

LAS SIGNIFICACIONES EN EL MUNDO FAMILIAR Y EN EL EXTRAÑO

Carlos A. Buscarini*

RESUMEN. El presente artículo está basado en la fenomenología de Edmund Husserl y de Alfred Schütz. Intentamos mostrar un paralelismo en ambos pensadores en lo que se refiere a la asimilación de la cultura propia y la extraña, como también considerar una similitud entre la necesidad de rehacer la educación e internalizar la pauta cultural foránea al pretender ingresar en una comunidad extraña. Advertimos lo determinante del lenguaje en su función comunicativa y destacamos la importancia de la noción de tipos ideales, tanto en la actitud del pensamiento natural como en el interés del especialista en ciencias sociales. Permanece implícito el pensamiento filosófico respecto de la fundamentación de las ciencias sociales.

PALABRAS CLAVE: Lenguaje, comunicación, tipos, educación, culturas.

Si bien Edmund Husserl se ocupó del carácter de la sociedad y de la comunidad, a las que consideró como subjetividades de un orden superior, no estaba familiarizado con los problemas concretos de las ciencias sociales empíricas; no obstante, contribuyó a que dichas ciencias hallasen su verdadero fundamento en la fenomenología, de la cual él es el máximo exponente. En cuanto a Alfred Schütz, no caben dudas de que se trata de uno de los más importantes pensadores que elaboró temas de las ciencias sociales en la dirección que dejó abierta la fenomenología husserliana; esto se puede afirmar a juzgar por lo fundamental de los problemas que examinó. Schütz utilizó en sus investigaciones las obras publicadas por Husserl, quien a su vez reconoció que la parte más importante de su obra se hallaba en sus *Manuscritos*

* Licenciado en de Filosofía. Correo electrónico: cabuscarini@juan23.edu.ar

inéditos. Nuestro intento es aportar una visión del tema propuesto desde la perspectiva que nos brindan los textos ahora disponibles de dichos pensadores. Nos hemos introducido en el pensamiento de ambos autores como una manera de lograr una mejor comprensión de lo social.

EL MUNDO FAMILIAR Y EL ENCUENTRO CON EL MUNDO EXTRAÑO

Husserl utiliza los conceptos “mundo familiar” y “mundo extraño” para la descripción del encuentro de diferentes naciones y culturas. Con estos conceptos, describe estructuras internas esenciales en el horizonte universal del mundo. No utiliza ambos conceptos de manera meramente empírica, sino que ellos tienen además un significado sociológico. Así, pretende describir estructuras esenciales de todo posible mundo circundante. Se trata de diferenciaciones en tanto vigencias del “mundo de la vida” presupuestas como sobreentendidos. De dichos conceptos fenomenológico-sociológicos se ocupó Husserl por primera vez en los años 1931 y 1932.

Hay varias figuras en las que se nos aparece el mundo según los análisis fenomenológicos de Husserl. La primera de ellas está dada por el mundo donde uno es “en sí”. “Éste es ante todo para mí y para cada uno el mundo ambiente familiar (*vertraute Umwelt*) del cual el contenido de representación y de validez está determinado por el círculo de yo-sujetos con los cuales yo vivo en la unidad de una comunidad de vida y de comunicación” (Husserl, 1934:19).¹ Se trata de lo que Schütz llama “nuestro ambiente” (Schütz, 1972: 199-200), expresión que utiliza en el sentido de esa parte del mundo externo que puede ser aprehendido directamente y que incluye, además del ambiente físico, el ambiente social con todos sus elementos culturales. No es el mundo privado, sino el mundo único, común e intersubjetivo, que está frente a nosotros.

¹ *Manuscrito K III 1 III*, según el original alemán, en el *Archivo-Husserl* de Lovaina, reproducido por René Toulemont (ver bibliografía). En este caso y en los que siguen, se cita el año y la paginación de la transcripción según la versión original, en traducción propia.

El primer carácter del mundo familiar está dado en el hecho de que se ve en él tipos determinados a los que pertenecen los seres individuales; se trata de tipos exteriores, pero, sobre todo, de tipos de significación. Se sabe que las personas de distintos oficios o profesiones tienen un proyecto, una finalidad; pero se sabe además de qué proyecto se trata. Esta comprensión se da ya en el nivel de la vida cotidiana, en la que se encuentra el origen de los tipos llamados “constructivos o ideales” (Schütz, 1974b: 81). La construcción de dichos tipos ideales o “modelos de motivaciones” es tarea del especialista en ciencias sociales, quien intentará comprender por esos medios la conducta social manifiesta de los actores que forman parte de ella. Es un concepto reiterado en Husserl que el mundo fáctico de la experiencia se experimenta de manera tipificada y, aunque el conocimiento por medio de símbolos y de tipos no alcanza los fenómenos mismos, no obstante los sustituye.

Este mundo en el que me encuentro “en mí” es la obra de una comunidad efectiva que, si bien puede ser restringida, puede ser también relativamente extendida; tanto sus miembros como el funcionamiento de la comunidad me son en gran medida familiares. Sé de antemano que otras personas en ese mundo poseen saberes familiares que no son los míos. Por eso también me son ya familiares los tipos humanos que los constituyen, los tipos de gente que me enseñan, el tipo de enseñanza, los medios de hacerme instruir. Es cierto que, si bien el conjunto de saberes, de poderes, de comportamientos, puede variar de una colectividad a otra y también respecto de distintas épocas, no es menos cierto que tal conjunto es característico de una sociedad en un momento dado de su historia. No se puede escoger el mundo familiar; se nace en él mediante la inalterable sucesión de generaciones, de la que uno mismo es miembro.

