

EUROPA ANTE LA EXTRAÑEIDAD

Bernhard Waldenfels
Ruhr-Universität Bochum

La pregunta por la autenticidad y por una transformación posible de Europa se puede enunciar desde *lugares* diferentes, de diferentes *maneras* y con diferentes *motivos*.

Respecto al lugar de la pregunta, podemos conceder que en nuestro caso se enuncia obviamente desde Europa misma. Esta no es la única posibilidad, ya que se vislumbra una “etnología de nosotros mismos desde los otros», esto es, un cuestionar y preguntar a Europa. Si ya Husserl habla de que «yo [aparezo] como extraño a los que para mí son extraños” (*Hua*, vol. XV, p. 635), entonces esto tiene también validez para la propia cultura, entendida ésta en el sentido de una “esfera de lo propio” (*Eigenheitssphäre*) en dimensiones más amplias. Esta “mirada desde la lejanía” que apunta a Europa, pero que también pesa sobre ella y le regresa algo de su agresividad, queda aquí solamente anunciada. Pero incluso si nos limitamos analizar el lugar donde comienza el autocuestionamiento europeo se muestra una primera aporía. ¿Puede el lugar del cuestionamiento alcanzar alguna vez la identidad absoluta con el lugar cuestionado? ¿No se parece el lugar del cuestionamiento al lugar en el que se encuentra el mapa? Este lugar aparece en el mapa, pero como un punto espacial entre otros, no como el aquí en el que todos los puntos cardinales se encuentran como en un punto-cero, en un *no-lugar*.

Respecto a la manera de hacer la pregunta podemos constatar que la pregunta por Europa pertenece a lo que Husserl llama *autoconocimiento* (*Selbstbesinnung*) —un conocimiento no sólo sobre lo que somos, sino al mismo tiempo sobre de donde venimos y ‘hacia donde vamos’ (*worauf es mit uns hinaus will*). ¿Pero podemos tener conocimiento de lo propio sin, al mismo tiempo, tener conocimiento de la extrañeidad,¹ de lo que se distingue de lo

propio? ¿No significa autoconocimiento desde el comienzo *conocimiento de la extrañeidad*, un hacerse extraño de lo propio?

Finalmente, podemos mencionar los muchos motivos para plantear la pregunta por Europa: mala conciencia, fastidio, temor de pérdida. Sin embargo, cada uno de estos motivos nos orienta mal, ya que sólo nos llevan aún más profundamente al remolino del narcisismo colectivo. Queda la pregunta de si se puede hablar objetivamente de *sí mismo*, sin, al mismo tiempo, hablar a *otros*, si no todo discurso de sí mismo es provocado por la extrañeidad y es, así, una reivindicación de ella. Esto significa que la pregunta por Europa no resultaría meramente de una búsqueda de sí misma, sino de un *questionamiento* (*Infragestellung*) que libera lo extraño en lo propio y, de esta manera, libera *otra Europa* —una Europa en plural.

Mis reflexiones se organizan en una serie de apreciaciones que —partiendo de problemáticas actuales— pretenden iluminar el campo de las preguntas desde diferentes aspectos para, de esta manera, elevar el objeto de la pregunta a dimensiones cada vez más altas de extrañeidad. El telón de fondo de estas reflexiones y de este repensar son las consideraciones de Husserl sobre la *Krisis*, que parten de una crisis de las ciencias europeas, pero que no se limitan a éstas, sino que más bien apuntan a una crisis vital de la cultura europea en la cual la razón se desgasta en las fricciones entre la reducción cienticista y la reacción irracionalista. La conferencia que Husserl dictó en Viena en 1935 ante un público estremecido por la crisis, pero que al mismo tiempo cultivaba esperanzas de salvación, termina con una alternativa significativa: “heroísmo de la razón” o hundimiento de Europa en el «cansancio» (*Müdigkeit*).² Después de tantas décadas caracterizadas por guerras y contraguerras, revoluciones y contrarrevoluciones, se tiene la impresión de que la razón necesita menos de héroes que de guerrilleros (*Partisanen*) y nómadas que crucen las fronteras (*Grenzgänger*).

