbito judicial, en todos los casos representan el pasado. El testimonio no deja de ser presa de la duda y, por ende, está sujeto al cuestionamiento de su veracidad, por lo que es imposible que bajo alguna circunstancia no se pregunte acerca de su fiabilidad. A partir de esto nos encontramos ante la oposición confianza versus sospecha, ésta se instala sobre tres momentos: en la percepción de la escena vivida, en la retención del recuerdo y en el momento declarativo narrativo en que se exponen los detalles de lo acontecido.

Los componentes esenciales del testimonio son: 1- la fiabilidad, que es una característica que obtiene su lugar en la tensión entre realidad y ficción de lo atestiguado. 2- la auto designación del sujeto que atestigua, el carácter autorreferencial y su vinculación con su historia personal. 3- la situación dialogal en la cual el testigo pide ser creído, el testimonio no sólo necesita ser certificado sino además acreditado. 4- la sospecha abre el espacio intersubjetivo que comienza con la primera afirmación del testigo “yo estaba allí” luego afirma “creedme” y por último “si no me creéis, preguntad a otro”, exponiéndose ante otros y afrontando las eventuales aseveraciones en oposición. 5- el testigo fundamenta la fiabilidad de su testimonio manteniendo la afirmación en el tiempo y ante quien se lo demande. 6- el testimonio toma el carácter de una institución dentro de la trama social y su estabilidad se apoya en la confianza en el otro.

Podemos concluir que el testimonio no es una simple traducción verbal de un acontecimiento captado por los sentidos, es una acción que muestra la dimensión ética del que testimonia y exhibe al mundo su compromiso con la verdad y con la vida. En términos de Ricoeur:

³²⁰Paul Ricoeur. *La memoria, la historia, el olvido...* Cf. p.208 a 215.

Pero, sobre todo, se llega a llamar testimonio a una acción, una obra, el movimiento de una vida, en tanto estas cosas constituyen por ellas mismas la señal, la prueba viviente de la convicción y de la abnegación de un hombre a una causa. El sentido del testimonio parece entonces invertido; el termino ya no designa una acción de palabra, la relación oral de un testigo ocular sobre un hecho que ha presenciado; el testimonio es la acción misma en tanto atestigua en la exterioridad al hombre interior mismo, su convicción, su fe.³²¹

En lo expuesto acerca del testimonio nos encontramos con la dimensión de su credibilidad y fiabilidad, cuestiones que comparte con la promesa y el cumplimiento de la palabra. Asimismo, en el testimonio existe latente el compromiso de responder a lo afirmado en cualquier momento y ante quien lo requiera, con lo cual podemos decir que proviene de un pretérito y se dirige al futuro y la promesa es un movimiento direccionado al futuro en pos de sostener una palabra previamente dada. Ambas son ejemplos que se enlazan con la identidad narrativa y con el reconocimiento de sí mismo, por la amplitud temporal en la que están insertas, lo cual funda una historia de vida en su dimensión ética. El testimonio y la promesa se sostienen durante el tiempo y ambos están insertos en la dimensión intersubjetiva articulando con la suscripción a la verdad, que es un valor y un supuesto implícito inherente a la comunicación humana que se integra en la configuración de la identidad.

³²¹ Ricoeur, P. *Texto, testimonio y narración*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1963. p.22.

Fuentes bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Homo Sacer III. Editorial Pre-Textos. Valencia, España. 2009.
- AKÇAM, Taner. *Un Acto Vergonzoso. El genocidio armenio y la cuestión de la responsabilidad turca*. Editorial Colihue. Buenos Aires, Argentina. 2006.
- ALES BELLO, Angela. *Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios*. Editorial Biblos. Argentina. 2016.
- AMÉRY, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Editorial Pre-Textos. Valencia. España. 2001.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Katz Editores. Madrid. 2007.
- APPIAH, Kwame Anthony. *La ética de la identidad*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Paidós estado y sociedad. Buenos Aires. 2005.
- BADIOU, Alain – BOURDIEU – Pierre – BUTLER, Judith – DIDI HUBERMAN, Georges - KHIARI Sadri - RANCIÈRE Jacques. *¿Qué es un pueblo?* Eterna cadencia Editora Buenos Aires. 2014.
- BEDROSSIAN, Eduardo. *Memoria para no olvidar*. Roberto Grancharoff e hijos. Buenos Aires. 1998.
- BEY, Naim y ANDONIAN, Aram. *Documentos oficiales turcos sobre las matanzas de armenios de 1915*. Ed. Consejo Central Pro Causa Armenia para la América Latina. Buenos Aires. 1965.
- BIBLIA DE JERUSALÉN. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao. 2009.
- BONILLA, Alcira B. (coord.) *Racismo, genocidios, memorias y justicia*. Editora

