

# *La pregunta por lo extraño*

Bernhard WALDENFELS

Hay cuestiones cuyo peso filosófico viene de muy antiguo, como la pregunta por el ser, por el alma, por las ideas, por las causas en el mundo, por el tiempo y el espacio, por la vida buena, la justicia o las obras de la *techné*. No ocurre así con la pregunta por lo extraño, hasta tal punto que la mayoría de las lenguas ni siquiera tienen una palabra que designe únicamente lo extraño (*fremd*)<sup>1</sup>. *Xénon* no es una palabra originaria en filosofía. Este vacío debería darnos que pensar, antes de abordar precipitadamente asuntos cotidianos como la política de extranjeros, o de lanzarnos a la llamada aventura de lo extraño; si no, 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. El fenómeno de lo extraño se ofrece a una lectura sintomática; pero también la ausencia de su problemática nos plantea la cuestión de dónde ha desaparecido lo extraño.

En los pensamientos que siguen me iré moviendo desde el plano lin-

<sup>1</sup> La palabra alemana "*fremd*" tiene, como verá el lector en las páginas que siguen, una riqueza de matices, o una ambigüedad, que en español sólo se reproduce con varios vocablos emparentados entre ellos: extraño, ajeno, extranjero (T.).

güístico e histórico-filosófico hasta la pregunta objetiva por lo extraño, la cual se ramificará en varias dimensiones problemáticas, para alcanzar su culminación en la respuesta a las pretensiones de lo extraño. Considero este ensayo una fenomenología de lo extraño; si bien una fenomenología con rasgos también de xenología, en tanto que desarrolla un sentido para lo que se sustrae a nuestra mirada cuando vemos.

## 1. La ambivalencia de lo extraño

El problema empieza ya con la denominación. Nada más habitual, en alemán, que la palabra “*fremd*”, personalizada en el “*Fremdling*” [“el extraño, extranjero”] (antiguamente, existía todavía el femenino “*Fremdlingin*” [la extraña, extranjera]), que tiene su suelo en el “*Fremde*” [el territorio extranjero], se expresa en la “*Fremdsprache*” [la lengua extranjera], y arrastra toda una estela de significados, desde “*Fremdeln*” [extrañar, ser tímido frente a lo extraño] hasta la “*Entfremdung*” [alienación] y la “*Verfremdung*” [extrañamiento, distanciamiento]<sup>2</sup>. Si intentamos traducir este complejo contenido semántico a otras lenguas, encontramos que la multiplicidad permite reconocer, principalmente, tres matices semánticos. “*Fremd*” es, en primer lugar, lo que aparece fuera del ámbito propio, como algo exterior opuesto a un *interior* (cf. *xenon*, *externum*, *extraneum*, extranjero, *foreigner*, *stranger*, etc.). “*Fremd*” es, en segundo lugar, lo que pertenece a otros (*allogotriom*, *alienum*, *ajeno*, *alien*, etc.), frente a lo *propio*. Forma parte de este contexto la palabra *alienatio*, traducida como “*Entäusserung*” en el campo jurídico, y como “*Entfremdung*” en el campo clínico y de la patología social<sup>3</sup>. En tercer lugar, se llama “*fremd*” a lo que es de otro género, “*fremdartig*”, lo inquietante e intranquilizador, “*unheimlich*”, frente a lo familiar, aquello en lo que se confía, lo *Vertraute*, (*xenon*, *insolitum*, *extraño*, *strange*, *heterogenous*, etc.). La oposición exterior-interior remi-

<sup>2</sup> Cf. más abajo, donde vuelve a discutir este concepto. *Verfremdung* es el término técnico del teatro de Brecht, consistente en provocar una extrañeza, un distanciamiento en el espectador, a fin de impedir su identificación con la obra, tal como ocurría en el teatro romántico. (T.).