I. Racionalidad funcional

Al partir de una crisis de la racionalidad europea, Husserl estaba a su manera en lo correcto. Es muy factible que Europa se adormezca, caiga en un sueño,

que sería, sin embargo, un sueño de la normalidad cuya posibilidad aparece en Husserl marginalmente. Ya no se “tomaría por ser verdad lo que es método” (*Hua*, vol. VI, p. 52), sino que el ser mismo se convertiría en puras manipulaciones metódicas, en construcciones y modelos operables que ya no mantienen una fricción con la realidad, sino solamente entre sí mismos. Desde una perspectiva de la praxis de vida se trataría del “hombre normal” (*Normalmensch*) del que habla Nietzsche (*La gaya ciencia*, § 143), quien vería su tranquilidad en la cultura normal de una Europa normalizada. El gran orden de la razón, en el cual Europa encontró durante siglos su centro, sería finalmente sustituido por una multitud de órdenes funcionales, y los filósofos como “funcionarios de la humanidad” (*Hua*, vol. VI, p.15) dejarían su lugar a los simples funcionarios. El “socialismo real existente” oriental habría encontrado finalmente su maestro occidental en un funcionalismo real existente que se orienta bajo el lema: “cada quien por sí sólo y la burocracia para todos”.

2. La violencia disfuncional

Las reacciones no se dejan esperar. Si algo se opone entonces al trabajo de los sistemas e interrumpe la tranquilidad de las *gens bien fonctionnantes* no es el “heroísmo de la razón”, sino la violencia de la calle que brota en el neoprovincianismo que defiende un imaginario de lo propio en contra de todo lo que es visto como extraño y anormal (*abartig*). Lo extraño paga la debilidad de lo propio. *A la normalización de la razón* corresponde una *anomalía de la violencia*. A la violencia blanda de los sistemas responde una violencia dura de los cuerpos, una violencia que hoy ya no es motivada tanto por la miseria cuanto por el sentimiento de haber sido engañado durante siglos por unas ideas proclamadas, una violencia que se alimenta adicionalmente del aburrimiento que deja una razón administrativa que ya no produce tensiones. Esta situación no es característica de todo lo que pasa en el mundo, y deberíamos cuidarnos de ya no entender todos los acontecimientos como si fuesen consecuencias de un tiempo mundial homogéneo que funciona según un reloj mundial y un calendario mundial; pero sí parece que esta situación es típica de las regiones altamente industrializadas de Europa y de algunas regiones del

mundo semejantes. El que algunas personas se irriten ante las formas de violencia que parecen anacrónicas como las que reviven en la 'ex-Yugoslavia' puede ser comprensible. Sin embargo, el asesinato sistemático, de la violación y de la tortura como consecuencias de 'conflictos étnicos', sólo sirve para conservar la conciencia del europeo normal: "no conozco nada mejor para los días de descanso / Que una charla sobre la guerra y los gritos de la guerra, / Cuando allá atrás, lejos, en Turquía, / Los pueblos se pelean." Bien sabemos que la "violencia cruda" puede aparecer en el corazón de la Europa civilizada y no solamente en los enclaves o zonas fronterizas "semieuropeas".

