

**APOLOGÍA DE LO EXTRAÑO.
UNA APROXIMACIÓN DESDE BERNHARD WALDENFELS**

POR:

EDISON FRANCISCO VIVEROS CHAVARRÍA

TUTORA:

LILIANA CECILIA MOLINA GONZÁLEZ

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO

**UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
INSTITUTO DE FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2020**

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	3
Método de trabajo	11
I. El problema semántico de lo extraño y la actitud responsiva a partir de lo extraño	12
a. El problema semántico de lo extraño	13
b. La actitud responsiva a partir de la experiencia de lo extraño.....	23
II. Lo extraño y la hospitalidad.....	30
a. Lo extraño como génesis de la relación entre hospitalidad y otredad...31	
III. Sobre la condición dialéctica de lo extraño.....	43
Conclusiones generales	58
Bibliografía	65

Introducción

Mis reflexiones giran en torno a dos
motivos fundamentales: el mundo de la vida
y la experiencia de lo extraño
(Waldenfels, 2001, p. 119)

Uno de los problemas morales contemporáneos que más discusiones ha generado es el de la otredad. Podemos remitirnos a las deliberaciones éticas de Platón (2011), Aristóteles (2014), Hegel (1989), Kant (1999), Lévinas (1977), Honneth (1997), las tradiciones de la teoría crítica, Foucault (2011, 2010), Zambrano (2005), Mélich (2010) y algunas obras de la literatura latinoamericana como la de Mendoza (2016), entre otros. El tema de lo diferente, lo lejano, la dualidad inclusión-exclusión, la forma de aproximarnos a los demás y aceptar la interdependencia que se tiene con ellos, conduce a una problemática filosófica de un alcance moral bastante relevante: se trata de lo extraño. Este problema es relevante para la moral porque lo extraño desvela la necesidad de reflexionar las situaciones humanas referidas al problema del bien y del mal, la conciencia y la libertad, la hostilidad y la acogida, para poner algunos ejemplos. Desde lo extraño puede explicarse la génesis de la otredad y el vínculo entre los seres humanos y esa situación, la de la relación entre lo extraño y la otredad, ya tiene un alto valor moral.

Los pensadores europeos, herederos de los problemas del pensamiento greco-romano de occidente, como los latinoamericanos, herederos de los mismos problemas pero en contextos diferentes, tenemos inquietudes similares respecto a la reflexión moral sobre la otredad, la interculturalidad, la integración, el impacto del sistema capitalista o los fascismos de derecha e izquierda. Si bien la otredad no es lo mismo que lo extraño, guardan una relación. Pero ¿cómo se entienden? ¿Cuál es la diferencia entre ambos? Si bien responder a estas dos preguntas no es el objetivo de este estudio puedo aproximar una breve respuesta para efectos de esta

introducción. La otredad, siguiendo a Lévinas (1977) en el apartado “El mismo y lo otro” de su obra “Totalidad e infinito”, está referida a aquello que rompe con la totalidad. Ésta última tiene el sentido de la homogeneización que pretende igualar a todo ser humano a la misma expresión, o sea, la reducción antropológica que sostiene que cualquier ser humano es igual a otro ser humano. En otras palabras, lo otro trata de escapar a esta homogeneización y no se deja disminuir a la observación de la vida interior de un ser humano, a una egología. La “ruptura con la totalidad” quiere decir que se construye una distancia frente a aquello que niega la singularidad que subyace en la otredad, en lo diferente, en lo que también puede ser de otra manera. La otredad se resiste a la totalidad. Dice Lévinas (1977) “esta exterioridad absoluta del término metafísica, la irreductibilidad del movimiento a un juego interior, a una simple presencia de sí a sí, está expuesta, si no demostrada, por la palabra que trasciende” (p. 59). Acerca de lo extraño Waldenfels (2015c) nos da a entender que éste antecede a la otredad. Nuestro filósofo expone que el pathos hace evidente lo extraño porque no es sólo una oposición a la totalidad, sino que se trata de aquello que hace emerger la relación dialéctica entre la totalidad y la otredad y agrega que frente a esta vinculación aparentemente opuesta los seres humanos tenemos la responsabilidad de construir una respuesta. Por eso considero que es tan importante para Waldenfels la relación entre pathos y responsividad para entender lo extraño. En este sentido lo extraño es páthico porque no se deja atrapar, es pulsional, no se deja someter a la fuerza del concepto y se resiste a ser explicado. Lo extraño se deja comprender en el campo de una fenomenología que pasa de la descripción a la exposición responsiva, a la aceptación de la alteridad que subyace en lo extraño.

Pero lo extraño parece ser un camino menos explorado y es posible que contenga en sí el origen de la otredad misma. Es más, podríamos preguntarnos ¿es la otredad el origen de lo extraño o es lo extraño génesis de la otredad? Waldenfels (1998) afirma que “lo extraño no se deja ensamblar en ningún orden determinado sin perder su carácter de extrañeza” (p. 92). De lo que puedo derivar que para este autor no

es la otredad el origen de lo extraño, sino al contrario: la experiencia de lo extraño ofrece las condiciones para la experiencia de la otredad. Sin embargo, esto es algo que deliberaré modestamente en este trabajo.

Lo extraño es un tema ineludible para el filósofo moral que trata de reflexionar sobre la manera en que nos vinculamos los seres humanos unos con otros. Algunos de ellos han tratado de abordar el tema con otras categorías de análisis. Por ejemplo, las prácticas de exclusión, el racismo, la aniquilación, la guerra, el asesinato u otros más sutiles, pero no menos severos, como la indiferencia ante el sufrimiento y la precariedad de los demás. Estas cuestiones han sido preocupación de intelectuales de diversas disciplinas como de instituciones estatales y no estatales.

El desasosiego e impotencia generados por la supresión del otro justifica la construcción de constantes reflexiones que permitan ofrecer ciertas perspectivas de comprensión sobre las diversas maneras de establecer relaciones con los demás. Sabemos que está en duda que el otro se comporte siempre como una figura apacible y dotada de una bondad que le motive a ejecutar siempre actos plausibles dirigidos a los demás. Sabemos que en determinados momentos nos inclinamos a querer aniquilar, despreciar o humillar al otro. Pero, tanta sospecha dirigida hacia el otro hace estéril el trabajo filosófico, y un exceso de confianza e ingenuidad acerca del otro nos pone a merced de los abusos y el tratamiento sistemático y perverso de la relación con los demás. Ni tan lejos ni tan cerca. Por eso la dialéctica ha sido un método privilegiado por filósofos como Platón (1997), Hegel (1989), Marx (1875) y Marcuse (2001). Esto, porque permite establecer una relación entre dimensiones que pueden parecer contrarias entre sí, pero que a fin de cuentas conservan interdependencias.

Ahora, lo que les ocurre moralmente a los seres humanos es una constante aporía en el sentido de encontrarse frecuentemente en situaciones complejas que no tienen soluciones satisfactorias a primera vista y que implican el uso de la razón

para tratar de descifrarlas. Es decir, para el caso de las aporías morales existen tensiones entre la necesidad de vinculación con el otro y ese empuje a querer dañarlo o infringirle un sufrimiento o facilitar su duración gracias a una actitud de negligente indiferencia. En este sentido ¿cómo puede la filosofía moral aportar al esclarecimiento del problema del vínculo social? ¿En qué consiste lo enigmático de la relación con los demás que repetidamente se mueve entre la necesidad y el rechazo? Creo que una pista la hallamos en el concepto de fenomenología de lo extraño de Bernhard Waldenfels.

La otredad, para efectos de este proyecto, tiene relación con lo extraño. Es decir, la categoría de lo extraño en este trabajo se inscribirá en la reflexión construida por Waldenfels (1998) quien sostiene que la pregunta por la noción de lo extraño no ha sido un tema tratado sistemáticamente por la historia de la filosofía. Dice él “si echamos una mirada a la historia de la filosofía, veremos que la filosofía occidental tradicional no le otorga ningún lugar central a lo extraño” (Waldenfels, 1998, p.87). También sostiene este filósofo que

el extraño seguirá siendo un mero extranjero, la experiencia de lo extraño un mero exotismo y lo extraño mismo una mera alteridad. Las circunstancias en las que lo extraño pide la palabra pueden delatarnos algo sobre nuestra vida y nuestro pensar de hoy (Waldenfels, 1998, p. 85)

La ambivalencia de lo extraño se muestra para este autor a través de las diversas denominaciones que se le ha otorgado: por ejemplo, lo extraño, la extraña, el territorio extranjero, la lengua extranjera, el extrañar o ser tímido frente a lo extraño, la alienación y el extrañamiento o el distanciamiento. Este filósofo expone también la inquietud por los matices semánticos que puede tener lo extraño. Primero, lo que surge por fuera del ámbito propio, como si lo exterior fuera opuesto a lo interior. Segundo, lo que puede pertenecer a los demás en contraste con lo propio. Tercero,

lo que es de un género diferente y por tanto inquieta, intranquiliza, confronta lo familiar y aquello en lo que se deposita confianza.

Para Waldenfels (1998) lo extraño es aquello que surge de la oposición entre lo exterior y lo interior, de la diferencia entre lo ajeno y lo propio que se resiste a la posesión y, finalmente, lo que se resiste a quedarse entre lo familiar y lo forastero. Para este filósofo lo extraño está constantemente remitiendo a una tarea comprensiva. Es decir, lo radical de lo extraño sería aquello que agita las bases de las relaciones con los otros y no rechaza el caos ni la inestabilidad. Lo extraño para Waldenfels no implica un déficit que deba ser arreglado, sino un camino de comprensión nuevo que no ha sido explorado suficientemente aún por la filosofía.

Este filósofo se pregunta por la respuesta que puede construirse frente a la categoría de lo extraño, es decir,

¿cómo podemos tratar con lo extraño, hablar de ello, sin robarle su extrañeza, es decir, sin igualarlo a lo propio, tal como ocurre en todas las formas de egocentrismo y etnocentrismo y sin articularlo dentro de un universal, como ocurre en las formas, más fuertes o más débiles, del logocentrismo? (Waldenfels, 1998, p. 95)

La respuesta frente a lo extraño se hace relevante porque ya no se trataría de aniquilarle, ignorarle o borrarle. Sino que la perspectiva es fenomenológica, en el sentido de la comprensión de aquello que acontece como experiencia y ha de ser acogido y respetado. Dice Waldenfels (1998) “sólo quien anda a traspiés, y pierde una y otra vez los papeles, es capaz de acoger lo extraño” (p. 97).

Por su parte, para Lévinas (1977) la otredad se expresa como “un en lo de sí que habitamos, hacia un afuera de sí extranjero, hacia un allá lejos. El término de este movimiento –la otra parte o lo otro- es llamado otro en un sentido eminente” (p. 57). La otredad es entendida como un reconocimiento de la singularidad de los demás y

como efecto de esto una acción de respeto que no debería ser puesta en contextos de relativización. Es decir, el otro es aquel que no puede ser suprimido, aniquilado o borrado. El otro sí puede ser cuestionado pero no eliminado. El otro puede ser objeto de reparos, pero no despreciado ni vulnerado en su existencia; puede ser ubicado en el lugar de la reclamación, pero no en el lugar de objeto de la crueldad, de la ferocidad o de la negligencia que trae amarrada a sí circunstancias de maltrato y sufrimiento. Es decir, si aparece una práctica que arruine a los demás se viene abajo la posibilidad de construir un contexto moral viable para la vida de las personas.

El problema que estoy tratando de plantear tiene como objeto precisamente el concepto de lo extraño para mostrar que él es origen de la otredad. En esto sigo la idea de Waldenfels. Esta arista de lo extraño que señala aquello que no se deja homogeneizar, que se resiste a ser tratado bajo el manto de la mismidad, también confronta la otredad y consiste, para el caso de este estudio, en sostener la siguiente tesis: si y sólo si existe una deliberación acerca de lo extraño, y su congruente derivación en prácticas morales, entonces se abrirá un escenario propicio para la particular experiencia vinculante de otredad entre los seres humanos.

Esto representa un problema relevante de investigación para la filosofía moral porque cobra un sentido sensato acerca del otro. La otredad deriva de un tránsito de la mirada puesta en sí mismo a la aceptación y recepción del otro. Pero esto no es una ingenuidad; sino, por el contrario, un exigente trabajo filosófico porque implica entender el difícil y complejo vínculo social. La otredad no se entiende como una cándida generosidad, sino como una decisión, una opción y una potente alternativa. Si es cierto que el otro puede hacernos daño de múltiples maneras y por tanto es necesaria una actitud atenta, también es cierto que la desconfianza en el otro no permite la construcción de una relación moral. El problema se ubica entre la posibilidad de entrar en una difícil relación de menoscabo de sí y en una forma de

apreciación del otro donde emerja la potencialidad del vínculo moral. No se trata de una ingenuidad escondida en la otredad; por el contrario, se refiere a la necesidad de analizar lo complejo que subyace en esa excepcional relevancia que tiene el otro para cualquier ser humano. El otro puede ser un verdugo que actúa minuciosamente para hacer efectivo un perjuicio. También puede aparentar una cómplice indiferencia ante la presencia de los demás. Pero también hay otra vía y es la que sostiene que a pesar de los riesgos que puede implicar aproximarse a cualquier persona, no podemos prescindir de una entrañable necesidad nuestra hacia los demás, no podemos dejar de lado la importancia de establecer vínculos con los otros.

Una particularidad de este problema de la otredad es que en el ejercicio de la propia libertad el otro pueda ser suprimido y peor aún es que esto pueda ser justificado. Advierto que tras esta actitud está la carencia, la falta y la impotencia de la frustración en la construcción del lazo social. Ahora, la pregunta que puede surgir es esta: ¿Pero si es frustrada esta posibilidad, o no se da, entonces cómo tiene cabida la consideración de la otredad y de lo extraño en la construcción del vínculo social? La respuesta que quiero mostrar brevemente es que el vínculo social se construye a partir de los significados que le damos a los otros, los cuales se materializan en gestos, en actos que van dirigidos a las personas en concreto. Pero esta elaboración del vínculo con los demás se da en un sentido dialéctico, es decir, queremos tratar al otro con respeto, consideración y responsabilidad y al mismo tiempo tenemos inclinaciones a deteriorar la relación, un empuje a arruinar y echar a perder los logros que implica que dos o más personas se unan en vínculos tan necesarios como la amistad, el amor o la familia. Cuando es frustrada la posibilidad del lazo social lo extraño sigue moviéndose para posibilitar la invención de otra forma del vínculo que supere la frustración de no haber alcanzado la materialización del encuentro de otredad, que como señalo en este estudio tres de sus más importantes formas son el amor, la amistad y la familia.

Insisto en que la perspectiva con la que será abordado el tema de la relación extraño-otredad dista de ser ingenuo o de minimizar el problema de la negación del otro. Es claro que las prácticas de supresión de los demás saltan a la vista con múltiples ejemplos relacionados con la negación de las condiciones necesarias para una vida digna, con el sometimiento de los demás o con aberrantes actos de crueldad o la mercantilización capitalista de los otros o la humillación, exclusión y degradación de personas. Una de las motivaciones para la construcción de este trabajo es la pregunta por posibles respuestas morales al respecto por medio del concepto de lo extraño y la responsividad en Waldenfels. O sea, por las condiciones necesarias para forjar la capacidad para oponernos a estas prácticas mencionadas, objetando la negación de los demás, formulando análisis morales que se apoyen en la relevancia de las experiencias referidas a lo extraño. Luego de esta breve y modesta introducción procedo a decir cuáles son los *objetivos* de este estudio. Así, el objetivo general es analizar el concepto de fenomenología de lo extraño de Bernhard Waldenfels como génesis de la otredad. Dos son los objetivos específicos: primero, exponer la noción fenomenología de lo extraño en Bernhard Waldenfels. Segundo, relacionar las nociones de fenomenología de lo extraño y la otredad mostrando al primero como génesis del segundo. En consonancia con estos objetivos trataré de reflexionar alrededor de la siguiente tesis: si existe una deliberación acerca de lo extraño, y su congruente derivación en prácticas morales, se abre un escenario propicio para la singular experiencia vinculante de otredad entre los seres humanos.

