

El lugar de la fenomenología en el diálogo intercultural: la condición europea de la filosofía en debate

IX COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA
24-26 DE NOVIEMBRE DE 2021

Andrés M. Osswald
CONICET-UBA

Correo electrónico: amosswald@gmail.com

Página web: <https://andresosswald.space>

El presente trabajo se inscribe en el marco de la reflexión fenomenológica sobre la casa y su contrapartida conceptual, lo extraño. Este extenso campo de indagación, al que Hans Rainer Sepp ha dado el nombre de “oikología filosófica”, debe atender de manera señalada el problema de la relación entre nuestro propio *oikos* –la dimensión del mundo que Husserl llama “hogareño”– y los *oikoi* que se extienden más allá de los límites del ámbito familiar –los “mundos extraños”. Con todo, y si bien la investigación husserliana sobre el mundo de la vida constituye el punto de partida insoslayable para la indagación fenomenológica del vínculo entre culturas, en esos mismos análisis Husserl sostiene que Europa, su propia casa, desempeña un rol destacado frente a las demás culturas, pues sólo en ella se desarrolló la filosofía, vale decir, la razón en sentido universal. En lo que sigue visitaremos las reflexiones de Emmanuel Levinas, Jaques Derrida y el propio Sepp sobre el problema de la relación con lo extraño a partir de la universalidad de la razón afirmada por Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

1. La razón europea y la colonización de la alteridad

En *Crisis* Husserl despliega su crítica más acabada de la ciencia positiva. Describe allí su estado actual como una desviación del espíritu racional que animó a las ciencias en su formación durante la modernidad y que se remonta, en última instancia, al origen griego de la razón. Ante todo, Husserl considera que la progresiva especialización a la que se vio sometida la ciencia moderna –con la concomitante segmentación de sus objetos– volvió a la reflexión científica incapaz de plantear adecuadamente la pregunta por el sentido de la existencia; el más acuciante de la humanidad en un tiempo signado por la inminencia de la catástrofe. Husserl observa que si el abordaje racional de los grandes problemas de la humanidad queda en manos de la ciencia efectivamente existente, se corre serio riesgo de abandonar al hombre a una “indigencia vital” perpetua.¹ En este sentido, la reivindicación husserliana de la metafísica y de sus problemas específicos –entre las que se cuentan la pregunta por el sentido de la historia, de la

¹HUSSERL, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 50

inmortalidad del alma, de la libertad, de la teleología racional y de Dios–, debe leerse como la contracara de ese estado de cosas.

Aun cuando desde un punto de vista genético las ciencias positivas sean desarrollos parciales a partir de la filosofía, en su versión actual, ese vínculo generativo está quebrado y oculto por el sentido común imperante. En consecuencia, las ciencias de hechos pretenden fundar a la filosofía y, con ello, ejercer sobre ella un señorío instrumental. Pero la pérdida de sentido que aqueja al discurso filosófico no sólo ocurre como efecto de su subordinación a las ciencias positivas, sino que se expresa en la filosofía misma, por efecto, nuevamente, de la especialización. En este sentido, Husserl distingue entre “las filosofías”, cada una orientada a su propio objeto disciplinar y emprendidas como una tarea individual, y “la filosofía” que recupera el ideal clásico de la razón universal y que debe ser asumida como una tarea comunitaria y siempre recomenzada de nuevo.²

La dispersión de la filosofía en “filosofías” –las así llamadas “filosofías literarias”³– es la contracara de la filosofía auténtica que encarna el ideal de una razón universal y que tiene como meta la verdad, entendida aquí como el correlato de la convergencia unánime de todas las experiencias reales y posibles. Si el filósofo renuncia al anhelo individual de producir una filosofía personal para abrazar la razón universal, se volverá, entonces, un “funcionario de la humanidad”, en tanto asumirá como propia la tarea de bregar por el devenir racional de la humanidad en su conjunto.⁴ La filosofía, en este sentido, es la expresión máxima de la racionalidad porque adopta como tarea el volver explícito el carácter racional de la humanidad.⁵