- Patria grande. Buenos Aires. 2015.
- BOULGOURDJIAN, Nélida- OTERO, Leticia- GITZ, Pedro-CORTESE, Claudia - PIÑEIRO, Alberto. *El Genocidio Armenio en la Prensa Argentina*. Tomo I 1890-1900. Editorial PLUS ULTRA. Buenos Aires. 1988.
- BOULGOURDJIAN TOUFEKSIAN, Nélida-TOUFEKSIAN, Juan Carlos ALEMIAN, Carlos. *Análisis de prácticas genocidas. Actas del IV Encuentro sobre Genocidio*. Fund. Siranoush y Boghos Arzoumanian. Buenos Aires. 2004.
- BOULGOURDJIAN TOUFEKSIAN, Nélida - TOUFEKSIAN, Juan Carlos. *Genocidio y diferencia. Actas del V Encuentro sobre Genocidio Buenos Aires*. Fundación Siranoush y Boghos Arzoumanian. Buenos Aires. 2007.
- BURUCÚA, José Emilio – KWIATKOWSKI, Nicolás. *Como sucedieron estas cosas. Representar masacres y genocidios*. Katz Editores. Madrid. 2014.
- BYUNG-CHUL HAN. *La agonía del Eros*. Editorial Herder. Argentina. 2017.
- BYUNG-CHUL HAN. *La expulsión de lo distinto*. Editorial Herder. Argentina. 2018.
- CABRERA, Celia Olga. *La ética como forma final del autotraspasamiento de la egología en la fenomenología de Edmund Husserl*. Tesis de Doctorado en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. República Argentina. 2016.
- CISNEROS, Isidro. *Los recorridos de la tolerancia*. Editorial Océano. El ojo infalible. México. 2000.
- DADRIAN, Vahakn. *Historia del genocidio armenio*. Editorial Imago Mundi. Buenos Aires, Argentina, 2008.
- DADRIAN, Vahakn. *Los factores comunes en dos genocidios descomunales. Una reseña de los casos armenio y judío*. Fundación B. Arzoumanian. Argentina. 2004.
- DADRIAN, Vahakn. *Los determinantes del genocidio armenio. Los niños como Víctimas de genocidio: el caso armenio. La cuestión armenia y la suerte de los armenios durante la guerra según documentación de funcionarios de los*

aliados del Imperio Otomano en la primera guerra mundial: Alemania y Austria-Hungría. Fundación Siranoush y Boghos Arzoumanian. 2006.

DAÑEK, Jaromir. *Méditation Husserlienne sur l'Alter Ego*. Laval Theologique et Philosophique 31 (2):175. 1975.

DASNABEDIAN, Hratch. *History of the Armenian revolutionary federation. Dashnaksutiun, 1890/1924*. OEMME Edizioni. Milano, Italia. 1988.

DEPRAZ, Natalie. *Trascendencia et incarnation*. Librairie Philosophique. France. 1995.

DERRIDA, Jacques. *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. traducción de Diana Cohen, revisión técnica de Luis Román Rabanaque, Bordes Manantial. Buenos Aires. 2000.

DERRIDA, Jacques –DUFOURMANTELLE Anne. *La Hospitalidad*. Ediciones de la Flor. Argentina. 2000.

DERRIDA, Jacques. *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Editorial Trotta. Madrid. 2001.

DESCOLA Philippe. *La composición de los mundos*. Capital intelectual. Argentina. 2016.

DUSSEL, Enrique. *Para una política de la liberación*. Editorial Las cuarentas/Gorla. Buenos Aires. 2012.