3. Vacío de sentido

El ocaso de los grandes órdenes, que ya fue anunciado por pensadores como Kierkegaard y Nietzsche desde hace mucho, el acortamiento simultáneo de los horizontes futuros, la ambivalencia de un progreso que parece moverse más y más en círculos son consecuencias de una razón en proceso de destotalización y que pierde su equilibrio. Mientras sólo se renuncie a las antiguas exigencias sin enfrentar las nuevas necesidades, aparece un vacío de sentido, una forma monótona de la in-diferencia (*Gleich-gültigkeit*). Con Cornelius Castoriadis (1996³) se puede hablar de una "proliferación de la pérdida de sentido" que es acompañada de una parálisis del imaginario social. Esto es seguro: no basta demoler ideologías y desencantar ideas para conseguir perspectivas del tiempo fructíferas. Seguro, uno puede llenar por un tiempo el vacío de sentido con un eclecticismo divertido, que juega con formas existentes y que convierte los significados en puros "significados de juego", o uno puede retraerse a un pragmatismo cultural que se instala en lo dado. Pero no es suficiente esperar a que las posibilidades técnicas se multipliquen, que la eficiencia de los sistemas aumente o que altares culturales surjan de la nada, para encontrar algo que valga la pena expresar y hacer, que se oponga al lema mefistofélico que dice: "Porque todo lo que nace. / Merece que desvanezca".

4. Ciclos eurocéntricos

Si siguiéramos la exhortación de Husserl a la autoconcientización (*Selbstbesinnung*), entonces descubriríamos en nuestra tradición europea un constante vaivén entre universalismo y tradicionalismo, entre absolutismo y relativismo, entre macro y microcentrismo, etcétera. Pero si uno de estos polos se debilitara lo haría también el otro —“con el mundo real también abolimos el mundo de apariencias”. En vez de vacilar entre heroísmo y responsabilidad (*Mündigkeit*) es recomendable tomar distancia y quitarle al círculo de los círculos que se llama eurocentrismo, que realiza en la Enciclopedia su propia *paideia* y que desdobra en la europeización de otras culturas su propia dinámica, su autoseguridad, y reponerle su extrañidad olvidada.

Visto de cerca el eurocentrismo se revela como un centrismo muy especial, sin que con eso se quiera excluir que en otras culturas existan formas de centralización parecidas. Entre los bien educados de sus defensores, el eurocentrismo no se limita a un modo casero de etnocentrismo que prefiere lo propio de la propia tribu, de la propia nación, absolutamente frente a lo extraño y que se contenta con esto. El eurocentrismo representa una forma astuta de etnocentrismo, más bien una mezcla de etnocentrismo y logocentrismo, entre el gusto por el descubrimiento y la avaricia de la conquista, entre un espíritu misionero y la explotación. «Descubrir y ganar» (*descobrir é ganhar*), es la misión que Fernando e Isabel le encomiendan a Colón (véase Greenblatt, 1994: 89).⁴ Visto en su totalidad el eurocentrismo vive de la expectativa de que lo propio se revele a través de lo extraño poco a poco como el todo y lo universal. Todavía en el caso de Gadamer, cuya hermenéutica parte de la extrañidad de lo incomprendible y del cuestionamiento demandado por la tradición, interpretación significa, en el sentido meramente hegeliano, apropiación y superación de lo extraño (1965, 365).⁵ Incluso en Heidegger, quien entrega al ser humano a un logos que ya no es su propiedad y al que debe escuchar, conduce el “pasaje por lo extraño” (*Durchgang durch das Fremde*) que no puede ser un “extraño cualquiera”, a un “regreso al hogar de lo propio” (*Geamtausgabe*, vol. 53, pp. 67 ss.).⁶ A la herencia de Europa pertenece que se entienda como la encarnación, la vanguardia de una creencia verdadera, de la razón auténtica, del progreso verdadero, de la humanidad civilizada, del discurso universal...