Ahora bien, la razón universal que encarna la auténtica filosofía tiene un origen concreto: Grecia. Allí se manifestó, de hecho y por primera vez la entelequia que orienta la tarea filosófica y, en términos generales, a la humanidad en su conjunto, pero ¿significa ello que la razón universal es intrínsecamente europea? Husserl parece atar la respuesta a esta pregunta al destino de la filosofía; vale decir, si resulta que la filosofía auténtica es posible y realizable, entonces, la humanidad europea tendría un papel destacado frente al resto de las comunidades humanas. En un pasaje de *Crisis* puede leerse:

Sólo con esto se habría decidido si la humanidad europea es portadora de una idea absoluta y no es un mero tipo antropológico empírico como «China» o «India» y, a la vez, si el espectáculo de la europeización de todos los seres humanos extraños anuncia en sí el imperio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo y no a un sinsentido histórico del mismo.⁶

Consideraciones de este tipo pueden dar indicios del modo en que la filosofía husserliana concebiría la relación entre la propia comunidad y las comunidades extrañas. En este sentido, Tani Toru aborda la compleja relación entre las nociones husserlianas de “morada originaria” (*Urheimat*), “mundo hogareño” (*Heimwelt*) y “mundo extraño” (*Fremdwelt*). Desde el punto de vista de Tani, la diferencia esencial que se desprende de

² Cf. *Ibid.*, 60

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 59

⁶ *Ibid.*

los análisis husserlianos debe trazarse entre el concepto de morada originario, que posee un carácter trascendental, y las dimensiones empíricas de mundo hogareño y extraño. Mientras que el mundo como morada originaria es único (*einzig*) y, por tanto, refractario a toda relación con la alteridad, el mundo hogareño se define a sí mismo por contraste con el mundo extraño.⁷ El encuentro fáctico con el extraño tendría, entonces, el efecto de determinar esencialmente la morada originaria y volverla un mundo empírico particular: un mundo hogareño frente a una pluralidad de mundos extraños.⁸ La consecuencia más significativa del encuentro con el extraño residiría, sin embargo, en que el propio mundo hogareño perdería la centralidad para pasar a integrar, junto a los mundos extraños, un espacio unitario y descentrado: el universo (*Weltall*).⁹ Esto es, la diferencia entre el mundo familiar y el extraño se desdibuja por obra de una homogeneización del mundo que supone el reemplazado de la espacialidad vivida por un espacio abstracto donde la relatividad propia de cada mundo de la vida se desvanece frente a una totalidad desprovista de puntos de vista. Eventualmente, la ciencia moderna culminará este proceso con la matematización del universo.

Ahora bien, la homogeneización también supone que en la conformación de ese espacio unitario, el mundo extraño se constituya según configuraciones de sentido que rigen en el propio mundo.¹⁰ En efecto, Husserl sostiene que más allá del mundo circundante conocido se extiende un “afuera”, una espacio-temporalidad extraña intencionada como un horizonte completamente vacío.¹¹ El horizonte vacío no carece, con todo, de determinaciones, sino que recibe un predelineamiento (*Vorzeichnung*) según el estilo general del mundo próximo. Por esta razón, Husserl sostiene que “lo completamente ajeno es sin embargo conocido”.¹² Si a ello sumamos las consideraciones husserlianas sobre la centralidad que Europa poseería frente a la pluralidad de mundos de la vida, entonces, de un hecho fáctico –el nacimiento de la filosofía en Grecia– Husserl estaría extrayendo una consecuencia trascendental: que la razón europea es la única universal. De todo lo anterior, Tani concluye que Husserl identificaría indebidamente una estructura universal –la *Urheimat* trascendental– con su propio mundo hogareño –Europa–, comprometiendo a su fenomenología con una forma de colonialismo cultural. Al interior del pensamiento husserliano convivirían, por tanto, dos posiciones contrapuestas: por un lado, aquella que denuncia la homogeneización del mundo operada por la ciencia moderna y, por otra, la que la propia fenomenología ejercería sobre el mundo extraño al imponerle su propia razón. En la crítica a esta homogeneización impropia