<sup>3</sup> En ambos casos, diríamos en castellano enajenación, o alienación. (T.).

te a un *lugar* de lo extraño, la oposición ajeno-propio remite a la posesión, la oposición extraño-familiar, finalmente, remite a un *género* determinado de comprensión. ¿Estamos ante una simple homonimia? Desde luego que no, pues, a diferencia de equívocos como “*Schloss*”, por ejemplo, que significa en español cosas tan dispares como castillo y cerradura, aquí los hilos semánticos están interconectados. Si suponemos que se trata de una polisemia que, como en el caso del griego *ón* o *agathón*, o el de la palabra “*geben*” (dar), permite reconocer un tejido de significaciones, cabe preguntarse entonces si los diferentes significados funcionan todos paralelamente, con el mismo rango, o si no habrá un núcleo semántico que confiere la primacía a un determinado matiz. Las reflexiones que siguen me darán ocasión de situar en el centro el aspecto del *lugar*, pues es en él donde lo extraño adquiere su significado radical, vinculado a momentos de la lejanía, de la ausencia, de la inaccesibilidad. Esta preferencia del aspecto de lugar obtiene, además, un apoyo etimológico en el parentesco del alemán “*fremd*” con el inglés “*from*”, que significa “*fern von*”, esto es, lejos de<sup>4</sup>.

## 2. Extrañeza relativa en el marco de un orden global

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. 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 (cf. *Zeus, Xénios*). En ocasiones, lo extraño emerge en *contextos éticos*, como cuando se designa lo justo como el bien ajeno (*allogrion agathón*) (*Etic. Nicom. V,3*). Finalmente, alcanza un significado *retórico* cuando Aristóteles (*Ret. III, 2-3*) enfrenta el uso lingüístico habitual a una expresión desacostumbrada y extraña (*xenikón*). Todo este léxico alcanza un efecto tardío en los formalistas rusos, que introdujeron el término *ostranenie*, traducido al castellano como extrañamiento o desfamiliarización, y en los efectos de distanciamiento (*Verfremdungs-effekte*) del teatro de Brecht. Pero aquí estamos ya ante un “transplante” moderno.

<sup>4</sup> También en las lenguas románicas, lo extraño remite a un “extra”, un “exterior”, un “afuera” (T.).

Hay que añadir, además, las visiones *religiosas* de la extrañeza en la figura del exilio judío, del peregrinaje cristiano o de la huida gnóstica del mundo; pero no dejan de ser zonas marginales para la filosofía clásica. En la metafísica y la ética tradicionales, lo extraño no tiene ningún papel constitutivo. Es preciso que nos preguntemos por qué es así.

Mientras se tome como punto de partida un orden global, un cosmos inalterable o un orden firmemente establecido de la creación, todo lo que es, tiene *su lugar* (y también su tiempo, el *kairós*), que puede cumplir o al que puede faltar. Pero lo que no se halla en el lugar correcto no queda, por ello, desenmasacarado como extraño. Aristóteles define directamente el cosmos como algo que a lo que nada es externo; aparece como una gran casa (*oikós*) en la que cada uno tiene su hogar, aparece como una ciudad cósmica (*cosmópolis*) que garantiza el derecho de ciudadanía a cada ser racional. El cosmos significa un mundo sin lo extraño. Algunas cosas suenan aquí muy modernas, o, a la inversa, hay cosas modernas que suenan muy antiguas. En lo que se refiere a la *posesión*, la oposición de lo propio y lo extraño es captada por un orden finalista común; lo bueno no debe confundirse con lo exclusivamente propio (*tò heautón*), puede, a lo sumo, equipararse a lo pertinente, a lo que pertenece a uno (*oikeíon*), en oposición a lo extraño (*allotrion*) (cf. *Banquete* 205e). Finalmente, en lo que se refiere al ser de un género extraño (*Fremdartigkeit*), lo propio y lo extraño quedan englobados dentro de una comunidad y un tejido de géneros (*koinónia tôn genón*) que se despliega como un orden racional universal. Todavía Kant está dentro de esta tradición cuando asegura que la razón pura “no está mezclada con nada que le sea de género extraño”. Pertenece también al lado sombrío de esta fe en la razón el hecho de que la alteridad de género (*Andersartigkeit*) de lo culturalmente extraño se desliza hacia la degeneración de lo bárbaro; y en la tradición cristiana posterior, la recta razón se sustituye, o se fortalece, por la recta fe, de modo que lo culturalmente extraño queda expulsado en tanto que infidelidad del paganismo. Esta dudosa superación de lo extraño resulta humanistamente disimulada en la conocida frase de Terencio: *nihil humanum mihi alienum puto*.