El nombre “Europa” se convierte en un “en-nombre-de...”, los oradores (*Sprecher*) se elevan a portavoces (*Fürsprecher*) autodeclarados. Ya no se evalúa a una civilización, se evalúa “en nombre de la civilización”. El “milagro de la razón eurocéntrica” consiste en que el europeo, en tanto verdadero cosmopolita, está, al mismo tiempo en casa en el mundo y en el mundo en casa. Naturalmente que el auténtico europeo ya en la misma Europa no se siente en todas partes igualmente en casa; los Balcanes, una Europa más bien marginal, empieza para un Occidental (*Westler*) de carne y hueso ya en Duisburg o en Neu Ulm. Existe un más y un menos de europeidad.⁷ Además se presupone que el movimiento de la europeización, que en Hegel remite a una razón en la historia y en Husserl a una “forma de vida y del ser ideal”, busca su meta como una flecha. El camino lleva de culturas tributarias prenacionales, vía culturas nacionales, hacia una “supranacionalidad” (*Übernationalität*) que ya se anuncia en Montesquieu (véase Kristeva 1990⁸, p. 142) Y que lleva el nombre “Europa”. De tal suerte que el resto de la humanidad se europeiza, “mientras nosotros nunca nos indianizamos” (*Hua*, vol. VI, p. 320). Se trata de una tendencia que fácticamente no se puede negar -pero que tiene que ver con el mercado mundial y con la tecnología que engloba al mundo, y no con el espíritu del mundo en el viejo sentido, que “en el fondo era el espíritu de los señores”—, una tendencia que de esta manera se amplifica hasta lo teleológico. En el caso de las representaciones “populares-suprapopulares”⁹ (*volkisch-übevölkisch*) esto se condensa en la construcción de una cúpula: “No me puedo imaginar a la Europa del futuro sino como una gran cúpula, apoyada fuertemente en las naciones como pilares y en los estados como cimientos”.¹⁰ Se empieza a anunciar la transición del *Kulturbund* vienés hacia el estado de castas (*Stände*). Cuando una Europa autocentrada entra en crisis, entonces perjudica a todo el mundo; una crisis europea se convierte en una crisis mundial. Así, advierte ya Fichte al final de sus Discursos a la nación alemana: “Si ustedes perecen esencialmente, perece también, al mismo tiempo, toda esperanza humana en un rescate de la profundidad de su malestar”. Cabe preguntar si este pensamiento del todo o nada, que promete prevenir las catástrofes, no lleva en sí mismo a la catástrofe.

5. La extrañidad del propio origen

La extrañidad que se sustrae a la autoapropiación y a la autocentración se demuestra ya en la extrañidad del propio origen. Para Husserl Europa no es ni una *idée fixe* ni un *fait accompli*. Hay un nacimiento de la Europa del espíritu desde la filosofía. Europa tiene su “lugar de nacimiento espiritual” (*Hua*, vol. VI p. 321) con los Griegos del siglo VII y VI.¹¹ Este nacimiento es, como el nacimiento humano, un evento simbólicamente marcado. El logro de Husserl es primeramente haber redescubierto que el sentido y las ideas no solamente tienen su tiempo, sino también su lugar en el mundo. De manera similar a como Husserl habla de una historia interna del sentido, se podría hablar también de una geografía interna que pertenece a una ‘geografía transcendental’.¹² Sin embargo el pensamiento de Husserl se queda en un cierto cartesianismo cuando sigue distinguiendo entre una Europa en el sentido geográfico, en el sentido del mapa, y una Europa en el sentido espiritual, provocando el riesgo de que el nombre “Europa” se petrifique en un nombre conceptual. Ya aquí se ve el doble juego del eurocentrismo que al mismo tiempo ocupa lo propio y lo general. En vez de hablar de Europa en el sentido espiritual debería hablarse, menos ambivalentemente, de Europa en el sentido simbólico.

El nacimiento excepcional de Europa provoca preguntas en las que se anuncia la extrañidad de la génesis. Husserl distingue — como lo hace también en otras ocasiones — entre “protofundación” (*Urstiftung*) y “fundación a posteriori” (*Nachstiftung*). Pero ¿no debemos presuponer que cualquier protofundación es una suerte de fundación a posteriori, mejor aún: una multitud de fundaciones a posteriori? Al igual que el nacimiento de un individuo, también el de un clan, un pueblo, una cultura, es un evento que nunca puede transformarse en un acto presente, propio. Un pasado que para mí o para nosotros nunca fue presente permite que solamente regresamos a él en forma de una *reprise* que actualiza y continúa alguna *prise* originaria sin agotarla, y que por ello se arriesga a la constante *surprise*. Un tal antepincipio, que siempre está ya dado, permite nuevos comienzos, mas no el principio. El nacimiento originario continúa en forma de renacimientos. De tal suerte que Europa no es nada idéntico, nada de lo que se puede tomar posesión. Solamente se constituye por identificación y auto-identificación de aquellos que se reconocen en ella como en un espejo o