⁷ Cf. TANI, T., “Heimat und das Fremde”, *Husserl Studies* N°9 (1992), 202

⁸Cf. Ibid, 204. Según Tani las nociones de mundo hogareño y mundo extraño son mutuamente dependientes, de manera que sólo podría hablarse en Husserl de mundo hogareño una vez que el encuentro fáctico con el extraño se haya producido. Una posición similar es defendida por Anthony Steinbock (ver: STEINBOCK, A. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press, Illinois, 1995). Por mi parte, considero que no existen indicios suficientes en Husserl para sostener la “fundamentación bilateral” entre las dimensiones hogareñas y extrañas del mundo. En contraste, entiendo que el mundo extraño siempre está presente en el mundo hogareño como su horizonte -el cual, a su vez, admite grados de extrañeza creciente-. Sobre este asunto ver: OSSWALD, A.M., “El hogar y lo extraño. Una aproximación a los estudios sobre el habitar entre la fenomenología y el psicoanálisis”, *Revista do Nufen*, Vol.10, n.3 (2018), 64-87.

⁹ Cf. Ibid, 201

¹⁰ Cf. SEPP, H.R, *Über die Grenze, Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*, Verlag Traugott, Nordhausen, 2014, 69

¹¹ Cf. Hua XV, 429

¹² Hua XV, 430

redundaría, según Sepp, la posibilidad misma de que la fenomenología tome parte en el diálogo intercultural.¹³

2. Violencia y mediación

La razón universal reivindicada por Husserl sería un capítulo de lo que Emmanuel Levinas llama la “cultura del saber”. La cultura, al menos en su versión occidental, se caracterizaría como el intento de alcanzar y controlar el orden de la naturaleza, que en su extrañeza y alteridad perturba la identidad del Mismo.¹⁴ Este intento de dominio adquiere la forma privilegiada del conocimiento que, ligado a la búsqueda de la verdad, supone privar a la naturaleza de su exterioridad. En consecuencia, la naturaleza pierde su carácter insondable y deviene presencia, esto es, representación a disposición de un yo. Pero el saber no refiere únicamente a la apropiación teórico-científica de lo extraño, sino que incluye el vínculo con el mundo bajo la forma de la donación perceptiva o la manipulación práctica. En cualquier caso, lo otro se subordina o bien a una percepción para la cual lo extraño es el *nóema* de una *noésis* –que responde a un yo interesado y activo– o bien a una manipulación orientada técnicamente sobre el mundo que concibe a la naturaleza como una mera fuente de recursos. El saber sería, entonces, un modo de relación del sujeto humano con la exterioridad que implica, a su vez, la negación de la exterioridad: una relación del Mismo con lo Otro donde lo Otro queda desposeído de su alteridad.

Ahora bien, el saber, además de tomar por objeto a la naturaleza, puede también dirigirse al otro hombre. Para la lógica del saber, entonces, el otro se comprende como instancia de un *logos* universal que no es más que la generalización desmesurada de un *logos* particular: lo Mismo que asimila al Otro como una variante de sí. Lo universal queda aquí prisionero de la totalización y el Otro del Mismo.¹⁵ Sin embargo, los centrismos parecen estar llegando a su fin en Occidente: el *logos* único se dispersa en *logoi*, en formas de vida y de pensar que conviven en igualdad de méritos y condiciones. Justamente, en esta desintegración de la totalidad, Levinas reconoce el rasgo esencial de la filosofía contemporánea.

Si la cultura del saber presupone la distinción tajante entre el Mismo y el Otro, el pensamiento contemporáneo descubre que antes de toda separación, los términos de la relación emergen de un fondo común pre-reflexivo y anónimo: antes que el sujeto y el objeto puedan discernirse y reconocerse como tales, conviven en una indiferencia primordial que Levinas llama el “hay” (*il y a*). Conforme a ello, el Mismo y el Otro sólo pueden manifestarse en virtud de la mediación provista por un darse previo: el del horizonte o mundo a partir del cual adquieren significación. Para la ontología contemporánea, en consecuencia, las significaciones surgen en su referencia mutua en el contexto de la reunión del ser en torno del que habla o percibe, quien, a su vez, forma parte del ser reunido.¹⁶

Del abandono de la experiencia inmediata y literal se siguen, al menos dos consecuencias: en primer lugar, que toda experiencia implica una hermenéutica –esto es, que todo dato y toda palabra poseen la estructura del “algo en tanto que algo”– y, en

¹³ Cf. SEPP, H.R., *Op. cit.*, 71

¹⁴ LEVINAS, E. “Détermination philosophique de l’Idée de culture” en *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Bernard Grasset, Paris, 1991, 199

