TIEMPO Y DISCURSO EN BERNHARD WALDENFELS. UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA DE LO EXTRAÑO

Jairo Escobar Moncada

Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia)

jairo.escobar@udea.edu.co

Luchamos por los derechos de la excepción; preguntamos siempre si están de acuerdo en confirmar una regla.

Stanislaw Jerzy Lec

Al menos para el tipo de persona capaz de expresión, el lenguaje está eróticamente cargado en sus palabras, el amor lleva a las palabras extranjeras.

Theodor W. Adorno

RESUMEN

En este trabajo me propongo exponer las relaciones entre racionalidad responsiva y extrañeza en la obra de Bernhard Waldenfels. Expondré esta relación a partir de seis tesis con el propósito de que ellas se complementen mutuamente y logren mostrar, de la manera más apropiada posible, la relación entre responsividad y la experiencia de lo extraño. Estos puntos son: 1. Una breve aclaración terminológica. Diferencia entre lo otro y lo extraño. 2. La relación entre discurso escrito y hablado. 3. La concepción de orden, vinculada con mecanismos de inclusión y exclusión. 4. La relación entre *pathos* y respuesta, como los puntos focales de la racionalidad responsiva. 5. La relación entre el decir y lo dicho y la temporalidad que los vincula y separa. Y por último, 6. Me ocuparé del problema de cómo hablar sobre lo extraño y el problema del lenguaje indirecto.

PALABRAS CLAVE:

Extrañeza, responsividad, temporalidad, discurso, lenguaje indirecto.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to show the relations between responsiveness and strangeness in the work of Bernhard Waldenfels. I will expose this relationship in six theses, so that they complement each other and show, in the most appropriate possible way, the relationship between responsiveness and the experience of the strange. These points are, 1. A brief clarification of terminology. Difference between the other and the strange. 2. The relationship between written and spoken speech. 3. The conception of order, linked to mechanisms of inclusion and exclusion. 4. The relationship between pathos and response, as focal points of responsive rationality. 5. The relationship between saying and what is said and the temporality that links and separates them. And finally, 6. I will deal with the problem of how to talk about the strange and the problem of indirect language.

KEYWORDS:

Strangeness, responsiveness, temporality, speech, indirect language.

TIEMPO Y DISCURSO EN BERNHARD WALDENFELS. UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA DE LO EXTRAÑO

INTRODUCCIÓN

En este texto me ocuparé brevemente de algunos aspectos de la teoría del tiempo y del discurso en la obra de Bernhard Waldenfels desde la perspectiva de una racionalidad responsiva de la extrañeza y lo extraño; pero para dar cuenta de ello he tenido en cuenta otros aspectos de su pensamiento como la relación entre *pathos* y respuesta, la relación entre intencionalidad, comunicación y responsividad, y discutir el tema del lenguaje indirecto. ¿Cómo se configura la relación entre tiempo y discurso tanto en el discurso hablado como en el escrito? ¿Cómo se puede dar cuenta de lo extraño en los diferentes tipos de discurso? Con la racionalidad responsiva Waldenfels pretende darle un giro, desde la perspectiva de una fenomenología de lo extraño, a la racionalidad centrada en la intencionalidad, la comunicación y en una dialéctica cerrada, y considera que la responsividad permite dar mejor cuenta de lo extraño que permea todo orden social y todo sí mismo. La responsividad no quiere anular ni la intencionalidad ni la comunicatividad, sino mostrar que estas, por su propio movimiento, conducen a la responsividad y tienen en ella su fundamento; se usa la palabra fundamento en un sentido débil, no como un fundamento último, inconcuso, incuestionable, de la racionalidad humana, sino como el punto de partida para entender que la racionalidad no tiene que ver únicamente con la intencionalidad del lenguaje y la búsqueda de consensos y sentidos últimos, sino, ante todo, con las respuestas que damos con nuestro lenguaje y nuestras acciones, a los desafíos que nos plantea nuestro ser en el mundo con los otros. La intencionalidad y la comunicatividad tienden a domesticar a la extrañeza y a quitarle el aguijón, sin el cual nuestro mundo y nosotros mismos seríamos enteramente incomprensibles. La responsividad, es la pretensión de Waldenfels, realiza de mejor manera las intenciones de las dos anteriores y

las potencia para que puedan dar cuenta no solo de lo extraño, sino también de la experiencia tal cual, en el sentido de que la experiencia de cada persona tiene necesariamente su origen en la experiencia de lo extraño.

Lo extraño es constitutivo de nuestro sí mismo, y el término que da cuenta de ello es *pathos*, aquello por lo que somos afectados, y que está al origen de nuestro mundo propio en todas las experiencias vitales. Considero que el haber destacado este momento de la responsividad, como respuesta al *pathos*, es uno de los grandes logros de la filosofía de Waldenfels, puesto que ha mostrado su importancia para repensar la relación corporal con el mundo y todas las esferas en que se realiza la racionalidad humana.

Como siempre en filosofía, se trata de destacar una pequeña diferencia con respecto a la filosofía fenomenológica, de la cual él se considera deudor, en especial de las variantes merleau-pontiniana y levinasiana, pero una pequeña diferencia que permite ver que la responsividad es un momento central de la racionalidad intencional y de la racionalidad comunicativa, que no ha sido resaltado suficientemente. Esto es lo que trata de mostrar Waldenfels, y considero que en gran medida lo logra. Logra hacernos ver que lo extraño, sea alguien o algo, siempre está presente en los acontecimientos de la vida cotidiana. En nuestros actos supuestamente más comunes, la extrañeza siempre ha estado *ahí*, en nuestras expresiones lingüísticas y de comportamiento, en nuestras posturas y gestos corporales. Lo que somos, desde que nacemos, se lo debemos a otros, al pasado que heredamos en el presente, en los proyectos que tenemos hacia futuro. Lo obtenido históricamente nos constituye, y este pasado nunca ha sido mi hechura, sino de él he heredado la extrañeza que empiezo a cargar conmigo cuando nazco y que debería asumir y transformar. Desde siempre he estado invadido por lo extraño, mi sí mismo está ya signado por lo otro que yo mismo, mi interioridad no es nunca enteramente mi propiedad, sino que lo propio de mi sí mismo tiene ya las huellas imborrables de una extrañeza que ha dejado ya su huella cuando nazco en un tiempo y lugar determinados, empezando

por el nombre. No se trata de darle la palabra a un determinismo absoluto, pues todo orden tiene un rasgo de contingencia, que hace posible pensarlo diferentemente, como veremos luego. Nuestros coladores espirituales y mentales nos hacen creer, o nos quieren hacer creer, que no *hay* nada de extrañeza en nuestra experiencia del mundo y de los otros, ni en mí, ni en el otro, ni en el mundo en general. O nos hacen creer que son perturbaciones pasajeras del orden interno o externo, que tarde o temprano pueden ser sometidas a nuestros órdenes sociales o discursivos, o de policía, si es el caso.

La fenomenología de Waldenfels es un esfuerzo conceptual único por mostrar la presencia de lo extraño en todas las esferas de la vida cotidiana, en nuestro mundo familiar (*Heimwelt*), en nuestro mundo propio, que es el punto de partida ineludible, gnoseológica y ontológicamente, de toda investigación sobre lo extraño. Pero una mirada atenta muestra que este inicio ya está surcado por lo extraño. La referencia a sí mismo no es pues un comienzo seguro si se reconoce esto. El sí mismo comienza ya en la extrañeza que lo afecta y lo constituye desde el comienzo. El comienzo por el propio yo, como una instancia segura e inconcusa para dar cuenta del mundo y de los otros, es precario, dudoso, pues antes de poder decir yo ya estamos contaminados de mundo y de los otros. La referencia a sí mismo (*Selbstbezug*) es en todo momento alejamiento de sí mismo (*Selbstentzug*), pues la referencia a sí mismo, al mundo propio, es impensable sin el elemento constitutivo originario del *pathos*, del ser afectado y signado por lo extraño. Lo aparentemente más cercano, el sí mismo, ya tiene la impronta de lo aparente más lejano, de lo extraño.

Su pensamiento es demasiado rico y complejo, con muchas ramificaciones y relaciones críticas con la tradición filosófica, como para poder dar cuenta de ello en este ensayo. En forma de tesis quiero ofrecer un esbozo del tema, que permita, sin embargo, mostrar la complejidad del mismo, sin pretender llegar a certezas últimas. Mi intención no es agotar el tema tratado en cada punto, ni resumir un pensamiento que es reactivo a todo resumen, sino

mostrar algunos de los caminos por los que se mueve la fenomenología de Waldenfels. Espero que los seis puntos que desarrollaré se complementen mutuamente, que uno corrija las carencias del otro, y que, al final, logren mostrar de qué se trata en la racionalidad responsiva. Los seis puntos por tratar son:

1. Una breve aclaración terminológica. Diferencia entre lo otro y lo extraño.
2. La relación entre discurso escrito y hablado.
3. El concepto de orden.
4. La relación entre *pathos* y respuesta.
5. La temporalidad del discurso. La diferencia entre el decir y lo dicho.
6. Sobre el lenguaje indirecto. ¿Cómo hablar de lo extraño?

1.

Para Waldenfels es importante distinguir entre lo otro y lo extraño, aunque en su discurso, en algunos casos, parecen solaparse; pero este aparente solapamiento no quiere decir igualdad conceptual, sino que su diferencia es difícil de precisar, lo cual tiene que ver con el hecho de que lo extraño ha sido tratado como un caso especial de lo otro, convirtiendo a la extrañeza en algo relativo que tarde o temprano puede ser domesticado, neutralizado, reglado o negado, bien sea en una racionalidad intencional, dialógica o comunicativa o en una racionalidad dialéctica cerrada y totalizante. Pero lo extraño para Waldenfels no cae completamente en el concepto de otredad, aunque semánticamente son términos cercanos. Dicho de otro modo, lo extraño es una otredad extra-ordinaria que siempre lleva consigo una estela de incomprendibilidad. Con el término “lo extraño” se quiere indicar una otredad radical, no es simplemente lo otro, sino lo extraño es lo extraordinariamente otro, lo insólito, inaudito, para un orden social determinado. No hay la extrañeza total o absoluta, “pues todo lo extra-ordinario permanece referido a determinados órdenes, a los que rebasa” (Waldenfels, 1997, p. 37).

Para mayor claridad, quiero recurrir a una distinción que aparece siempre en su obra, a saber, la distinción entre las parejas terminológicas de lo mismo y lo otro y la de lo propio y lo extraño.

La primera es remitida al Platón del *Sofista*, en el cual se introduce la distinción entre lo mismo (*autós*) y lo otro (*heterón*), que tienen su lugar en un todo mediado dialécticamente (Waldenfels, 1997, p. 108; 2006, pp. 20 y ss.). El extranjero de Elea parece conservar su extrañeza frente a esta dialéctica absorbente, que se juega entre lo mismo y lo otro; es el sabio que sorprende a los interlocutores y les enseña el difícil arte de la dialéctica, pero el sofista al final sigue siendo tan inatrapable como al comienzo, como lo sugiere la última díairesis, sigue siendo tan extraño como al comienzo de su búsqueda para caracterizarlo y definirlo.