como un eco —sin que se reconozcan jamás completamente. Así, escribe también Husserl: “la humanidad del alma nunca ha sido completa y nunca lo será y no se puede repetir” (*Hua*, vol. VI, p. 320)— dicho de otra manera: se tiene que repetir. La extrañeidad del propio origen se demuestra hasta en el nombre; como también el individuo Europa llega demasiado tarde para darse a sí misma un nombre.¹³

De ahí resultan más preguntas: si presuponemos con Husserl una serie de renacimientos, ¿no deberíamos entonces dotar a la muerte y al olvido de un significado que no fuera solamente deficitario? ¿No remite una fundación originaria que está ya siempre concluida a una respuesta originaria que, al igual que la sonrisa de un niño, ya presupone a aquél que le responde?

6. Contraste entre lo propio y lo extraño

Lo extraño que irrumpe en el propio origen impregna toda nuestra experiencia. La forma específica de la extrañeidad se debe a la extrañeidad general de la propia experiencia. Ahora bien, si existe algo que se sustrae a la cuestionable síntesis eurocéntrica de lo propio y del todo o de lo propio y de lo general, se debe al *contraste entre lo propio y lo extraño*. Lo propio y lo extraño, como fenómeno que se origina de golpe y simultáneamente en forma de la lengua materna y lengua extranjera, hace explotar todos los ciclos; porque algo extraño, que es la otra cara de lo propio, no debe su validez a que es parte de un todo ni a que es un caso de alguna ley neutral. No cabe en un general abstracto como los derechos humanos, ni tampoco se inserta en un general concreto como la humanidad. Es más bien aquello que precisamente se resiste a la apropiación, incluso a la apropiación por una razón comunicativa que va más allá de lo propio y de lo extraño. Lo que se *hace* igual mediante un orden específico, no *es* igual, independientemente de que se trate de un orden local, regional o universal.

Sin embargo Europa se caracteriza por una pluralidad interna muy particular, la que existe en escala menor también en los estados, la que se manifiesta en idiomas distintos. El que se siente, comporta y actúa como europeo se subordina a un *bi o multilingüismo*. Como no existe un idioma propiamente

europeo, ligado a una nación europea, sino solamente una pluralidad de idiomas hablados en Europa, supone que en cualquier comunicación europea haya que hacer uso mutuamente del idioma del otro, o juntos del idioma de un tercero; lo último muchas veces en la forma de un idioma especial como el latín, el lenguaje de los eruditos o de los predicadores, el francés como lenguaje de los diplomáticos, el inglés como lenguaje mercantil, el italiano como lenguaje de la música, etcétera. Un indicio claro del grado de la extrañeidad interna al propio lenguaje son las así llamadas palabras extranjeras (*Fremdwörter*), que pueden alcanzar dimensiones muy amplias; en la filosofía tusa contemporánea se trata de más o menos ochenta por ciento. Considerando esta pluralidad simultánea es comprensible que un griego o romano antiguos no hubieran encontrado una razón para llamarse a sí mismos europeos. El miembro de una de las muchas tribus de Camerún que se comunica con miembros de los tribus vecinas, por lo general en francés o inglés y no en un *koiné* africano, no se podría llamar a sí mismo fácilmente africano, salvo a que África constituyera un horizonte vivencial común, que se distinguiera de los horizontes vivenciales europeo o asiático. Pues no solamente existe el contraste entre lo propio y lo extraño, sino también diferentes *estilos de extrañeidad*, como los que se manifiestan cuando observamos los movimientos de frontera entre lo propio y lo extraño.