Tenemos acceso cognitiva y afectivamente a los elementos del mundo familiar. Comprendemos una típica concreta de objetos y acciones orientados hacia metas. Tenemos cierto conocimiento en el uso de determinado objeto y sabemos también qué fines se propone alcanzar una persona que realiza una acción. Además, la lengua es condición de la cognoscibilidad y la familiaridad. “*El mundo familiar del hombre [...] está determinado de un modo fundamental por el lenguaje*”

(Husserl, 1973: 224-25).² Por lo tanto, lo que nos parece extraño porque aún nos es desconocido es por ello también no familiar.

El ámbito más estrecho del mundo familiar, representado por la familia, abarca a quienes habitan con nosotros y se preocupan por nosotros, lo mismo que nosotros nos preocupamos por ellos. Nacemos y crecemos dentro del mundo familiar. Un círculo más amplio lo forman aquellos con quienes estamos en comunicación. Se trata aquí de la comunidad en la cual vivimos cotidianamente y en la que nos encontramos en trato personal con las otras personas del mundo familiar. En los círculos más estrechos del mundo familiar, se advierte un hogar moldeado por la tradición, la lengua, las costumbres. Hay en el mundo familiar una escalonada relatividad de cercanía y lejanía, en círculos de cognoscibilidad, lo que puede tener un sentido tanto espacial como personal. El mundo social comporta zonas próximas y zonas alejadas. Schütz pone en duda si de hecho la aparición en persona del otro en mi esfera primordial tiene la importancia decisiva que le atribuye Husserl. Por eso afirma que “me siento mucho más próximo a un filósofo alejado en el tiempo y en el espacio que a un vecino que me resulta extraño aunque me sea dado en carne y hueso en el tranvía” (Schütz, 1968: 313).

Toda experiencia del mundo nos la proporciona los sentidos y el funcionamiento de nuestros órganos sensoriales. Nuestro cuerpo es el absoluto punto cero o centro de orientación para toda experiencia. Se trata del absoluto “aquí” para todo “allí”. Ello da por resultado “la diferencia entre proximidad y lejanía, entre mundo cercano y mundo lejano (*Nahwelt und Fernwelt*), conceptos que, empero, implican más que meras referencias espaciales” (Landgrebe, 1968: 75). Mediante la diferencia entre cercanía y lejanía adquiere su delimitación originaria el círculo de las otras personas. Dicha diferencia resulta también en sentido traslaticio respecto de la comunidad y su correspondiente mundo

² El acceso a la vida social propiamente dicha, en el nivel humano, se lleva a cabo por la comunicación, que normalmente es oral. En *Investigaciones lógicas* de los años 1900-1901, obra en la que Husserl aún no se había ocupado con detenimiento de problemas sociales, considera, no obstante, que la función comunicativa del lenguaje fue su destino original.

circundante, el que difiere del mundo circundante de otra comunidad. “En ello se funda la diferencia esencial, relativa al concepto de mundo, entre mundo familiar (*Heimwelt*) y mundo extraño (*Fremdwelt*)” (Landgrebe, 1968: 78).

La correspondencia entre mundo familiar y mundo extraño es relativa. No es rígida, sino que está en constante movimiento. El niño que aún no ha ido más allá de su aldea o de su barrio, o el habitante de un valle solitario, poseen límites distintos de los de quien ya ha conocido todos los rincones de su “patria” y en ellos se siente como en familia. En principio, cada individuo y cada comunidad tienen su mundo familiar como base originaria. A partir de esa base, puede luego realizar experiencias, conocer y comprender con alguna profundidad mundos extraños.

Todas estas categorías nunca enuncian relaciones objetivamente existentes, sino que significan “maneras de nuestra autocomprensión, maneras en que nos encontramos y nos sabemos consciencialmente en el mundo” (Landgrebe, 1968: 79). Husserl intentó desarrollar el concepto de un mundo familiar cerrado y correspondientemente: el de una “sociedad cerrada”, entendido como el tipo originario en sentido genético. Pero, como observa Landgrebe, se trata de un concepto límite porque de hecho es un tipo inhallable de comunidad humana, sobre todo en nuestra época, en que lo extraño penetra por todas partes en el mundo familiar.

El proceso de ampliación del mundo familiar es analizado por Husserl según el modelo de una constitución orientada. El punto de partida y punto nulo de orientación es “mi cuerpo propio” (Husserl, 1979: 159-160). El cuerpo propio es concebido por Husserl como el único que no es un mero cuerpo físico, sino precisamente cuerpo propio. Es el único objeto al que se le atribuyen campos de sensación, aunque en diversos modos de pertenencia; el único en el que el yo manda y gobierna de modo inmediato, particularmente en cada uno de sus órganos.

A partir de ese punto nulo de orientación, resultan luego círculos de mundos circundantes que se amplían “anularmente” (*ringförmig*) (Husserl, 1973: 429 ss). Cada mundo circundante relativo es constituido como una normalidad, tiene el carácter de un sentido de

horizonte (*Horizontsinn*) normal y nunca es representado como un ámbito cerrado, sino que cada uno contiene siempre de nuevo remisiones anticipadas a ulteriores experiencias en el mismo estilo concreto.

Este modelo de constitución orientada es adecuado cuando se quiere esclarecer la experiencia de la extrañeza. “La extrañeza sólo puede mostrarse en la constitución asimétrica, orientada, que privilegia un término inicial y lo presupone como válido pura y simplemente” (Lohmar, 1996: 25). Pero hay otras maneras de ampliar el mundo familiar conocido. Podemos llegar a una región desconocida y comprobar que el horizonte se amplía según la analogía concreta hasta ese momento no quebrantada. Se esperan cosas desconocidas en el estilo de las conocidas. Pero la espera puede ser también decepcionada en el encuentro con un mundo extraño.