El diálogo la *República* es un intento grandioso, pero insuficiente, para cerrar la brecha entre el orden perfecto y lo extraño, si es que se puede cerrar, pues la ciudad pensada en la idea debe moverse y poner a la luz su contingencia y transformarse, a pesar de los reyes filósofos (*República* 500b, 545d). La extrañeza de otro idioma, de otra cultura, de otro género no está en relación con lo mismo, sino con lo propio (Waldenfels, 2006, p. 55). La pareja terminológica de lo propio y lo extraño no se deja totalizar dialécticamente ni regular comunicativamente. “La extrañeza presupone la esfera propia y el ser propio de un sí-mismo (*Selbst, ipse, self*), y este sí mismo no puede ser confundido con un lo mismo (*Selbe, ídem, same*) que es diferenciado por un tercer término” (Waldenfels, 2006, p. 21).¹

En la lección decimotercera del libro *El Sí mismo corporal (Das leibliche Selbst)*, se precisan estas diferencias. El esquema hecho por Regula Giuliani para estas lecciones (Waldenfels, 2000, p. 364) puede ayudar a resumir las diferencias entre ambas parejas

¹ Cf. Bernasconi (2001, pp. 13-45), quien en su artículo desarrolla algunas de las transformaciones de los términos de lo otro y lo extraño en Lévinas, Merleau-Ponty, Derrida, Jacques y Waldenfels, entre otros.

terminológicas de la siguiente manera: 1) La pareja “lo mismo y lo otro” pertenece a la esfera de lo fáctico; la de “lo propio y lo extraño” a la esfera del acontecimiento (*Ereignis*). 2) La relación entre lo mismo y lo otro es reversible, simétrica y vinculada a un punto de vista general, que realizaría la diferenciación; en cambio la relación entre lo propio y lo extraño se constituye en referencia al sí mismo (*Selbstbezug*) y en el distanciamiento del sí mismo (*Selbstentzug*), y es una relación asimétrica, irreversible y está vinculada al campo de la experiencia vivida. 3) La primera pareja se constituye en una delimitación o deslinde (*Abgrenzung*) entre lo mismo y lo otro; en cambio, la relación entre el sí mismo y lo extraño se establece mediante mecanismos de exclusión e inclusión.

Para entender mejor esto añadiré unas breves observaciones. La pareja de lo propio y lo extraño se juega de modo distinto a la pareja de lo mismo (*das Selbe*) y lo otro. De acuerdo con Waldenfels (1997), cuando se diferencia entre una manzana y una pera, difícilmente se puede decir que son extrañas la una con respecto a la otra, ambas pertenecen a un mismo género y se diferencian entre ellas por una diferencia específica, pero no porque una se diferencie a sí misma de la otra (p. 21). La manzana es otra que la pera en nuestros esquemas de clasificación, pero no es algo que sorprenda a la pera como algo extraño. Lo extraño surge solamente para un ser capaz de diferenciarse a sí mismo de otros, en una *experiencia* de diferenciación entre lo propio de lo extraño, esto es, de alguien capaz de sentir que hay una diferencia entre su decir y lo dicho, entre su afección y aquello que lo afecta, entre su mundo propio y el mundo extraño. Sobre esto volveré luego. En el mundo hay muchas cosas que son diferentes unas de otras, pero no se sienten o se experimentan como extrañas entre sí. Lo extraño únicamente surge en una experiencia vivida, padecida, y que cuestiona y excede el sí mismo y las propiedades que cree tener como propias. La experiencia entre pera y manzana la establece un tercero, nuestros esquemas de clasificación y, por supuesto, que no de manera completamente arbitraria. Pero la diferenciación

entre hombre y mujer, por ejemplo, no la establece un tercero, pues en primer lugar el hombre *se* diferencia de la mujer y esta de él justamente en la experiencia que los vincula y los separa (Waldenfels, 1997, p. 21). La manzana está en otro lugar que la pera, es un hecho fáctico, pero lo extraño no está en otro lugar con respecto a lo propio, sino que está separado por un umbral respecto de lo propio “como el dormir del despertar, la salud de la enfermedad, la vejez de la juventud” (Waldenfels, 1997, p.21). El umbral une y separa al mismo tiempo, uno no puede estar al mismo tiempo de un lado o del otro. Con esta imagen del umbral se muestra que lo propio y lo extraño no son dos cosas completamente diferentes, sino que en lo propio ya habita lo extraño lo determina, lo acecha, lo atraviesa. Una de las motivaciones centrales del pensamiento Waldenfels, sino la central, consiste en cómo dar cuenta de este umbral, en el que lo propio y lo extraño se entrelazan, se permean de múltiples maneras, y de cómo evitar que el aguijón de lo extraño, no sea banalizado, simplificado o reducido a esquemas binarios, en un mundo que se niega cada vez más, que siempre se ha negado, a pensar y dar cuenta de la extrañeza que acompaña todos los órdenes institucionales y personales que nos constituyen como seres humanos.

La manzana no es una desviación de la pera o viceversa, es simplemente su otro, como la cerveza rubia es de otro tipo que la cerveza negra, pero lo extraño o la extrañeza solo puede comprenderse indirectamente como exceso o desviación con relación a un orden normal establecido, como provocación a lo propio del sí mismo, a su supuesta normalidad, y la normalidad no es algo que carezca de elementos de anormalidad, de anomalía, o algo que se constituya o pueda constituirse sin experiencias de extrañeza, de exclusión, que señalizan el lugar de lo extraño. Siempre se está en el umbral, y no se puede suprimir o aniquilar completamente por más que se quiera. Lo extraño se percibe en los traumas individuales y sociales, en los excesos de odio y violencia como en los asesinatos o en las violaciones, o en las masacres, pero también se nota en las festividades, en los carnavales, en los

regalos inesperados, en un gesto de amor, en una catástrofe natural que sacude el orden cotidiano de modo radical o en un accidente de tránsito que modifica el orden del día de una ciudad, como el accidente de tráfico descrito en las páginas iniciales de *El hombre sin atributos* de Musil, ejemplo muy querido por Waldenfels (2006, pp. 39-40), o las transformaciones vitales y existenciales que puede causar un accidente, como sucede en el cuento *Autopista del Sur* de Cortázar, o la extrañeza que nos sorprende en el cuento *Carta a una señorita en París*, en el que el narrador le cuenta al destinatario el extraño suceso que padece, el de vomitar conejitos y de cómo piensa deshacerse de ellos.

Un orden, dice Waldenfels (1997, pp. 125-126) citando a Nietzsche, se esfuerza por “igualar lo no igual” o, como el dinero, citando a Marx, igualar lo que es desigual, reducir todo, como realmente lo hace, al poder igualador del principio de cambio. Lo propio tiende a olvidarse, surge de un proceso de delimitación y exclusión. Pero ningún orden ha conseguido igualar completamente lo extraño a lo propio, y cuando lo intenta, tiende a la aniquilación total de lo otro, como ha pasado en las llamadas conquistas, que se presentan cínicamente como hechos civilizatorios. Lo extraño no está en otro lugar y otro tiempo, sino en el tiempo y el lugar que nos son más propios, en la intimidad del sí-mismo, en los pliegues más cercanos de la propia cultura. “Si lo propio esta entretejido con lo extraño, esto dice al mismo tiempo que lo extraño comienza en nosotros mismos y no fuera de nosotros, o dicho de otra manera: dice que nosotros mismos nunca estamos en nosotros mismos (Waldenfels, 2006, p. 118).

Hay una frase de Husserl, a la que Waldenfels siempre vuelve, que orienta sus investigaciones sobre lo extraño. La expresión está en las *Meditaciones Cartesianas*, en las que Husserl dice que la esencia de lo extraño consiste “en la accesibilidad comprobable de lo originalmente inaccesible” (Hua, Bd.1, p. 144, citado en Waldenfels, 1997, p. 25). La pregunta para Waldenfels no es ¿qué es lo extraño?, sino *cómo* dar cuenta de la extrañeza de lo otro, cómo acceder a ella sin despojarlo de su originaria inacce-

sibilidad. Lo extraño (sea persona o acontecimiento) no se deja comprender exclusivamente con procedimientos gnoseológicos, heredados de Descartes, como la deducción analógica del otro o por el sentimiento de empatía, en los cuales, en definitiva, se trata de reducir lo extraño a lo propio (Waldenfels, 1997, pp. 25-26). Son falsos por limitados en cuanto no preservan el alejamiento (*Entzug*) original de lo extraño, su afán es hacerlo igual a uno mismo, para evitarse muchos problemas, no tanto existenciales como gnoseológicos. La pregunta por la accesibilidad de lo extraño tiene que ver inicialmente con la forma como se es afectado *por él y la respuesta* que damos. Resumiendo, ¿cómo dar cuenta de lo originariamente inaccesible, cómo respetarlo en su alejamiento y su diferencia? Lo extraño no es una deficiencia del orden, sino lo que revela sus deficiencias. La extrañeza como desviación del orden y como un exceso que rebasa la normalidad cotidiana debería ser aproximada y comprendida indirectamente, de modo que se preserve su extrañeza.

2.

La disputa entre discurso escrito y hablado se dirime, por lo menos, desde la época de Platón, y ha sido planteada esquemáticamente alrededor de la primacía de una forma de discurso sobre la otra. Y esta disputa surgió en un contexto en el que lo escrito empieza a tener una presencia fuerte y duradera. Una cultura exclusivamente oral, si las hay, no se plantea el problema. Pero en sentido estricto no hay solo culturas orales, pues ya hay una “escritura del cuerpo”, como veremos luego. Los escritos de Platón dan cuenta de ello, a pesar de su desconfianza frente a la escritura. Platón parece darle la primacía, de acuerdo con el *Fedro*, al lenguaje hablado en el diálogo (Waldenfels, 1999, pp. 19 y ss.), pero la desconfianza platónica contra el discurso escrito también se extiende al discurso hablado, pues ambos se pueden utilizar o para engañar, dominar, aparentar búsqueda de la verdad o para buscar realmente la verdad y tratar de que el otro piense por sí mismo.

La supuesta prioridad de lo hablado se basa en un hecho fáctico, a saber, que es posible oralidad sin escritura, como en la prehistoria, y en el desarrollo lingüístico del niño, quien aprende a hablar antes de escribir. Desde esta perspectiva, la oralidad es el fundamento del discurso escrito, en el sentido de que abre el horizonte para comprender el discurso escrito, “sería el *sine qua non* de lo escrito” (Waldenfels, 1999, p. 26). En el discurso oral se realizaría adecuadamente el fin que se busca en el acontecer del habla: verdad, comprensión, acuerdo; pero no solo esto, el deseo de expresarse, de manifestarse, de decirle al otro como soy yo o que quiero, etc.

Waldenfels (1999, p. 20) intenta acercarse a la diferencia entre oralidad y escritura de una manera indirecta, preguntando por cómo ambas formas permiten dar cuenta de la cercanía y la lejanía inherentes a la comunicación. Koch y Oesterreicher (citados en Waldenfels, 1999, p. 22) dicen que el lenguaje hablado es un lenguaje de la cercanía y la escritura un lenguaje de la lejanía, en el que la oralidad es afín a la cercanía y la escritura a la lejanía. Esta dicotomía puede ponerse en cuestión complementando el acceso indirecto mencionado, no el único posible, considerando “*la corporeidad* específica de las creaciones del lenguaje como la *materialidad* específica de los signos lingüísticos y sus *regulaciones*” (Waldenfels, 1999, p. 21). Se puede vincular la oralidad con la boca, sus sonidos y las palabras, y la escritura con la mano y la manera como talla, o graba, o maneja instrumentos de escritura. Es importante destacar que cada función corporal incorpora continuamente momentos sinestésicos y, por ello, sinérgicos (Waldenfels, 1999, p.22). La oralidad requiere cercanía cuando hablo con alguien o incluso conmigo mismo. No puedo hablar con alguien que no está en sentido literal presente de alguna manera. Incluso por teléfono, la voz del otro lejano la escucho cercana. La escritura permite superar una distancia entre yo y los otros, hacerle llegar a muchos un sentido o una forma de mirar el mundo.