¹⁵ *Cfr.* LEVINAS, E., “Détermination philosophique de l’Idée de culture”, 201

¹⁶ Cf. LEVINAS, E., “Significación y sentido” en: *El humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 2003, 24

segundo lugar, que todo sentido es metafórico. Esto último supone renunciar a la pretensión de hallar un origen o término último a las remisiones del sentido. La reunión del ser, por su parte, es obra de ese mismo sujeto en tanto que encarnado. El cuerpo, así, es el lugar del cruce entre el orden del ser y el orden del yo, entre la recepción pasiva de la sensación y la síntesis activa de la multiplicidad del ser.¹⁷

Ahora bien, si no hay lugar ya para un sentido eminente y literal de la verdad sino que la verdad se agota en su expresión, la noción misma de verdad se volverá múltiple y relativa puesto que ella es inmanente a su expresión. Por esta conjunción entre inmanencia, diseminación y multivocidad, Levinas caracteriza a la ontología contemporánea como intrínsecamente antiplatónica. Pues, como se sabe, para Platón el orden de las significaciones -las Ideas- era trascendente respecto a su expresión, siempre contingente e histórica. Admitía con ello la posibilidad de una cultura que se concibiera sobre las bases de tales Ideas y se erigiera así en dueña de la verdad y, con ello, libre de imponerse, como su legítima portadora, sobre los extraños no esclarecidos en la verdad única y universal. Frente a ese riesgo totalizador, el pensamiento contemporáneo es para Levinas:

La obra política de la descolonización que se encuentra así incorporada a una ontología – a un pensar del ser, interpretado a partir de la significación cultural, múltiple y multívoca. Y esta multivocidad del sentido del ser –esta desorientación esencial – es, tal vez, la expresión moderna del ateísmo.¹⁸

La cultura del saber aseguraba un sentido del ser y tal sentido, a su vez, proporcionaba un orden y un destino para el Otro: cada fenómeno particular podía ser reconducido al *logos* total del que era una manifestación más o menos perfecta. En definitiva, el Otro no era más que una astucia de la razón: era el Mismo que se desconocía. La violencia aquí se diluye o, al menos, se justifica en la supuesta universalidad del *logos*. Pero el Mismo puede apropiarse del Otro porque el Mismo se desconoce como autor de su propio discurso: sus palabras y su acción provendrían de un más allá de la historia y estarían legitimadas en la trascendencia. En este sentido, la cultura del saber albergaría una ingenuidad de la cual la filosofía contemporánea intentaría apartarse.¹⁹ En efecto, si en la mediación ontológica reside el germen de toda violencia, el pensamiento debe propiciar una “apertura en la que la significancia de lo tras-cendente no anula la trascendencia para hacerla entrar en un orden inmanente”.²⁰ Para Levinas preservar la trascendencia de la alteridad es un mecanismo para limitar la violencia y ello implica afirmar nuevamente la univocidad del ser pero no ya en términos ontológicos sino éticos.²¹

Anteponer la ética a la ontología significa, entonces, eliminar la mediación entre el Mismo y el Otro. En el “cara a cara”, experiencia de la no-mediación por excelencia, el Otro se da en sí mismo. Esto equivale a decir que el Otro se muestra desnudo, es decir, despojado de toda significación ontológica. A esta manifestación del Otro como hombre

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 30

¹⁸ *Ibid.*, 39

¹⁹ LEVINAS, E. “L’ontologie est-elle fondamentale?” en: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Bernard Grasset, Paris, 1991, 14-5

²⁰ LEVINAS, E., “Significación y sentido”, 70-1

²¹ Cf. *Ibid.*

abstracto Levinas la llama rostro.²² Pero, pese a no tener propiedades, el rostro no carece, por ello, de significación. Por el contrario, es portador de una forma peculiar de significación que se caracteriza por presentar al ente en tanto que ente: “le he hablado, es decir, he olvidado el ser universal que él encarna para atenerme al ente particular que es”.²³