La decepción de las esperas sucede en el encuentro con un mundo familiar extraño y también en el ámbito de la típica concreta del mundo familiar en nuestra vivencia cotidiana. Podemos vivenciar en nuestro mundo familiar situaciones en las que, por acciones incomprensibles, nos sentimos sorprendidos, aunque luego esas acciones se vuelvan comprensibles. Se muestra aquí el elemento emocional de la sorpresa, si la situación tuviese carácter amenazador. Podemos llegar a comprender la acción sorprendente si llegamos a conocer los motivos que condujeron a ella. En la experiencia de una extrañeza cotidiana, se produce una modificación temporaria de la típica concreta de nuestras apercepciones. Aquí la analogía concreta permanece flexible de un modo característico y no se quebranta como podría suceder en el encuentro con un mundo familiar extraño. En cambio, el encuentro con personas de un mundo familiar extraño decepciona las esperas típicas de modo radical, es decir, quebranta la analogía concreta. En este encuentro, se nos sustrae un sentido que está contenido implícitamente en cada objeto singular de este mundo.

LA COMPRESIÓN DE CULTURAS EXTRAÑAS Y LA EDUCACIÓN

Los extraños comprenden los objetos de su mundo de un modo distinto que nosotros, quienes pretendemos ingresar en un mundo

desconocido. Los objetos reales son siempre representados como unidos a un “sentido espiritual” (*geistigen Sinn*) (Husserl, 1973: 433ss.), que en un mundo familiar extraño puede ser distinto que en el nuestro. Se trata de objetos pensados siempre en una apercepción cultural. Dicho “sentido espiritual” de los objetos, en tanto objeto cultural, es adquirido por el sujeto al crecer y vivir dentro del mundo familiar. Cada objeto cultural aparecerá y llegará a ser comprensible como tal para un sujeto dependiendo de su formación. Esta adquisición es para Husserl un presupuesto para la comprensión de culturas extrañas. “Así como, al ser niño, fui educado en mi mundo generativo de hombres, así también, cuando quiero entender a los chinos y al mundo chino debo ser introeducado [*hineinerzogen*]” (Husserl, 1933: 15,)³ debo, viviendo dentro de ese mundo, adquirir para mí las apercepciones del mundo extraño. El método así indicado debe ser seguido tan lejos como sea posible, ya que ello exige su tiempo.

Ahora bien, el traspaso, relativamente fácil en lo referente al aspecto exterior del mundo extraño, ¿puede efectuarse al nivel de las significaciones internas? ¿Puede uno trasponerse intencionalmente en la vida psicológica de un pueblo extraño? ¿Puede uno verdaderamente comprenderlo? Aquí de nuevo Husserl propone una solución. Para penetrar en el mundo interior de los chinos, por ejemplo, es necesario seguir un método similar a aquel que ha permitido comprender el ambiente familiar propio: es necesario rehacer la educación; en este caso, a la china. El alemán debería devenir un chino perfecto. Esta nueva educación permitiría reconstruir las tradiciones históricas de China y comprenderlas en una perspectiva plenamente china. Pero, naturalmente —y aquí Husserl señala sinceramente la dificultad—, esta apropiación de la China no es posible en sentido pleno; tampoco es posible apropiarse en sentido pleno y en su ser plenamente concreto el tipo del *Junker*, por ejemplo, u otros tipos.

El tratamiento de Husserl del problema de la comprensión de culturas extrañas nos incita a observar cómo se lo concibe en la

³ *Manuscrito A VII 9.*

actualidad en quienes se ocupan especialmente de cuestiones de educación. Dicho problema ha adquirido hoy una nueva dimensión en la noción de educación intercultural. En ese contexto, se debe aceptar lo particular de culturas diferentes; no eliminar dicho particularismo subordinándolo a principios generales, sino permitir que se desarrolle. “Sólo teniendo presente la aceptación de la diferencia de la otra cultura, es posible descubrir puntos comunes transnacionales y promover su desarrollo” (Wulf, 1999: 10). Se trata de fortalecer lo particular de la respectiva cultura, para que no sea subsumido bajo lo general o incluso eliminado.

En el pensamiento heterológico, es central la relación entre lo familiar y lo extraño, entre saber y no saber, entre certidumbre e incertidumbre. En medio de estas condiciones que están caracterizadas por la destradicionalización y la globalización crece la necesidad de flexibilidad. Mucho de lo que antes era considerado natural en la vida es ahora cuestionado. Los criterios que sirven de pauta a los individuos para adoptar decisiones, precisan ellos mismos de reflexión. Se exige del individuo más que nunca una actividad conformadora de su vida y la toma de responsabilidad para esa conformación. En muchas de tales decisiones, se trata de la conformación de la relación entre lo familiar y lo extraño. Actualmente es necesario pensar en una comprensión plural de la realidad. “La *transformación de nuestra comprensión* de la realidad lleva a una nueva visión de lo ajeno y de lo otro. [...] La realidad es más bien algo que no se somete al sujeto, que se le opone, algo de lo que en buena parte no se puede disponer, y algo amenazante” (Wulf, 1999: 16). En este proceso de educación intercultural, todos los intentos de entender culturas foráneas sólo pueden tener un éxito limitado.