En la medida en que la extrañeza aparece en el marco de este orden global, se trata tan solo de una *extrañeza relativa para nosotros*, que no aborda “la cosa misma”. Se presenta simultáneamente como un *déficit*, puesto que todo lo que es verdadero o bueno para nosotros (*pros hemas*) se mide por lo que es verdadero y bueno de por sí (*haplós*). Lo verdadero

y bueno en sí irradia en una luz propia; en la sombra de una, por así decir, *extrañeza absoluta* aparecen únicamente los poderes del caos, de la sinrazón, del mal, de la pura *privatio veri et boni*. Este “mundo invertido” no fragmenta en modo alguno el mundo verdadero; pero despierta un peculiar *horror alieni*. Frente a esto, la *extrañeza radical* sería una *extrañeza* que sacude las raíces, los *rizómata tón pantón*, y que no presenta por ello *ningún déficit* que haya que reparar. La radicalidad de las concepciones de la *extrañeza* que se constituyen en la Edad Moderna puede medirse, hoy todavía, por el patrón de si tratan o no la *extrañeza* como algo a superar.

### 3. De la *extrañeza relativa* a la *absoluta*

El camino que lleva de la forma relativa de *extrañeza* a la forma radical es largo, pues se halla pavimentado con muchas insuficiencias, y precisamente por eso pertenece la *extrañeza* a la aventuras de la modernidad. El camino atraviesa muchas nieblas que sólo ahora empiezan lentamente a clarear; algo a lo que algunos llaman *postmodernidad*. La liberación moderna del yo como ser pensante que, al examinarse críticamente, se despega de los contextos natural y social, despliega una rama de la *extrañeza* que lleva más allá de las experiencias límite ética, retórica y religiosa, y penetra en el núcleo del yo y del mundo. Un alma que se refleja en el universo o que se sabe acogida en la Creación divina puede sentirse en todas partes como en casa. Pero no un yo que ha dejado de encontrar *su lugar* en una estructura local universal, y que, al contrario, se pone a sí mismo en el centro, comienza en un punto cero, busca su suelo y topa con abismos. Semejante yo solitario se ve enfrentado a “yoes extraños” que entran en competencia con él, de los que no es simplemente *diferente* en virtud de unos atributos particulares, sino de los que está separado por un *precipicio*. La “sociedad de los individuos” que Norbert Elias ve emerger en este período termina siendo una sociedad desgarrada que aun hoy sigue buscando vínculos sociales.

Sin embargo, del *cogito* cartesiano no parte sólo un camino, sino varios, que, o bien pasan de largo, de diversos modos, ante la *extrañeza radical*, o sólo aparentemente salen de ella. Uno de los caminos lleva a lo *universal formal* de una función del yo transubjetiva por medio de la cual se consigue burlar el problema de la *extrañeza* concretamente vivida; el