La contrapartida de la donación del rostro es, desde la perspectiva del Mismo, una dimensión de pasividad radical entendida aquí como antesala de toda actividad posible; vale decir, de toda decisión y de todo intento de comprensión. Esto es, puedo elegir no responder al llamado del Otro, lo que no puedo es desconocer la responsabilidad que su llamado conlleva, pues ella, en tanto que emana de una pasividad pura, es anterior a mi libertad de elegir. En la que quizás sea una de sus convicciones más profundamente arraigadas, Levinas sostiene que la recepción pasiva del Otro es por esencia pacificadora y funda el deseo que busca al Otro: “Bondad en la paz, que es, ella también ejercicio de una libertad donde el yo se desprende de su «retorno a sí», de su auto-afirmación, de su egoísmo de seguir perseverando en el ser, *para responder por el otro*, para defender precisamente los derechos del otro hombre.”²⁴

En síntesis, como remedio a los desvíos a los que conduciría tanto la cultura del saber como la ontología contemporánea –a saber, un universalismo totalizante y un relativismo inmovilizante–, Levinas presenta su propia filosofía como un universalismo ético que no sólo rechaza la mediación ontológica, sino que se funda en una responsabilidad asumida pasivamente y que requiere para su realización de la donación inmediata del Otro.²⁵

3. El lugar de la fenomenología

La respuesta levinasiana al problema de la alteridad puede describirse como un intento por mantener la distancia, infinita y asimétrica, entre el Mismo y el Otro, lo que implica, como vimos, denunciar la violencia que introduce la mediación en la manifestación de la alteridad. Sin embargo, el rechazo a toda mediación alberga el peligro de una violencia de nuevo tipo. En el ensayo “Violencia y Metafísica” Jaques Derrida señala:

Levinas habla *de hecho* de lo infinitamente otro, pero, al rehusarse a reconocer en ello una modificación intencional del ego –lo que sería para él un acto totalitario y violento– se priva del fundamento mismo y de la posibilidad de su propio lenguaje. ¿Qué lo autoriza a decir «infinitamente otro» si lo infinitamente otro no aparece como tal en esa zona a la que llama lo mismo y que es el nivel neutro de toda descripción trascendental?²⁶

La crítica derridiana ataca las condiciones que Levinas estipula para la manifestación de la alteridad pues, ¿es pensable una experiencia que no comporte una modificación en el sujeto que la experimenta aún cuando ésta exceda por su contenido su propia donación fenoménica? Y esta doble condición que caracteriza la donación del otro ¿no es, justamente, el problema que Husserl enfrenta en su teoría de la empatía? La pregunta fenomenológica es, por tanto, cómo es posible conciliar la trascendencia

²² Cf. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 74

²³ LEVINAS, E., “L’ontologie est-elle fondamentale?”, 19

²⁴ LEVINAS, E., “Les droits de l’homme et les droits d’autrui” en: *Hors sujet*, Librairie Générale Française, Paris, 1987, 169

²⁵ LEVINAS, E., “Détermination philosophique de l’Idée de culture”, 206

²⁶ DERRIDA, J., “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas” en: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, 168

absoluta del otro con la experiencia que efectivamente tengo de él. La propuesta husserliana, por su parte, apunta a destacar la ambivalencia esencial que caracteriza la donación de la alteridad: solamente puedo experimentar su curso de conciencia a partir de mí mismo, que es la única inmanencia a la que tengo acceso presentativo, pero siempre teniendo en cuenta que esa experiencia de la alteridad no me va a dar al otro en sí mismo sino una experiencia mediada por mi propia interioridad. En el carácter “irreductiblemente mediato de la intencionalidad que apunta al otro como otro” Derrida encuentra la condición *de derecho* de la manifestación de la alteridad.²⁷ Ello comporta una “violencia trascendental” contenida en las condiciones mismas de la manifestación y, por tanto, insoslayable para toda comprensión y responsabilidad dirigida al otro. De lo contrario, se corre el riesgo de caer en la peor violencia: la del silencio abismal al que conduciría la filosofía si no asume su propia finitud y, con ello, la violencia irreductible que su propio discurso comporta.²⁸ En esta misma dirección se encuentra, entiendo, la reflexión de Hans Rainer Sepp sobre el lugar de la fenomenología trascendental; asunto que, a su vez, podría leerse como una forma de responder a la encrucijada planteada por Tani en su lectura de Husserl.