7. Tránsito fronterizo entre lo propio y lo extraño

De la separación irreducible entre lo propio y lo extraño, de la separación en el interior del mundo de la vida entre “mundo del hogar” (*Heimwelt*) y “mundo extranjero” (*Fremdwelt*) que Husserl menciona en su obra tardía, no resulta un movimiento que se realiza alrededor de centros más grandes o más pequeños. A la distinción entre lo propio y lo extraño corresponde más bien una red, un “entrelazamiento” de lo propio y de lo extraño, en el que existen puntos nodales y conexiones transversales, pero donde no hay centros. “Saber amar en el norte al sur y en el sur al norte” es para Nietzsche la característica del “buen europeo”, quien demuestra ser “por nacimiento un paisano del país de en medio” (*Jenseits von Gut und Böse*, p. 254). Uno podría transponer los ejes geográficos

en otras direcciones y multiplicar los cruzamientos. Una nueva forma de interregionalismo e interculturalismo que de esta manera se expandiera, capaz de reducir el poder de aquellas metrópolis que alguna vez —como en los casos de Atenas, Roma, Constantinopla, París o Moscú— eran consideradas metrópolis del espíritu del mundo o de la revolución mundial, y que en ocasiones se petrificaron en centros burocráticos o tecnocráticos. De las ruinas de los “órdenes en forma de pirámides” podría nacer una forma lateral de generalidad, la que no se fija en una forma vertical, unificada, de generalidad desde arriba, sino que se expande lateralmente.¹⁴

Además el tránsito fronterizo que se mantiene entre lo propio y lo extraño así como entre naturaleza y cultura, un tránsito fronterizo que al mismo tiempo mueve fronteras sin suspenderlas, ejecutaría una ruptura con aquel movimiento de progreso y de aceleración que se pierde en un infinito que carece de cualquier frontera. Lo extraño ya no aparecerá como algo que espera ser apropiado, sino como algo excluido por los diferentes órdenes y que, de esta manera, se constituye como algo fuera de serie (*Ausser-ordentliches*), como algo que es al mismo tiempo pre y transcultural, algo que socava a las culturas y las supera. De esta manera, la extrañeidad intercultural encuentra su eco en una extrañeidad intracultural que nace de la extrañeidad de su propio origen. Donde este eco es silenciado la extrañeidad de los otros se convierte en puro exotismo, en un propio invertido. Lo extraño que corresponde como un extraño *determinado* a órdenes determinados se caracteriza por el hecho de que siempre aparece en el plural, en forma ocasional y relaciona1.¹⁵ No existe pues una sola forma de extrañeidad o una sola forma de “entre”, tampoco hay una sola forma de universalización, ya que incluso ésta comienza en algún lugar que le proporciona su forma específica. Como en los casos de estar despierto y de dormir, de salud y de enfermedad o como en los de la diferencia entre los géneros y los cambios generacionales, siempre nos encontramos de un lado y nunca en los dos al mismo tiempo. Esta asimetría, esta falta de reciprocidad en medio de la reciprocidad que Lévinas enfatizaba, hace imposible que los extraños se encuentren en una ‘patria de lo extraño’. La extrañeidad lleva pues como consecuencia que a cualquier contrato cultural o social le sea inherente un momento de promesa, un crédito que nunca se cubre completamente por las reglas del contrato. Hay pasajes entre lo propio y lo extraño, pero no existen puentes

estables a través de los cuales uno pudiera cambiar constantemente de posición.

8. Formas de crecimiento de la extrañidad

Lo extraño no se limita a lo que se retrae a nuestro conocimiento como lo todavía-no-conocido. Es más que esto. Según Husserl, el carácter de lo extraño consiste en la forma paradójica de acceso a algo a lo que originalmente no se tiene acceso. Hay tres maneras en las que se puede determinar la falta de acceso a lo extraño, haciendo referencia a ciertos indicios lingüísticos. Primero: extraño es lo que existe fuera del ámbito de lo propio; segundo: extraño es lo que pertenece a un otro; tercero: extraño es lo que es de manera extraña (*fremdartig*). Pues bien, se trata de los aspectos del *lugar*, de la *posesión* y de la *manera* (*Art*), que dan a lo extraño su sello distintivo. Papel esencial juega el aquí corporal (*leibhaftiges Hier*), esto es, el aspecto de lugar. Lo extraño no se puede pensar sin una cierta forma del en-otra-lugar.¹⁶