discurso del yo termina en un esperanto transcendental. Se compra la esperanza de una universalidad al precio de la pérdida de multiplicidad. Otro camino lleva a la *particularidad* del propio yo. Esta preferencia unilateral, oportunamente censurada por Pascal y Rousseau, conduce a que lo extraño surja ya tan solo como *reflejo* o *transformación de lo propio*. Este cartesianismo social florece a finales del siglo XIX y en el siglo XX con las conocidas teorías de la endopatía y la inferencia analógica (*Analogieschluss*) de E. Becher, Th. Lipps, J. Volkelt y otros, y lleva en R. Carnap a eliminar «de la ciencia toda extrañeza psíquica». Un tercer camino se abre con Hegel, quien promete preservar el derecho de lo singular, pero intentando superar la mera singularidad en una esfera de *universalidad concreta*. La apropiación egocéntrica de lo extraño encuentra en Hegel su correlato en una asunción (*Aufhebung*) dialéctica de lo extraño, la cual contribuye, ciertamente, a agudizar la problemática, pero termina por dejar romo todo lo extraño. En tanto que el propio yo sólo llega a sí mismo atravesando lo extraño, el ser-extraño deviene *travesía necesaria* de una apropiación que se lleva a cabo en el medio del espíritu. Así, la extrañeza también sigue siendo una determinación relativa, referida a un proceso en el que la conciencia se afana por «asumir (*aufheben*) lo extraño» y descubrir el mundo y el presente «como propiedad suya», tal como reza en la *Fenomenología del espíritu* (GW 9,430). Con el desplazamiento de la alienación y la apropiación al plano de la praxis social, «la aniquilación de la extrañeza con la que los hombres se relacionan con su propio producto» (MEW 3, 35) adopta, a pesar de todas las promesas humanistas, formas fatales. La «realización efectiva de la filosofía» apenas deja espacio para una reconciliación que le conceda a lo extraño, cuando menos, un derecho parcial.

Sólo puede hablarse de una forma radical de extrañeza cuando no se capta lo extraño como transformación de lo *propio* ni como momento de un *universal*. Este doble frente conlleva el que, hasta hoy, los debates sobre la extrañeza se hayan nutrido de motivos (anti-)cartesianos y (anti-)hegelianos. Los primeros signos de un cambio de pensamiento los encontramos en el arte del romanticismo, cuyo carácter fragmentario pone límites a la apropiación, o en Nietzsche, quien sospecha que detrás de «la necesidad de lo conocido» hay una voluntad «de descubrir por debajo de todo lo extraño, inusual e inseguro, algo que no nos intranquilece» (KSA 3, 594), e insiste en que nos somos «necesariamente extraños» y en que

cada uno es «el más lejano de sí mismo» (KSA 5, 247s). Lo extraño juega un papel decisivo en la *hermenéutica* y en la *fenomenología*. Gadamer sigue a Schleiermacher y Dilthey cuando le asigna a la hermenéutica «una posición entre la familiaridad y la extrañeza», si bien permanece dentro de la órbita de Hegel cuando le atribuye la tarea de una «superación» de la extrañeza y le confía «reconocer lo propio dentro de lo extraño, hacerse un hogar en ello» (Gadamer, 1965, p. 11, 167,279). En Husserl, es diferente. En él, la herencia cartesiana sigue actuando, ya que sigue aferrado al yo y su esfera de propiedad, pero, a la vez, deja atrás esta herencia al concederle a la «experiencia de lo extraño» un carácter originario en la forma de una «accesibilidad verificable de lo originalmente inaccesible» (*Hua I*, 144). Hay dos cosas que deben hacerse observar en esta paradójica determinación. Por un lado, al enfatizar la inaccesibilidad, la tradicional pregunta por el *Qué* se transforma en una pregunta por el *Dónde*, con lo que nos encontramos la prevalencia del *aspecto de lugar* indicada al comienzo. Por otro, lo extraño no se determina ya de modo deficitario como aún-no o ya-no-conocido, sino como *ausencia* y *lejanía* constitutiva que inhiere el ser-extraño de modo semejante a lo pasado. Ciertamente, esto «extraño en sí» aparece relacional y contextualmente, pero no es relativo en el sentido de un mero para nosotros. Los fenomenólogos franceses renunciarán al infructuoso intento de Husserl por constituir lo extraño con los medios de lo propio, y de aferrarse a una existencia nuclear de lo propio en la experiencia individual y colectiva. La experiencia de lo extraño, que repercute sobre la experiencia misma en el devenir extraño de ésta, se anuncia en forma de una «ausencia corporal» (Sartre), una «forma originaria del en-otro-lugar» (Merleau-Ponty), un «no-lugar» del rostro que se sustrae a mí (Lévinas). Estamos aquí ante formas de lo extraño y de lo exterior que no proceden de una alienación (*Entfremdung*) ni de una privación o abandono (*Ent-äusserung*). En Alemania, fueron sobre todo H. Plessner y Th. W. Adorno quienes dejaron un espacio a lo extraño. Plessner parte, en su antropología, del ser expuesto del hombre, del que resulta que «lo extraño no es meramente un otro», sino «lo propio, familiar e inquietante en lo otro y en tanto que lo otro», algo emparentado con lo inquietante (*unheimlich*) en Freud (Plessner 1981, 193). En la dialéctica negativa de Adorno se anuncia un estado reconciliado en el que lo extraño «sigue siendo, en la cercanía preservada, lo lejano y diverso, más allá de lo heterogéneo y de lo propio» (Adorno 1973, 192).