ESPÓSITO Roberto. *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires. Amorrortu editores. 2005.

ESPÓSITO Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires. Amorrortu editores. 2003.

FEIERSTEIN, Daniel. *El genocidio como práctica social*. Fondo Cultura Económica. Argentina. 2014.

FEIERSTEIN, Daniel. *Memorias y representaciones*. Fondo Cultura Económica. Argentina. 2014.

- FEIERSTEIN, Daniel. *Introducción a los estudios sobre genocidio*. Fondo de Cultura Económica. Eduntref. Buenos Aires. 2016.
- FINK, Eugen. *Sixième méditation cartésienne. Première partie*. Jérôme Millon. Grenoble. 1994.
- FINK, Eugen. *Autres rédactions des Méditation cartésiennes*. Editions Jérôme Millon. France. 1998.
- GRANOVSKY, Súlím. *El genocidio silenciado. Holocausto del pueblo armenio*. Ediciones Continente. Buenos Aires, Argentina. 2014.
- GURWITSCH, Aron. *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*. Madrid. Alianza Universidad. 1979.
- HELD, Klaus. *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Siglo del Hombre editores. Bogotá. 2012.
- HOVANNISIAN, Richard G. *Looking Backward, movingforward*. Transaction Publishers. 2003.
- HOUSSET, Emmanuel. *Husserl et l'idée de Dieu*. Les editions du cerf. Paris. 2010.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge, ed. S. Strasser, Husserliana I, 1950; trad. cast. J. Gaos -M. Garcia Baró, Meditaciones Cartesianas, México, F.C.E., 1996*.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster, Zweiter, Dritter Teil. Hrsg. Iso Kern, 1973. La Haye, M. Nijhoff. Husserliana XIII, XIV, XV; trad. fr. Sur L'Intersubjectivité, vol. I et II. Presses Universitaires de France. 2001. Paris*.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg.von W. Biemel, 1954. Husserliana tomo VI; trad. cast. J. V. Iribarne, Bs.As., Prometeo libros. 2008*.
- HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937) Husserliana XXXIX,*

Dordrecht, Springer, 2008.

HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*. Ed. T. Nenon H. R. Sepp. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988 – Husserliana XXVII; Traducción parcial de Agustín Serrano de Haro, *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. Ed. Ulrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers. 1988. Husserliana XXVIII; Trad. fr.: *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducción Serrano de Haro. Madrid. Editorial Trotta. 2002.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas I y II*. Madrid. Alianza Editorial. 2009.

HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. La Haya. Editions Gallimard. 1976.

HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*. Madrid. Editora Nacional. 2002.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. trad. cast. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Editorial Critica Barcelona. España. 1991.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. trad. cast. Julia Iribarne. Buenos Aires. Prometeo Libros. 2008.

HUSSERL, Edmund. *Phantasia, conscience d'image, souvenir*. Grenoble. Editions Jérôme Millon. 2002.

HUSSERL, Edmund. *Sur L'Intersubjectivité I*. Traduction, introduction, postface et index par Natalie Depraz. Presses Universitaires de France. Paris. 2001.

HUSSERL, Edmund. *Sur L'Intersubjectivité II*. Traduction, introduction, postface et index par Natalie Depraz. Presses Universitaires de France. Paris. 2001.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Fondo de Cultura Económica.

México. 1996.

HUSSERL, Edmund. *Renovación del hombre y de la cultura*. Anthropos. Universidad Autónoma Metropolitana. Mexico. 2002.

HUSSERL, Edmund. *Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad*. Acta Fenomenológica Latinoamericana. Volumen III (Documentos. Circulo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Morelia (México) Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. 2009. pp. 789-821.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica. México. 1949.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo Universidad Nacional Autónoma de México. Fondo de Cultura Económica. México. 2005.

HUSSERL, Edmund. *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*. Presses Universitaires de France. Paris. 2009.

ILIVITZKY, Matías. *Del "mal radical" a la "banalidad del mal". Concepciones de lo maligno en la teoría política de Hannah Arendt*. UBA SOCIALES. Facultad de Ciencias Sociales. Teseopress.com.