Pero la experiencia del Otro es lo que posibilita la comprensión de culturas foráneas. Por ello se debe ser capaz de asumir en sí la diferencia frente a lo propio. La relación con el Otro es una relación con contingencias; sólo limitadamente se puede planificar. Los resultados de esta relación son parcialmente casuales y por ello impredecibles. De las contingencias surgen nuevas posibilidades de experiencia de lo ajeno y de lo propio. Durante esos procesos se origina una conciencia de la virtualidad, la cual conduce a una nueva relación con el Otro. A ello

puede ir unido la educación a distancia o capacitación a distancia, como una manera de “acercar la lejanía”.⁴

Ahora bien, hay una cognoscibilidad mínima que debe existir antes de toda comprensión lingüística. Husserl considera el darse sensible de las cosas y la acción común según necesidades periódicas antropológicamente fijadas. Caracteriza esto como lo “protogenerativo” (*das “Urgenerative”*) (Husserl, 1973: 433). Se trata de elementos mínimos comunes antropológicos como base de la comprensión. En este lugar Husserl coloca completamente entre paréntesis el lenguaje como medio de la comprensión. Dieter Lohmar sugiere comprender este punto de partida como si fuese la situación de un etnólogo en su encuentro con una tribu desconocida que utiliza una lengua aún desconocida. Pero ha observado asimismo que “es controvertida la afirmación husserliana de que la sensibilidad exhibe un estrato de la experiencia que es inmediatamente accesible, dado de igual modo para todos los hombres e independiente de la cultura” (Lohmar, 1996: 28).

Lo indudable es que podemos tener una dimensión de cognoscibilidad en el obrar cotidiano de los extraños en su *praxis* común. Sobre la base de nuestra común constitución corporal comprendemos acciones tales como procurar alimento, cocinar, comer, beber, dormir. Los gestos de convivencia, la risa y la seriedad en la acción son puntos de apoyo para acceder al sentido cultural de lo que corresponde a un mundo extraño. Nos comprendemos corporalmente como hombres con otros hombres, y esto se logra antes de toda comprensión que pueda luego expresarse en el lenguaje.

Lo percibido está para cada uno presente de un modo sensible. Pero el sentido cultural de los objetos está presente en el modo del saber. Este saber puede llegar a darse como presente en el modo del hábito.

⁴ En nuestro tiempo asistimos a un avance vertiginoso de nuevas tecnologías de la información y la comunicación, y además, a la multiplicación incesante de nuevos conocimientos. Estos elementos se combinan para generar una demanda por la capacitación que alcanza a todos los ámbitos y actores sociales. Entre los muchos trabajos sobre el tema, señalamos uno en que los autores expresan que la capacitación a distancia “se caracteriza por permitir una gran flexibilidad de los tiempos de aprendizaje de los destinatarios, por potenciar el autoaprendizaje y por combinar diversas formas de presentación y construcción de los conocimientos” (Lugo y Schulman, 1999: 13).

La plena manera de darse del sentido cultural es, no obstante, la confirmación recíproca en la que podemos cerciorarnos con otras personas sobre este sentido. En este caso está presente en el modo de la comunicación (Lohmar, 1996: 34).

En el mundo encontramos una serie de fondos familiares a cada uno de nosotros, cuya envergadura se acrecienta permanentemente. Teniendo en cuenta que un mundo familiar alcanza el rango de una nación y que comporta horizontes, advertimos que esos horizontes son sectores desconocidos o imperfectamente conocidos. “Cuanto más afuera vamos internándonos en el mundo de los contemporáneos, más anónimos se vuelven sus habitantes, comenzando por la región más interna, donde casi pueden ser vistos, y terminando por la región donde son por definición inaccesibles para siempre a la vivencia” (Schütz, 1972: 209).

En la vida precientífica, el hombre tiene que hacer con el mundo. Este mundo es siempre un entorno determinado por intereses para determinados grupos de hombres. Así se puede considerar el mundo del trabajador, del estudiante, del niño, del artista, el mundo del deporte, de la oficina, etc. Tales mundos limitan el entorno de la experiencia y por ese motivo se llaman horizonte. Como los seres humanos también en esos mundos llegan a ver el mundo, aunque sólo de un modo limitado por puntos de vista interesados, Husserl los puede llamar mundos particulares (*besondere Welt*), concepto que utiliza aproximadamente en 1936-1937.

LOS MUNDOS PARTICULARES

Un mundo particular configura un contexto para quien lo conoce bien, porque está familiarizado con dicho mundo. Cada acontecimiento que se produce en él tiene una determinada posición valorativa, ya que cada acontecimiento remite de un modo reglado a otros acontecimientos posibles dentro del mismo horizonte. Si bien los mundos particulares limitan el horizonte, no son estrictamente cerrados, porque las remisiones dentro de él alcanzan otros horizontes, más allá de ese mundo particular. Esta es la razón por la cual un nexo de referencia abarcador

une todos los horizontes en general, el mundo uno como horizonte universal. Como indica Klaus Held (Held, 1992: 26-27), hay que distinguir dos clases de mundos particulares: unos son los horizontes particulares, que surgen dentro de una cultura existente mediante el hecho de que los grupos humanos configuran habitualmente ámbitos fijos de intereses; por ejemplo, intereses profesionales. La otra clase de mundo peculiar es universal; es el mundo de una cultura en común.

Tradicción y estilo normal de vida hacen del horizonte universal que nos es conocido, el mundo familiar. El concepto de mundo familiar “tiene una significación fundamental para la problemática cada vez más acuciante del crecer cultural conjunto de la humanidad” (Held, 1992: 27). El estilo normal de la vida se despliega siempre a partir de este interior propio del horizonte de mundo familiar, aun si él históricamente sigue desarrollándose en confrontaciones y discrepancias.