Dicho esto, paso a mencionar el punto central. Según Waldenfels (2009, pp.29-30), el cuerpo actuante (*fungierender Leib*), mediante el cual percibimos el mundo y nos abrimos al sentido tiende siempre

a expresarse sea de manera hablada o escrita. Ninguna forma le es ajena al cuerpo humano vivo. El lenguaje operante se configura *a la vez* en oralidad y en escritura, y entre ambos no hay una relación de jerarquía, sino, antes bien, una “duplicación quiasmática” (Waldenfels, 2009, p. 30), de modo que se puede decir que en cada forma de lenguaje hay huellas del otro. Huellas como signos de lo extraño que nunca estarán plenamente disponibles, sino que señalan a una lejanía insalvable (Waldenfels, 2007, pp. 545-552), sea por la oralidad o por la escritura. En la oralidad hay rasgos de escritura y en la escritura rasgos de oralidad. Este último aspecto surge cuando leemos con otros un texto en voz alta, o pensemos en la manera como un texto escrito se realiza en el teatro, o en la forma paradigmática, en la infancia, como un cuento escrito leído nos mostraba los rasgos casi mágicos de la escritura. Nos parecía imposible que esos signos en blanco y negro pudieran llegar a tener tantas historias y encender nuestra imaginación. Y la oralidad es impensable sin la escritura corporal que la acompaña. Difícilmente se puede afirmar que un tipo de discurso sea más vivo que otro, menos fijo, más engañoso o más verdadero. La palabra y la escritura están entrelazadas en cada acción de habla, sea hablada o escrita.

Este entrelazamiento tiene su raíz en el lenguaje operante del cuerpo. El lenguaje del cuerpo es caracterizado *como el lenguaje de la lejanía en la cercanía* (Waldenfels, 2009, p. 33). El cuerpo es “el hilo conductor” para determinar la manera como se realiza la lejanía y la cercanía de estas formas de lenguaje, y esta caracterización no se puede suprimir de ninguna forma de lenguaje. Oralidad y escritura, justo por estar atados al cuerpo y su lenguaje actuante, a sus sinestesias y sinergias, siempre tendrán la impronta de una lejanía en la cercanía. Incluso los medios electrónicos no pueden cerrar completamente esta distancia, crear una cercanía que no incluya una lejanía. Algunas formas de autismo son casos fronterizos de una cercanía sin lejanía, y hay casos de alucinación en los que hay lejanía sin cercanía, por ejemplo, escuchar voces que nos persiguen (Waldenfels, 1999, p. 38). ¿Es posible pensar, como caso extremo, una sociedad solo de autistas o de alucinados?

Estos casos patológicos expresan la importancia de respetar la lejanía en la cercanía, como momento esencial de la responsividad. La cháchara hablada y escrita pretende justamente destruir este momento de la lejanía, esencial no solo para la aparición de lo extraño, sino ante todo para permitirle seguir siendo extraño, sin pretender archivarlo en los códigos de lo propio. La cháchara finge una cercanía que no existe realmente, una cercanía creada instrumentalmente, donde lo que importa es la manipulación y sometimiento del otro para el fin que se considere pertinente. La publicidad capitalista es un ejemplo bien logrado de esto.

En la disputa entre oralidad y escritura se realiza el lenguaje del cuerpo de diferente manera y cada forma tiene un peso específico diferente en la vida humana, y no se trata de qué es primero, si el huevo o la gallina. Ambas tienen una forma original de ser que no puede ser intercambiada, como si se pudiera prescindir de una de ellas. De manera elegante dice Waldenfels (1999, pp. 19, 41) que Platón se sirve de la escritura para mostrar la dependencia de la escritura y su insuficiencia respecto del diálogo, pero no puede prescindir de la escritura para decirlo. El texto escrito sugiere una fijación de lo dicho o de la verdad de lo dicho, que debería deshacerse en el discurso hablado y, a lo sumo, debería servir como ayuda para la memoria en la búsqueda dialogada de la verdad. En sus escritos Platón le da primacía al diálogo para evitar el “hechizamiento” del lenguaje por la escritura (Waldenfels, 1999, p. 27); pero igual podría decirse que lo escrito podría evitar el hechizamiento del discurso hablado en cuanto sea capaz de dar una formación que ayude a formar una capacidad de juicio responsiva. Pero esto, hoy en día, sería hablar con el deseo, y quizás ya lo era en la Antigüedad. Hoy sabemos que el discurso, sea hablado o escrito, como lo muestra el lenguaje altamente hechizante de los medios de comunicación de masas, es también un hechizamiento de la oralidad y la escritura, y tiende a reducir el lenguaje hablado o escrito a fórmulas gastadas y clichés que aparentan una verdadera comunicación. No existe hoy en día discurso oral o escrito que no esté marcado y determinado por los mensajes e imágenes que

brotan del discurso de la mercancía, que se manifiesta de modo paradigmático en la propaganda publicitaria.

Tanto la oralidad como la escritura son dos formas de relacionar lo propio con lo extraño, la lejanía con la cercanía. Ambas pueden fingir o pretender que están cerca de algo que no existe: el lenguaje original o la escritura original, pues ambas desde siempre ya están contaminadas por lo extraño. No hay un “punto cero” ni de la oralidad ni de la escritura ni existe la última palabra ni la primera, como siempre recuerda Waldenfels (1999, p. 42), pues cada una se mueve en un orden que nunca puede determinarse ni en su comienzo ni en su fin, y que nunca puede excluir el cambio y la contingencia.

Los sonidos, los signos escritos, las líneas en una arcilla, la huella que deja una caricia en el cuerpo o una cachetada, los gestos, las tonalidades, las formas de caminar o reposar, las posturas y actividades del cuerpo, la mímica, el ritmo, todo esto señala, en primer lugar, a que con nuestro cuerpo hablante expresamos nuestro estar en el mundo, respondiendo a sus desafíos y exigencias. Hay tanto un habla del cuerpo como una escritura del cuerpo (Waldenfels, 1999, pp. 33 y ss., 40 y ss.), y en ambas la extrañeza tiene presencia como una forma *de lejanía en la cercanía*. Ambas formas de habla dejan huellas en la piel, en el sí mismo corporal, signos que lo extraño inscribe en el cuerpo “y que solo posteriormente, es decir nunca, encuentran su sentido definitivo” (Waldenfels, 1999, p. 35).

No debería olvidarse que un discurso que busca solo la verdad puede ser tan aterrador como uno que solo busca la utilidad y el provecho propio. Una cosa es un lenguaje que estremece y busca transformar, creativamente, el lenguaje cotidiano, con sensibilidad, finura, ironía, y abrir nuevos horizontes de sentido, de comprensión, para develar el mundo y develarnos a nosotros mismos, a la naturaleza, como seres sufrientes, desgarrados, y necesitados de nuevas formas de discurso y de órdenes sociales que sean más justos con los hombres y las cosas. Otra cosa es un lenguaje que pretende ocultar esto y presentar lo justo como injusto, o hacer

pasar el maltrato de los seres humanos y la naturaleza como algo bueno y necesario. Una cosa es un estilo de lenguaje, hablado o escrito, que logre dar cuenta y mostrar la extrañeza en nosotros y en el mundo, y otra, un lenguaje que se niega darle voz a lo extraño, a lo otro, a su sufrimiento, y lo deforma inhumanamente o lo rebaja en su humanidad. La extrañeza comienza en la propia casa, como dice repetidas veces Waldenfels, solo que la inercia del lenguaje cotidiano entumecido, anquilosado, no nos permite darnos cuenta de ello. La novela, el cuento, la poesía, el ensayo, la pintura, la música, bien logrados y realizados, son formas de darle voz a lo extraño y perturbador, a aquello que estremece el sentido de un orden que se cree perfecto y definitivo o de un sí mismo incapaz de cuestionar sus creencias y opiniones, de ponerlas en movimiento mediante la reflexión y el diálogo.

Para terminar, una breve observación sobre el lenguaje escrito que es conveniente recordar, a saber, que el texto escrito (sea novela, texto, filosófico, ensayo, diario poema) tiene también una movilidad y una vida propia, a pesar de la crítica de Platón, que se inflama con el lector atento y sensible. Verano (2012) en su estudio sobre la filosofía del lenguaje de Merleau-Ponty dice: “la lectura, dice Merleau-Ponty, citando a Sartre, “enciende” el sentido del texto, como un fosforo comienza un fuego: <Nada en el libro me deja indiferente, el fuego se alimenta de todo lo que la lectura arroja en él, con el mismo gesto tomo y doy>” (p. 119). El sentido del texto escrito nunca queda fijado de modo definitivo, sino varía con la historia de sus posibles lecturas. El texto nos apela, nos interroga, nos convoca a revivir lo escrito y a hacer una experiencia que puede modificarnos e impulsar a ver de una manera nueva, a nosotros mismos y el mundo. La lectura tiene un carácter de acontecimiento, el cual no se agota en una frase, un diálogo, en una página, sino tiene su fin en la invocación de algo nuevo, no imaginado ni pensado hasta ahora, aparece en la forma y el estilo que tiene el escritor para hacer aparecer el mundo, para mostrarlo como es y en sus potencialidades de llegar a ser de otra manera.

Una obra se debe a su estilo. El estilo literario, según Merleau-Ponty, es la manera como el escritor utiliza sus habilidades lingüísticas y narrativas para narrar, describir, rememorar, de manera singular, su experiencia en el mundo, y de este modo, permitir ver, de una *manera singular*, nueva, las desgarraduras y escisiones de una situación universal en un caso particular e individual. El estilo no es un simple medio o una herramienta de la que se pueda disponer o prescindir caprichosamente, sino es lo que permite ver lo que el escritor quiere mostrar (Verano, 2012, p. 122). Leer una novela es dejarse llevar por su estilo, su ritmo, su cadencia. Las cosas comunes se muestran de una manera nueva, estremecedora, inquietante, como si fuera la primera vez que se las viviera.

En la lectura de una novela se da un acontecimiento del discurso, sin que el discurso del autor sea un discurso de significados ya dichos- explícitos. En este aspecto, su discurso se comunica de manera 'indirecta', es decir, como diferencia entre los diversos signos y así nos ofrece la posibilidad de una nueva experiencia del sentido. (Verano, 2012, p. 121)

El decir del escritor no se agota en lo dicho en cada frase porque cada frase tiene su sentido únicamente en la "dimensión" de sentido abierta por la totalidad del texto. El lector, más que un sujeto pensante, es un sujeto que intenta responder al texto con sus emociones, creencias, evaluaciones, juicios, sus recuerdos, expectativas; el texto lo invita a darle una respuesta, la exige, y dado el caso, si se está atento, lo mueve a transfigurar las emociones y creencias adquiridas o petrificadas, o a enriquecerlas con nuevos tonos y rasgos. Así como el decir o la presencia del extraño espera una respuesta a su exigencia, a su llamado, a su pretensión, así la novela o el poema espera que el lector se encienda y se renueve como el ave fénix en la nueva mirada obtenida gracias a su entregarse y abandonarse al estilo de la obra.

3.