Método de trabajo

El enfoque metodológico fue cualitativo, el cual según Galeano (2004a) hace referencia a aquellos objetos de investigación que se ocupan de la construcción de las relaciones sociales. Para este caso, lo extraño y la otredad juegan un papel de suma relevancia como bien se mostró en la introducción de este estudio. El enfoque metodológico fue documental, pues como indica Galeano (2004b), se ocupa del análisis de textos elaborados sobre un tema particular para interpretar un sentido no dicho acerca del mismo. A partir de este enfoque se trata de enunciar una forma de interpretar una tradición teórica o análisis de unos textos escritos. Es decir, el investigador, aunque sea en un tópico muy sencillo, procura elaborar un punto de vista distinto a los construidos hasta el momento de la ejecución de una investigación. La técnica de generación de información utilizada fue el análisis crítico de textos. Siguiendo a Pérez (1998) este procedimiento hace alusión a una lectura en tres niveles. Uno, el intratextual que concentra su atención en el contenido interno de un texto. Dos, el intertextual que pretende comparar los contenidos de textos escritos por un mismo autor. Tres, el extratextual que se propone analizar un enunciado o un conjunto de enunciados en relación a textos escritos por diversos autores sobre un mismo tema o temas con una relación explícita. La técnica de análisis de la información será el análisis de contenido. Ésta, según Ruiz (2004), es un procedimiento que tiene el propósito de vincular sentidos y elaborar redes semánticas entre diversos textos sobre un tema en particular o de narraciones construidas por sujetos que hacen parte de una investigación. El resultado del análisis de contenido fue la escritura interpretativa del investigador para divulgar los resultados de la investigación.

I. El problema semántico de lo extraño y la actitud responsiva a partir de lo extraño

Resumen del capítulo

El presente capítulo tiene como *propósito* exponer la noción de fenomenología de lo extraño en Bernhard Waldenfels. En la *primera parte* el lector se encontrará con un apartado que se ocupa del problema semántico de lo extraño en Waldenfels. Se trata de una interpretación acerca de la dualidad entre lo familiar y lo extraño, la dimensión del “*pathos*”, los sentimientos y el cuerpo en lo extraño y la relevancia de la capacidad responsiva que se puede derivar de la experiencia de lo extraño en cada ser humano. En la *segunda parte*, el lector podrá hallar un apartado referido a la actitud responsiva ante lo extraño. En este apartado planteo que la respuesta originada en lo extraño se da por una superación de la inclinación que subyace a nuestro interés por lo familiar, y tiende a captar toda nuestra atención y consideración. O sea, la capacidad responsiva escapa de los límites de lo familiar y muestra su faceta subversiva frente a todo intento de homogeneización que niega lo diferente y la alteridad de lo otro y esto es posible a partir de la experiencia fenomenológica de lo extraño. Finalmente, será expuesta una *conclusión*. En ésta trato de decir que en su inicio lo extraño nos despoja de recursos racionales a los que estamos acostumbrados y de la fuerza empírica y controladora de la actitud científica, aunque no renuncia a ella. Es decir, nos deja como testigos de algo inusual que nos ayuda a abrir los ojos ante la estupefacción y la perplejidad. Lo extraño viene a ampliar nuestra capacidad de comprensión de la dinámica condición humana, para responder a partir de la experiencia fenomenológica de lo extraño.

El problema semántico de lo extraño.

La alternativa que tenemos en mente consiste en una forma de fenomenología, fundamentada por el pathos y dirigida responsivamente, con la cual sin embargo, estamos conmoviendo los fundamentos básicos de una fenomenología y hermenéutica orientada a la mera interpretación de sentido (Waldenfels, 2015c. p. 19)

A Waldenfels (1998, p. 86.) le preocuparon los aspectos semánticos del concepto de lo extraño. Él advirtió cierta ambigüedad en la manera como se había abordado antes por otros filósofos. Por ejemplo, usamos la misma palabra para referirnos a una persona extraña, un territorio extranjero, una lengua extranjera, la distancia de aquello que es desconocido. Sobre todo, quiero señalar que este filósofo se dirige a la inquietud que despierta un aspecto no familiar; aquel que salta a la vista cuando nos aproximamos a otro, pero que se hace inaprehensible, innombrable y enigmático. Además, la seducción que sentimos cuando esta necesidad de proximidad nos empuja a abrazarnos en lo otro que no conocemos. Esto se da por medio de una lengua extranjera por ejemplo. Ese mundo diferente, alterno, expresivo e incómodo. Pero a la vez atractivo, vinculante y escurridizo. Lo extraño es una no-definición, una no-filosofía, una forma de permanecer escapando de los intentos de sometimiento que trae consigo lo familiar, lo próximo, lo mismo, en otras palabras la homogeneización.

Waldenfels (1998, p. 86) dice que muchas lenguas no tienen un término para explicar lo extraño. Con esto apunta al corazón del problema. Es decir, lo extraño no se deja aprehender fácilmente. Los intentos para atrapar el sentido sobre este tema parecen ser infructuosos, insuficientes e imprecisos. Puede inferirse de esto que el problema sobre lo extraño es versátil, huidizo e inatrapable con palabras.

Dicho de otra manera, no tratamos aquí con un objeto, sino con un anti-objeto. Lo extraño no puede ser investigado como las formas empírico-matemáticas en las que se sostiene la tradición epistemológica. Tal vez por eso nuestro filósofo no usa un lenguaje cercano a las filosofías de la ciencia y opta por una exposición de la experiencia fenomenológica. Waldenfels (1997) dice:

Aquí la fenomenología se encuentra con los novelistas modernos, como Proust, Joyce, Kafka que renuncian al saber-lo-todo ficticio de un observador comprensivo del mundo (Überschauer der Welt) y que comprenden las parcialidades, incongruencias, extrañezas e indeterminaciones de la experiencia como formando parte de precisamente ésta, no como una quimera de la experiencia (p. 36-37)

El recurso para comprender lo extraño en Waldenfels es fenomenológico, corporal y sentimental. Tal vez nos sirva para aproximarnos a la comprensión de la noción de lo extraño la reconocida escena acerca de las “magdalenas” que expone Proust en “En busca del tiempo perdido”. Los recuerdos que aparecen en la conciencia del narrador a partir del sabor de una comida son incontrolables, tienen vida propia, pero no se dejan aprehender en su totalidad. El sentido es tan escurridizo, tan volátil e inexpressable que sólo la pluma de un gran talento como el de Proust logra describir una experiencia tan corporal, tan vital, tan fenomenológica. Dice Proust (2000)

Y de pronto el recuerdo surge. Ese sabor es el que tenía ese pedazo de magdalena que mi tía Leoncia me ofrecía, después de mojado en su infusión de té o de tila, los domingos por la mañana en Combray (...) ver la magdalena no me había recordado nada, antes de que la probara; quizá porque como había visto muchas sin comerlas, en las pastelerías, su imagen se había separado de aquellos días de Combray para enlazarse a otros más recientes; quizá porque de esos recuerdos por tanto tiempo abandonados fuera de la memoria, no sobrevive nada y todo se va disgregando; las formas externas (...), adormecidas o anuladas, habían perdido la fuerza de expansión que las empujaba hasta la conciencia (p. 64-65)

Esa extrañeza de la remembranza llama la atención de Waldenfels, por ejemplo, él trae una imagen similar de “El hombre sin atributos” de Robert Musil (Waldenfels, 2015a, p. 62). Esta es la escena descrita por Musil (2007)

De repente, se detuvieron los dos ante una aglomeración imprevista. Algo insólito había ocurrido, algo se había resbalado y desviado bruscamente a un lado; un camión enorme, frenado de golpe, había rebasado la acera con una rueda. Igual que las abejas concentradas a la entrada de la colmena, se agolpaba la gente alrededor de un círculo que nadie se atrevía a franquear. En él estaba el conductor del camión, descolorido como un papel de envolver, explicando con burdos ademanes el accidente. Los circundantes tenían sus miradas fijas en él y las bajaban temerosamente al suelo donde un hombre, recostado en el bordillo de la calzada, yacía como muerto. Él mismo había sido el causante del daño por su negligencia, según la opinión general (...) “¿piensa usted que ha muerto?” – preguntó su compañera todavía bajo la influencia del sobresalto. – “Yo creo que no – contestó él. Cuando fue conducido al coche parecía dar señales de vida” (p. 12-13)

Waldenfels a través de la escena de este accidente de tránsito ofrece una pregunta de profunda importancia y que procedo a parafrasear: ¿cuál es el material con la suficiente consistencia que nos detiene para que no terminemos destruidos en mil pedazos? Waldenfels usa esta imagen para insinuar que no es la solidez del sí mismo puro, sino una posición de excentricidad por donde él ve una posible solución, o sea, una salida de sí, una disposición para ver lo insólito que aparece ante nuestros ojos pero que a la vez se oculta. Dice Waldenfels (2015a) “lo que se escapa a mis ojos no es un algo visto ni un alguien que ve sino, precisamente, el acontecimiento de llegar a ser visible” (p. 63). De esto puedo derivar que un diálogo entre filosofía y literatura es uno de los recursos de nuestro filósofo. Donde la filosofía no puede decir algo, la literatura puede describirlo y a la vez dejarlo abierto a la interpretación. El sabor de la “magdalena” o el ser testigo de un accidente de tránsito es algo aparentemente irrelevante, pero Proust y Musil nos enseñan que

por medio del cuerpo y la vista emerge en la conciencia la experiencia vital. Waldenfels advierte esto y lo nombra con el sentido de lo extraño.

En medio de esta dificultad para nombrar lo extraño es que Waldenfels justifica la pregunta filosófica por el problema de lo extraño. Como éste es inaprehensible totalmente como se hace con un objeto, es necesario un lenguaje que tenga en cuenta esta imposibilidad. Es decir, un lenguaje que ya de entrada se reconozca derrotado, en falta, limitado. La principal dificultad es que lo extraño no se deja homogeneizar por un concepto. Lo extraño exige una aventura cercana a la experiencia del devenir. Quien trata de aproximarse a lo extraño no puede solamente ver lo otro como una alteridad, en el sentido de lo meramente diferente. Si fuera así lo extraño sería representable en la figura de un extranjero y el exotismo que se supone que este trae consigo.

Según lo expuesto, es relevante esta pregunta que hace Waldenfels porque al estar dirigida hacia aquello que nos impide ser destruidos en mil pedazos saca a la luz lo siguiente: no sólo es la solidez de la razón lo que nos sostiene vitalmente, sino también esa experiencia de lo extraño que nos cuestiona e inquieta. Simultáneamente, esta experiencia de lo extraño necesita de lo sólido del pensamiento para ponerse en diálogo con él y evidenciar que lo humano que nos configura está sostenido en las dos cosas. En este hallazgo que Waldenfels está mostrándonos, el fenomenólogo puede encontrar una primera respuesta en la ambivalencia, en la ambigüedad que nos caracteriza como seres humanos.

Por otra parte Waldenfels (1998, p. 86) incluye, para seguir pensando la semántica de lo extraño, siete aspectos con los que se ha tratado de establecer una proximidad con este término. Estos son: el extraño, la extraña, el territorio extranjero, la lengua extranjera, la timidez frente a lo extraño o el sentimiento de extrañar a otro, la alienación y el extrañamiento o la distancia de otro. Ninguno de ellos es suficiente para dar cuenta de la diversidad semántica que concierne a lo extraño.

Lo extraño no es sólo aquello que aparece fuera del ámbito propio. Es decir, es insuficiente definir lo extraño como el resultado de la oposición entre lo exterior y lo interior o lo que le pertenece a los demás en comparación a lo propio. Esta precisión es muy relevante porque lo extraño no es el residuo de una confrontación, sino la fuente de las confrontaciones. Lo extraño es una experiencia fenomenológica. Lo extraño va tomado de la mano del “pathos” humano y por eso desborda al concepto, escapa al intento de una filosofía que desea engullir los objetos triturándolos en la elaboración terminológica. Lo ambiguo de esta situación es que no hay una renuncia al concepto, lo que se modifica aquí es el origen del concepto. La génesis está en algo que incluso antecede a la vivencia y no en el exceso pretencioso y controlador del concepto. Lo extraño no se deja incluir en la roca del término. Lo extraño diluye al concepto, lo hace perecedero, limitado e insuficiente porque un concepto no logra atrapar la totalidad del sentido de la experiencia de lo extraño.

Si el filósofo ubica lo extraño en medio de las oposiciones familiar-distante o ajeno-propio, muerde el anzuelo que ofrecen las metodologías tradicionales de la dicotomía conceptual. Waldenfels se asume como dialéctico. Los opuestos hacen parte de la misma experiencia. En este sentido, este filósofo se ha dejado influenciar metodológicamente por sus lecturas de Platón, Hegel y Lévinas. Los contrarios más que señalar una irreconciliable diferencia, ofrecen la posibilidad de mostrar que la misma problemática de lo extraño se nos presenta de múltiples formas. Lo extraño tiene diversos rostros, innumerables alteridades y desafiantes experiencias que unen lo opuesto en una sola realidad humana.

Considero que el problema semántico de lo extraño en Waldenfels consiste en la imposibilidad de definirlo. Esto porque el concepto tradicional y empírico busca homogeneizar y nada está más alejado de la experiencia de lo extraño. Lo extraño no se deja encasillar en un concepto o en un sistema de pensamiento al estilo de la ciencia de herencia gnoseológica o de las teorías del conocimiento. Por ejemplo, Raga (2017, p. 7) sostiene que la definición clásica y tripartita del conocimiento

consiste en el análisis de tres aspectos: uno, la proposición que es asumida como una verdad; dos, las creencias que construyen los científicos y filósofos de la ciencia sobre esa proposición “verdadera”; y tres, las diversas justificaciones elaboradas acerca de esta proposición científica. Waldenfels no se ubica en esa discusión, sino en la fenomenología del “Pathos” (Waldenfels, 2006, p. 136), del cuerpo y de los sentimientos referidos a lo extraño.

Lo extraño aquí es génesis, arqueología de la vivencia, antecesora de toda expresión humana. En lo extraño se halla lo caótico, lo páthico¹ que no es racional aunque luego trate de ser formalmente racional. Recordemos que nuestro filósofo al usar la dialéctica no rechaza ni el caos ni a la razón o cualquier relación entre contrarios, pero sí resalta la fuerza del pathos. Dice nuestro filósofo “la filosofía occidental tradicional no le otorga ningún lugar central a lo extraño. Este se limita a un significado socio-cultural general, en el marco de huésped, hospitalidad y derecho de hospedaje, quedando esto último bajo la protección divina” (Waldenfels, 1998, p. 87)

Un nuevo aspecto que Waldenfels retoma es el de lo extraño como desfamiliarización. De esto infiero que la superficialidad en el abordaje que advierte este filósofo debe llamar nuestra atención. Es decir, para él lo extraño ha sido estudiado por las diversas tradiciones filosóficas y religiosas de forma accesoria y no de manera constitutiva. La semántica de lo extraño ha sido equívoca en el

¹ Waldenfels va a entender por páthico la afectación que aparece en un ser humano motivado por una experiencia que vivencia de forma diferente y singular. En otras palabras se refiere al mundo de las pasiones humanas. La experiencia fenomenológica que expone Waldenfels puede ser entendida como suceso o acontecimiento que le hace sentir al ser humano, tanto en el ámbito de la psiqué (Ψυχή) como en el del cuerpo, sufrimientos, sentimientos, desgracias, infortunios, tristeza, alegría, envidia, amor, odio, disgusto, disposición deliberativa y moral y sobretodo la vivencia del cambio, del movimiento de un estado pasional a otro que no puede ser controlado con la fuerza del concepto o de la sistematicidad de la razón.

sentido de tener “voces equivalentes”. Equívoco aquí no es sinónimo de erróneo, sino que se refiere a semánticas que coinciden, en algún punto, en una aparente diversidad que no logra explorar los detalles de la experiencia de lo extraño.