9. El desafío de lo extraño

Lo extraño no se deja apropiar porque representa el otro lado de lo propio. Aparece como desafío, como provocación, como *pretensión* y como *apelación*.¹⁷ Y No respondemos a la exigencia del extraño, al extraño que todavía no ha sido privado de su extrañidad mediante la apropiación conceptual o institucional, al extraño que no se ha convertido en parte de la comunidad, en forma repetitiva, dando respuestas de las que ya disponemos o canalizando respuestas ya dadas como en una corriente de tradición ininterrumpida, sino que respondemos a él en forma de invención, en forma creativa, *al dar lo que no tenemos*. Si decidimos con Rémi Brague hablar de una “secundariedad” de Europa, entonces lo deberíamos entender solamente en el sentido de la mencionada posterioridad del responder, pero no en el sentido de inferioridad (*Zweitrangigkeit*). Responder de manera creativa significa —al igual que hacer una promesa— más que un intercambio de ideas o de pretensiones, en el cual

hay un balance entre dar y tomar. Cualquier dar contiene un momento de no-intercambiabilidad a pesar de todo intercambio. Si no existiera algo *a lo* que respondemos como persona, grupo, nación o cultura creativamente, no existiría nada que no fuera reproducción, repetición, simulación, esto es, sólo existiría auto conservación, autorrepetición y autoexpansión sin ninguna forma de autoelevación que trascendiera las propias posibilidades y tocara lo imposible. Como menciona Paul Valéry: la historia solamente se nutre de la historia.¹⁸ Esto concierne al ámbito de lo político, lo que significa que a cualquier *Polis* le subyace un momento de *Apolis*, de lo apolítico e incluso de lo anárquico que mantiene despierto el estado de emergencia.

10. Europa como respuesta

Lo que corresponde a la figura Europa es la recomendación de renunciar a una autodefinición y a una autofiguración final, y aceptar el punto ciego de la así llamada cultura propia (*Eigenkultur*). Lo que Paul Valéry dice sobre la libertad, a saber, que ella representa una respuesta (1960, p. 1095) es cierto también para nuestro ámbito cultural. También Europa no es sobre todo una figura (*Gestalt*), una idea, un telos, sino una respuesta. ¿Una respuesta a qué? Ya esta pregunta representa una trampa. Sólo si nos comportáramos diferente a lo que estamos acostumbrados en los momentos del preguntar cotidiano o científico, sólo si renunciáramos a convertir aquello a lo que respondemos en un “qué” o “para qué” específico, saldríamos del círculo eurocéntrico que siempre aspira a lo propio y al todo. El resultado de esto es que uno se apropie lo extraño y excluya lo bárbaro, lo nómada, lo pagano, lo primitivo, lo irracional, es decir, todo lo que mantiene su extrañeidad y que se resiste a la apropiación cultural. El que ahora, después del fin del sueño de un mundo europeo, la forma sofisticada del etnocentrismo eurocéntrico se enfrente más y más con las formas simples de un etnocentrismo fundamentalista pertenece a la ironía de la historia, que durante mucho tiempo se ha minimizado como la astucia de la Razón.

Para poder hablar de Europa sin eurocentrismo y sin narcisismo cultural se debería hablar simultáneamente de lo no-europeo, de lo no-europeo en el

interior de Europa. El lugar desde el cual respondemos a lo extraño no nos pertenece, es extraterritorial, es una mancha blanca en el mapa y en el calendario histórico. Representa una Europa anónima que ha recibido su nombre -al igual que cada uno de nosotros- de otra parte.

Notas

Original: “Europa angesichts des Fremden” en: Bernhard Waldenfels (1997), *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Suhrkamp, Frankfurt/M., pp. 131-144.