INNERARITY, Daniel. *Ética de la Hospitalidad*. Ediciones Península Barcelona. 2001.

IRIBARNE, Julia. *La intersubjetividad en Husserl*. Ediciones Carlos Lohlé. Buenos Aires. 1987.

KÜNG, Hans. *Ser Cristiano*. Editorial Trotta. Madrid. 2012.

LASTRA, Antonio - FERNANDEZ DIEZ, Antonio. *Identidad y cosmopolitismo. La filosofía de Kwame Anthony Appiah*. Letra Capital. Valencia, España. 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Salamanca. Ediciones Sígueme. 2012.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-textos,

Valencia. 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Barcelona. Pensamiento contemporáneo. 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España. 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Dios que viene a la Idea*. Caparros Editores. Madrid. 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Machado Libros SA. Madrid. 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer Academic. Martinus Nijhoff, 1974.

LIBARIDIAN, Gérard. *Modern Armenia. People, Nation, State*. Transaction Publishers, New Jersey. 2004.

MACEIRAS FAFIAN, M.– TREBOLLE BARRERA, J. *La hermenéutica contemporánea*. Bogotá – Colombia. Editorial Cincel S.A. 1990.

MARIAN, Michel. *Le génocide arménien. De la mémoire outragée à la mémoire partagée*. Bibliothèque Albin Michel. Idées. France. 2015.

MARROU, Henri-Irénée. *El conocimiento histórico*. Idea Universitaria. Barcelona. 1999.

NUSSBAUM, Martha. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Katz Editores. Buenos Aires. 2006.

PATOČKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Encuentro Ediciones. Madrid. 2004.

PHILLIPS, David. *Unsilencing the past*. Berghan Books. United States. 2005.

PRIMO LEVI. *Trilogía de Auschwitz. Si esto es un hombre. La tregua. Los hundidos y los salvados*. El Aleph Editores. Barcelona 2005.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit – Tome I*. Paris. Ed. de le Seuil. 1983 *Temps et récit – Tome II*. Paris. Ed. de le Seuil. 1984 *Temps et récit – Tome III*. Paris. Ed. de le

- Seuil. 1985; trad. cast. *Tiempo y narración*, 3vols., México, Siglo XXI, 1996.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre. Rue Descartes*. Presses Universitaires de France. 1991; trad. cast. Agustín Neira Calvo, *Sí Mismo como Otro*, México, Siglo XXI Editores, 2008.
- RICOEUR, Paul. *L'histoire, La mémoire, l'oubli*. Paris. Ed. du Seuil. 2000; trad cast. Agustín Neira. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires. F.C.E. 2004.
- RICOEUR, Paul. *Finitude et culpabilité. Comprenant deux textes: L'homme faillible, la symbolique du mal*. Aubier, 1988; trad. cast. C. Peretti, J. Galán y C. Meloni. *Finitud y culpabilidad*. Madrid. Editorial Trotta. 2004.
- RICOEUR, Paul. *Historia y narratividad*. Ediciones Paidós. I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. Trad. Cast. G. Aranzueque Sahuquillo. España. 1999.
- RICOEUR, Paul. *Historia y verdad*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2015.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo Veintiuno editores. Madrid. 1996.
- RICOEUR, Paul. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Fondo de Cultura Económica. México. 2006.
- RICOEUR, Paul. *Texto, testimonio y narración*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1983.
- SARAFIAN, K. *Historia de la Educación en Armenia*. Edit. (desconocida). Impreso y editado en Argentina. 1953 Trad. Inglés J. Moussayan y A. Sosa.
- SCHNELL, Alexander. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Editions Jérôme Millon. Grenoble. 2007.
- SEMELIN, Jacques. *Purificar y destruir. Usos políticos de las masacres y genocidios*. UNSAM EDITA, San Martín: Universidad Nacional de Gral. San Martín. 2013.
- SEN, Amartya. *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Katz Editores.

Argentina. 2008.

SCHUHMANN, Karl. *Husserl y lo político*. Prometeo libros. Buenos Aires. 2009.

SCHUTZ, Alfred – LUCKMAN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires. Amorrortu/editores. 2003.