Para este caso la concordancia consiste en que lo extraño se opone a lo familiar. Allí radica lo limitado de esta definición. Lo extraño, así entendido, no es origen sino efecto. Pero para Waldenfels no se trata de eso. No se trata de entender el mundo de forma homogénea como un cosmos que no necesita de lo extraño-externo o de usar la razón para desembarazarse de él o como algo que debe ser expulsado por infidelidad pagana. Finalmente, esas aproximaciones conceptuales se ubican en una noción de lo universal que echa a perder lo múltiple. Dice nuestro filósofo que en esta forma de abordaje “se trata sólo de una extrañeza relativa para nosotros, que no aborda la ‘cosa misma’. Se presenta como un déficit, puesto que todo lo verdadero o bueno para nosotros (pros hemas) se mide por lo que es verdadero y bueno de por sí (haplôs)” (Waldenfels, 1998, p. 88).

El punto al que más se aproxima Waldenfels acerca de lo extraño es al de la comprensión de un ser-extraño que deviene como una travesía. En otras palabras lo extraño no tiene la tarea de transformar lo propio, la subjetividad o lo universal. De lo que se ocupa lo extraño es de mostrar que detrás de lo caótico, lo inusual, lo incómodo, lo inseguro, la radical diferencia o de la vivencia del “Pathos”, existe algo que nos intranquiliza. Es tal la convicción de nuestro filósofo en esta idea, que parafrasea a Nietzsche diciendo que cada ser humano es lo más lejano de sí mismo. El intento de hacerse a un hogar en medio de lo familiar y lo lejano le abre vías a un tercer camino de orden hermenéutico. Es decir, cada ser humano puede abrirse un lugar para sí, una forma de acceso a aquello que es inaccesible. Lo extraño puede entenderse como lo originario que es inaccesible sin la experiencia fenomenológica y sin recurso hermenéutico. Waldenfels considera que lo extraño no debe seguir siendo estudiado como un déficit, es decir, como una carencia de sentido o algo que

al ser insuficiente no merece ser analizado. Lo extraño como déficit quiere decir que no tiene posibilidad de ofrecer sentido.

Quiero en este momento exponer varias observaciones. Primero, el exceso de confianza en la razón del “yo pienso”, que puede tener el efecto de una impotente racionalidad que pretende explicar todo lo referido a lo humano. Segundo, la negación de la fuerza del “Pathos” que es fuente de inspiración para la creación, para el acto poético. Tercero, a una noción ingenua de otredad que no se sumerge en la expresión radical de lo singular, sino que se conforma con una actitud exuberantemente servil. Cuarto, la noción de lo extraño como déficit ofrece una mirada estrecha y peyorativa de su aparición y encubre las potencialidades que subyacen en lo extraño.

La semántica por la que creo que opta nuestro filósofo para lo extraño es la del cuerpo como sitio de los sentimientos. Por eso, considero que el problema que aquí trato de reflexionar tiene un matiz moral, pues permite ubicar los sentimientos como expresión ante lo extraño y aproximarse reflexivamente desde la consideración de la existencia de lo extraño a todo orden que trata de imponer una normatividad ética o comportamientos ceñidos estrictamente a reglas. Desde lo extraño puede asumirse el cuerpo y los sentimientos. El primero como un escenario donde aparece el pathos y los segundos como expresión polisemántica de lo extraño. De este modo, cuerpo y sentimiento están unidos y contribuyen a la exposición de lo extraño. Ambos son posibilidad moral porque permiten comprender que lo conveniente o lo inconveniente ameritan una respuesta, una actitud responsiva. Dice Waldenfels (2006)

los sentimientos no sólo tienen un lugar, sino también un tiempo (...) los sentimientos han sido en varios casos, valorados y devaluados. Sin embargo, una recuperación de los mismos puede hacerse en el marco de la fenomenología mediante el análisis del ‘pathos’ como acontecimiento que va más allá del comportamiento intencional y

conforme a reglas. Así puede pensarse que el sitio de los sentimientos es el cuerpo (p. 129).

De aquí puedo derivar lo siguiente: para Waldenfels lo extraño es acontecimiento del 'pathos'. Procedo a explicar esta afirmación. Es claro que Waldenfels quiere tomar distancia de una definición universal de lo extraño porque advierte que la generalización es estática, mientras que lo extraño es movedizo y esta agilidad se pierde en la homogeneidad de la generalización. Él logra ver que lo extraño tiene su propio devenir y que lucha por conservar su extrañeza. Lo extraño nunca llega a ser familiar por cerca que se encuentre y no se opone a esto, pero tampoco se deja absorber. Lo extraño se resiste a ser sometido a las reglas de lo familiar pero acepta su carácter de otredad. Tal vez por eso Waldenfels prefiere usar la noción de cuerpo como alforja de los sentimientos porque nada más escurridizo que el cuerpo mismo aún en su apariencia de solidez, nada más pertinente para los sentimientos que este vehículo del 'pathos' llamado cuerpo.

Una noción que incluye Waldenfels, y que será abordada más adelante, es la referida a la respuesta. Es decir, la capacidad responsiva. La experiencia de lo extraño es la fuente de la respuesta que le damos los seres humanos a la otredad. En este sentido considero relevante plantear las siguientes preguntas: ¿cuál es la relación entre 'pathos' y respuesta? ¿Respondemos a los otros a partir de nuestras afecciones? ¿Son las afecciones nuestros sentimientos, afectos y pasiones? ¿Respondemos desde algo que antecede a esta vivencia? La respuesta a la que me arriesgo es afirmativa. Para nuestro filósofo el 'pathos' de lo extraño es génesis de la vivencia y de la respuesta. Por eso, una semántica sobre lo extraño escapa a las definiciones formales de la lógica porque tiene un carácter huidizo, resbaladizo, inaprehensible, resistente a ser nombrado. En este sentido expone el profesor Escobar (2018)

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 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 fundamento último, inconcluso, incuestionable, de la racionalidad humana, sino como punto de partida para entender que la racionalidad no tiene que ver únicamente con la intencionalidad del lenguaje (p. 34)

Tal responsividad se apoya en una semántica del pathos. Es decir, en una reacción cuyo punto de partida es el sentimiento de sí y el sentimiento de lo extraño. Se trata de respuestas que se sujetan a procesos dinámicos y se basan en movimientos expuestos a crisis y al vaivén de las rupturas y vinculaciones afectivas. La semántica de lo extraño por la que opta Waldenfels es fenomenológica en el sentido de la experiencia de los sentimientos y del cuerpo. Lo extraño pasa por el pathos, los sentimientos y la corporalidad. En otras palabras, es necesario radicalizar la experiencia para comprender lo extraño. Dice Waldenfels (2006) que la

Experiencia radical significa que no hay nada ni nadie que preceda como instancia ya acabada al acontecer de la experiencia, y que tampoco hay esencias ideales, regulaciones universales ni razones suficientes que posibiliten o funden la experiencia como acontecer de experiencia (p. 136)

Es decir, la génesis de toda respuesta es la experiencia fenomenológica de lo extraño. Esa fuerza originaria es el pathos. Hay tres sentidos con los que Waldenfels asume lo extraño y su relación con el pathos. Primero, es algo que nos afecta como un acontecer. Nos toca, actúa en nosotros y nos deja vulnerables porque nos desborda. Segundo, el pathos es algo adverso que nos hace sufrir, pero a la vez trae enseñanzas sobre el sí mismo y los otros. Tercero, el pathos que resalta la pasión y nos lleva a salir de la vida cotidiana transformándola en algo extra-

ordinario. Según esto, puedo decir que para Waldenfels lo extraño nos muestra que lo homogéneo busca anular lo que no se ajusta a cánones rígidos y establecidos. Es lo extraño aquello que se resiste a ser homogeneizado y lo que nos hace más comunes entre nosotros mismos. Lo extraño nos afecta en forma de pathos y produce la experiencia. Además, la respuesta es respuesta al pathos.

Finalmente, el sentido semántico del pathos se asocia a la temporalidad. Es decir, el pathos ocurre en un singular movimiento temporal porque es sorpresivo y anticipatorio. No puede ser advertido, ocurre demasiado temprano y la respuesta se expresa desmedidamente tarde. Entre una temporalidad y la otra ocurre lo extraño. Puede decirse que no estamos a la altura de lo extraño por su carácter páthico, desbordante, afectivo y caótico. No estar a la altura quiere decir que no podemos saber cuándo nos ocurrirá. Estamos en actitud fenomenológica en el momento de atender este movimiento en nuestra subjetividad y elaborar mejores posibilidades para una respuesta frente a lo extraño. Ahora, doy lugar al problema de la actitud responsiva a partir de la experiencia de lo extraño.

La actitud responsiva a partir de la experiencia de lo extraño

Lo extraño refleja su efecto en lo propio. Su fuerza está en la capacidad de irrumpir en la intimidad y anticipar la experiencia y a la vez producir tal vivencia. Lo propio, lo íntimo quiere transformar lo extraño en una nueva propiedad, pero lo extraño se resiste a ello. Lo extraño conserva una plasticidad que huye de la semejanza y se ampara en lo desigual.

La respuesta que emerge de lo extraño ocurre por una superación de la tendencia de lo familiar a absorberse todo lo que se le pone en frente. En este sentido la respuesta que tiene su origen en lo extraño es una rebeldía frente a lo familiar y produce una experiencia fenomenológica, es decir, una experiencia de la propia

interioridad. Lo extraño no excluye a lo familiar, sino que le muestra su insuficiencia sin absorberlo, sin negarlo. El carácter responsivo de lo extraño muestra una oposición que no opone. Lo familiar aparece como divergente de lo extraño, pero lo cierto es que en medio de esa diferencia existe una unión, una dependencia que se materializa en la respuesta.

La respuesta que tiene su origen en lo extraño se origina en algo que es irreversible porque es un acontecimiento. El profesor Escobar (2018, p. 35) resalta esta idea como algo central en Waldenfels. De esto puedo decir lo siguiente: lo mismo y lo otro remiten al mundo de la acción, de lo material, de las posibilidades de lo fáctico y por tanto a algo que puede ser retrocedido, borrado y hasta ignorado. Pero lo propio y lo extraño acontecen en la intimidad del sí mismo y simultáneamente en la distancia de ese sí mismo, por eso es una experiencia fenomenológica; es decir, hay un juego dialéctico porque en principio niega y después afirma, se distancia y luego acoge. Esto genera lo irreversible, lo no medible, lo resistente, lo rechazable que no se deja rechazar, lo presente que quiere ser excluido pero se evade y aparece una y otra vez. Una respuesta a lo extraño implica la aceptación de ese carácter versátil y sorpresivo de lo extraño.

La comprensión de lo extraño no puede apoyarse en las tradiciones dicotómicas de las epistemologías tradicionales. Es decir, en aquellas que para poder construir sus discursos gnoseológicos acuden a la separación sujeto-objeto, propio-ajeno o mente-cuerpo. En estos esquemas lo extraño es entendido como algo superficial o irrelevante. Pero pensar lo extraño quiere decir incluir una tercera vía, la del exceso que desborda al orden dicotómico establecido, dictado y anclado en nuestras relaciones humanas. En este sentido estoy de acuerdo con el profesor Escobar (2018) cuando expone que la preocupación central de Waldenfels es mostrar "que lo propio y lo extraño se entrelazan, se permean de múltiples maneras" (p. 40).

El contraste que produce lo extraño es que realmente no viene de fuera. Lo extraño tiene su inicio en el sí mismo de cada sujeto. Esto instaura una cierta división interna que cuestiona el dominio pleno del sujeto sobre sí mismo. Lo extraño irrumpe de forma independiente, no solicita permiso alguno, se instaura, confronta y no se deja controlar. La respuesta que se dirige a eso extraño implica para el sujeto una responsabilidad con los otros y consigo mismo. Lo que está en juego con lo extraño es el vínculo humano que se escapa a las explicaciones dicotómicas y exige la ampliación de horizontes de comprensión. La respuesta de un sujeto, que ha asumido una responsabilidad por lo extraño y se deja interpelar por ello, hace referencia a su necesidad de acceso a lo que es inaccesible porque se siente afectado. Esta ética de lo extraño le pide al sujeto una honestidad consigo mismo, la aceptación y el respeto por aquello que le desborda y que le es necesario para establecer un lugar entre la cercanía y la lejanía propias de la relación humana y la relación con el mundo. En otras palabras, el sujeto que se asume en lo extraño ha abandonado la actitud gnoseológica de querer explicar todo lo que se le aparece ante los ojos por medio de la racionalidad empírica y gira su mirada a la propia afectación pathica. La respuesta por tanto, no es sólo una organización coherentemente racional, sino una actitud lo suficientemente dinámica y en movimiento que cruce el umbral hacia lo extraño y regrese de este mismo umbral hacia lo propio.

Un ejemplo con el que podríamos exponer la experiencia de lo extraño es con la irrupción del amor en la intimidad de alguien. Dice Kierkegaard

Que rápido es el pensamiento cuando, tal como la flecha disparada por el arco tendido, se abalanza con toda fuerza del alma al acuerdo, y cómo alcanza con seguridad su objeto, se apodera de él y lo conserva de modo que nada pueda arrebatárselo...es el otoño, al caer la noche. La luna resplandece de desesperación. Se esconde en las nubes; el mar tiembla. Tu descansas en tu sofá, tus pensamientos flotan lejanos a tu alrededor. Nada viene a detener tu mirada y tus pensamientos,

lentos de infinito, se pierden en el infinito del cielo inmenso. Todo obstáculo ha desaparecido y a ti te parece volar a través del aire. Y si reúnes tus pensamientos fugitivos que te muestran un objeto, y si un suspiro tuviera la fuerza de mover y si un hombre fuese tan liviano, tan etéreo que el aire que exhala en un suspiro pudiera llevarlo y tanto más rápido cuanto el suspiro fuera más profundo, entonces al momento tu estarías a mi lado (p. 42).

Lo extraño penetra con una gran fuerza el corazón del amante y le deja sólo como un testigo de su propia experiencia. Es como si lo extraño aquietara y desplazara la voluntad del amante y luego le mostrara su finitud, su impotencia, su condición pathica. La rapidez del pensamiento que configura la extraña vivencia del amor no es entendible sino con una racionalidad poética. Lo extraño en una racionalidad poética y las respuestas desde lo extraño tienen un rasgo poderosamente poético. Una flecha lanzada en la niebla tiene el sentido de aquello que se escapa y nos desborda. Es la imagen de lo que parece ser un efecto, pero realmente viene a ser su origen y a la vez su consecuencia. La fuerza de la experiencia amorosa se origina en lo extraño. Ese empuje con el que la flecha arranca es lo extraño. Esa seguridad con la que se dirige a su objeto pretende unir lo que el umbral de una puerta aparentemente separa. La flecha en la niebla atraviesa el umbral para apropiarse y separarse simultáneamente. Ya nada puede impedir la respuesta de un afectado por el amor, de un amante frente a la experiencia extraña del amor. Por eso, es un otoño nocturno, una cálida noche, una luna desesperada y escondida entre las nubes, un silencio.