El concepto del orden en Waldenfels es central para entender no solo el discurso, su temporalidad y su extrañeza, sino también para comprender la existencia humana en sociedad. Ser-en-el-mundo es, ante todo, estar en un orden con una estructura determinada, que establece fronteras y, al mismo tiempo, sugiere sus posibilidades de transcendencia y transgresión. El ser humano es un *Grenzphänomen*, un fenómeno entre fronteras, un ser fronterizo, pero estas fronteras son producto de un orden que no solo las establece sino que también las hace surgir siempre de nuevo, los desplaza movido por las fuerzas estructurales que la mueven. El establecimiento de fronteras es resultado de un proceso que hubiera podido llegar a ser de otra manera, y por ello tiene un signo de contingencia. No se trata simplemente de oponer lo fijo y lo dinámico, sino de mostrar lo fijo en lo dinámico y lo dinámico en lo fijo de cada orden. Uno de sus libros seminales lo sugiere con el título: todo orden es crepuscular (*Ordnung im Zwielficht*) o, si se quiere, se mueve en una luz crepuscular. *Zwielficht*, de acuerdo con el diccionario de los hermanos Grimm (citado en Waldenfels 1987, p. 203), significa a media luz, o una luz dividida, escindida, como la luz del crepúsculo nocturno o matutino. También significa indeterminación. La indeterminación no es una privación, carencia de determinación, sino un ingrediente constitutivo de toda experiencia, como siempre lo ha destacado la fenomenología husserliana (Waldenfels, 1987, p. 203). Todo orden es embarazoso, aporético, inestable. Estar en una situación embarazosa se dice en alemán *ins Zwielficht geraten*, pero lo embarazoso e inquietante de todo orden reside en que genera procesos de selección y exclusión, tanto en el habla y en la escritura como en los procesos sociales. Todo hablar y escribir acontecen en un contexto social, cultural e histórico determinado. Lo extraño es el *Grenzphänomen* por excelencia, el acontecimiento que traza y saca a la luz los límites de un orden social dado. La extrañeza surge en un orden determinado y es imposible que se dé sin las fronteras que la crean y recrean en cada momento. Un orden, para utilizar

una definición mínima de Waldenfels (1987), es “un contexto reglado (esto es, no caprichoso) de esto y aquello” (p. 17).

Pero esta definición minimalista dice poco. Para comprenderla mejor, un contexto reglado quiere decir que existen reglas explícitas o implícitas de lo que se puede hacer o decir, son las que trazan una frontera entre lo que se puede hacer o no hacer, entre lo decible y lo indecible, entre lo aceptable y lo inaceptable, entre lo legal y lo ilegal, lo legítimo y lo ilegítimo. Las reglas, como se dijo, excluyen o incluyen, y los procesos de inclusión o exclusión son propios de todo orden. El pensamiento de un orden crepuscular es, como dice el mismo Waldenfels, el hilo conductor de su pensamiento, el cual recibe múltiples variaciones según el contexto o el fenómeno que se esté pensando (entrevista en Fischer, Gondek y Liebsch 2001 (Eds.), p. 430). Un orden crepuscular es uno que posibilita, mientras imposibilita que incluye mientras excluye. Pero no hay el orden, sino muchos órdenes, y cada orden crea su forma propia de extrañeza. Waldenfels distingue entre *tipos* de orden (espaciales, temporales, causales), o ámbitos de orden (orden de la naturaleza, de la sociedad, del derecho, del lenguaje, etc.) y *estilos* de orden cerrados, abiertos, jerárquicos, globales, regionales, etc.), que son resultado de las cosas que suceden en cada orden de acuerdo con las reglas que le son propias (Waldenfels, 1987, p. 18). Waldenfels le prestará especial atención a los estilos de orden, sin dejar de lado los anteriormente mencionados. En el estilo de un orden se muestra la manera como un orden social, jurídico, científico, artístico, selecciona e incluye una cosa y al mismo tiempo excluye otra, la manera como lidia con lo extraño o lo trata. Cada orden genera su propia extrañeza o, como le gusta repetir a Waldenfels, existen tantas extrañezas como órdenes. La extrañeza, como los órdenes, hay que conjugarla en plural: puede ser otro idioma, otra cultura o un inmigrante, una enfermedad, un desplazado, una obra de arte, un poema, el asombro con que comienza la filosofía, un accidente de tráfico, una catástrofe natural que estremece violentamente un orden cotidiano, un poema, un gesto corporal. La extrañeza se presenta en múltiples figuras, y por ello no hay

la extrañeza en general, sino estilos de extrañeza como estilos de orden o ámbitos de orden (Waldenfels, 1999, p. 23).

Cada época, cada cultura, cada persona, se mueve dentro de unas fronteras determinadas, que aparentan ser incambiables, inmodificables, como se creía en la Antigüedad clásica o en el Medioevo, cuyas fronteras tenían un carácter de necesidad, por ser determinadas por el cosmos o por Dios (Waldenfels, 1998, pp. 18-19). Pero el orden moderno surge de la “sospecha” de que todo orden, incluso el aparentemente más férreo e incambiable, puede ser de otra manera. Es un orden en *potentialis*, como le gusta repetir a Waldenfels con Robert Musil (Waldenfels, 1998, p. 16), es decir, un orden que hubiera podido llegar a ser de otra manera. Todo orden puede ser transformado, pues su estilo para trazar fronteras no está determinado de una vez y para siempre. Una idea a la cual Platón ya le dio expresión en la *República*, a la que subyace el pensamiento de que el ser humano, imitando al demiurgo cósmico, puede construir su vida social, política, cultural e individual, diferente de la vivida en la Atenas de su tiempo, esto es, es posible combinar de otra manera los materiales, por así decirlo, de los que están hechos las personas y las sociedades (el conocido mito de los tres metales), y trabajar de otra manera las condiciones naturales dadas, y ordenar la ciudad de modo que los más sabios y los más honestos la gobiernen pensando en el bien común como el verdadero bien de una *polis*. Pero la modernidad, que comenzó incitando la necesidad de cambio contra el orden feudal, también se caracteriza por el afán de considerarse inmodificable, como lo ha mostrado el orden burgués capitalista y su reciente retoño, el neoliberalismo, cuyos acólitos y fariseos ideólogos pretenden presentarlo como el mejor orden posible social y económico, sin importar el sufrimiento humano y la destrucción de la naturaleza que genera (Laval y Dardot, 2013, pp. 189 y ss.)². El mundo no puede ser otra manera, se repite, no

² Es el caso de Richard Rorty, por ejemplo, criticado por Waldenfels (1997,

hay otra manera de hacer las cosas, y esto se apuntala con violencia, si el movimiento del capital lo exige. El totalitarismo del mercado tritura naciones, personas, recursos naturales como la cosa más natural del mundo. A esta maquinaria automática nada le es extraño, y si le entra la duda, el capital le recuerda que la rentabilidad está por encima de todo, y que un nuevo basurero de desechos y seres humanos no es un costo demasiado alto. Así, este pequeño, poderoso y sutil ser diabólico esparce sus bendiciones sobre la tierra. Pero todo orden tiene un rasgo de contingencia, lleva inscrito en sus fronteras, en sus reglas, la posibilidad de ser otro, pero no necesariamente lleva a un orden mejor.

Cada sociedad produce sus formas de discurso, que seleccionan, incluyen y excluyen, organizan y controlan lo aceptable y lo inaceptable, lo permitido y lo no permitido, y de este modo marcan lo que puede ser y aparecer como lo extraño, aquello que es visto como amenazador, causante de caos, aquello que nos llevaría a la nada si se le da voz. Pero lo que se olvida en cada discurso es que la extrañeza es un elemento constitutivo suyo, y entre menos se la reconoce más se la reprime, o se la odia o se trata de eliminarla. Se puede tratar explicar un orden funcionalmente, o hacer una genealogía más o menos acertada e iluminadora de sus estructuras fundamentales, o tratar de justificarlo apelando a la tradición, o positivístamente apelando a lo que es simplemente el caso. El caso es que nunca podremos encontrar una razón suficiente para explicar o comprender por qué algo llegó a ser de una manera y no de otra, como insiste Waldenfels con Musil (Waldenfels, 1998, p. 21).

Así como Merleau-Ponty inicia su investigación fenomenológica sobre el lenguaje con la afirmación *es gibt Sinn* (Verano, 2012, p.

p. 97, nota 13), cuyo pragmatismo liberal apela a lo que “fácticamente *somos* y por costumbre *hacemos*” y permite acoger aspectos de otra cultura solo si ellas pasan la prueba y se dejan “entretejer” con “nuestras convicciones, “es decir, en cuanto no nos son *extrañas*.” “En caso de conflicto este liberalismo político recurre a la violencia”.

22), Waldenfels parte de la expresión “hay orden” (*es gibt Ordnung*) o “hay órdenes” (*es gibt Ordnungen*). La expresión “hay” quiere señalar varias cosas. En primer lugar, el hecho de que hay algo inevitable, ineludible para nosotros, de que vivir en un orden es un hecho inevitable así como aprender un lenguaje, y al nacer nos hayamos en algo ya dado, constituido, y no creado por nosotros, sea un orden social, lingüístico, cultural, artístico, jurídico, etc. (Waldenfels, 2009, p. 23). Su inevitabilidad no significa un *factum brutum* ante el cual debemos callar o no cuestionar. La necesidad fáctica de un orden social o lingüístico no significa que no pueda ser criticado, recreado, transformado. A esto alude el término contingencia: pudo haber llegado a ser de otra manera y puede llegar a ser de otra manera. Esto lo sabe tanto el revolucionario como el tradicionalista radicales, pero lo saben de diferente manera. El primero cree, ilusamente, que puede comenzar de cero; el segundo, que ya existe el mejor orden posible. El orden pensado en *potentialis* se abre al cambio, a su modificación, y cualquier intento de justificarlo absolutamente raya en la mala fe, el autoengaño, y el afán de transformación absoluta puede llevar al totalitarismo y la dictadura. “Hay orden” quiere decir que nunca encontraremos razones suficientes para su justificación. Una expresión de Waldenfels (2006) dice que “el *factum* de la razón no es en sí mismo racional” (p. 23); de igual manera se podría afirmar que el *factum* del orden no es completamente ordenado, sino que contiene fuerzas que lo desordenan, y su racionalidad se levanta sobre mucha irracionalidad.

En segundo lugar, todo orden tiene un punto ciego que se manifiesta, como se acaba de mencionar, en la figura del desorden, que no es un déficit del orden, sino algo constitutivo de cada orden, sea esclavista, feudal, liberal o neoliberal. En todo orden hay presentes fuerzas, tendencias, que mueven a la modificación de su estilo o, como dije antes, hay algo dinámico en su puesta estaticidad y fijeza (Waldenfels, 2006, p. 23). Sus razones de justificación tienen un lado inevitable de sin razones, la racionalidad, un lado de irracionalidad, así como el sentido surge de abismos de

no sentido, o de sinsentido, así como lo visible se da acompañado de lo invisible, lo decible por lo indecible. No hay un ordenador, sea divino o humano, o sistémico, que pueda garantizar la plena racionalidad del orden y sus fronteras.

Las reglas del orden cotidianamente vivido y padecido establecen la relación entre lo propio y lo extraño, que es la siguiente tesis.

4.

La relación entre lo propio y lo extraño, entre el sí mismo (*das Selbst*) y lo extraño son pensados con los conceptos de *pathos* (afección) y respuesta. Lo propio tiene la forma de un orden que traza fronteras entre lo interno y lo externo, entre el sí mismo y lo extraño. El orden propio es el punto de partida para el establecimiento permanente de fronteras. Para Waldenfels (2009),

... extraño es lo que está fuera del ámbito de nuestras posibilidades personales y colectivas. Pero este afuera no se relaciona primariamente con otro lugar o inclusive con otra posición del espacio (*Raumstelle*), sino a la otredad del lugar, justamente también del propio, a otro lugar que señala a mi aquí y nuestro aquí, pero que lo socava. (p. 240)

Lo extraño no es exclusivamente el afuera de mí mismo, sino a la vez un momento constitutivo de nuestro sí mismo. El sí mismo siempre ha estado impregnado de lo extraño y es incomprensible sin él, aunque pretenda no estarlo, como en el fanático.