Pero aparece el problema de la comprensión del Otro. Parafraseando un ejemplo de Husserl de 1933, que viene al caso entre muchos otros, puede darse que entre el hombre de gran cultura, el militar, el artista creador, el investigador científico, haya comprensión mutua sólo en parte, o que no haya una verdadera comprensión. No obstante, podemos estar seguros de que en el interior de una nación tenemos el sentimiento de ser siempre “en nosotros”. Es que a despecho de todas las incomprensiones que pueden separar las formas de vida y las bases de la sociedad, existe para todos una sola y misma unidad de mundo ambiente. En él los sujetos saben y sienten que las zonas desconocidas están en continuidad con las zonas ya bien asimiladas. El intelectual puede no comprender gran cosa de la psicología del militar de carrera; pero el tipo exterior que representa este hombre está bien determinado para él. Es posible que el intelectual haya tenido ocasión de salir de su medio particular y que, por sus contactos con otras personas, haya podido adquirir una cierta experiencia efectiva del modo de vida del militar.

Husserl señala un último carácter del mundo familiar. Se trata del mundo en que la vida de cada uno transcurre entre sus contemporáneos. Es el mundo que existe en el tiempo presente. Es un mundo que comporta una cierta franja de pasado, pero de pasado próximo, del que el recuerdo es aún vivaz en la conciencia colectiva de la generación

actual. Este fondo de mundo presente en sentido amplio permite remontar más arriba en el pasado y representa una condición necesaria de la tradición propiamente histórica. Schütz afirma que en la dimensión del tiempo, existen con referencia a mí, “contemporáneos”, con quienes puedo establecer un intercambio de acción y reacción; “predecesores”, cuyas acciones pasadas y su resultado están abiertos a mi interpretación, y pueden influir sobre mis acciones; y “sucesores”, hacia los cuales puedo orientar mis acciones en una anticipación más o menos vacía (Schütz, 1974b: 45-46; 284-85).

CARACTERIZACIÓN DE LO EXTRAÑO

¿Cuál es el lugar de lo extraño en la experiencia? Lo familiar tiene como contraposición lo extraño (*fremd*). Ambos conceptos se implican mutuamente. En *Meditaciones Cartesianas*, Husserl encuentra la esencia de lo extraño en la “accesibilidad verificable de lo que es originalmente inaccesible” (Husserl, 1979: 182). Bernhard Waldenfels considera que esta es una determinación paradójica que equivale más a una perífrasis que a una definición (Waldenfels, 1995: 151). La extrañeza se determina, para Husserl, por el modo de su accesibilidad. Lo extraño no se puede desprender de su manera de darse y de acceso, es decir, de una cierta localización. La paradoja en la determinación de lo extraño en el pensamiento de Husserl reside en que la accesibilidad se muestra como la accesibilidad de un inaccesible. El lugar de lo extraño en la experiencia se puede considerar un no-lugar. Lo extraño es un en-otra parte (*Anderswo*). Lo extraño equivale a lo pasado, que se encuentra en el recuerdo y sus estadios previos. Esta extrañeza comienza como extrañeza respecto de mí mismo. Como toda experiencia, la autoexperiencia está sujeta también a determinadas condiciones limitantes. La extrañeza de mí mismo se muestra en diferentes lugares. Así, por ejemplo, la experiencia del tiempo nos remite a un pasado primigenio, al de nuestro nacimiento, que nunca fue para nosotros nuestro presente. También hemos recibido los nombres que llevamos, pues no los hemos elegido nosotros; asimismo, a veces nos hemos confrontado

con una imagen en el espejo con la que nunca coincidimos. Todos ellos son modos de la autoextrañeza. Lo que puede ejemplificarse respecto de la experiencia personal se aplica también a las relaciones culturales. En uno y otro caso tenemos que ver con un ensamblaje y entrelazamiento de lo propio y lo extraño. “Como Husserl lo comprueba, el mismo mundo de la vida se divide en *mundo familiar* y *mundo extraño*, así como en el ámbito social se apartan, uno de otro, el *grupo propio* y el *grupo extraño*” (Waldenfels, 1995: 153).

Surge aquí la pregunta: “¿Tenemos el derecho de suponer, como aún lo hace Husserl con frecuencia, que hay un *estrato fundamental* o un *núcleo*, de lo propio y lo familiar, de modo que toda extrañeza aparece como modificación de lo propio, o debemos suponer que lo propio y lo extraño proceden de una *separación originaria*?” (Waldenfels, 1995: 157). En este último caso, el mundo de la vida se presentaría simultáneamente como mundo familiar y mundo extraño. El llegar a ser familiar y el llegar a ser extraño serían entonces producidos uno en otro de un modo inseparable como el anverso y el reverso de un tejido.