Otro ejemplo lo tenemos en el *Fedro*, diálogo en que Platón no puede renunciar a la escritura, así intente poner al diálogo por encima de ella. Resalta esa condición dialéctica, de relación entre contrarios que tiene el lenguaje por medio de la escritura y el diálogo. En este diálogo hallamos un ejemplo. Dice Platón (1997): "Pues bien, si tal discurso se sostiene, su autor abandona alegre la escena; pero si se le borra, y el autor queda privado de la logografía, y no se le considera digno de ser escrito,

están de duelo tanto él como sus compañeros" (258b). Dice más adelante "Luego es cosa evidente, que nada tiene de vergonzoso el poner por escrito las palabras" (258d) y continúa "pero lo que sí considero vergonzoso, es el no hablar ni escribir bien, sino mal y con torpeza" (258d). De esto puede inferirse que Platón no niega el lugar de la escritura, sino que le reconoce un lugar como recurso del lenguaje para expresar problemas y tratarlos filosóficamente. Entre lo familiar y lo extraño sucede algo similar, no se excluyen entre sí, existe entre ellos una dialéctica que no es cerrada, sino que está en constante apertura, revisión, un dinamismo que le impide deshacerse de lo afectivo y *páthico* que origina la experiencia fenomenológica de la otredad. En este sentido puede decirse que lo extraño antecede a la otredad en cuanto aun el otro no es identificable como sí lo es la aparición del pathos que irrumpe en la vida humana.

Lo extraño y lo familiar como expresión de la presencia de lo otro, la escritura y la oralidad como recurso del lenguaje para tramitar problemas humanos, tienen en común que desde ellos Waldenfels notó que podía construirse una capacidad para responder. Es decir, el juicio responsivo tiene su origen en esta dialéctica de la apertura, en ese tránsito que implica el cruce del umbral entre lo familiar y lo extraño, entre el pathos y la construcción responsiva. El valioso aporte de Waldenfels consiste en dirigir la mirada filosófica y humana a la estrecha relación entre lo extraño, lo íntimo y la capacidad de respuesta derivada de esta intrínseca y extrínseca relación. Waldenfels quiere distanciarse de cualquier postura que le reste importancia al problema de lo extraño banalizándolo y dejándolo cubierto por un silencio irreflexivo y negador. Así lo expresa el profesor Escobar (2018)

una de las motivaciones centrales del pensamiento de Waldenfels, si no 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 agujijón 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 a todos los órdenes institucionales y personales que nos constituyen como seres humanos (p. 40)

Finalmente, el problema humano resaltado por Waldenfels es de un enorme calado porque tal vez sea la fuente de las vinculaciones humanas de las que se han tratado de ocupar las Ciencias Humanas y las Ciencias Sociales: ¿por qué respondemos como respondemos ante los demás? ¿Por qué ese empuje a aniquilar al otro pero al mismo tiempo a querer permanecer con él, en su compañía y cercanía? ¿Por qué son tan necesarias y caras las relaciones con los otros? ¿Por qué necesariamente entre las personas menesterosas de vínculos emerge tan inevitablemente el conflicto y la proximidad simultáneamente?

Conclusión

Quiero concluir este capítulo con algunas palabras de nuestro filósofo. Dice Waldenfels (2006) “el que experimenta se precede a sí mismo. La experiencia que proviene de algo que nos sucede, no comienza en sí misma, en lo propio, sino en otro lugar, en lo extraño” (p. 137). Lo extraño nos despoja y nos deja impotentes en su inicio porque el recurso racional al que apelamos pasa temporalmente a un segundo plano. Aceptarse a sí mismo como precedido quiere decir asumirse despojado, estupefacto, perplejo. Al comienzo lo extraño nos deja sin recursos racionales, sin fuerza empírica, sin poder de control. Pero a la vez nos ubica como testigos, como contempladores de algo desconocido, aquello que nos hace abrir los ojos ante lo nuevo y lo diferente. Lo extraño amplía nuestra capacidad para dejarnos atrapar por un devenir despojador. A su vez, lo extraño nos ofrece el punto de partida para poder responder. Toda experiencia está antecedita por la condición *pathica* de lo extraño y esto quiere decir que el *pathos* se anticipa y se resiste al control y a la posesión que pretende una gnoseología que se nutre de evidencias empíricas corroboradas en el mundo natural. Esta semántica sobre lo *pathico* de lo extraño muestra el corazón de toda experiencia y de toda respuesta. Cuando

advertimos una experiencia en nuestra conciencia ya ésta se ha originado en lo extraño, en su característica pathica.

Se puede concluir que el contenido semántico de lo extraño se mueve entre una interpretación de la dualidad entre lo familiar y lo extraño, la dimensión del “pathos”, los sentimientos y el cuerpo que deriva en la relevancia de la capacidad responsiva de todo ser humano. En otras palabras la respuesta que proviene de lo extraño aparece por una superación del conflicto que subyace en el exceso de lo familiar, porque éste último quiere ocultar lo extraño engulléndose aquello que le aparece en frente. Responder desde lo extraño es una forma de restarle protagonismo a lo familiar y como efecto producir una experiencia fenomenológicamente rica en sentido, equívoca en cuando ofrece múltiples voces, variadas posibilidades semánticas y no una sola como puede darse en la experiencia de lo familiar.

II. Lo extraño y la hospitalidad

Resumen del capítulo

Este capítulo tiene como *propósito* entender en qué sentido lo extraño puede llegar a ser génesis de la otredad, como se afirma en el capítulo anterior. El cuerpo argumentativo se ocupa de mostrar que lo extraño como un arquetipo de la experiencia es una interpretación posible en el trabajo filosófico de Waldenfels. La rareza inexplicable que constituye lo extraño se nos ubica en frente pero no se deja atrapar por el concepto, ni se deja limitar en el índice que señala una vivencia. Se deja advertir cuando ya ha dejado una huella, una inscripción inesperada y sorprendente que aparece en la forma de un acontecimiento. Finalmente, se concluye que lo extraño se configura como génesis de acogida a la otredad porque anticipa a toda experiencia y a toda respuesta. Esa responsividad puede llegar a ser hospitalidad o también hostilidad. Pero Waldenfels se inclina por la respuesta hospitalaria y muestra que la hostilidad es negación de la acogida y es una extrañeza desplazada. Nuestro filósofo no permanece en una fenomenología y en una hermenéutica fijada en la interpretación de sentido, sino en un origen que genera sentidos. No se trata de una fenomenología que subsiste en la descripción eufórica de sentido, sino que gira hacia una comprensión de lo extraño como umbral entre lo familiar y lo lejano.

Lo extraño como génesis de la relación entre hospitalidad y otredad

La extrañeza penetra todos los órdenes
que hacen posible nuestra existencia común
(Waldenfels, 2015b, p. 13)

La advertencia que subyace en la fenomenología de lo extraño de Waldenfels es importante para la fenomenología contemporánea porque sostiene que el origen de la otredad está en lo extraño. El amor es la experiencia que quiero retomar en este apartado como ejemplo del advenimiento de lo extraño y lo hago porque tiene una potencia particular. El misterio de que en un ser humano encajen todas las posibilidades afectivas de placer y simultáneamente todas las opciones de la caída en el sufrimiento. La imagen del umbral que usa Waldenfels puede leerse como ese límite que aún en su condición de frontera no separa, sino que une, como bien lo expone el profesor Escobar (2018, p. 40). Esa pequeña puerta que nos ofrece la felicidad completa y tan sólo a un paso nos trae el dolor de la huida y la pérdida. Ese frágil instante, esa delicada temporalidad que escapa a nuestro control. Esa filigrana tan pequeña, tan insignificante, tan modesta y tan susurradora, tiene la fuerza suficiente para derribarnos o sostenernos. A la vez, tiene la potencia de la decisión, de la firmeza para alzarnos en lo más sublime y maravilloso.

Lo que le aporta Waldenfels a esta forma de hacer fenomenología es que resalta un aspecto un poco olvidado y es la perspectiva que nos ofrece el *pathos*, del cual el amor es un caso ejemplar. Este es un acontecimiento cargado de “rareza”, de algo inoportuno, inesperado, devenido y sorprendente. Se trata de una imposición cálida y fría a la vez. Es ineludible porque inicialmente aparece ante los ojos, es inescapable la necesidad de amar y ser amado, acompañar y ser acompañado, del sentir y lo sentido, de la experiencia que irrumpe por sí misma para luego ser acogida, deliberada, asumida e insuficientemente descifrada. En el amor hay *pathos* pero también algo de razón. La experiencia del amor es cálida porque nos da una

ficción de proximidad, de tacto, de cercanía; y nos engaña, nos tienta, nos seduce y nos confronta suave, delicada y dulcemente. Sabemos que esa pequeña extrañeza nos hará creer que estamos en medio del calor, de la movilidad del fuego. Sin embargo, simultáneamente también es fría porque es coyuntural, resistente a la pretensión esclarecedora del *logos* porque se le escapa a su pretensión de formalización conceptual. Lo extraño se emancipa del *logos* pero mantiene su diálogo con él, en ese sentido hay un juego dialéctico entre ambos, una necesidad mutua que los excluye y los une. Lo extraño guarda una dependencia del *logos* y a su vez se le escapa. La coyuntural presencia de la experiencia amorosa se hace fenomenológica porque nos señala algo estructural, inmodificable y consistente de la condición humana. Esas temperaturas que se mueven dócilmente entre el calor y el frío nos muestran una fenomenología que es diferente a la descripción eidética. Esto porque nos señala la extrañeza de la que nos enamoramos, de la cual sabemos que probablemente no saldremos, de la misma forma en la que entramos. Una extrañeza que Waldenfels nos muestra como acontecimiento y frente a la cual se nos hace inevitable responder de alguna manera. Los modos de respuesta a lo extraño es lo que nos hace singulares. La respuesta amorosa, aquella que está movilizada por el *pathos* de lo extraño, es una forma de otredad. En este sentido es que quiero decir modestamente que lo extraño del amor es génesis de una versión de la otredad. Voy a traer algunas palabras de Yourcarnar (1982) al respecto

Reconozco que la razón se confunde frente al prodigio del amor, frente a esa extraña obsesión por la cual la carne, que tan poco nos preocupa cuando compone nuestro propio cuerpo, y que sólo nos mueve a lavarla, a alimentarla y, llegado el caso, a evitar que sufra, puede llegar a inspirarnos un deseo tan apasionado de caricias, simplemente porque está animada por una individualidad diferente de la nuestra y porque presenta ciertos lineamientos de belleza sobre los cuales, por lo demás, los mejores jueces no se han puesto de acuerdo. Aquí la lógica humana se queda corta como en las revelaciones de los Misterios. Y no se ha engañado la tradición popular que siempre vio en el amor una forma de iniciación, uno de los puntos de contacto de lo secreto y lo sagrado (p. 17)

Trato de decir que lo extraño subyace a la experiencia amorosa, la antecede, la motiva y la hace visible. La respuesta amorosa es posterior a la aparición de lo extraño. Esa fenomenología que conserva sus inicios en la vivencia, el mundo de la vida y la intencionalidad queda agitada con la propuesta de Waldenfels. Esto porque lo extraño aun no sería una vivencia, es un pathos que introduce la afectación y las experiencias. Lo extraño genera la necesidad de una búsqueda, pero no es lo buscado. Inquieta, pero no es lo inquietado. Afecta, pero no es lo afectado. Pero a su vez no es oposición a lo sentido, sino el umbral entre lo que afecta y lo afectado. Lo extraño es origen, generador de otredad y se esconde tras la forma de las experiencias. Dice Waldenfels (2015)

Lo extraño nos encuentra primero bajo la forma de una experiencia de lo extraño que antecede al reconocimiento y a la comprensión (e incluso antecede al reconocimiento mismo de lo extraño). Se trata de experiencias afectivas marcadas como el asombro o el miedo; interrupciones que irrumpen el andar acostumbrado de las cosas; anomalías que se desvían de la normalidad. Lo extraño nos afecta antes de que nosotros podamos aceptarlo o rechazarlo (p. 12)

Considero que esa forma de fenomenología en Waldenfels nos ayuda a comprender la condición humana con un elemento nuevo y es la atención a lo extraño. Esta rareza inexplicable se nos ubica en frente pero no se deja atrapar por el concepto, ni se deja limitar en el índice que señala una vivencia. Se deja advertir cuando ya ha dejado una huella, una inscripción inesperada y sorprendente que aparece en la forma de un acontecimiento. Cuando queremos referirnos a ello, por medio de una formalización conceptual o incluso una observación empírica, lo extraño se resiste. En este sentido, me parece, el amor es una manifestación de lo extraño. Lo digo aun sospechando de mí mismo, porque no hay certeza para hablar de lo extraño sino algo que advertimos en el instante que se nos aproxima y nos afecta. Dice Waldenfels (2015) “la forma de lo extraño sólo puede comprenderse de forma paradójica como una imposibilidad vivida que supera nuestras posibilidades” (p. 12).

Los poetas advierten esto. Por ejemplo, Youcernar (1982, p. 17) lo reconoce cuando dice que “algo” nos inspira un deseo potente de alteridad dirigida al cuerpo del otro. Aquí comprendo el cuerpo no como la carne, sino como lo que llega a ser corpóreo, lo que llega a tener materialidad, es decir, presencia. La corporalidad es lo que llega a ser una ineludible exterioridad perceptible sólo a los ojos de quien está agitado por el *pathos* del afecto. En este sentido el amor es un claro ejemplo, una realidad innegable, un acontecer que no se deja atrapar y que a la vez nos hace sentir la rareza de lo vivido. También Proust (1968) nos advierte algo que anticipa a la experiencia

Pero lo que se llama experiencia no es más que la revelación a nuestros propios ojos de un rasgo de nuestro carácter, que reaparece naturalmente y reaparece con tanta más fuerza que lo que hemos dilucidado ya una vez para nosotros mismos, y el movimiento espontáneo que nos guió la primera vez está reforzado por todas las sugerencias del recuerdo. Para los individuos (y hasta para los pueblos que perseveran en sus faltas y van agravándolas) el plagio humano más difícil de evitar es el plagio de sí mismo (p. 27)

La otredad tiene un carácter universal, es una condición humana. Lo extraño antecede a nuestra experiencia, es su movimiento anticipatorio y espontáneo. La experiencia es la aparición ante nuestros ojos de un aspecto de nuestro “ethos”, de nuestra forma de ser, de nuestro carácter. Ella aparece una y otra vez con mayor ímpetu porque la hemos visto, la hemos sentido y la sabemos como parte de nosotros mismos. Ella es una expresión de un rasgo propio que nos hace únicos, singulares, particulares. En este sentido, lo extraño no es la experiencia de la otredad, sino que es aquello que la propicia y le da un carácter universal a la otredad. Estamos menesterosos del otro, nos hallamos en una condición de indigencia porque lo extraño nos empuja en una dialéctica que se dirige hacia sí mismo y a la vez hacia fuera. Somos extraños a nosotros mismos y a la vez sentimos

extrañeza ante el otro. Estamos doblemente confrontados por lo extraño. Sabemos de la existencia de la otredad porque ante nosotros se impone lo extraño.