La vida mundana, sostiene Sepp, está siempre enraizada en un *oikos* concreto que vincula al ser individual con el medio social en que se inscribe. El agente de tal entrelazamiento es el cuerpo que, si bien es siempre individual, está determinado por la casa que lo acoge.²⁹ La corporalidad, por tanto, funge como el “entre” que articula individuo y sociedad o, expresado más generalmente, como “medio” (*Medialen*) del ser-en-el-mundo.³⁰ El propio *oikos*, a su vez “está siempre impregnada por la tipicidad de un mundo hogareño [*heimweltliche*], que posee su origen en la donación de sentido propia de la morada originaria [*urheimlichen*].”³¹ De aquí que en el contacto con el mundo extraño, la vida tienda a la absolutización del propio mundo y, con ello, a la homogeneización egoísta de la totalidad. Por esta razón, el encuentro con el extraño siempre está atravesado por el peligro de la colonización.³²

La expansión egoísta, por su lado, es el reverso del círculo que traza la experiencia mundana de la vida enraizada en la familiaridad del hogar. Este círculo, que es primeramente ontológico, también es hermenéutico, en tanto la vida debe comprender el mundo en el que habita.³³ Así las cosas, la posibilidad de que el encuentro con la alteridad no redunde en una absolutización del mundo pre-dado reside en la apertura del círculo y en ello consiste para Sepp, justamente, la tarea de la fenomenología: “La fenomenología trascendental busca quebrar este círculo, en la medida en que *pone entre paréntesis* la pre-donación del mundo; ya no vive en la tendencia hacia el horizonte universal sino que deja esa tendencia ‘detrás’ de sí.”³⁴ Esto es, al suspender el vínculo interesado por el mundo, el horizonte mismo del mundo puede revelarse en su estructura trascendental.

²⁷ DERRIDA, J., “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, 167

²⁸ Cfr. *Ibid.*, 175

²⁹ *Ibid.*, p. 17

³⁰ SEPP, H.R. *Philosophie der imaginären Dinge*, Königshausen & Nuemann, Würzburg, 2017, 24

³¹ SEPP, H.R., *Über die Grenze, Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*, 74

³² Cf. SEPP, *ibid.*, 74

³³ Cf. *Ibid.*, 75

³⁴ *Ibid.*, 75

La fenomenología, en consecuencia, tiene un carácter paradójico: por un lado, “posee un lugar” (*orthaft*) en tanto está anclada (*Verankerung*) a una existencia corporal pero, por otro, “carece de lugar” (*ortlos*) en la medida en que su estrategia consiste en poner fuera de juego, justamente, ese enraizamiento.³⁵ En tanto que anclada, la fenomenología expresa un mundo hogareño y una tradición –Europa, por caso–, pero su cometido no consiste en constituirse en un punto de vista empírico, afincado en su lugar, sino en exceder (*übersteigen*) ese lugar para poner a la luz la estructura esencial del lugar mismo –y con él la diferencia entre el mundo familiar y el extraño. La positividad del “entre” constituye el lugar paradójico donde el filósofo debe intentar permanecer en un “desequilibrio estable.”³⁶

De lo anterior se sigue que reconocer el carácter europeo de la razón filosófica, lejos de comprometer al pensamiento con una violencia colonizadora, constituye la condición insoslayable para contenerla. En este sentido, la condición paradójica del pensamiento exige que el ideal de universalidad sólo sea realizable mediante la suspensión de la tendencia a la totalización del lugar propio: de aquí que la fenomenología posea un lugar y, a la vez, deba renunciar a él para poder pensar. Renuncia doblemente paradójica porque, en verdad, nunca se abandona la propia perspectiva –sólo se puede pensar desde cierto lugar– pero bajo la condición de no asumirse como un punto de vista privilegiado sino como una perspectiva que requiere de la concurrencia de los otros, pues sólo así la filosofía puede volverse la tarea colectiva a la que apuntaba la universalidad defendida por Husserl. Y si la mediación por el propio lugar supone una violencia insoslayable, la tarea del pensamiento será intentar reducirla pero no eliminarla por completo pues en la absolutización de esa pretensión anida, como advierte Derrida, el riesgo de la peor violencia: la del silencio. Así un mínimo de violencia, con todo, parece necesaria para poder pensar.

³⁵ Cf. *Ibid*, 67

³⁶ SEPP, H.R., “Planos para una filosofía oikológica” en: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°4, Ragif ediciones, Buenos Aires (2017), 33