SHAW, Martin. *¿Qué es el genocidio?* Prometeo Libros. Buenos Aires. 2014.

STEINBOCK, Anthony. *Home and beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press. Evanston, Illinois. 1995

TAYLOR, John. *Classics and the Bible. Hospitality and Recognition*. Duckworth. London. 2007.

TOULEMONT, René. *L'essence de la société selon Husserl*. Presses Universitaires de France. Paris. 1962.

WALTON, Roberto. *Intencionalidad y Horizonticidad*. Editorial Aula de Humanidades. Universidad de San Buenaventura. Cali. Bogotá. 2015.

WALTON, Roberto. *Horizonticidad e Historicidad*. Editorial Aula. Universidad de San Buenaventura. Cali. Bogotá. 2019.

Revistas y Anuarios

Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. N°7. Año 2010.

Acta Fenomenológica Latinoamericana. Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Volumen II. Año 2005.

Revista de Estudios sobre Genocidios. Centro de Estudios sobre Genocidio de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Volúmenes 1, 2, 6 y 8.

Estudios Filosóficos. Universidad de Antioquía. N°36. Agosto de 2007.

Seminarios de Filosofía. Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de

Chile. Vols. 17 y 18. Año 2004-2005.

Po.Etica. Revista del Grupo de Estudios de Emmanuel Lévinas. Santiago. Chile.

Buenos Aires, 1° de noviembre de 2019

Sra. Decana
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Dra. Graciela Morgade
S. / D.

Ref.: Aprobación de Tesis Doctoral

De mi mayor consideración:

Tengo el agrado de dirigirme a usted a fin de manifestar, en mi condición de Director de Tesis, mi aprobación de la Tesis presentada por la doctorando Lic GLORIA M. SOUKOYÁN sobre el tema "El entendimiento entre culturas. Una lectura fenomenológica".

La tesis constituye un sólido examen de los elementos que, en la fenomenología de Edmund Husserl, pueden contribuir a un entendimiento entre culturas. Entre esos elementos se ha destacado el despliegue de la noción de empatía en la medida en que, en razón de posibilitar un situarse en el lugar del otro, es el camino que conduce a la comprensión mutua entre culturas, esto es, la vía para zanjar las diferencias y resolver los conflictos. Se argumenta que el entendimiento puede estructurarse sobre la base de posibilidades latentes en el horizonte de la intersubjetividad trascendental. Se ha puesto énfasis en la significación de la ética husserliana y sus elaboraciones sobre la "armonía universal", la "humanidad auténtica". Temas centrales han sido la extensión de la comunidad ética al mundo entero, la primacía de los valores de la persona, la dimensión intersubjetiva de la felicidad, la naturaleza teleológica de la comunidad ética y la dilucidación de la "crisis" como fenómeno signado por el olvido de lo esencial de la condición humana. Ha sido señalada con acierto la importancia de la búsqueda del suelo originario del mundo de la vida y de la necesidad de atravesar la corteza de los hechos históricos para llevar a cabo una transformación fundamental respecto de la crisis entre comunidades.

La búsqueda de un futuro superador desde una mirada fenomenológica ha implicado poner de relieve los estereotipos negativos de exclusión que operan como obstáculos para la resolución de conflictos. La tesis subraya la necesidad de profundizar la índole de estos estereotipos mediante la indagación de su proceso de construcción en relación con acontecimientos vividos por las comunidades en conflicto. Se ha tratado el problema mediante un análisis genético orientado a esclarecer la historia de las apercepciones y la correlativa estructuración de un mundo de la vida mediante tipos empíricos y de la relación de estos tipos con los estereotipos. Y se ha profundizado la posibilidad de posibles apercepciones con nuevas referencias anticipatorias como parte de un proceso de expansión indefinido. Asimismo, la tesis exhibe el papel que juega la tipología en la comprensión de otras culturas mediante la explicitación de las posibilidades latentes y las sucesivas correcciones a que da lugar la experiencia.