Waldenfels para enunciar lo extraño acude a tres dimensiones. Primero, *la de uno mismo*. Segundo, *la de los otros*. Tercero, *la de otro orden*. El amor, así trato de interpretarlo para este capítulo, es un buen ejemplo de estas dimensiones. Lo extraño inicia en el propio cuerpo, en la propia morada, incluso en el mismo país o la propia cultura. Lo extraño antecede a las propias categorías con las que tratamos de afrontar el mundo. Es decir, las desborda, las hace insuficientes, cortas, sin la medida correcta. Dice Waldenfels (2015) “lo propio se encuentra entremezclado con lo extraño” (p. 13). Cuando hacemos conciencia de esta limitación para acoger a lo extraño en nuestra facultad intelectual advertimos que éste nos señala una otredad, la dimensión de los otros. Waldenfels (2015) le llama a este quiebre de sí mismo “extrañeza estática”, o sea, “algo” que “me deja ser fuera de mí mismo” (p. 13). Pero hay una dimensión muy relevante y es la transformación del orden establecido. Es decir, el otro orden derivado de la experiencia de lo extraño que nuestro filósofo nombra de la siguiente manera: “la extrañeza penetra todos los órdenes que hacen posibles nuestra existencia común. Aquí es necesario mencionar lo que literalmente se encuentra fuera del orden” (Waldenfels, 2015, p. 13). Lo que quiero señalar es que lo propio, lo otro y el otro orden nos ayudan a comprender lo extraño y por eso yo trato de usar el ejemplo del amor sólo como un modesto prototipo de experiencia de lo extraño pues el amor transgrede lo familiar, lo propio, lo conocido y lo dominado. El amor nos obliga a salir porque inquieta, empuja, sorprende y nos deja perplejos. El amor nos transporta a otro orden, desobedece al “kosmos” establecido, o sea, supera a “un universo ordenado al que cada uno de nosotros pertenecemos” (Waldenfels, 2015, p. 10)

Es particular que nuestro filósofo sostenga una lectura diferente de los patrones de la noción de reconocimiento expuestos por Honneth (1997). Para este último el reconocimiento es fundamental para la moralidad contemporánea; por ejemplo,

para contrarrestar las prácticas de desprecio y resaltar la integridad y la dignidad de las personas. Dice Honneth (1992) “los seres humanos (...) están necesitados de reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y obras para lograr así una relación satisfactoria consigo mismo” (p.88). Esta idea es plausible, pero Waldenfels apunta a una dirección más arquetípica porque afirmará que lo extraño antecede incluso a todo gesto de reconocimiento. Dice:

lo extraño nos encuentra primero bajo la forma de una experiencia de lo extraño que antecede a todo reconocimiento y a la comprensión (e incluso antecede al reconocimiento mismo de lo extraño). Se trata de experiencias afectivas marcadas como el asombro o el miedo; irrupciones que interrumpen el andar acostumbrado de las cosas; anomalías que se desvían de la normalidad. Lo extraño nos afecta antes de que nosotros podamos aceptarlo o rechazarlo (Waldenfels, 2015b, p. 12)

Para Waldenfels (2015b) el reconocimiento estaría en la actitud responsiva a lo extraño porque

toda respuesta a lo que nos ocurre nos llega con un insuperable retraso. El olvido comienza aquí y ahora: la extrañeza nos busca en casa en medio del presente. Es por ello que necesitamos de testigos y de certificados que nos permitan ver con otros ojos y oír con otros ojos. Ambas cosas permiten una historiografía que no pretende superar o hacer de lado la extrañeza, sino utilizar su potencial de conocimiento (p. 15)

Es decir, Waldenfels no está desmeritando el concepto de reconocimiento, sino que está proponiendo otra mirada que se ubica en lo que antecede a toda respuesta. Lo extraño para nuestro filósofo empieza en la propia casa y no afuera de sí. Lo que consideramos extraño y lejano realmente está en nosotros mismos. Por ejemplo, Waldenfels coincidiría en que el odio a los otros en condiciones de pobreza como la “Aporofobia”, expuesto por Adela Cortina (2017), es algo que ya está gestado en el ser humano que odia y no en lo “reprochable” que puede llegar a ser el otro. Es decir, una “transformación de la extrañeza en hostilidad” (Waldenfels, 2015b, p. 16)

o en otras palabras, aquel que está ubicado en el lugar de enemigo es interpretado como “un ser carente de mirada y de palabra que no posee rostro” (Waldenfels, 2015b, p. 17). Pero Waldenfels resuelve el problema de la hostilidad de forma bastante sugestiva e inspirándose en Emmanuel Lévinas, cuando dice: “el fin ideal es concebir a la hostilidad como extrañeza desplazada y como hospitalidad rehusada” (Waldenfels, 2015b, p. 18). Esto quiere decir que nos relacionamos con los otros a partir de las categorías que depositamos en ellos. La respuesta de reconocimiento es originada en lo extraño, pero lo extraño no es un afuera, sino que es señalado desde adentro, tiene su origen en lo interno. El juego entre lo interno y lo externo está mediado por lo extraño. Es decir, sin la afección que genera el pathos en la vida interna del ser humano no sería posible una respuesta dirigida al otro como sucede con el reconocimiento.

Siguiendo la idea de “la hostilidad como extrañeza desplazada y hospitalidad rehusada” considero que ninguno de nosotros escapa al empuje de hostilidad dirigida a otro. La negación de la otredad es una fuerte seducción aunque creamos que estamos por fuera de tal imposición. Pero ¿en qué consiste ese imperativo contemporáneo? En ser superficiales bajo la apariencia de profundidad. El imperativo es: niega lo extraño de la otredad concentrándote en ti mismo. Los representantes del sistema capitalista contemporáneo saben que ese es el corazón de su propuesta. Esta prótesis existencial tiene sus expresiones en las exigencias de consumo: viajar, tatuarse, hacerse la vasectomía o la ligadura de trompas, tener un carro, comprar una casa, tener una biblioteca, tener varios trabajos, elaborar un discurso jactancioso, burlarse del otro presumiendo de una frívola inteligencia o acceder a una vida afectiva con una hiper-exigencia incumplible. La contracara es: hombres y mujeres que son marionetas, acumuladores de viajes inútiles, tatuajes que ya no poseen ningún sentido personal, la negación de la experiencia de la paternidad o la maternidad, las cuotas interminables del carro y del apartamento, una biblioteca que parece más una cárcel de papel que la pasión por transformarse en la lectura y la escritura, el terrible sinsentido y la esterilidad del mundo laboral, la

sensación de presumir de objetos que a simple vista son una carencia, una profunda soledad sostenida en el desarraigo que subyace en la ausencia de otredad porque nadie podría cumplir la hiper-exigencia que se le pide al otro. Asistimos a un momento difícil para la vida moral y social porque no vemos al otro de carne y hueso en su carencia y finitud, se nos está muriendo la compasión y la estamos reemplazando por una ficción capitalista. Como expuso Marx (2001) “la riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un ‘inmenso arsenal de mercancías’” (p.3). Bien tiene razón también Marcuse (2001) cuando en *Eros y civilización* nos dice que la clave está en estimular una actitud etho-estética que se oponga a la instrumentalización de los otros y a un sistema capitalista acumulador y arrollador. Para mí una salida a la aporía moral y social que subyace en vivir en medio del capitalismo y tratar de resistirse a él, implica una radical decisión: tratar al otro con hospitalidad y dejarse tratar con hospitalidad. Arraigarse, elaborar nuestras raíces en la intimidad de la otredad. Acoger a las expresiones de lo extraño y hacerse responsivos ante ello.

La escena heroica en la que Ulises regresa a Itaca y es recibido por Eumeo –el humilde cuidador de cerdos- es también uno de los gestos más potentes que encontramos en la tradición de la antigua Grecia acerca de la hospitalidad ofrecida a lo extraño. Tres cosas le brinda Eumeo a Ulises: el calor de una morada, la alimentación y el diálogo. Ulises ha estado veinte años por fuera de su ciudad y ya nadie le reconoce, está aturdido, desorientado, perdido y afligido. Pero Eumeo, siendo Ulises un “mendigo”, una fiel representación de lo extraño, le da acogida. Es como si una carencia recibiera a otra carencia, una indigencia de cara a otra indigencia, una aceptación de lo extraño con sus ropajes mugrientos, una comprensión compasiva de la otredad que incomoda, que reclama, que exige una invención, que solicita una actitud acogedora. Dice Carlos García Gual (2009)

La hospitalidad del porquerizo reconforta, sin duda, al peregrino rey. Ciertamente es que no encuentra aquí los lujosos mimos con que un noble huésped es tratado en la mansión

de un amigo poderoso, un noble rico o un rey, como los que ha tenido Telémaco en la corte de Esparta, agasajado por Menelao y Helena. Ni un buen baño ni ropas nuevas puede ofrecerle Eumeo. En su cabaña no hay ninguna bañera, como en las descubiertas en un palacio micénico, ni tiene tampoco unas esclavas solícitas. Pero el hospedaje es cordial y franco, y la charla entre ambos un modelo de cortesía mutua. Ulises encuentra aquí el cariño familiar que pudo haber echado en falta durante veinte años. Está con uno de los suyos, alguien que merece el calificativo de *philos*, y puede apreciar una auténtica y honda lealtad a su persona, al buen rey ausente y esperado. En fin, “harto de prodigios” el supuesto mendigo encuentra un afecto real en este capataz de sus porquerizos que le brinda, sin esperar nada a cambio, albergue, comida y charla (p. 47)

En este sentido la vivencia de la acogida y también la del amor están originadas en lo extraño, que al ser algo que antecede al cálculo del logos y se hace invisible a la forma con la que habitualmente nos contactamos con las cosas del mundo, asume el carácter de lo que irrumpe y agita. Dice nuestro filósofo “la extrañeza penetra todos los órdenes que hacen posible nuestra existencia común (Waldenfels, 2015b, p. 13), es decir, todo acto de vida comunitaria, todo reconocimiento ha acontecido posteriormente a lo extraño y se introduce sutilmente en la experiencia de otredad y reconocimiento.

Otro ejemplo de la experiencia de lo extraño puede leerse en Platón (2010) cuando señala en *Filebo*, por medio del personaje Protarco, la metamorfosis que se puede experimentar a través del diálogo y la dialéctica. Con Protarco Platón nos enseña que la actitud filosófica es algo que se va elaborando en la medida que nos dejamos confrontar por los puntos de vista del otro, los cuales no nos son familiares y sin los cuales no llegaríamos a ampliar nuestros horizontes de comprensión. Así lo enuncia Sócrates

dices, en efecto, que todas las cosas placenteras son bienes; ahora bien, ningún argumento te va a objetar que las cosas placenteras no son placenteras. Sin embargo,

aunque muchas de ellas son males y muchas bienes, como sostenemos nosotros, no obstante, tu a todas ellas las denominas 'bienes', aun reconociendo que son desemejantes, si alguien te forzara con su argumento. Entonces, ¿cuál es el ingrediente sin duda idéntico que se encuentra de modo similar en los placeres malos y buenos que hace que llames a todos los placeres 'buenos'? (Platón, Filebo, 13b)

Es decir, no se llega al conocimiento filosófico por medio de la erudición, sino que ésta es el efecto de otra situación a la que puedo darle el nombre de perplejidad. Pero incluso esa experiencia de asombro que implica la búsqueda del amor por el conocimiento es antecedida por lo extraño, o sea, que implica saber que algo ha originado toda experiencia y todo alcance versátil del logos. En este sentido la aporía referida a la relación asimétrica entre el placer y la prudencia que subyace en este diálogo platónico, podría ser asumida y se podría encontrar caminos de solución filosófica, siguiendo a Waldenfels, si se aceptara que dicha aporía se origina en lo extraño. Dicho en otras palabras, lo extraño antecede a todo problema filosófico porque

la forma radical de lo extraño sólo puede comprenderse de forma paradójica como una imposibilidad vivida que supera nuestras posibilidades. Las exigencias de simetría aparecen de forma prematura; el comportamiento entre la exigencia de lo extraño y la propia respuesta es siempre asimétrico pues precede a toda comparación (Waldenfels, 2015b, p. 12)

Lo extraño del amor como experiencia de otredad puede ser relacionado con las tres dimensiones que Waldenfels expone. Primero, *la extrañeza estática* referida a lo propio. Lo extraño acontece en la propia experiencia de sí mismo porque para llegar a la propia existencia pasamos por la otredad. En el caso del amor somos afectados por algo ingobernable que se niega a marcharse y se hace estático, sólido y a la vez movedizo e inestable. También en el aprendizaje de la lengua materna porque se nos enseña un lenguaje distante que luego asumimos como forma de elaboración de discursos propios. Incluso en la propia familia donde observamos los

vínculos de los demás que posteriormente se transforman en lazos estructurales y fundantes de la vida social. Lo extraño se entremezcla con lo propio y construye una vivencia estática y dinámica a la vez.

La segunda *extrañeza es la duplicativa*. La extrañeza de los otros es duplicativa en el sentido de acompañarnos como si fuera una sombra. Duplicativo no quiere decir asimilado y reducido a la mismidad propia, sino que duplica, multiplica lo extraño. En esta dirección el amor logra duplicarse frecuentemente en el contacto con el objeto amoroso reflejado en la singularidad de un ser humano o en un tema que ofrece múltiples posibilidades para pensar y conocer. Es doble porque se unen lo extraño de la mismidad con lo extraño de la otredad.

La tercera es la *extrañeza extraordinaria* porque incluye todos los ámbitos de la vida con los otros, o sea, la vida común, la relación política o la vinculación social. Lo extraño permite localizar sucesos que actúan como conectores vitales entre los seres humanos de una sociedad. Por ejemplo, la celebración que subyace en el sentido festivo de una sociedad o una pequeña comunidad o en una pareja que se siente vinculada por la experiencia singular del amor. Esta extrañeza es extraordinaria porque nos despega de lo ordinario, de lo familiarmente conocido y dominado para exponernos ante una afección a-normal. Pero los ejemplos no sólo pueden ser referidos a lo grato del enamoramiento, también la extrañeza extraordinaria puede leerse en “los excesos de odio y violencia como el dolor y la traumatización” (Waldenfels, 2015b, p. 13). Por estas razones es mejor deliberar lo extraño desde lo plural porque “existen tantas extrañezas como órdenes” (Waldenfels, 2015b, p. 14). Dicho de otro modo, lo extraño es fuente de variadas vivencias que son el modo como se nos pone en frente aquello que es génesis de otredad, diferencia e in-explicabilidad.

Conclusión

Deseo concluir este capítulo con la siguiente idea: lo extraño se configura como génesis de acogida a la otredad porque anticipa a toda experiencia y a toda respuesta. Esa responsividad puede llegar a ser hospitalidad o también hostilidad. Pero Waldenfels se inclina por la respuesta hospitalaria y muestra que la hostilidad es negación de la acogida y una extrañeza desplazada. Nuestro filósofo no permanece en una fenomenología y en una hermenéutica fijada en la interpretación de sentido, sino en un origen que genera sentidos. No se trata de una fenomenología que permanece en la descripción eufórica de sentido porque gira a lo extraño como umbral entre lo familiar y lo lejano. Waldenfels no es peyorativo con la descripción fenomenológica, pero advierte una condición arquetípica en lo extraño que es diferente a la descripción de sentido. Dice Waldenfels (2015c)

Que algo aparezca *como algo*, no significa por eso que *sea algo*. Se *convierte en algo* al recibir un sentido, y por lo tanto en convertirse en pronunciable, manejable, repetible. No es necesario partir de una génesis de sentido, como si solamente saliera a la luz desde los socavones de la experiencia; más bien se trata de una realización en el sentido, una generación de sentido, de manera análoga a como se habla de una generación de energía (p. 23)

Es decir, el sentido no se deriva de la experiencia, sino que ésta se genera en lo extraño. La experiencia es posterior a la singular forma de aparición de lo inesperado, de la perplejidad, de lo que escapa a la versatilidad del logos pero que después puede ser tangencialmente vislumbrado por él. La responsividad hospitalaria y acogedora está más cercana a la realización de sentido y en esa dirección no sólo es un aparecer de algo que puede repetirse descriptivamente. Lo extraño no es un “socavón” desde el cual se extraen todos los sentidos y en esa medida un reemplazo de la experiencia, sino que es el arquetipo de todo sentido derivado de la experiencia propia de la fenomenología descriptiva.