1. N.T.: La palabra que Waldenfels utiliza es “das Fremde” como opuesto a “das Eigene” (lo propio). Sin embargo, en alemán el significado de esta palabra es más amplio que el contrario de lo propio en castellano, que sería lo ajeno. Se remite tanto a atributos de un objeto que no me pertenece como a la experiencia subjetiva de extrañeza. Por ello se traduce aquí como extrañeidad o —para facilitar la comparación con lo propio— como lo extraño.

2. Sobre el foro del “Österreichischen Kulturbundes” ante el que Husserl habló, así como sobre las ideas nebulosas que se fermentaron allá, véase Peter Malinaein, Benedikt/Burger 1986. También: mi introducción a la conferencia vienesa (E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Weinheim, 1995).

3. Cornelius Castoriadis, *La montée e de l'insignifiance*, Paris, 1996.

4. Sr., Greenblatt, *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, trad.: R. Cackett, Berlin, 1994.

5. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965.

6. Más sobre esto en: Françoise Dastur, “Europa und der ‘andere Anfang’”, en: Gander (1993).

7. Compara la estimación de Gadamer sobre el mundo es lavo de Europa oriental (H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, Frankfurt/M, 1989, pp. 40 y ss.); críticamente: Gabriella Baptist, “L’idea di Europa e il problema dell’identità”, en *Il Contributo*, julio-sept. Roma, 1993, pp. 99 y ss.

8. J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, trad. X. Rajewsky, Frankfurt/M, 1990.

9. N. T.: Es importante recalcar que “popular” remite aquí a la palabra alemana “völkisch”, que era típica de la ideología nazi.

10. Véase P. Malina, “Der Österreichische Kulturbund. Ergebnisse einer fragmentarischen Spurensicherung”, en Benedikt/Burger (eds.), *Die Krise der*

Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts, Wien, 1986, p. 265. La cita es de Karl Anton Rohan, uno de los fundadores y portavoces del “Kulturbund”.

11. Naturalmente se puede multiplicar los lugares de nacimiento. Véase sobre esto: Rémi Brague, *Europa eine exzentrische Identität*, trad. G. Ghirardelli, Frankfurt/M.-New York-Paris 1993.

12. Véase el texto de Husserl “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur” (1940); sobre esto: Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, pp. 154, 312.

13. La idea de la posterioridad que Merleau-Ponty, Levinas y Derrida desarrollaron, radicalizando la doctrina del tiempo husserliana, la retorna Brague (1993) en su idea de la “secundariedad” que, sin embargo, resplandece de manera dubitativa (véase apartado 9).

14. N.d.T.: Aquí Waldenfels hace referencia a otro texto que aparece en el mismo volumen y que lleva como título “Fenomenología como xenología. La paradoja de una ciencia de lo extraño” (*Phänomenologie als Xenologie. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden*, Waldenfels 1997, pp. 85-109).

15. Véase la comparación del manejo de extrañeidad en el caso europeo y japonés en Elmar Weinmayer, “Europäische Interkulturalität und japanische Zwischenkultur”, en: *Philosophisches Jahrbuch* 100, 1993, pp. 1-21.

16. N.d.T.: En este momento el autor hace referencia al capítulo 1 del mismo libro que lleva como título “Experiencia y reivindicación de lo extraño” (*Fremderfahrung und Fremdanspruch*), pp. 16- 53.

17. N.d.T.: Waldenfels utiliza la palabra alemana *Anspruch*, pero explica que remite a los dos significados “pretensión” y “apelación” de esta palabra.

18. Véase: *Regards sur le monde actuel et autres essais* 0960, p. 917): “Obéissant à une sorte de loi de moindre action, répugnant à créer, à répondre par l’invention à l’originalité de la situation, la pensée hésitante tend à se rapprocher de l’automatisme; elle sollicite les précédents et se livre à l’esprit historique qui l’induit à *se souvenir d’abord*, même quand il s’agit de disposer pour un cas tout à fait nouveau. L’histoire alimente l’histoire.”