Los conceptos de *pathos*³ y respuesta constituyen el eje de la fenomenología de lo extraño de Waldenfels, cuya intención es pensar una racionalidad responsiva. La responsividad, podría

³ Esta palabra está vinculada con el verbo griego *páschô*, que significa estar afectado por un sentimiento, o una sensación, o una afección, o una pasión, o padecer una enfermedad. También significa sufrir algo agradable o desagradable, padecer una afección placentera o dolorosa. Todos estos sentidos están presentes en el uso que hace Waldenfels de esta palabra griega. Más adelante se utiliza la palabra *pathético*, para traducir la palabra alemana *pathetisch*, vinculada semánticamente con *pathos*.

decirse, es una forma de comportamiento y enfrentamiento con el mundo que presupone tanto la racionalidad intencional como la racionalidad comunicativa y pretende moverlas más allá de los límites u órdenes en los que están incrustados. Mejor aun, estas la presuponen como su punto de partida, como precisaremos luego. Desde la perspectiva fenomenológica, el término “respuesta” ha sido subdeterminado o poco pensado por la filosofía⁴. Se lo ha comprendido de modo estrecho. La respuesta ha sido limitada a dar una información que satisfaría una pregunta. El que responde transmitiría un saber, diría sí o no a una pregunta, o diría “María llegó a las tres” o “María está enferma”.

Pero en el sentido de la racionalidad responsiva responder significa que yo escucho al otro, acojo su pregunta o demanda, accedo a ella, admito o rechazo su propuesta independientemente de lo que en cada caso de al otro como respuesta. No se trata solamente de darle al otro una información, de transmitirle un saber, sino de si en el comportamiento responsivo escucho, reconozco, la pregunta del otro, la exigencia o demanda que me hace; por ejemplo, su demanda de justicia, de reconocimiento, de respeto, de ser tratado como yo quisiera ser tratado. Vista desde la responsividad, la pregunta no es anterior a la respuesta, sino que esta, en cierta manera, le precede, pues la pregunta tiene su lugar de nacimiento en el enfrentamiento con el mundo y en las respuestas que se dan a sus exigencias, demandas o afecciones.

La intencionalidad es la fórmula clásica de la fenomenología, su *shibboleth*, como dice Waldenfels (2006, p. 34), su santo y seña, según la cual se percibe o se comprende *algo como algo*. Sin ella no “hay sentido”. El “como” es la bisagra esencial del lenguaje, de la comprensión y la comunicación. Siempre entiendo algo como algo, con un sentido. Esto es una carta de amor, tal acción es un

⁴ Esto empezó a cambiar desde que el médico y psiquiatra Kurt Goldstein (1878-1965), vinculado a la teoría de la Gestalt, introdujo el término *responsividad* para explicar el comportamiento de una forma no behaviorista o conductista, y fue seguido, entre otros, por Maurice Merleau Ponty y Bernhard Waldenfels.

gesto de bondad o de maldad, de respeto o desprecio; sus palabras no dicen nada o muestran indiferencia. “La intencionalidad no significa algo que yo puedo hacer o dejar de hacer, sino la intencionalidad se refiere a la manera como yo hago algo, digo algo o lo experimento” (Waldenfels, 2000, p. 367). “No hay un acto de la intencionalidad, sino una intencionalidad de los actos, incluyendo su inclusión en el horizonte de un campo de acción” (Waldenfels, 2000, p. 367).

Otra forma de comportamiento es la comunicación o la racionalidad comunicativa, y con esto se refiere Waldenfels a los analíticos del lenguaje y el círculo cercano a Habermas⁵. En la intencionalidad me propongo entender algo como algo, en la comunicación “el momento central es la regla” (Waldenfels, 2000, p. 368). Pero sería erróneo pensar que la diferencia entre la racionalidad intencional y la comunicativa se reduce al concepto de seguir una regla, pues en la primera también se sigue una regla.

La intención no solo se dirige a *algo*, sino también se dirige *de acuerdo con algo*, a saber, de acuerdo con una regla, que es interna a la marcha de la experiencia y orienta nuestras expectativas antes de que sea formulada y puesta como regla. (Waldenfels, 2002, p. 25)

Pero la diferencia con la racionalidad comunicativa no es clara todavía. En *La Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, dice Waldenfels, se pone el acento principalmente en las reglas del hablar y el actuar, y no en los fines que se persiguen. Las reglas determinan si algo puede o no ser aceptable, funcionan como mandamientos y los fines pasan a segundo plano (Waldenfels, 2007, p. 68). Pero el punto central del desacuerdo está en el hecho de que la comunicación pone el acento en la comprensión y la considera el “modo originario” del lenguaje humano (Waldenfels,

⁵ Para ver la crítica de Waldenfels a Habermas, se puede consultar *Antwortregister* (2007, pp. 67-77) y *In den Netzen der Lebenswelt* (1985, pp. 94-119).

2007, p. 72), y esto angosta el camino para pensar aquello que pone en cuestión la intención y la regla, a saber, el ser afectado por lo extraño, que no es algo que en principio se deje someter a una regla de comprensión, sino justamente se presenta inicialmente como lo incomprensible por excelencia. El fin de la acción comunicativa en el consenso termina por meter a lo extraño en la camisa de fuerza de una comunicación ideal, en la que lo extraño no puede tener lugar y tiende a quitarle su aguijón refutador.

El punto que quiere destacar Waldenfels es, por otra parte, que la racionalidad comunicativa es no solo parasitaria de la intencionalidad fenomenológica, sino que la lingüisticidad de la acción, de la comprensión del mundo y de sí mismo no es una propiedad exclusiva del llamado giro lingüístico. En el esquema de una filosofía de la conciencia sin lenguaje metió Habermas a Husserl, a Adorno, a Horkheimer, desconociendo que para ellos la relación sujeto-objeto, o la relación cuerpo-mundo, ya están mediadas de manera esencial por el lenguaje.

En la racionalidad responsiva, finalmente, no me limito a que algo es comprendido como algo, esta acción como una carta de amor, o esta mirada como expresión de simpatía o rechazo, o que realizo una acción siguiendo una regla de comunicación y comportamiento, por ejemplo, un saludo o pedir algo en un restaurante, sino que hablo o actúo, siempre respondiendo a algo por lo que soy afectado o a una exigencia que viene de afuera, del otro. *Pathos* y respuesta son el núcleo de toda experiencia de lo extraño y, en últimas, de la experiencia humana en general. *Pathos* significa ser afectado por otra cosa y en la respuesta se manifiesta la forma como hemos padecido, percibido, sentido algo. El *pathos* está al origen de toda experiencia, junto con la respuesta que se le da. La responsividad no quiere negar el momento fundamental de la intencionalidad, ni desconocer las reglas de la comunicación, sino desplazar los pesos de estas maneras de comportamiento. Antes de toda intención de comprender algo como algo o de seguir una regla de comunicación hay algo que me afecta, que me saca de quicio, que me pone en cuestión o me sorprende, y que exige una

respuesta que puede quebrar la regla o norma del orden lingüístico y social en que me muevo o una respuesta que me impulsa a crear un nuevo sentido y sugerir un nuevo orden.

Aquí Waldenfels se mueve en el filo de la navaja, pues la racionalidad responsiva no pretende anular ni la intencionalidad del sentido ni la comunicación orientada a consenso, sino sacar a la luz sus límites para intentar abrir un lugar para una fenomenología de lo extraño y de la responsividad. La pregunta de la racionalidad responsiva es: ¿a qué o cómo respondo cuando experimento algo o contesto a algo por lo que soy afectado? Se trata, en sentido estricto, de evitar la respuesta gastada, roída, que reduce lo extraño a lo común y corriente y siempre dicho. *Pathos* “significa que somos afectados por algo y ciertamente de tal manera que ninguna respuesta puede clausurar su extrañeza concluyentemente” (Waldenfels, 2006, p. 38). El *pathos* es anterior a toda respuesta, es lo extraño que siempre nos rehúye, y que en su extrañeza es siempre inalcanzable, incapturable, pues siempre se escapa a las redes de sentido y a las regulaciones que el orden desea imponerle. Lo extraño pone en cuestión el orden desde el cual respondemos, y la respuesta que damos puede ser, en el peor de los casos, absurdamente indiferente a las exigencias de la pregunta hecha por lo extraño o, en el mejor de los casos, ser correctamente respondido. En el primer caso, intento incorporar lo extraño en los rieles preestablecidos del sentido o de la comunicación orientada a consenso. Reduzco lo extraño al orden socialmente válido, esto es, se tiende a ocultarlo o, en el caso extremo, a aniquilarlo totalmente. Incluso en un orden reconciliado seguiría existiendo lo extraño, pero con la pequeña diferencia que no se tendería a ocultarlo, taparlo, negarlo o eliminarlo, sino se le dejaría ser en su lejanía, y se le respondería correctamente a sus pretensiones, sin pretender que toda respuesta es suficiente y definitiva y sin pretender ceñirlo a la camisa de fuerza del orden propio.

La anterioridad del *pathos* y la posterioridad de la respuesta constituyen el marco en el cual Waldenfels piensa la temporalidad responsiva. Esto lo quiero mostrar de la mano de la diferencia

entre el decir (*das Sagen*) y lo dicho (*das Gesagte*) y su dimensión temporal.

5.

Antes de toda reflexión sobre la vivencia del tiempo, este surge en lo dicho en contenido del enunciado de las expresiones lingüísticas como parte de aquello sobre lo que se habla. La ordenación temporal de lo dicho significa un cómo específico, en el que algo es representado de una manera determinada. (Waldenfels, 1999, p. 55)

Representamos o exponemos (*darstellen*) algo con signos, imágenes, con mímica, actitudes corporales, pero el medio con que exponemos no es una copia que duplica lo expuesto o representado, sino es su expresión. Ya la exposición es una interpretación. “Algo aparece como algo *en el medium* de la imagen del signo, del lenguaje. Esto no significa, ante todo, que algo es dado y además se le añade algo en lo que es representado” (Waldenfels, 2002, p. 35).

Pero volvamos al “como” para precisar algunas cosas en relación con la expresión “algo como algo”. Este “como” (*als*) quiere decir que no me enfrento a una realidad desnuda de todo sentido o significado, pues la realidad ya está mediada o entrelazada con un orden social, lingüístico e histórico determinado. Para Waldenfels (2002, p. 28), en la expresión “algo como algo” “se muestra una *diferencia significativa*, según la cual algo es comprendido con un determinado significado.” “Algo se ofrece como algo en tanto que se ofrece *como tal* (*als solches*), y al revés un significado vacío, incluso un significado absurdo se refiere directa o indirectamente a algo” (Waldenfels, 2002, p. 28). Esta diferencia quiere decir que el “como” puede tomar, en el transcurso de la experiencia, varios significados diferentes del significado con que se inició la experiencia. El “como” vincula y separa al mismo tiempo y es un ejemplo de una temporalidad diastática, que trataré en el siguiente apartado. El “como” no señala una identidad entre el primero y el segundo “algo”, sino abre el horizonte para nuevas identificaciones de la cosa, esto es, para posibles nuevos sentidos.