III. Sobre la condición dialéctica de lo extraño

Resumen del capítulo

El presente capítulo tiene como *propósito* exponer una interpretación acerca de la relación entre dialéctica y la experiencia de lo extraño en Waldenfels. El lector encontrará una exposición sobre cómo Waldenfels tramita el vínculo entre el método dialéctico y la experiencia de lo extraño. Lo dialéctico hace referencia a intermundos, no a la suma de mundos, sino a la interdependencia que existe entre las vivencias que tenemos los seres humanos y que son simultáneamente el nicho de la actitud responsiva. En ese sentido, Waldenfels señala que la dialéctica es una condición que subyace en lo extraño. En el desarrollo del capítulo expongo una interpretación que muestra la cercanía de la dialéctica platónica y la actitud dialéctica en Waldenfels, pero no como si el filósofo alemán actualizara el pensamiento del filósofo griego, sino como un pensador que retoma una tradición de la antigua Grecia para mostrar rasgos vigentes del pensamiento platónico y a su vez resaltando que aún en Platón no hay un abordaje detallado del concepto de lo extraño. La conclusión de este capítulo consiste en señalar que para comprender lo extraño se hace necesaria una actitud dialéctica porque las partes que constituyen los intermundos y las experiencias que tenemos los seres humanos son distintas entre sí pero simultáneamente son interdependientes y en esa relación emerge lo extraño. Es decir, lo extraño nos abre a la alteridad. Ese es uno de los sentidos que Waldenfels muestra cuando usa la imagen de lo extraño como umbral o como quicio. La actitud platónica para exponer el pensamiento es dialéctica y esta actitud la retoma Waldenfels para mostrar que lo extraño nos mueve a querer conocer a través de la relación entre los vínculos que subyacen en las experiencias de los mundos de la vida.

La condición dialéctica de lo extraño

Lo extraño, entendido de manera
que contraste con lo propio, tiene que ver
con contenidos de experiencia y
con campos de experiencia
(Waldenfels, 2001, p. 122)

Waldenfels (2015d) señala que la dialéctica es una condición que subyace en lo extraño. Por eso retoma a Platón para mostrar dos elementos: primero, el todo en el que trata de unirse lo múltiple y segundo, las partes que se diferencian entre sí en géneros y especies. Dice

La forma de contornos fijos encuentra su expresión en la definición conceptual (horismos) y desde Platón es la dialéctica la que liga a cualquier ente como sí mismo con su otro en una estructura de relaciones. Este entramado horizontal se completa con una jerarquía vertical que determina en qué proporción se refleja el todo racional en lo particular (Waldenfels, 2015d, p.92)

Estas palabras de Waldenfels las quiero conectar con las de Platón, así:

Una sería la de llegar a una idea, que en visión de conjunto, abarca todo lo que está diseminado, pero que delimitando cada cosa, se clarifica, así, lo que se quiere enseñar (...) recíprocamente hay que poder dividir las Ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a la manera de un mal carnicero (Fedro, 265 d-e)

Los dos elementos platónicos que considero están vinculados por Waldenfels en lo extraño son primero, uno que procura unir aquello que es múltiple o diverso en la realidad. Segundo, aquello que intenta diferenciar los géneros en sus respectivas especies, o sea, cada parte en lo múltiple. Estas palabras de Waldenfels nos

muestran que en lo extraño las partes están vinculadas a la totalidad y viceversa. Lo extraño señala que lo que es familiar y lo que es lejano están unidos por un quicio, por un umbral que no le resta a cada elemento su condición diferenciadora, pero a la vez los mantiene unidos a pesar de su aparente oposición.

A esta característica ascendente y unificadora Platón le llamó συναγωγή (sinagogé). A la característica descendente que busca diferenciar las partes le llamó διαίρεσις (diairesis). En este sentido, Waldenfels retoma la dialéctica platónica para explicar lo extraño. Es decir, συναγωγή (sinagogé) y διαίρεσις (diairesis) contribuyen a comprender la condición dialéctica de lo extraño. El trabajo hecho por Ignacio Yarza (1996) también coincide con estos puntos analizados por la dialéctica platónica que son retomados por Waldenfels. Yarza considera que lo Uno y lo múltiple mantienen una oposición que no los aleja al uno del otro. Lo Uno incluye a lo múltiple y lo múltiple pone en tensión a la unidad con su cualidad diferenciadora dividida en géneros y especies. En este sentido por eso es ascendente cuando intenta unificar y descendente cuando intenta distinguir cada parte y sus cualidades, cada género en sus especies. Dice Yarza (1996) que la tarea del dialéctico es la misma tarea del filósofo: “Ésta es la tarea del filósofo, reconducir toda multiplicidad a la unidad suprema ‘el método dialéctico es el único que marcha, cancelando las hipótesis, hasta el principio, a fin de consolidarse allí’ (República VIII 533c)” (Yarza, 1996, p. 300)

El aporte que hace Waldenfels a la fenomenología con su concepto de “lo extraño” tiene relevancia porque nos muestra características de la vivencia que se oponen a la idea de separación entre el sujeto y lo que aparece ante sus propios ojos como lejano. Es decir, lo lejano y lo familiar se conectan tan íntimamente que no puede pensarse una cosa sin la otra. No es posible, bajo esta óptica, dejar de lado la dialéctica. La totalidad y sus partes son una misma expresión de relaciones complejas, enmarañadas, unidas e interdependientes. Lo que notamos como extraño subyace en nuestra subjetividad, lo que señalamos como ajeno acontece

en nuestra vida íntima. En ese sentido la propuesta ética de Waldenfels está contenida en su noción de responsividad. Retomando a Lévinas (1987) Waldenfels (2015e, p. 244) sugiere que la respuesta frente a lo extraño nos pone en sintonía con expresiones de acogida y hospitalidad. Es decir, “saltar directamente del hablar sobre algo a un hablar a alguien” (Waldenfels, 2015a, p. 244). La otredad no sólo nos puede exasperar y nos puede volver irascibles, sino que también nos pone ante los ojos el acontecimiento afectivo más bello, es decir, el de la necesidad de los demás, el de la importancia del vínculo, el del pathos que nos mueve y nos vuelca a la experiencia íntima de recibir a los demás con toda su extrañeza, con toda su singularidad. Dice Waldenfels (1999)

A la inevitabilidad y anterioridad de la interpelación extraña corresponde una posterioridad del propio responder. Esto no significa que el otro esté primero como ser ahí, que yo mismo o que mi egoísmo se supere mediante la conversión en un altruismo; significa más bien que yo me anticipo a mí mismo en el otro. El responder resulta de un pre-principio. (p. 235)

En este sentido la dialéctica juega un papel muy importante porque la mismidad entra en contacto con la otredad mostrando otro camino de acceso a la experiencia fenomenológica. Ya no se trata de llegar a mí mismo por medio de mi propia subjetividad, sino un proceso a la inversa, la llegada a mí mismo se da por medio de la otredad, me anticipo a mí cuando entro en relación con los otros. Esa alteridad, esa ida y vuelta que se origina allá afuera de mí es de carácter dialéctico en Waldenfels.

La actitud responsiva es una manera de hacer posibles prácticas de hospitalidad o de respeto frente a lo que nos resulta extraño. Si bien existen condiciones fácticas como la corporalidad del aquí y el ahora o las características, culturales, socio-políticas y económicas de una sociedad, sabemos que abrir salidas para lo posible también implicará darle un lugar a la imposibilidad, a aquello que enfrenta grandes

dificultades para llegar a aparecer. La actitud responsiva está antecedida por una asimilación dialéctica de lo extraño. Es decir, lo posible y lo imposible entran en juego cuando construimos una respuesta referida a lo extraño.

Platón es un filósofo clásico, retomado por Waldenfels, que nos ofrece varios problemas dialécticos que nos pueden ayudar a comprender la relación entre la dialéctica y lo extraño. En el inicio del Fedro, especialmente entre los apartados 227a-243e nos pone ante los ojos cuatro problemas vinculados al tema de lo extraño. Al primer problema le he dado el nombre de *la escucha y el paseo*. Disponerse a escuchar la palabra de los interlocutores, el deseo de oír la deliberación elaborada por otro que tiene un deseo de saber es una forma de restarse relevancia para la aparición de la alteridad, la diferencia y lo extraño. No es posible el diálogo sin la disposición para la escucha, sin esa necesidad de “encontrarse con uno de esos maniáticos por oír discursos” (Fedro 228b) y alegrarse “por tener así un compañero de su entusiasmo” (Fedro, 228b-c) e invitarle a caminar juntos. En la escucha encontramos el lugar para la aparición de la dialéctica que es aquella por medio de la cual hallamos las conexiones entre aquello que se nos aparece como contrario. Como lo dice Yarza (1996) en Platón es claro el uso del método dialéctico. Dice él “son dos las dimensiones de la dialéctica, una ascendente que tiende a unificar (συναγωγή-sinagogé) la multiplicidad de la realidad, de las Ideas, y la otra descendente, que mira a distinguir (διαίρεσις-diairesis) cada género en sus especies, cada unidad en la multiplicidad” (Yarza, 1996, p. 301). Esto puede hallarse en el Fedro con más precisión en estas palabras de Sócrates

Hay que proceder, más bien, como, hace un momento, los dos discursos, que captaron en una idea, común a ambos, la insania que hubiera en el pensamiento; y de la misma manera a como, por fuerza natural, en un cuerpo único hay partes dobles y homónimas, que se denominan izquierdas y derechas, así también los dos discursos consideran la idea de “paranoia” bajo la forma de una unidad innata ya en nosotros (Fedro, 265e, 266a)

Ahora, el pasear mientras los interlocutores exponen sus ideas nos ubica en el contexto de lo dialéctico, de la movilidad, de la agitación, de la exploración de terrenos de la palabra oral que se combina con la escucha. Escucha y paseo se entrelazan porque mientras se camina se reflexiona, mientras se da un paso se avanza en la comprensión de la palabra del otro. En este problema Platón nos muestra que la acción de pensar implica caminar al lado de la alteridad del otro, de lo extraño que convoca a través de la necesidad de ser acogido por medio de la escucha atenta. Lo extraño nos abre a la alteridad. Dice Platón en la voz de Sócrates

no se conformó con oírlo una vez, sino que le hacía volver muchas veces sobre lo dicho y Lisias, claro está, se dejaba convencer gustoso. Y no le basta con esto, sino que acababa tomando el libro y buscando aquello que más le interesaba, y ocupado con estas cosas y cansado de estar sentado desde el amanecer, se iba a pasear y, creo, ¡por el perro!, que sabiéndose el discurso de memoria, si es que no era demasiado largo (Fedro 228a-228b)

El segundo problema es el de *la relación entre complacencia y placer*. Como un pensador que usa la dialéctica, Platón nos muestra que complacencia y displacer no son tan distantes y por el contrario están bastante unidos. Dar gusto a quien no se ama, al pobre y al viejo es un vínculo que resalta Platón porque cree que son provechosos para la vida deliberativa de las personas. Pero ¿en qué consiste ese provecho? Creo que su intencionalidad es dialéctica. Es decir, poner ante nuestros ojos el sentido contrario con el que vemos el mundo. Opone el desamor, la pobreza y la vejez al amor, la riqueza y la juventud. En esa dirección complacer y darle lugar al displacer se constituyen en un problema filosófico, o sea, que da algo para pensar porque en la pobreza hallamos la abundancia que subyace en la necesidad, en el desamor la posibilidad de la alteridad y en la vejez la altura de la sabiduría y el conocimiento.

El tercer problema está referido a *la lectura*. Sócrates le dirige a Fedro unas certeras palabras sobre algo que lleva oculto bajo el brazo “qué es lo que tienes en la izquierda, bajo el manto. Sospecho que es el discurso mismo” (Fedro, 228e). Estas palabras introducen el problema del discurso fijado representado en la escritura. El discurso oral tiene una mayor acogida que el escrito porque el primero permite cierta versatilidad, cierto uso del truco, de lo sutil, del sentido entre las palabras que puede ser moldeado y hasta cambiado. Pero el segundo es quieto, inamovible, estático y poco inclinado a ser manipulado por un lector. Lo oral y lo escrito son puestos en pugna desde este momento por Platón. Sin embargo, sabemos que con Platón el juego es dialéctico y se hace necesario atender las contradicciones, los ascensos que nos muestran el todo como una completud y el descenso que nos evidencian las partes de esa totalidad en forma de géneros y especies. El uso de los mitos en este apartado del diálogo tienen una clara tarea de exponer las bondades de la oralidad, de los múltiples sentidos que tiene pasar por la conversación las fuerzas naturales y sobrenaturales que quieren resaltar los vínculos entre dioses, seres sobrehumanos y prodigiosos y los hombres. Aquí aparecen Gorgonas y Pegasos, Ninfas y Centauros, oradores y escribas. El placer por leer y escuchar las palabras no cesa de aparecer porque es todo un espectáculo de imágenes y terrenos esplendidos para saber más y más sobre la vida, la naturaleza, la política, la amistad y la existencia de los dioses. Dice Platón en la voz de Sócrates

¡Por Hera! Hermoso rincón con este plátano tan frondoso y elevado. Y no puede ser más agradable la altura y la sombra de este sauzgatillo, que, como además, está en plena flor, seguro que es de él este perfume que inunda el ambiente. Bajo el plátano mana también una fuente deliciosa, de fresquísima agua, como me lo están atestiguando los pies. Por las estatuas y figuras, parece ser un santuario de ninfas, o de Aqueloo. Y si esto es lo que buscas, no puede ser más suave y amable la brisa de este lugar. Sabe a verano, además este sonoro coro de cigarras. Con todo, lo más delicioso es este césped que, en suave pendiente, parece destinado a ofrecer una almohada a la cabeza placentemente reclinada (Fedro, 230b-c)

El cuarto problema es *el contraste entre lo oral y la escritura* que se ve bien reflejado en la confrontación que le hace Fedro a Sócrates y en la respuesta de Sócrates a Fedro. Dice Platón a través de las palabras de estos dos dialogantes:

Fedro: ¡Asombroso Sócrates! Me pareces un hombre rarísimo, pues tal como hablas, semejas efectivamente a un forastero que se deja llevar, y no a uno de aquí. Creo yo que, por lo que se ve, raras veces vas más allá de los límites de la ciudad; ni siquiera traspasas sus murallas. /Sócrates: no me lo tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada, pero sí en cambio, los hombres de ciudad. Por cierto, que tú si pareces haber encontrado un señuelo para que salga. Porque así como se hace andar a un animal hambriento poniéndole un poco de hierba o grano, también podrías llevarme, al parecer, por toda Ática, o por donde tu quisieras, con tal que me encandiles con esos discursos escritos (Fedro, 230 c-d)

La imagen de la escritura como una muralla que no puede ser transgredida y de la oralidad centrada en la sabiduría de los hombres nos muestra un par de figuras casi irreconciliables. La escritura sirve para llevar a los hombres como animales hambrientos por un sendero fijado, conocido, ya determinado e inamovible. Mientras que la oralidad se hace dinámica en cada hombre, en cada expresión, en cada intento de explicación. Los campos y los árboles no tienen nada para enseñar, pero la mente y las ideas de hombres brillantes en su deliberación sobre problemas de sabiduría sí ofrecen un nivel más elevado para la vida buena de los ciudadanos. La solución a esta situación de contraste filosófico parece estar muy lejos si no hay la puesta en marcha de una escucha dirigida a estas dos formas de expresar el pensamiento y por supuesto darle un lugar a lo extraño que subyace en este juego dialéctico.