Waldenfels plantea la pregunta acerca de si Husserl ha logrado efectivamente mostrar la extrañeza como lo “originariamente inaccesible”, como lo separado, sin transformarlo subrepticamente de nuevo en algo accesible y perteneciente. Considera que no se puede responder a esa pregunta con facilidad ni de un modo unívoco. Afirma que la experiencia de lo extraño en tanto extraño se opone a toda forma de totalización y universalización. Este hecho tiene conexión con una insuperable asimetría de mi relación con los otros. En Husserl esto tiene vigencia de un modo muy unilateral. Nadie es simplemente uno entre otros, agrega Waldenfels. Ello es así, no a causa de que uno de los miembros de la relación ocupase un lugar sobre el otro o antes del otro, sino porque el estar en relación de extrañeza es anterior a toda igualación entre los miembros de la relación. Sólo es posible igualar los miembros de la relación si se sale de la relación y se puede tomar distancia respecto de ella. La extrañeza no surge de una separación, sino que consiste en una separación. Husserl habla de enigmas inherentes a la cosa misma; Waldenfels cree que sería importante no eliminar esos enigmas, sino mantenerlos e intensificarlos. “La experiencia

de lo extraño no es una variedad de la experiencia: la experiencia es experiencia de lo extraño de un extremo a otro hasta llegar a ser extraña respecto de sí misma” (Waldenfels, 1992: 19).

El llegar a ser extraño, ¿se instala porque los otros me hacen frente como extraños, o porque yo me siento entre otros como extraño? Se trata de una bipolaridad que se muestra en todos los ámbitos de la extrañeza. “Tal vez lo inquietante resida justamente en que [...] la realidad está amenazada de desrealización, y la personalidad de despersonalización, sin que se haya de constituir un orden fijo que pueda zanjar el conflicto de una vez para siempre” (Waldenfels, 1995: 158). El concepto de lo “extraño” se refiere entonces a lo no familiar (*Unheimlich*) y por eso mismo también tiene como connotación lo amenazador para nuestra vida, como ha mostrado Freud en forma magistral en su escrito sobre “Lo siniestro”. Además, solemos tener ciertos prejuicios aun acerca de nuestros vecinos; no estamos seguros de que pudiera establecerse un encuentro con ellos sin conflictos. Los prejuicios pueden darse sin duda de manera recíproca; los conflictos, desarrollarse dentro del mundo familiar o entre naciones vecinas. Ello puede acarrear problemas de discriminación o acciones violentas.

Husserl propone un ejemplo de ingreso en el mundo extraño. Ejemplo que se nos ocurre como extremo. Supongamos —dice— que un alemán sea bruscamente transportado a China. El observador fuera del país reconoce en el extraño una base fundamental de la experiencia, que es, si no idéntica, al menos análoga a la que él observa en sí mismo. Puede ligar los seres individuales, las gentes y las cosas, a tipos muy generales. Pero el mundo extraño se caracteriza por la imposibilidad o la gran dificultad de religar a las gentes, sus ocupaciones, las cosas, a tipos determinados. Es, pues, sobre el plano de la significación que se encuentra la más grande dificultad, la que resistirá lo más a las tentativas de asimilación. Pero el cambio brusco de la tipología exterior desempeña un gran rol, pues es él quien hace nacer la conciencia aguda de encontrarse frente a un mundo incomprendido. El ambiente del intelectual contiene numerosos tipos de los cuales él no podría determinar de una manera precisa los caracteres internos. Estamos privados del recurso que nos queda en el interior del mundo familiar: el de poder informarnos a la manera de los otros. Y, por otra parte, “me hago

comprender también del chino, con limitaciones (*beschränkter*) naturalmente” (Husserl, 1933: 13).⁵ Sé algo de su mundo. ¿Cómo es eso posible? La posibilidad está dada por una modificación intencional del mundo familiar. La aprehensión del mundo extraño se hace por una doble referencia al nuestro. En el mundo familiar el acuerdo es posible entre los hombres a partir de la conexión fundamental que se establece en el nivel de la experiencia. Desde este nivel se puede establecer un acuerdo entre gentes de comunidades distintas. “Todos los hombres que son normales en su comunidad familiar (*Heimgemeinschaft*) se hacen comprender por los miembros normales de las otras comunidades, ante todo en lo que concierne a las propiedades sensibles de las realidades (por otra parte, apercibidas (*apperzipiere*) diferentemente por unos y otros)” (Husserl, 1935: 13).⁶ A nivel de la experiencia, y de la tipología exterior, el acuerdo topa con dificultades: las “cosas” no son las mismas y uno no las percibe de la misma manera. En este nivel ya la aprehensión del extraño comporta, sobre todo al principio, una fuerte parte de simbolismo y se tiene a menudo en el estado de la simple relación analógica.

EL PROBLEMA DEL FORASTERO

Quien pretende ingresar en un mundo extraño es un forastero para ese mundo. El concepto “forastero” puede implicar muchos casos, pero en nuestra exposición tenemos presente el ejemplo del inmigrante, que Schütz analiza como caso más notable de la situación social a la que se refiere. Para este autor, “el término ‘forastero’ indicará una persona adulta, perteneciente a nuestra época y civilización, que trata de ser definitivamente aceptada, o al menos tolerada, por el grupo al que se aproxima” (Schütz, 1974a: 95).

⁵ *Manuscrito A VII 9.*

⁶ *Manuscrito K III 14.*

Para el hombre que vive su vida cotidiana entre sus semejantes, existen valoraciones, instituciones, sistemas de orientación, que la sociología designa como “pauta cultural de la vida grupal”. La pauta cultural presenta un aspecto diferente para el sociólogo y para el hombre que actúa y piensa dentro del mundo social. El sociólogo en tanto tal es un observador científico que se abstiene de participar en dicho mundo; el actor, en cambio, situado dentro del mundo social, experimenta ese mundo como un campo de sus actos actuales y posibles. Esta doble dimensión es característica de todos los fenómenos del mundo social y Schütz ha mostrado, en más de una ocasión, la dificultad de trazar una neta línea divisoria entre el conocimiento que adquirimos en la vida diaria y el que obtenemos en las ciencias sociales, a causa de que las dos esferas se recubren.