Traducido a la racionalidad responsiva, quiere decir que algo que nos sucede como *pathos*, puede manifestarse como carente de significado, por ser un suceso muy fuerte, o como algo que estuviera cargado de un exceso de significado, esto es, como algo que rompe y trasciende nuestras expectativas de sentido y nuestras regulaciones (Waldenfels, 2002, p. 33). El *pathos* surge como “un être sauvage” “en medio del acontecer intencionalmente dirigido y regulado” (Waldenfels, 2002, p. 33), es decir, como algo, remueve el piso de usos y costumbres propios de la experiencia habitual. El *pathos* por el que somos afectados puede ser interpretado por el respondente como más o menos significativo. En este caso se puede hablar de una *diferencia responsiva*, “una diferencia entre aquello a lo que respondemos y aquello que damos como respuesta (Waldenfels, 2002, p. 60). La respuesta es posterior al *pathos*, pero no en el sentido de una temporalidad lineal, sino diastática, que es el tema siguiente, que tiene que ver con la diferencia entre el decir y lo dicho.

La pregunta por el tiempo no comienza con algo misterioso, con un tiempo interior supuestamente ajeno a lo externo o un tiempo atado a la subjetividad transcendental, sino por el hecho cotidiano del aquí y el ahora del enunciado performativo, con el cual se señala el “punto cero” de toda experiencia del tiempo y el espacio. Las preguntas básicas son ¿cuándo? y ¿dónde?, pues ambas son “el pasaporte” para el análisis del tiempo y el espacio (Waldenfels 2009, p. 137). Me limito al tiempo, aunque ambas interrogantes están íntimamente entrelazados. La respuesta inicial al “cuándo” es el “ahora” (*Jetzt*), al cual remiten todos los índices temporales, como “en este momento”, “enseguida”, “ahora mismo”, “más tarde”, “más temprano”, o “largo” y “corto” con los que expresamos una duración. “No podemos ir detrás del ahora como tampoco ir detrás del aquí” cuando preguntamos por nuestra existencia en el tiempo y en el espacio (Waldenfels, 2009, p.138). Toda respuesta posible remite al aquí y el ahora del que pregunta y, por supuesto, del que responde, pero tanto el acontecimiento del preguntar y del responder no se reducen o no se pueden reducir

a este aquí y a este ahora, pues ambos, en el momento del decir, se desplazan, se entrelazan con otros aquí y ahora. El punto cero de la experiencia no señala a un punto fijo, inamovible, sino a un punto que varía en cada momento en que se dice algo a otro o se es apelado por otro. Físicamente estoy en un lugar determinable objetivamente, pero en el acontecer del habla estoy en el lugar de la persona a la que hablo o respondo.

Esto alude a la diferencia entre cuerpo vivo actuante y cuerpo tematizado. Así como hay un exceso del cuerpo actuante sobre su tematización, hay un exceso del decir sobre lo dicho, en el sentido de que el decir nunca es completamente recogido o superado por lo dicho, que lo dicho es permanentemente dependiente del acontecer del lenguaje en el decir. El discurso sobre el tiempo es diferente de la temporalidad del habla, pero su tematización depende de este, o sea, de la experiencia del tiempo vivido y padecido.

Con dos ejemplos, tomados de Waldenfels, quiero ilustrar la duplicación temporal del enunciado performativo, la duplicación entre el decir y lo dicho. El punto por destacar es que se rompe con la concepción lineal de tiempo o, mejor, se muestra las limitaciones de una concepción lineal para dar plenamente cuenta de la peculiaridad de enunciados como “mañana prometo venir” o “me acuerdo de que ayer estuve aquí” (Waldenfels, 2009, p. 138). El ahora de la promesa y el ahora de la recordación no suceden antes de realizar la promesa o después del hecho recordado.

El acto de la promesa no sucede antes, porque como tal no ocurre en el tiempo, sino antes bien abre un campo de futuro, en el que el hablante se compromete a esto o aquello, y el acto de la recordación no sucede más tarde, porque el constituye, en primer lugar, un campo de pasado, en el que esto o aquello es significativo. La promesa es *ahora* futura y lo recordado es *ahora* pasado. (Waldenfels, 2009, p.139)

En el ahora del enunciado se manifiesta un exceso del decir, que es expresado a la vez en lo dicho, “sin que desaparezca en lo dicho” (Waldenfels, 2009, p.139), y esto es así porque los campos

temporales abiertos en cada caso remiten a múltiples posibilidades de realizar lo dicho. Con palabras de Waldenfels (2009), “el desplazamiento temporal en el discurso significa que el discurso se ha desplazado con respecto a sí mismo y no es plenamente coincidente consigo mismo” (p.147).

Esta duplicación inicial está ya impregnada por el momento que la caracteriza sustancialmente, a saber, la consideración de que todo decir se ve siempre “confrontado por *otro decir* y con el decir del otro” (Waldenfels, 2009, p.143). Este es el rasgo esencial del discurso: lo que el otro me dice o pregunta y lo que le respondo a su pregunta, no simplemente el hecho de decir algo a alguien. Es aquí donde la racionalidad responsiva señala más allá de la intencionalidad y de la comunicatividad. La temporalidad responsiva tiene su eje en esta confrontación con otro decir y con el decir del otro y la forma de respuesta que ofrezco. En cierto sentido, como se dijo antes, la racionalidad responsiva está en el centro de la intencionalidad y de la comunicación, pues ambas tienen su origen en el ser afectado por algo. Algo gatilla la búsqueda del sentido, y este algo es el *pathos*.

Para Waldenfels, el núcleo de una lógica responsiva reside en la pregunta implícita o explícita que viene del otro, en la que se nos pide y demanda algo. Ciertamente, la pregunta sucede antes y la respuesta después, pero el punto es que el discurso que responde nunca comienza consigo mismo, sino con el otro, con el decir del otro. “Comienza en otro lugar y otro tiempo” (Waldenfels, 1999, p. 64). Aquí no hay una tercera instancia, una ley, un mandamiento, una regla o una institución que pueda hacer coincidir la pregunta con la respuesta, o el decir con lo dicho. Con otras palabras, mi decir y mi actuar vienen del otro o de los otros, en cuanto yo les respondo. Y puedo responder de muchas maneras, incluyendo el negarme a responder. Nadie comienza consigo mismo, sino fuera de sí, con aquello por lo que ha sido afectado, con lo aprendido con los otros, en su grupo o comunidad. Lo extraño irrumpe justamente en el orden dado y en sus rutinas, en sus fines y reglas, como dije antes. El discurso del otro extraño,

bien escuchado, habla de un campo de lo extra-ordinario que demanda una respuesta creativa, la paradoja de dar una respuesta que no tenemos a la mano. Waldenfels (2006, p. 37; 2009, p. 147) retoma el término griego *diástasis* para pensar la temporalidad que se autoduplica del discurso en el decir y lo dicho y la manera como se entrelazan y se separan. *Diástasis* significa que el tiempo del habla y de la experiencia se desplaza continuamente, pues el habla y la experiencia nunca llegan a tener una completa coincidencia consigo mismas. En sentido estricto, “lo que nos sucede en la afección, en el pathos, no llega antes que nuestra respuesta, llega *demasiado temprano* con una inevitable *anterioridad*, y la respuesta que damos no llega tarde, sino demasiado tarde, con una *posterioridad* igualmente inevitable” (Waldenfels, 2009, p. 146). Si se diera una coincidencia completa entre el decir y lo dicho, entre la pregunta y la respuesta, entre la experiencia vivida y su tematización, estaríamos todo el tiempo en el presente. Para Waldenfels, el término diástasis expresa un momento esencial en la experiencia humana, empezando por la diferencia entre cuerpo actuante y cuerpo tematizado, entre tiempo vivido y tiempo tematizado, etc.

Antes de decir algo o de dar una respuesta ya he sido anteriormente afectado por algo y lo que respondo no cae simplemente en las redes de la intencionalidad del comprender algo como algo, ni en las reglas de la comunicación, sino que ese algo que me afecta abre el horizonte de su determinación y comprensión como algo que siempre se sustrae a una determinación y una comprensión definitivas. No hay la respuesta definitiva que agote el sentido de lo que nos afecta. “Que algo aparece *como algo*, no significa que es precisamente *algo*. *Llega a ser algo*, en tanto es investido con un sentido, y por esto, decible, manejable, repetible” (Waldenfels, 2006, p.38). La génesis del sentido es respuesta a lo que nos afecta, entristece, sorprende, asombra, apasiona, o vulnera, y no hay, por un lado, un sentido oculto esperando salir a la luz, pero tampoco hay un sentido último de lo que nos afecta, una última respuesta, sino siempre y en cada caso se exige una respuesta, que apela a la capacidad creativa del respondente.

La temporalidad, por último, del discurso tiene su origen, como ya se dijo, en la matriz primigenia de todo sentido y comprensión: la matriz del yo-tú-aquí-ahora, siempre corporalmente marcado, y que Waldenfels toma de Karl Böhler. Estas expresiones indexicales señalan a un lugar y un tiempo, que abre campos de experiencia, de habla y de acción, antes de que puedan convertirse en objeto de una tematización (Waldenfels, 2006, p. 22). El lugar y el tiempo hablados no coinciden, jamás, con el lugar y el tiempo del decir. Lo extraño no es una deficiencia del orden, un error que podría ser suprimido, aniquilado, sino señala aquello en el que todo orden encuentra su límite y sin el cual no podría ser el orden que es o quiere ser.

Las cosas que nos afectan y

que irrumpen en el orden existente, tienen como consecuencia que nosotros nos anticipamos a nosotros mismos, que somos a la vez más viejos y más jóvenes que nosotros mismos. El ahora de la experiencia temporal y del discurso temporal no solamente se duplican, sino que se separan de sí mismos, se dividen, y este hiatus es lo que designo como diástasis. (Waldenfels, 2009, p. 147)

La temporalidad diastática es el umbral entre el *pathos* y la respuesta, que los distancia y los comunica, que los vincula y los separa. Toda extrañeza surge en uno mismo porque el sí mismo es resultado dinámico de aquello por lo que hemos sido afectados, marcados, heridos y que nos ha permitido desarrollarnos de un modo más o menos logrado. Lo extraño siempre ha estado en lo propio. Lo propio del sí mismo es un resultado, siempre inestable, de las afecciones experimentadas por causa de las personas, acontecimientos y cosas que nos han afectado en el orden en que hemos nacido y crecido. La pregunta no es si puede existir un orden donde no se padezca y seamos afectados por algo, esto es inevitable, sino la pregunta es por un orden donde lo que padecemos y nos afecta no tenga la impronta de la humillación, el desconocimiento, la indiferencia.

La diástasis quiere decir que el tiempo me separa de mí mismo, de lo que fui y de lo que seré, de lo que hago y del hacer de los otros, pero me retorna a mí mismo en las respuestas que doy y recibo, sin que nunca pueda llegar a tener una coincidencia completa conmigo mismo. Esto no puede pensarse separado del cuerpo actuante. En uno de sus ensayos sobre Merleau-Ponty, Waldenfels precisa la relación entre cuerpo operante y temporalidad: el cuerpo hace el tiempo y dice sin rebozos: “Mi cuerpo *ata* presente, pasado y futuro en un solo nudo, mi cuerpo *toma posesión* del tiempo, hace el tiempo, en vez de someterse a él, *deja* existir el pasado y el futuro para el presente” (Waldenfels, 2009, p. 222). Variando a Plessner, Waldenfels (2009, p. 140) dice que somos y tenemos tiempo, pero aquello que somos y tenemos, a su vez, nos tiene y amarra. “El hecho de que nosotros somos afectados por lo extraño al yo, no depende ni de nuestro saber ni de nuestro querer, ni de la llamada conciencia, sino que remite a nuestro cuerpo” (Waldenfels, 2006, p. 24).