El primer discurso leído por Fedro muestra unos aspectos que parecen dejar en ventaja al discurso escrito. Los dos temas centrales que están referidos al amor y a la amistad son expuestos de tal forma que reflejan una deliberación moral. Sin

embargo, al ser un texto escrito no deja posibilidad a la modificación del sentido porque este ya está dado y por bello que sea no puede cambiarse. Fedro confía tanto en él que le dice a Sócrates

Ahí es, precisamente, donde reside el mérito el discurso. Porque de todas las cosas que merecían decirse sobre esto, no se le ha escapado nada, de forma que nadie podría decir más y mejor que las que él ha dicho (Fedro, 235b)

A lo que Sócrates responde “Esto es algo en lo que ya no puedo estar de acuerdo contigo. Porque hay sabios varones de otros tiempos, y mujeres también, que han hablado y escrito sobre esto” (Fedro, 235b). Aquí vuelve Sócrates a ubicar la tensión entre lo escrito y lo oral mostrando que lo oral puede ser modificado, tener añadidos y cambios y que por el contrario un texto ya está sometido a la rigidez que la palabra escrita establece. Es decir, quien usa la oralidad no tiene el temor de cometer errores porque una vez advertidos puede corregirlos, mientras que el que escribe teme por sus errores porque luego ya no puede modificarlos. Por ejemplo, la idea de que el amor sea visto como una enfermedad de la que los amantes no quieren ser curados puede ser transformada en el momento en el que un solo caso muestre lo contrario y tire al piso toda la credibilidad que se había puesto en esta idea o, tal y como lo evidenció Sócrates en su discurso de refutación, lo más importante sea preguntarse qué es el amor y cuál es su poder en vez de indagar por su carácter enfermizo o si un amante deba o no hacerse amigo de la persona a la que ama o, como dice en el apartado 243d del Fedro, que es al que ama a quien debe dársele favores. En la línea de hacer definiciones Sócrates dirá que el amor puede entenderse como

al apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciertamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño, tomando el nombre de

esa fuerza que le impulsa, se le llama Amor (Fedro, 238b-c)

Quiero decir que esa sería una debilidad del texto escrito, es decir, su carácter de fijación, de quietud, para poner un ejemplo de la intencionalidad que deja ver Sócrates en esta parte de la discusión. Platón está introduciendo una metodología de refutación que se basa en tres partes: primero, la deliberación que corresponde a cada dialogante. Segundo, en qué consiste el objeto de conocimiento del diálogo, lo que implica tener en cuenta la influencia de la voluntad cuando los dialogantes buscan conocer un objeto. Tercero, la actividad entre los dialogantes para lograr ponerse de acuerdo en el objeto de conocimiento y las características del mismo. Con esto Sócrates está tratando de mostrar, con el uso dialéctico, que los objetos de conocimiento tienen una forma específica que se resiste a ser comprendida por el relativismo del sofista. En este sentido el acuerdo entre los dialogantes se torna fundamental. Un ejemplo contemporáneo de esta herencia platónica es notoria en Gadamer (2005) cuando dice que

Acostumbramos a decir que 'llevamos' una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de 'llevarla' en la dirección que desearían. De hecho la verdadera conversación no es nunca lo que uno habría querido llevar. Al contrario, en general sería más correcto decir que 'entramos' en una conversación, cuando no que nos 'enredamos' en ella. Una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá, encuentra su curso y su desenlace, y todo esto puede quizá llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos. Lo que 'saldrá' de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado. El acuerdo o su fracaso es como un suceso que tiene lugar en nosotros (...) ya en el análisis de la hermenéutica romántica hemos podido ver que la comprensión no se basa en un desplazarse al interior del otro, a una participación inmediata de él. Comprender lo que alguien dice es, como ya hemos visto, ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias (p. 461)

Volviendo a Waldenfels y conectando con lo dicho sobre la dialéctica en el Fedro de Platón podemos decir que lo extraño exige una salida de los quicios de un logos homogéneo que quiere permanecer en la quietud de la escritura o en la movilidad de la oralidad. Lo extraño trasciende lo escrito y lo oral porque habita en estas dos formas del lenguaje. Lo extraño usa el umbral que conecta la escritura y la oralidad para hacerse presente. Esta idea la reflexiona Waldenfels (2015f, p. 86) desde la fenomenología de la temporalidad en Lévinas (1987) cuando este último señala que a la sincronía del sentido del tiempo se le puede oponer una diacronía. En la sincronía dos o más fenómenos que acontecen son descritos fenomenológicamente por medio del tiempo. En la diacronía es resaltado un fenómeno, su singularidad es protagónica, extraña y opuesta a la homogeneidad. Aquí en esta oposición lo extraño se sale de los “quicios de un logos uniforme” (Waldenfels, 2015f, p. 86), del logos oral y del logos escrito

La dialéctica permite poner en tensión las contradicciones que se entretajan en todo vínculo humano. Formas de dialéctica como el diálogo, la refutación y la relación entre preguntas y respuestas nos desvelan que en el principio de no contradicción sobrevive lo misterioso, lo extraño, todo aquello que hace florecer de nuevo preguntas que parecían resueltas, lo que aparentaba ser claro y poseer las respuestas suficientes se sumerge en una red de cuestiones y nuevos problemas que tienen su origen en lo extraño. En este sentido no se trata de mostrar contradicciones y quedar satisfecho con ello porque esa no sería la tarea del dialéctico. Dialéctica no quiere decir el arte de refutar a través del desvelamiento de contradicciones. Lo que busca la dialéctica es describir las cualidades de cada cosa y establecer relaciones entre tales cosas que conforman un todo. Lo dialéctico que quiere resaltar Waldenfels es aquella que nos evidencia que lo extraño puede sobrevivir sin lo propio o lo familiar, pero tiene una dependencia con ellos, una íntima relación. Lo que tiene una condición de multiplicidad conserva a su vez cualidades muy propias que unidas entre sí ofrecen mayores posibilidades de comprensión de fenómenos humanos y naturales. Dice Yarza (1996) que

la dialéctica es precisamente la vía que hace accesible al pensamiento tal estructura, permite disponer de ella. No mira el dialéctico solamente para refutar opiniones a causa de su incoherencia, sino que busca conocer la estructura metafísica de la realidad, la identidad de cada cosa y la relación entre todas ellas (p. 300)

En este sentido la tarea del dialéctico es la de reconstruir y articular las partes de un todo. Esta particularidad del dialéctico es la que retoma Waldenfels de Platón y la ubica como método para comprender lo extraño. Waldenfels entiende con Platón que el conocimiento sobre lo extraño se logra relacionando una hipótesis con otra para ascender mostrando que el bien que se busca es un género superior que contiene a las demás partes, las acoge, no las rechaza, las reconoce en una unidad mayor. Para Waldenfels, con lo extraño se puede asumir un quicio que une varias partes de un todo, lo íntimo y lo externo, la mismidad con la otredad, la alteridad con lo propio, lo extranjero con lo cercano. Estas palabras del extranjero de Elea dirigidas a Teeteto en el “Sofista” nos ayudan a comprender mejor el problema:

Dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica? (...) quien es capaz de hacer esto: distinguir (A) una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están cada una de ellas, separadas; y (B) muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y (C) una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y (D) muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no (Sofista, 253 d-e)

Una de las enseñanzas que nos deja el juego dialéctico que propone Waldenfels (2001, p. 122) es la noción de intermundos. Con la dialéctica los centros quedan derribados, es decir, no hay un mundo de la vida donde todo confluya, sino múltiples mundos de la vida que conforman el tejido de los vínculos humanos y de experiencias. Pero esta multiplicidad no es un listado de mundos, es mejor

entenderlo como un entramado de vínculos, una red. ¿Por qué? Porque no hay macrocentros, no hay aparición de lo extraño ni posibilidad de alteridad en el etnocentrismo, ni en el egocentrismo, ni en el logocentrismo. En palabras de Waldenfels (2001) “lo extraño, entendido de manera que contraste con lo propio, tiene que ver con contenidos de experiencia y con campos de experiencia” (p. 122). En la apertura fenomenológica a lo extraño está el intermundo, el diálogo, las experiencias, la suave confrontación entre preguntas y respuestas que se opone a la agresiva búsqueda de la negación de lo extraño y subyace en el empuje de posesión del mundo que disfruta de la homogeneidad. Homogeneizar en Waldenfels quiere decir triturar lo extraño a través de la negación de lo singular. Dice nuestro filósofo “la extrañeza del otro y la del mundo extraño queda triturada entre las piedras del molino de lo propio y lo común” (Waldenfels, 2001, p. 124)

Finamente, quiero decir que la búsqueda de uniformidad, tan alejada de lo extraño, usa el concepto y el procedimiento científico como instrumento de negación. No hay dialéctica en un estilo de hacer ciencia que niega lo extraño aunque en su discurso parezca que existe una apología de lo enigmático. Esa inquietud por lo misterioso que se agita en la excesiva exploración empírica que reniega de lo extraño se ubica en la creencia de que existe un macrocentro. Por eso, lo extraño no tiene lugar allí en esa forma de hacer ciencia. Lo que nos muestran algunos ejemplos tomados de Platón, y que Waldenfels comenta para reflexionar lo extraño, es que la ciencia no es sólo describir objetos y clasificarlos, sino que la verdadera búsqueda de conocimiento implica pensar en términos de las relaciones que viven en la contrariedad, en la inclusión de la negación y la refutación, en la aceptación de la incertidumbre y de lo extraño.

Conclusión

La conclusión de este capítulo consiste en decir que si existe una forma que se extiende por completo no quiere decir que sea un macrocentro, sino que siempre

existe la posibilidad de ampliar la comprensión sobre algo escalando relaciones entre las partes. Esta posibilidad consiste en la relación existente entre lo extraño y la dialéctica. Para comprender lo extraño se hace necesaria una actitud dialéctica porque las partes son distintas entre sí pero simultáneamente son interdependientes y en esa relación emerge lo extraño. La actitud platónica para conocer es dialéctica y esta actitud la retoma Waldenfels para mostrar que lo extraño nos mueve a querer conocer a través de la relación entre vínculos. Es decir, el motor para llegar al conocimiento del Bien está en admitir que no sabemos y que lo único que tenemos claro es que sabemos que no sabemos. Esa docta ignorancia es vital para Waldenfels porque su apología por lo extraño se sostiene en consentir que conocemos porque algo de lo extraño nos afecta, porque nos hiere saber que no sabemos y lo que nos conmueve es un empuje hacia el deseo de saber, el amor por el conocimiento, que no necesariamente se representa en los diversos estilos de hacer ciencia empírica moderna basada en una actitud natural que es aquella que considera que las experiencias vitales de un ser humano no cuentan como ciencia, sino tan sólo aquello que sea empíricamente corroborado y evidenciado. En este sentido quiero finalizar este apartado con dos citas de nuestro filósofo

nos desconocemos sistemáticamente a nosotros mismos y al mundo en el que vivimos, mientras permanecemos en actitud natural. Pero ciertamente la miseria del hombre moderno es mayor. En cierto sentido olvidamos inclusive nuestro olvido, al negar que en la caverna platónica vivimos lejos de la luz del sol y al negar en definitiva que se dé realmente la tal caverna (Waldenfels, 2001, p. 120)

Dice más adelante Waldenfels (2001) que

Lo intercultural pertenece a un reino intermedio, a un intermundo. Las diversas culturas no pueden ser referidas a la propia cultura, ni pueden ser incorporadas a una cultura común, porque no hay un centro previsto, ni un macrocentro, ni un microcentro en el que confluyeron todos los hilos del tejido intercultural. Esto nos lleva a la conclusión de que no hay ni un mundo de la vida en singular, ni muchos mundos en

plural, como si pudieran contarse mundos como cosas. En lugar de esto tenemos que ver con un entrelazamiento y empalme de diferentes mundos de vida que se entrecruzan unos con otros y se hacen entre sí inseguros de múltiples maneras (p. 128)

V. Conclusiones generales

“lo extraño no se deja ensamblar en ningún orden determinado sin perder su carácter de extrañeza”
(Waldenfels, 1998, p. 92)

Este estudio tuvo como objetivo analizar el concepto de fenomenología de lo extraño de Bernhard Waldenfels como génesis de la otredad. Para abordarlo este trabajo se articula con una introducción y tres capítulos. Es importante mencionar la *Introducción* porque en ella procuro plantear la situación a investigar referida a la noción de lo extraño y su relación con la otredad. Aquí señalé que el problema era moral porque estaba en juego la manera en que se constituyen las prácticas de hostilidad o acogida dirigidas a los demás y esto tiene su génesis en la experiencia de lo extraño.

En el primer capítulo, *El problema semántico de lo extraño y la actitud responsiva a partir de lo extraño*, se aclara que la perspectiva semántica sobre lo extraño en Waldenfels nos ubica frente a un problema hermenéutico en cuanto es necesario comprender aspectos como: la dualidad que existe entre lo familiar y lo extraño; la dimensión del “pathos” como afectación humana; y el lugar de los sentimientos y la corporalidad, ese lugar desde donde interpretamos y elaboramos una actitud responsiva que no separa sino que une las dos puntas de un mismo lazo. El tema de la respuesta es nodal en Waldenfels porque esa actitud ante lo extraño no es una reacción que consista en la defensa de lo familiar ante lo lejano; más bien se escabulle de las manos de lo familiar o lo lejano para mostrar su carácter subversivo y a la vez exigente de una responsabilidad dirigida a aquello que es diferente y extraño. La respuesta ante lo extraño que irrumpe es un testimonio sobre la apertura de la mirada cuando se enfrenta a la estupefacción y la perplejidad.