El actor situado dentro del mundo social, que es quien interesa en este caso, organiza el conocimiento de la pauta cultural del grupo al que pertenece en términos de la significatividad para sus acciones. Pero el forastero pasa a ser “el hombre que debe cuestionar casi todo lo que parece incuestionable a los miembros del grupo al que se incorpora” (Schütz, 1974a: 100). La pauta cultural del grupo al que pretende incorporarse no posee para él la autoridad de un sistema verificado de recetas. El forastero puede estar dispuesto a compartir el presente y el futuro con su nuevo grupo, pero en todas las circunstancias se le excluirán las experiencias de su propio pasado. Desde el punto de vista del grupo al que se incorpora, el forastero es un hombre sin historia. Es así, pues cada grupo humano tiene una cultura propia, ligada a su propia historia. Esa cultura constituye el conjunto de sus costumbres y de sus tradiciones. Las tradiciones, no obstante su diversidad, son elementos del mundo familiar. Por ello, el pensar habitual del forastero no tardará en ser inadecuado. Pero paulatinamente el forastero va dejando de ser un observador para convertirse en un aspirante a miembro del grupo.

Hay diferencia entre el forastero y el que vuelve al hogar después de una larga ausencia. Este último cree, al menos al principio, estar en un país extraño y se siente extranjero. Pero prevé su regreso a un ambiente del que cree tener un conocimiento íntimo; por eso le basta recurrir

a sus recuerdos para volver a orientarse. El forastero, en cambio, sabe que se dispone a ingresar en un mundo que nunca ha sido el suyo. Debe anticipar de manera más o menos vacía lo que allí encontrará (Schütz, 1974a: 108). Waldenfels ha señalado que en los análisis de Schütz se advierte un debilitamiento de la extrañeza, debido a la reciprocidad de perspectivas, pero también observa que, no obstante, hay en la figura del forastero y en la del que vuelve al hogar dos maneras complementarias del llegar a ser extraño (Waldenfels, 1995: 156). Emigración o retorno a la patria se pueden interpretar tanto geográfica como históricamente. Dos figuras universales sirven aquí de ejemplo: Don Quijote se siente extraño en su propio tiempo, y por su rígida actitud hacia el mundo y la vida se vuelve para sus contemporáneos un anacronismo viviente; en el regreso de Odiseo a su patria, es su perro el que en primer lugar reestablece el antiguo contacto.

En el contexto de análisis de Schütz, el lenguaje funciona como esquema de interpretación y de expresión. Por una parte, toda palabra y toda oración está rodeada por “orlas” que las conectan con elementos pasados y futuros del universo del discurso al que pertenecen; por otra parte, las circundan con un halo de valores emocionales e implicaciones irracionales que son, en sí mismos, inefables. Más aún, todo lenguaje incluye términos que poseen varias connotaciones, pero cada elemento del lenguaje adquiere, además, un significado secundario especial derivado del contexto o del ambiente social en el que se lo usa y recibe, asimismo, un matiz especial producido por la ocasión en que se lo emplea. También hay que considerar que en todo lenguaje existen giros idiomáticos, términos técnicos, jergas y dialectos, cuyo uso está limitado a grupos sociales específicos y cuya significación puede aprender un forastero. Pero además, cada grupo social o cada individuo tiene su código privado. Toda la historia del grupo lingüístico se refleja en su manera de decir las cosas en la cual entran los restantes elementos de la vida grupal. El lenguaje es un fenómeno que se constituye según el modo específico de la tradición. Pero la lengua contribuye a su vez a la formación, a la conservación y al desarrollo de las tradiciones. El ingreso en el mundo extraño no es fácil. Los obstáculos que encuentra el forastero cuando intenta interpretar el grupo al que

ingresa derivan de la incongruencia que ofrecen los sistemas mutuos de significatividades. Ello se debe a la deformación que sufre el sistema del forastero dentro del nuevo ambiente.

Para el forastero que se incorpora al nuevo grupo, la pauta cultural de este último sólo garantiza una posibilidad puramente subjetiva de éxito, que debe ser verificada a cada paso. La pauta cultural del grupo abordado es para el forastero un campo de aventura, un tema cuestionable de investigación, una situación problemática y difícil de dominar. En cuanto al proceso mismo de asimilación social se puede decir que “la ajenidad y familiaridad no se limitan al campo social, sino que son categorías generales de nuestra interpretación del mundo” (Schütz, 1974a: 107). Ante lo desconocido, comenzamos nuestra indagación; tratamos de captar el significado del nuevo hecho, transformamos nuestro esquema de interpretación del mundo para que sea compatible con los hechos de nuestra experiencia y sus significados. Si lo conseguimos, hemos ampliado y ajustado nuestras experiencias. La adaptación del recién llegado al endogrupo es un proceso continuo de indagación en la pauta cultural del grupo abordado. Si este proceso tiene éxito, dicha pauta y sus elementos pasarán a ser, para el forastero, una manera de vida, un refugio y una protección. “Pero entonces el forastero ya no será forastero, y sus problemas específicos habrán quedado resueltos” (Schütz, 1974a: 107). Es lo que se denomina el proceso de ajuste social que debe sufrir el forastero.