La relación conmigo mismo es un alejamiento ininterrumpido de mí sí mismo porque en mi experiencia del tiempo siempre ya he sido otro, he sido afectado por lo extraño, que ha dejado su “escritura” en la piel de mí sí mismo, lo quiera o no. Mi experiencia corporal significa “que yo encuentro a los otros y los otros en mí y a mí mismo en ellos, antes de que nos encontremos unos con otros” (Waldenfels, 2006, p. 90). El concepto de temporalidad diastática quiere dar cuenta de ello. En el fondo, nadie es dueño de su propio tiempo, pues el tiempo de cada uno, desde siempre, está entrelazado con el tiempo de los otros y con el tiempo del orden en que se nació. Mis acciones y mis discursos ya han comenzado antes de que yo naciera, justamente porque nunca comienzo en un vacío histórico, sino en un tiempo y lugar donde las cosas ya tienen sentidos y significados que no fueron creados por mí. Puedo recrearlos, pero nunca suprimirlos completamente. Esto no es una invitación a la resignación.

Esto, traducido al discurso, significa que “el decir se ve confrontado, con otro decir, y con el decir del otro. Es un acontecimiento

(*Ereignis*) que se abre, separa y multiplica” (Waldenfels, 2009, p. 143). El discurso está marcado continuamente por la experiencia de lo extraño, y por esto “el decir excede lo dicho porque el decir responsivo se desplaza respecto de sí mismo y no puede coincidir plenamente consigo mismo” (Waldenfels, 2009, p. 147). Pero ¿es posible hablar de lo radicalmente extraño, que es por su propia naturaleza inaccesible, indecible?

6.

En algunas de sus libros anteriores Waldenfels ha destacado la importancia del lenguaje indirecto como forma de aproximación para poder dar cuenta de la extrañeza que afecta la experiencia de lo propio, sin la pretensión de querer dominarla como un impedimento pasajero suprimible, una falla mecánica reparable o convertirla en una banal otredad. ¿Cómo hablar de lo extraño correctamente si todo discurso tiene la pretensión de someterlo a estructuras o criterios de sentido que lo conviertan en algo digerible, soportable, comprensible, para no tratarlo como una falla reparable de la maquinaria o, si es el caso, desechable y sin que cause muchos remordimientos de conciencia? La experiencia tiene que ver con algo, como se ha dicho, que aparece o se muestra como algo de tal o cual cualidad. ¿Cómo dar cuenta decentemente, sin argucias y violencia, de su inaccesibilidad? La respuesta de Waldenfels (2009) es: con el estilo indirecto.

Nosotros podemos hablar *sobre algo* en tanto indirectamente hablamos sobre otra cosa, como lo da a entender el sentido de la palabra ‘alegoría’. Nosotros podemos hablar *de los otros* o dejarlos hablar en tanto nos servimos de la forma gramatical del discurso indirecto. (p.11)

Ya hemos visto que la extrañeza constituye una especie de exceso con respecto a un orden establecido, y este momento de exceso es caracterizado por Waldenfels con el término “hiperbólico”, un tipo de movimiento que va más allá del orden sociocultural dado, del ámbito de lo propio. Este movimiento hiperbólico en

el fenómeno es lo que Waldenfels llama “hiperfenómeno”. El enunciado clásico de la fenomenología se puede variar así: “algo se muestra como *más* y como *diferente* que lo que como es” o “*alguien* es simultáneamente *más* y *diferente* que como él o ella es” (Waldenfels, 2012, p. 9). Este momento hiperbólico se inscribe en la experiencia misma de lo visible como lo invisible, en la de lo decible como lo indecible, en la de lo describable como lo indescribable, en la de lo cotidiano como lo estremecedor, lo pavoroso o lo ominoso, en la de lo ordinario como lo extraordinario. Ya Platón le dio expresión a esto cuando define el bien como un más allá de la esencia (*República* 509b) o cuando considera el no ser como algo impensable, inexpresable, incognoscible, sin lenguaje (*Sofista* 238e). Un hiperfenómeno no es un superfenómeno más allá de la experiencia ordinaria, sino fenómenos que exceden, dentro de lo cotidiano, las fronteras de lo habitual y cotidiano.

Para la fenomenología, como *logos* de los fenómenos, no se trata de hablar solo sobre algo, sino ante todo y a la vez *a partir de algo* (Waldenfels, 2012, p. 172), que puede tener un rasgo hiperbólico, extraño, gozoso o ignominioso. Se trata de que aquello sobre lo que se habla sea expuesto adecuadamente y encuentre la palabra apropiada y correcta que lo muestre como verdaderamente es. Una descripción puede ser directa o indirecta. Empiezo por la descripción directa que es el camino que exige, por su propio movimiento, el tránsito a la indirecta.

El concepto de descripción, que “debería estar en alianza con el mostrarse (*Sichzeigen*) de las cosas, incluyendo el carácter medial del propio cuerpo” (Waldenfels, 2012, p. 172), es central para la fenomenología. Ya Dilthey oponía a la psicología analítica una psicología descriptiva, que pudiera comprender mejor la vida y movimiento de la psique. Algo semejante busca la fenomenología de Husserl y su variante waldenfelsiana, pero por otros caminos. Waldenfels (2012) es fiel a expresiones fenomenológicas como hacer aparecer los fenómenos en “propia persona” (Husserl), “dejar ver los fenómenos” (Heidegger) o “hacer visible con palabras” (Merleau-Ponty) (p.173). La descripción fenomenológica se sabe

atada y vincula al mostrarse de los fenómenos, a la manera como estos se dan y se manifiestan (Waldenfels, 2012, p.171). La exigencia de mostrar (*Zeigen*) se dirige contra el uso de meras palabras, que no se sumergen en la vida del fenómeno ni buscan que sus palabras surjan de la experiencia de ella, poniendo atención a sus múltiples aspectos. El concepto de descripción surge y coincide con el de mostrar, señalar, indicar (Waldenfels, 2012, p. 171). El mostrar tiene su carácter concreto en los términos indexicales que señalan al aquí y el ahora de la descripción y su horizonte básico. Los indexicales señalan la ocasión en que se dice algo y señalan la vinculación corporal con la experiencia abierta del mundo de la vida, en la que cada determinación tiene siempre un horizonte de indeterminación.

Pero ¿cuál es el punto de partida de una descripción indirecta para acercarse al carácter inaccesible de lo extraño? Para Waldenfels no hay otro que la intencionalidad y la regularidad propia de la experiencia, el cual es un punto de partida ineludible e insuprimible, pues está constituido por las estructuras de reglas y sentidos propios de cada orden cultural, y pretender saltarlos o eludirlos solo llevaría a un “*sacrificium intellectus* y un *sacrificium sermonis*, pero nosotros podemos mostrar que excesos de algo indecible, invisible, inaudito, indecible en todo aquello que experimentamos” (Waldenfels, 2012, p.179). Y vale repetirlo, todas estas expresiones negativas no aluden a una carencia original u ontológica que podría ser llenada completamente *a posteriori*, sino que la experiencia humana está siempre marcada por horizontes de inefabilidad que solo surgen en lo decible, horizontes de invisibilidad que únicamente nacen en lo visible. Esta no es algo teológicamente misterioso, sino tiene su raíz en la experiencia corporal perceptiva del mundo (Waldenfels, 2000, pp. 45 y ss., 284 y ss.).

Este punto de partida ineludible, en el que “algo aparece siempre únicamente como algo, con un sentido determinado y una determinada regla” (Waldenfels, 2012, p. 178), pero lo que aparece como algo puede aparecer, como ya se dijo, como algo *más y diferente*, como algo que no cae completamente en las reglas

del sentido intencional o de la comunicación propios del orden instituido. Ser afectado por algo quiere decir que no estamos en el lugar desde el cual creemos hablar o responder, pues, en cierto sentido, estamos en el lugar de lo que nos afecta, así como nunca podemos determinar completamente el lugar desde que partimos como seres nacidos aquí o allá. El pasado siempre se nos evade cuando tratamos de asirlo completamente, y el futuro se nos desliza con cada acción que emprendemos o que se emprende con nosotros. “El nacimiento es algo que me ocurre, un acontecimiento en el que otros ya habían participado” (Waldenfels, 2000, p. 307), y en el futuro que se me abre en el presente siempre estarán participando otros. Nacer es ser introducido en un contexto simbólico determinado, en el que se me dio un nombre, en el que fui bien o mal recibido, etc. Cada una parte, desde el nacimiento, con una dote de extrañeza en su sí mismo. Sé de mi origen porque otros me hablan sobre ello. Esto es un saber indirecto.

En la referencia a sí mismo (*Selbstbezug*) siempre hay un momento de autoalejamiento (*Selbstentzug*), hay un sentido que se me evade en el mismo momento de intentar captarlo, pues mi sí mismo está ya siempre atravesado por lo que viene de los otros, que nunca se deja determinar ni decir totalmente, por abismos de sinsentido, que surgen en “los abismos de lo *páthico*” (Waldenfels, 2006, p. 38)). Freud fue uno de los primeros en ver y pensar esto (cf. Waldenfels, 2002, pp. 287-359).

En este contexto, Waldenfels recuerda la muy citada frase de Wittgenstein: “lo que puede ser mostrado, no puede ser dicho” (*Tractatus*, 4,1212), que plausiblemente puede ser interpretada en el sentido de que lo que no puede ser dicho, pero solamente mostrado, es “la relación del lenguaje con el mundo” (Waldenfels, 2012, p. 174). Esta tensión entre decir y mostrar es propia del lenguaje operante, inseparable del cuerpo vivo operante, y señala un momento de extrañeza en el interior del lenguaje mismo, en el interior de las formas posibles de decir y de mostrar el mundo como es. La diferencia entre el decir y lo dicho muestra la importancia del lenguaje indirecto para dar cuenta de esta tensión, de esta grieta en

el lenguaje operante, de la diferencia inherente a toda experiencia diastática. El lenguaje indirecto quiere mostrar, sin prescindir del lenguaje, lo que no se puede decir directamente. El lenguaje en su relación con el mundo nunca puede coincidir plenamente con el mundo, no solo porque la palabra nunca es un reflejo de la cosa, sino porque la experiencia del mundo vivido en cada momento se desplaza a sí misma, sea en relación con el presente, el pasado o el futuro, los cuales en cada momento de la experiencia están esencialmente entrelazados. La diástasis temporal propia de toda experiencia es la raíz del momento de incomprendibilidad en las acciones de comprensión, de los abismos de sinsentido en el sentido, de la extrañeza en el mundo propio. Las palabras no son copias de las cosas, ni son duplicaciones de las cosas, sino que las cosas mismas se muestran ya en un horizonte de mundo y de sentido lingüístico que no se puede interpretar en el sentido de un sujeto soberano que dota de significado a las cosas, sino que estas ya están denominadas y cargadas de significados ambiguos, y se ofrecen en un horizonte siempre abierto e indeterminado. Podría decirse que cada proposición, para Waldenfels, dice algo y al mismo tiempo lo oculta. Cada proposición lleva consigo una sombra de inefabilidad, que, por supuesto, no es una invitación a renunciar a tratar de decirlo, y de mostrarlo. La fenomenología, que vive en el quiasmo entre lo visible y lo invisible, entre lo decible y lo no decible, entre lo que se muestra y no se muestra, no puede renunciar al esfuerzo conceptual de decir y describir lo que se muestra y manifiesta sin privarlo de su invisibilidad, de su inefabilidad. El mundo no es algo fijo, etiquetado de manera definitiva, y que pueda ser subsumido bajo conceptos cerrados e idénticos (Waldenfels, 2012, p.178). Ciertamente, partimos del algo como algo, pero en la experiencia, este algo, como dice Waldenfels, es aquello *por lo que* somos afectados y *a lo que* respondemos, si realmente nos entregamos a la vida del fenómeno y sus exigencias. ¿De qué se trata en la experiencia y la racionalidad responsiva, la cual exige, como uno de sus momentos, el lenguaje indirecto?