En el segundo capítulo, *Lo extraño y la hospitalidad*, traté de mostrar que lo extraño es génesis de la otredad porque al cabalgar sobre los hombros de lo inexplicable e inaprehensible en términos conceptuales, permite que acontezca en la experiencia una otredad que es asumida con mayor acogida y como fuente de sentido sobre los vínculos humanos. Lo extraño se constituye, por tanto, en una anticipación de la otredad que nos solicita una respuesta. Sin embargo, Waldenfels no se queda situado en la descripción de una vivencia referida a lo extraño o en el desvelamiento semántico de su sentido; si retoma las tradiciones fenomenológicas y hermenéuticas – como puede verse en “De Husserl a Derrida” (Waldenfels, 1997)- es porque le permiten metodológicamente aproximarse a la comprensión de la relevancia filosófica de lo extraño. Pero Waldenfels se ubica más allá de la fenomenología y la hermenéutica tradicional porque está explorando un problema que mantuvo durante mucho tiempo una “desatención” por parte de los filósofos contemporáneos. La siguiente cita permite aclarar lo que acabo de decir

La alternativa que tenemos en mente consiste en una forma de fenomenología, fundamentada por el pathos y dirigida responsivamente, con la cual sin embargo, estamos conmoviendo los fundamentos básicos de una fenomenología y hermenéutica orientada a la mera interpretación de sentido (Waldenfels, 2015c. p. 19)

En el tercer capítulo, *Sobre la condición dialéctica de lo extraño*, intenté establecer el vínculo entre Waldenfels y Platón respecto de dos características: συναγωγή (sinagogé) y διαίρεσις (diairesis). La primera hace referencia al procedimiento ascendente y unificador que ayuda a comprender la unidad. La segunda, es descendente y contribuye a entender lo múltiple, lo diverso que también subyace en la experiencia de lo extraño. Lo Uno incluye a lo múltiple y éste último señala las tensiones de lo Uno porque muestra una condición diferenciada entre géneros y especies. La dialéctica en este sentido de la sinagogé y la diairesis ayuda a evidenciar las diversas formas en que se conectan los mundos de la vida de los seres humanos, por eso digo que Waldenfels trata de hacer construcciones que

podemos nombrar como intermundos. Procedo a explicar esto. Lo extraño visto desde los ojos de la dialéctica evidencia la interdependencia que existe entre la experiencia derivada de lo extraño y la respuesta que ofrecemos. Esto por la relación entre lo Uno y lo diverso. Este punto es relevante porque siempre ubicará el análisis de lo extraño en el contexto de las justificaciones que damos cuando respondemos a los demás, cuando generamos ya sea hostilidad, ya sea acogida a la otredad. Waldenfels nos muestra que el uso de la dialéctica es necesario para abordar lo extraño y su condición intermundana. Lo extraño de este modo nos abre a la alteridad. Según esto que he dicho, los tres apartados conservan una estrecha relación.

Puedo así plantear que la conclusión general derivada de este trabajo es que uno de los aspectos más interesantes en el pensamiento de Waldenfels es el lugar que le otorga a filosofar la experiencia de lo extraño. Filosofar aquí se entiende como la actividad de pensar problemas por medio de la relación entre preguntas y respuestas que posteriormente derivan en la construcción de conceptos. En este sentido pensar filosóficamente lo extraño es génesis de la otredad en cuanto es necesaria y exigible una respuesta moral dirigida a los otros y que esa respuesta ha de ser deliberada, respetuosa y firmemente hospitalaria. Waldenfels señaló frecuentemente el vacío sobre este tema en el pensamiento de los filósofos antiguos y contemporáneos, es decir, para Waldenfels éstos no le han dado el lugar problemático y filosófico que se merece a este tema. Dice él “si echamos una mirada a la historia de la filosofía, veremos que la filosofía occidental tradicional no le otorga ningún lugar central a lo extraño” (Waldenfels, 1998, p.87). En este sentido, Waldenfels usa una imagen de lo extraño como quicio o umbral entre lo familiar y lo lejano, entre lo propio y lo distante; y de este modo esa imagen muestra que la sensibilidad de Waldenfels es articuladora y aunque no pretende ser una filosofía sistemática, al estilo de reconocidos pensadores como Kant o Hegel, sí nos muestra una enorme capacidad para conectar aspectos que a simple vista parecen irreconciliables. Para esto Waldenfels se sirve de la dialéctica.

El objetivo de este trabajo investigativo fue analizar el concepto de fenomenología de lo extraño de Bernhard Waldenfels como génesis de la otredad. Éste ha sido logrado en la medida que pude desarrollar una reflexión filosófica sencilla pero directamente dirigida a deliberar un problema que atañe a cualquier ser humano y es la posibilidad de ofrecer acogida a aquello que nos resulta altamente ajeno, incómodo, deseable, anhelado y confrontador como lo es la experiencia de lo extraño. En este sentido la tesis que busqué argumentar consistió en creer que si existe una deliberación acerca de lo extraño, y su congruente derivación en prácticas morales, se abre un escenario propicio para la singular experiencia vinculante de la otredad entre los seres humanos. Para esto afirmé que lo extraño es génesis de la otredad y no al contrario. Es decir, la experiencia de lo otro está antecedida por una vivencia de lo extraño en cuanto aparece primero en el propio mundo de la vida y luego se abre a la confrontación entre lo lejano y lo distante, pero con la exigencia de construir una respuesta. Aunque no es exclusiva, esa actitud responsiva implica la deliberación sobre la hospitalidad y la acogida como posible respuesta ante la otredad.

Sabemos que uno de los problemas morales más polémicos de la filosofía contemporánea es el de la otredad. Tanto porque el otro es objeto de agresión, daño moral y de asesinato, como también es objeto de amor, amistad, filiación y cercanía. Waldenfels no niega que exista una inclinación humana a invisibilizar a los demás, pero a la vez cree que es posible acoger lo extraño que se despierta cuando entramos en contacto con un ser humano que nos hace experimentar la radicalidad de la diferencia. En coherencia con esto procuré desarrollar algunas deliberaciones que conectaran lo semántico de la noción de lo extraño con lo comprometedor que es construir una respuesta moral dirigida al otro. Procedo a explicar esto. Waldenfels constantemente señaló que cuando se aborda lo extraño aparece cierta ambigüedad que oscila entre lo familiar y lo lejano, lo extranjero y lo propio. Según la manera cómo construimos estas referencias semánticas también construimos respuestas a lo extraño. Pero lo que señala Waldenfels es que tales respuestas son

morales, se materializan en las formas de afectación en las personas y en el respeto, el desprecio o la humillación que puede generar la experiencia de lo extraño. En ese sentido hay una respuesta moral que se origina en la experiencia de lo extraño. De esto puedo derivar otra conclusión: procedente de la construcción que hacemos de la presencia del otro elaboramos respuestas hacia él y ahí la experiencia de lo extraño juega un papel relevante por su característica confrontadora y exigente de deliberación. Las respuestas no siempre son acogedoras; por el contrario, muestran nuestra tendencia destructiva, aniquiladora y negadora de todo aquello que se sale del molde de lo normal según guiones normativos. Lo extraño en ese sentido escapa a las semánticas referidas a la estabilidad y la normalidad para atraparnos y llevarnos a un contexto que incomoda pero, a la vez, nos pone ante nuevas experiencias, nuevos mundos de la vida, fantásticos, diferentes e inquietantes.

La dialéctica nos exige comprender que las partes de un todo que parecen opuestas se conectan para evidenciar un sentido superior al que vemos a simple vista. El vínculo entre las partes y el todo y entre la totalidad y sus componentes nos hacen comprender con claridad que hay articulaciones no evidentes entre mundos de la vida. Para un pensador como Waldenfels la relación entre lo Uno y lo múltiple conserva una vigencia filosófica importante porque para analizar problemas humanos contemporáneos como la exclusión social, la pobreza, la miseria y la negación de la otredad, por ejemplo, nos pone ante los ojos que aquello que excluimos y rechazamos ya habita en nosotros antes de que advirtiéramos que existía. Lo que rechazamos del otro de alguna manera ya está reflejado en nosotros en circunstancias diversas y por supuesto no de manera exacta, pero sí de forma pática, de esas múltiples formas con las que nos afecta la presencia del otro por mucho que pretendamos aniquilarle o invisibilizarlo. Dicho en otras palabras: cuando rechazamos las expresiones de otredad que se muestran en lo extraño nos estamos rechazando a nosotros mismos. Otredad y mismidad son caras de la misma moneda y se expresan en las experiencias de lo extraño.

Las preguntas que me quedan resonando a partir de este estudio las divido en dos temas. Uno, referidas a la interculturalidad y dos, sobre la definición y la práctica de filosofías de la otredad, la alteridad y su relación con lo extraño en contextos educativos. Acerca del tema de lo intercultural he pensado en las siguientes preguntas: ¿cómo puede la experiencia de lo extraño contribuir al diálogo entre culturas aparentemente tan distantes como las que se constituyen en contextos europeos y latinoamericanos? ¿Se puede seguir pensando que los mundos de la vida que se gestan en Europa son superiores a los que se desarrollan en Latinoamérica? Si es el lenguaje una manera de aproximar a las culturas y desde allí mostrar respeto e interés por lo extraño que implica la otredad ¿por qué parece un acuerdo tácito que lo extraño que subyace en Latinoamérica tenga que someterse a las normas y legalidades de países altamente desarrollados como los del viejo continente? En este sentido ¿hay extrañezas que tienen mayor nivel de importancia? ¿Sigue siendo el eurocentrismo un problema que imposibilita el diálogo entre culturas y a la vez niega una actitud responsiva de Europa hacia lo extraño que existe en Latinoamérica? ¿Qué diría Waldenfels sobre este problema del reconocimiento de la otredad y lo extraño en contextos de interculturalidad? Sobre la relación entre alteridad y lo extraño en contextos educativos me hago estas preguntas: ¿cómo abordamos las expresiones de lo extraño en contextos educativos? ¿Estamos preparados para transformar la hostilidad en prácticas de acogida frente a lo extraño? ¿Cómo tramita Waldenfels la noción de la alteridad de lo otro cuando piensa en lo extraño? En esta línea interpretativa ¿cómo dialoga Waldenfels con Lévinas y cuál es la influencia de éste último en la filosofía de lo extraño de Waldenfels?

Finalmente, quiero decir que la filosofía de lo extraño que propone Waldenfels contribuye significativamente a las tradiciones de la fenomenología y la hermenéutica porque ubica a las experiencias fenomenológicas más allá de la descripción eidética, es decir, permite pensar lo pensado en relación con una fenomenología que admite la experiencia de lo extraño como una conexión entre

sujetos que están inmersos en diversos mundos de la vida donde se conectan y construyen intermundos. Es el tránsito de la descripción a la actitud responsiva. También aporta a la hermenéutica posibilidades de interpretación que sólo se logran en términos de diálogos que se sostienen en dialécticas, pero ya no agotadas en la disposición que se necesita en la dinámica de las preguntas y respuestas, sino en una hermenéutica que exige respuestas, una actitud responsiva, una distancia del silencio cómplice que vive soterrado en el solipsismo. Lo extraño, como filosofía de la experiencia de la alteridad, les impone a los interlocutores un obstáculo sin intentar la evasión de la alteridad. No es posible que luego de experimentar lo extraño un sujeto permanezca impasible, sin desacomodarse y sin el ímpetu del deseo de responder con responsabilidad absoluta por aquello que le rompe el cristal de la mismidad. En ese sentido, la experiencia de lo extraño es la apertura a las experiencias de la alteridad, la acogida y la hospitalidad.

Bibliografía

- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicomaco*. Madrid: Gredos
- Cortina, A. (2017). Una lacra sin nombre: En: *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Colombia: Paidós, pp. 17-28.
- Escobar, J. (2018) *Tiempo y discurso en Bernhard Waldenfels. Una perspectiva fenomenológica de lo extraño*. *Revista Eidos*, 28, pp. 33-76
- Foucault, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Galeano, M. (2004a). *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Medellín: EAFIT.
- Galeano, M. (2004b). *Investigación documental. Una estrategia no reactiva de investigación social*. En: *Estrategias de investigación social cualitativa. El giro en la mirada*. Medellín: La Carreta, pp. 113-144
- García, C. (2009). *La hospitalidad de Eumeo. El porquerizo y el falso mendigo*. En: *Encuentros heroicos. Seis escenas griegas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 41-60.
- Hegel, G. (1989). *Lecciones de estética. Volumen I*. Barcelona: Península.
- Honneth, A. (1997). *Patrones de reconocimiento intersubjetivo: amor, derecho, solidaridad*. En: *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, pp. 90-113
- Honneth, A. (1988). *Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento*. *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, (1) 17-37
- Kant, E. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (Edición bilingüe) Barcelona: Ariel Filosofía.
- Kierkegaard, S. (2005). *Cartas del noviazgo*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

- Lévinas, E. (1987). De otro modo que ser o más allá de la esencia. Salamanca: Sígueme.
- Marcuse, H. (2001). La dimensión estética. En: Eros y civilización. Barcelona: Ariel, pp. 164-184
- Marx, C. (1975). Manifiesto por el partido comunista. Pekin. Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Mèlich, J. (2010). Ética de la compasión. Barcelona: Editorial Herder.
- Mendoza, M. (2016) La melancolía de los feos. Bogotá: Planeta.
- Musil, R. (2007). El hombre sin atributos. Tomo I. Barcelona: Seix Barral.
- Pérez, J. (1998). Elementos para una teoría de la lectura. Revista Colombiana de Psicología. Nº 7, pp. 239-244.
- Platón (1997). Fedro. En: Platón Apología a Sócrates, Banquete y Fedro. Barcelona: Gredos, pp. 203-329.
- Platón. (2010) Filebo. Buenos Aires: Losada. Traducción Marcelo Boeri.
- Platón. (2011) La República. En: Platón II. Madrid: Gredos, pp. 9-340
- Platón. (2011). Fedro. En: Platón II. Madrid: Gredos, pp. 525-634
- Proust, M. (2000). En busca del tiempo perdido. Tomo I: Por el camino de Swann. España: Alianza.
- Proust, M. (1968). En busca del tiempo perdido. Tomo VI. La fugitiva. Madrid: Alianza Editorial.
- Raga, V. (2017) El análisis del conocimiento: la definición clásica y los casos Gettier. En: Problemas de la teoría del conocimiento. Una introducción a la epistemología contemporánea. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, pp. 3-31
- Ruiz, A. (2004) Texto, testimonio y metatexto. El análisis de contenido en la investigación en educación. En: Jiménez, A. & Torres, A. (Compiladores). La práctica investigativa en Ciencias Sociales. Universidad Pedagógica Nacional. Santafé de Bogotá. Colombia, pp. 45-61
- Wandelfels, B. (2015a). La extrañeza del cuerpo propio. En: Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño. Madrid: Antropos-Siglo XXI Editores, pp. 53-72

- Waldelfels, B. (2015b). Pensar lo extraño. En: Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño. Madrid: Antropos-Siglo XXI Editores, pp. 9-18
- Waldenfels, B. (2015c). Entre el pathos y la respuesta. En: Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño. Madrid: Antropos-Siglo XXI Editores, pp. 19-37
- Waldenfels, B. (2015d). El hombre como ser fronterizo. En: Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño. Madrid: Antropos-Siglo XXI Editores, pp. 89-106
- Waldenfels, B. (2015e). El decir y lo dicho en Emanuel Lévinas. En: Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño. Madrid: Antropos-Siglo XXI Editores, pp. 239-256
- Waldenfels, B. (2015f). Desplazamiento del tiempo. En: Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño. Madrid: Antropos-Siglo XXI Editores, pp. 73-88
- Waldenfels, B. (2006) El sitio corporal de los sentimientos. Signos filosóficos. Nº 16, pp. 129-150
- Waldenfels, B. (2001). Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl. Ideas y Valores, 116, pp. 119-131
- Waldenfels, B. (1999). La alteridad del otro en los últimos escritos de Lévinas. Estudios de Filosofía, 19, pp. 232-240.
- Waldenfels, B. (1998) La pregunta por lo extraño. Logos. Anales del Seminario de Metafísica. Nº 1, pp. 85-98.
- Waldenfels, B. (1997). De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología. Barcelona: Paidós.
- Yarza, I. (1996). Ética y dialéctica. Sócrates, Platón y Aristóteles. Acta Philosophica, 5(2), pp. 293-315.
- Youcarnar, M. (1982) Memorias de Adriano. México: Editorial Hermes
- Zambrano, M. (2005). Hacia un saber sobre el alma. En: Hacia un saber sobre el alma. Buenos Aires: Losada, pp. 13-26