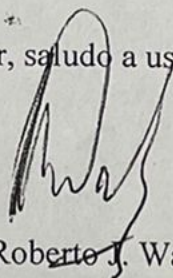
Se ha mostrado que la índole del entendimiento entre los pueblos sobrepasa los análisis genéticos para conducirnos al terreno de una fenomenología generativa. La empatía se convierte en un tema abstracto y pierde la multiplicidad de su riqueza conceptual si no se incluye en su análisis el sentido generativo del otro y la estructura de la intersubjetividad histórica. Además, se enfatiza la necesidad de descubrir nuevas formas de narración, esto es, formas co-generativas relacionadas con la posibilidad de hacer frente a lo heterogéneo mediante la producción de significaciones conjuntas.

La tesis incorpora, en una valiosa convergencia, aportes posthusserlianos relativos al tema de la generatividad. Destaco la relación establecida entre el tema de la apercepción, las habitualidades y los tipos empíricos con la noción de acervo de conocimiento de A. Schutz, la elaboración del tema de una fenomenología generativa por A. Steinbock, las reflexiones de K. Held sobre el mundo familiar, el mundo extraño, la unidad del mundo y la convivencia de las generaciones en el *oikos*, las ideas de E. Levinas relacionadas con una responsabilidad irrecusable por el otro y el valor elevado que se ha de asignar a la hospitalidad, y las tesis de P. Ricoeur sobre la identidad y la narración. A ello se añaden los aportes de A. Sen sobre una visión comunitaria de la identidad, las propuestas de K. Appiah sobre un cosmopolitismo que se diferencia de formas uniformes e intolerantes de universalismo, y los análisis de A. Kaufman sobre la hostilidad étnica sostenida por mitos o metanarrativas que tienen su base en miedos colectivos.

El trabajo comienza con un examen de hechos acontecidos en el pasado histórico de las comunidades armenia y turca a fin de esclarecer los antecedentes que desembocaron en la irrupción del Genocidio Armenio como caso ejemplar de crisis social y conflicto entre culturas. Y concluye con un ilustrativo examen de testimonios de sobrevivientes o descendientes de sobrevivientes de ese modelo de desentendimiento y aniquilación,

Por las razones expuestas, estimo que la redacción de la tesis doctoral ha sido adecuadamente completada conforme con el plan definitivo presentado. Se trata de un trabajo sumamente original en razón de la cuidadosa, amplia y precisa aplicación, a una situación histórica particular, de un instrumental de nociones fenomenológicas relacionadas con la intersubjetividad, la comunidad y la historia. Por tanto, corresponde dar paso a la defensa oral de la Tesis.

Sin otro particular, saludo a usted atentamente



Dr. Roberto J. Walton

	
Comprobante de transferencia	
Universidad De Buenos Aires	
\$ 8.000,00	
Origen	026-374830/1 Cuenta única
Destino	746-037007/7 Cuenta corriente en \$
Banco	Santander
Destinatario	Universidad De Buenos Aires
Fecha de ejecución	06/10/2022
Plazo de acreditación	Inmediato
Concepto	Varios
Descripción	Varios
Aviso de transferencia por e-mail	No
Comprobante	11216433
	
06/10/2022 · 11:30	



Universidad de Buenos Aires
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Buenos Aires, 6 de Octubre de 2022

Sr. Decano Lic. Ricardo Manetti
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Ref. TESIS

S / D

Tengo el agrado de dirigirme a Ud, a efectos de solicitar la aprobación de la Tesis de Doctorado.

Acompaño a la presente nota la siguiente documentación obligatoria para dar curso al trámite

- Aval de Director
- Versión digital de la Tesis
- Copia de comprobante de pago de arancel (excepción PPP)

Declaro saber que la presentación, en un documento único PDF, debe ser enviada a la siguiente dirección: doctoradotramitesonline@gmail.com

Asimismo me notifico de que si no se cumpliera con alguno de estos requisitos, el trámite no seguirá su curso.

Sin otro particular, saludo a Ud. atentamente.

Nombre y Apellido: Gloria M. Soukoyan

Título de la Tesis: El entendimiento entre los pueblos.
Una lectura fenomenológica

Teléfono:

1163713971

Correo Electrónico:

gloriasoukoyan@hotmail.com

Firma del Alumno