Waldenfels advierte que “no se debería caracterizar como algo inocuo el destino de millones de emigrantes y expulsados, destino que caracteriza a nuestro siglo de migraciones, volatilizándolo en un fenómeno humano general” (Waldenfels, 1995: 157). En un mundo en que reina la confusión, se produce un enorme crecimiento de las migraciones por razones económicas y políticas, inextricablemente anudadas. Ahora las fronteras se desmoronan o se oscurecen. Jacques Decornoy se pregunta: ¿Se asiste, o estamos en vísperas de asistir, a una explosión del número de emigrantes internacionales? “Más allá de la necesaria organización del flujo de poblaciones, que cambian de sentido cuando a los mil millones de humanos de ayer les suceden siete u ocho millones de sus hijos, su ‘derecho a permanecer’ tiene como condición, sin duda

alguna, la revisión de un desarrollo que tritura las raíces y destruye la tierra que les acoge” (Decornoy, 1998: 208). Queda por comprobar que en el hecho de llegar a ser extraño, no se trata sólo del transcurrir de meros procesos sociales e interculturales históricamente condicionados, sino que en esos procesos llega a expresarse algo que afecta la raíz de la extrañeza. Por ello, puede decirse que “la extrañeza es también una herida que nunca cicatriza completamente” (Waldenfels, 1995: 157).

Paradójicamente, se da en nuestro tiempo el fenómeno de una “monocultura”. El nuevo confort de la existencia tiene un reverso: el que se basa en un desarraigo y nivelación de las culturas tradicionales. “En todo el mundo parece levantarse una monocultura “americana” que, a la manera de un imperialismo cultural, aplanar toda la riqueza de los mundos familiares” (Held, 1992: 38). Culturas de la humanidad en otro tiempo independientes comienzan a internalizar dicha intrusión culturalmente imperialista. Sin una toma de conciencia cambian el estilo normal transmitido de sus vidas por un estilo nivelado, planetario.

A ello hay que agregar el denominado “pensamiento único”, que acaba por ahogar cualquier razonamiento rebelde. Lo amenazante en el proceso actual de unificación de la humanidad lo constituye lo que se puede catalogar como la carencia de patria. Dicha carencia procede de que la organización de la existencia técnicamente racional parece robar su cuño propio a los mundos familiares. El objetivismo que se olvida del “mundo de la vida”, con su práctica de investigación a la manera de los “ingenieros”, según la imagen de Held, condiciona el desarraigo amenazante y la nivelación de todas las culturas de los mundos familiares. El objetivismo lleva a la uniformidad planetaria de todos los mundos familiares; llega incluso al absurdo mediante la remitificación de la ciencia. Entonces, “sólo queda el expreso volver al reconocimiento del derecho propio de los mundos familiares, hacia su persistir como horizontes finitos” (Held, 1992: 44).

Es un hecho que lo extraño pertenece a la experiencia humana, a las constantes antropológicas. La experiencia de lo extraño muestra una ambivalencia, porque varía el modo con que nos enfrentamos a lo extraño; varía el modo en que lo vivimos, lo pensamos, lo buscamos, lo

apartamos. Lo extraño es inagotable: lo encontramos en el ámbito del arte, del eros, de la religión. Lo extraño está siempre entre nosotros. Debemos dar alguna respuesta a lo extraño.

BIBLIOGRAFÍA

- DECORNOY, J. (1998), "Una humanidad sin domicilio fijo", en AAVV *Pensamiento crítico vs. Pensamiento único*. Madrid: Le Monde diplomatique, edición española, pp. 197-208.
- HELD, K. (1992), "La tesis de Husserl acerca de la europeización de la humanidad". Traducción de Julia Iribarne, en *Escritos de Filosofía*, año XI, número 21-22, enero-diciembre. Buenos Aires: ANCBA, pp. 21-46.
- HUSSERL, E. (1979), *Meditaciones cartesianas*. Traducción de Mario A. Presas. Madrid: Ediciones Paulinas.
- _____ (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, 1929-1935: Gesammelte Werke, Husserliana, Band XV*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- LANDGREBE, L. (1968), *El camino de la fenomenología*. Traducción de Mario A. Presas. Buenos Aires: Sudamericana.
- LOHMAR, D. (1996), "La experiencia de lo extraño". Traducción de Graciela Ralón y Roberto Walton, en *Escritos de Filosofía*, año XV, número 29-30, enero-diciembre. Buenos Aires: ANCBA, pp. 21-39.
- LUGO, M. T. y D. SCHULMAN (1999), *Capacitación a distancia: acercar la lejanía*. Buenos Aires: Editorial Magisterio del Río de la Plata.
- SCHÜTZ, A. (1968), "El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl", en *Husserl. Cahiers de Royaumont*. Traducción de Amelia Podetti. Buenos Aires: Paidós, pp. 291-316.
- _____ (1972), *Fenomenología del mundo social*. Traducción de Eduardo J. Prieto. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1974a), *Estudios sobre teoría social*. Traducción de Néstor Míguez. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1974b), *El problema de la realidad social*. Traducción de Néstor Míguez. Buenos Aires: Amorrortu.

- TOULEMONT, R. (1962), *L'essence de la société selon Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
- WALDENFELS, B. (1992), "La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl". Traducción de Graciela Ralón y Roberto Walton, en *Escritos de Filosofía*, año XI, número 21-22, enero-diciembre. Buenos Aires: ANCBA, pp. 3-20.
- _____ (1995), "Lo propio y lo extraño". Traducción de Graciela Ralón y Roberto Walton, en *Escritos de Filosofía*, año XIV, número 27-28, enero-diciembre. Buenos Aires: ANCBA, pp. 149-162.
- WULF, C. (1999), "Educación intercultural", en *Educación*, vol. 60. Tübingen, República Federal de Alemania: Instituto de Colaboración Científica, pp. 7-18.

Fecha de recepción: 21/ 03/ 2007

Fecha de aceptación: 01/ 08/ 2007