No es ni más ni menos que aquello *por lo que (wovon)* somos tocados o afectados, cuando decimos algo, y es aquello *a lo que (worauf)* respondemos, cuando así o asá nos ocupamos de ello. Nunca estamos allí desde donde hablamos, así como nunca estuvimos allí donde surgimos como criaturas nacidas. El nacimiento se repite en el repetido nacimiento del sentido y del sí mismo, que constituye, lo que podemos calificar con un sentido fuerte, como 'experiencia'. Este *por lo que y a lo que*, que precede a toda intención y regulación y que los sobrepasa, es, en sentido estricto, carente de significado y de regla. Solo se puede comprender indirectamente como *exceso pathético y responsivo*, como *hiperfenómeno*. (Waldenfels, 2012, p. 178)

La racionalidad responsiva, atada ineludiblemente a la intencionalidad del sentido y a la regla de la comunicación, debería responder al desafío de las pretensiones de lo extraño, que pone en cuestión el uso anquilosado de sentidos y reglas, que nos hemos acostumbrado a utilizar cotidianamente. En muchos casos, seguir ciegamente una regla, o atribuirle ciegamente un sentido ya dado a un acontecimiento extraordinario, significa no seguir ninguna regla, es negarse a buscar un nuevo sentido, una nueva interpretación, una nueva respuesta. Decir esto no es exigir una innovación a toda costa, como si la innovación cayera del aire, o como si el sentido nuevo se pudiera desvincular absolutamente de los sentidos ya establecidos, que en muchos casos tienden a ocultar o desfigurar hermenéuticamente las experiencias pasadas o justificarlas cínicamente.

Para Waldenfels la distinción entre decir y mostrar no es absoluta, sino es una distinción que señala un límite que no es fijo y que alude al hecho de que el "más" en la experiencia responsiva no se pueda describir directamente, sino indirectamente, lateralmente, alusivamente. Alusiones que recuerdan a Merleau-Ponty. En la expresión "algo como (als) algo", este "minúsculo 'Als'" (Waldenfels, 2012, p.174) es el pivote de toda experiencia y descripción, que permite ir más allá de toda fenomenología de la conciencia.

Puesto que lo que aparece le debe su sentido a los horizontes espacio-temporales y temporales en los que se inserta, la descripción exige diferentes *estilos de descripción*, y se divide en *campos específicos* de descripción. Una figura de la percepción se ofrece diferentemente que un fin de una acción, un producto de la fantasía diferentemente que una huella de un recuerdo, un segmento del espacio de otra manera que un segmento del tiempo. (Waldenfels, 2012, p. 174)

El lenguaje indirecto no es un aspecto secundario del lenguaje cotidiano, sino un aspecto esencial del mismo, aunque la mayoría de las veces no somos conscientes de ello; del mismo modo que no somos conscientes de los aspectos de extrañeza propios de nosotros mismos, de nuestra cultura, de las palabras extrañas que recorren nuestro lenguaje.

La descripción fenomenológica no puede renunciar al lenguaje indirecto, pues no se trata “de describir lo que es el caso, sino cómo se da algo” (Waldenfels, 2012, p. 174) y cómo nos afecta, estremece, nos pone fuera de quicio. Y este “como”, como ya se dijo, se diversifica en campos y estilos de descripción, pues cada cosa tiene su horizonte propio y no puede reducirse totalmente a otro horizonte, al menos no sin violencia. El estilo de la descripción indirecta debe estar atento a esto y respetar estas diferencias.

El lenguaje indirecto ha sido imprescindible para la literatura, como el *sfumato* en la pintura, o la disonancia y la polifonía en la música y, aunque no lo parezca, en la filosofía. Ya en Platón o en Kierkegaard, por ejemplo. Para la filosofía, como para la literatura, dice Waldenfels (2012, p.175) citando a Merleau-Ponty, se trata de “hacer visible con palabras” en cada fenómeno el entrelazamiento entre lo visible y lo invisible, entre lo decible y lo indecible. La racionalidad responsiva no puede renunciar al lenguaje indirecto si no quiere fingir, con astucia o violencia, que realmente le da la palabra a la extrañeza de la experiencia. La descripción, como se ve, tiene un aspecto ético, lo sepa o no el escritor, el pintor o el músico, pues se puede utilizar la descripción para intentar ocultar al otro, deformarlo, para no hacerlo aparecer en su humanidad,

para negarle su palabra y fragilidad. En estos casos, el lenguaje cae en el cliché y el estereotipo, en el lenguaje autoritario, rutinario, carente de finura, delicadeza, ironía y humor, que, en últimas, tiende a la aniquilación del otro.

Pero ¿qué hay que entender por este carácter indirecto? Indirecto “significa, en general, que nosotros nos referimos a algo, mientras nos referimos a algo otro” (Waldenfels, 2012, p. 176). No se trata de sustituir a algo por otra cosa, sino de mostrar de manera quebrada, indirecta, lo propio de lo que se quiere mostrar o decir. La bisagra para el lenguaje indirecto está ya presupuesta en el pequeño “como” que caracteriza tanto a la diferencia significativa como responsiva. Solo podemos responder a lo otro que nos afecta o nos excede, de manera indirecta, tratando de conservar su extrañeza, su inaccesibilidad, su indeterminabilidad, con los medios y a través de los medios que el lenguaje nos ofrece para acceder y pensar lo otro que no es ajeno. El lenguaje indirecto puede crear la distancia necesaria para evitar determinar o subyugar al otro de manera imperial y violenta. El lenguaje indirecto, hablado o escrito, tiene su origen y lugar en el lenguaje indirecto del cuerpo, en los gestos, en los tonos de voz, en la forma oblicua de mirar. Sobra decir que el lenguaje indirecto también puede ser utilizado para despreciar, someter, negarle reconocimiento al otro. Pero una racionalidad responsiva que pretende justificar la negación o desprecio del extraño y lo extraño acaba suprimiéndose y pervirtiéndose a sí misma, como le pasó algunos pensadores liberales que vieron, y ven todavía, en el fascismo, en un estado autoritario, la realización de su ideal. O quizás esto ha sido siempre su núcleo no confesado, si la circunstancia lo exige.

Para terminar, una cita, que es otra forma de lenguaje indirecto, y que puede ayudar a aclarar de qué se trata en la racionalidad responsiva:

El responder, que no solo atraviesa nuestro hablar, sino también nuestro percibir, recordar y actuar, no solo dice que *algo* nos antecede, que *yo* me antecedo *a mí mismo*, que yo comienzo en

otra parte, a saber, por aquello que me requiere, me atrae y habla en tanto que supera mis posibilidades. (Waldenfels, 2012, p. 183)

El estilo del lenguaje indirecto pretende dar cuenta justamente de esto: que yo mismo, mi cultura, mi lenguaje, mi mirada, mi percepción, ya ha comenzado con otros, antes de que yo empiece a hablar, a escribir, a percibir, a actuar, a juzgar. Ser consciente de esto puede contribuir a que no se ponga, de manera fanática y ciega, lo propio sobre lo extraño. Hablar despectivamente de una *Verjudung der Sprache*, de una judaización del lenguaje, como una gran perversión y violación de la lengua propia, expresa el deseo de aniquilar al hablante de otra lengua. Las palabras extranjeras en el propio lenguaje nos recuerdan, en cierta manera, que venimos del tiempo y del lugar de donde ellas iniciaron su peregrinaje. Uno nunca es su propia cultura, aunque uno se lo quiera creer, pero tampoco hay una cultura pura, pues la propia cultura ya tiene las huellas de lo otro. La proclamación de una antioqueñidad pura, auténtica, es una mentira, un mito, que puede dar réditos políticos populistas, pero no deja de ser un autoengaño. Ya el gran novelista Tomás Carrasquilla se burlaba de esto. Cada cultura tiene una génesis, y esto lo debe estudiar el historiador, el fenomenólogo, y ninguna cultura, ninguna práctica cultural puede estar libre de crítica, en especial cuando ella promueve material y lingüísticamente la violencia contra lo extraño. Mi mundo propio o lo que yo crea y piense que sea nunca es plenamente determinable como propio porque ya y desde siempre está atravesado por lo extraño, por las palabras peregrinas, por costumbres peregrinas, por formas de decir y actuar marcadas por la extraña otredad. La *vox peregrina*, como recuerda Waldenfels citando a Adorno, significa ‘palabra extranjera’ (*Fremdwort*) (Waldenfels, 1999, p. 9), una palabra que busca un verdadero hogar, en donde lo extraño pueda seguir siendo extraño sin ser privado de su extrañeza. Negarse a darles alojamiento en la propia lengua le abre la puerta a un fanatismo torpe y violento. Negarse a utilizar palabras extranjeras es muy ajeno al estilo de Waldenfels, como lo muestra su escritura, que,

indirectamente, acoge lo extraño de otras palabras, de otras reflexiones. Y no por pedantería, sino porque sabe que su lengua materna necesita palabras peregrinas para poder expresarse mejor y adecuadamente. Su uso muestra que tiene una relación erótica con ellas, como si quisiera habitar en ellas y se hubiera equivocado, al nacer, de idioma. Se nota en sus citas en francés, en griego, en latín y, sobre todo, en las más escasas, en japonés. Esta pasión fenomenológica por lo extraño, por otra lengua, es *un pathos* que comparte con otro fenomenólogo, Klaus Held.

Esto mismo se puede decir en relación con la experiencia del cuerpo propio y del lenguaje supuestamente propio, que como se sabe, ya es una forma de comportarse y de hacer cosas. Hablar de un cuerpo propio es una media verdad.

En su teoría de la novela, Michail Bachtin desarrolla la perspectiva de una dialogicidad interior. En este contexto, sostiene la idea de que toda palabra es una 'palabra mitad extraña', pues está 'cargada, o incluso sobrecargada, con intenciones extrañas'. De modo semejante, se podría calificar el cuerpo propio como un cuerpo mitad extraño, que no solo está cargado de intenciones extrañas, sino también con deseos, hábitos, afecciones y heridas que vienen de otros. (Waldenfels, 2006, p. 89)

Lo mismo puede decirse de la propia cultura. La fenomenología responsiva es una invitación a darse cuenta de ello.

REFERENCIAS

- Bernasconi, R. (2001). Die Andersheit des Fremden. En M. Fischer et al. (Eds.), *Vernunft im Zeichen des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fischer, M., Gondek, H. S. y Liebsch, B. (2001). (Eds.) *Vernunft im Zeichen des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Laval, Ch. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Verano Gamboa, L. (2012). *Phänomenologie der Sprache bei Maurice Merleau-Ponty*. Würzburg: Ergon-Verlag.

- Waldenfels, B. (1985). *In der Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1987). *Ordnung im Zwielficht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1990). *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1997). *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1999). *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2000). *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie. Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2006). *Grundmotive einer Phänomenologie der Erfahrung*. Frankfurt am Main.
- Waldenfels, B. (2007). *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Obra original publicada en 1994).
- Waldenfels, B. (2009). *Ortverschiebungen. Zeitverschiebungen. Modi leibhafter Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2012). *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.