#### 4. Dimensiones de la extrañeza

Lo extraño que no se deja ensamblar en ningún orden determinado sin perder su carácter de extrañeza, reclama una *topografía* que rodee el lugar o el no-lugar de lo extraño sin incorporarlo y urbanizarlo. En lo que sigue, quisiera presentar muy brevemente algunos fragmentos de semejante topografía de lo extraño.

(1) Lo decisivo es, en primer lugar, el *trazar la frontera* (*Grenzziehung*) que hace surgir lo extraño. Tal como hemos visto, la radicalidad de la extrañeza depende de que lo extraño no quede, ya de antemano, localizado dentro de un orden abarcante. En este punto debe distinguirse entre una mera *delimitación* (*Abgrenzung*) y una forma particular de *inclusión y exclusión* (*Ein- und Ausgrenzung*). Conocemos la delimitación como *chorismós* y *definitio*, y la encontramos de modo incipiente ya en el *Sofista* de Platón. En la delimitación, por la cual percibe el pensar su función elemental de fundación de orden, se separan el sí-mismo (*taûton*) y el otro (*héteron*), partiendo, además, de una tercera instancia que media entre *a* y *b*. Entre *a* y *b* domina una simetría de principio. La proposición "*a=no-b*" puede siempre invertirse en la proposición "*b=no-a*". De este modo, podemos distinguir entre tipos de vino, marcas de automóviles o sistemas de escritura. Pero esta diversidad no significa ninguna extrañeza. Más difícil resulta cuando elegimos diferencias como éstas: hombre y mujer, niño y adulto, joven y viejo, alemán y español, despertar y dormir, vida y muerte. Estas diferencias se distinguen porque aquel o aquella a quien afecta la diferenciación está respectivamente a un lado de la línea y no es neutral respecto a sus extremos. El hombre no distingue *algo*, sino que *se* distingue de la mujer, la cual, a la inversa, hace lo mismo. Despierto, me refiero a sueños nocturnos, vivo, tomo o espero la muerte, la propia o la ajena. Para mí, que soy alemán, el español es una lengua extranjera, los españoles son extranjeros. En todos estos casos, hablamos de *inclusión o exclusión* porque lo propio informa un ámbito interior que se sustrae a lo extraño como ámbito exterior. Este dentro y afuera, que surge en un solo paso, se halla sometido a una asimetría imposible de eliminar. Nunca estamos a ambos lados del umbral que separa lo propio de lo extraño, y ningún intérprete puede tender un puente sobre este precipicio, ningún árbitro puede compensar esta diferencia inscrita en nuestra existencia corporal.

En este punto se hace claro qué peso le corresponde al aspecto local de lo extraño. Lo extraño es para mí lo que se retira a un lugar en el que no puedo estar sin dejar de ser yo mismo. Lo extraño no está en-otro-sitio del mundo, que perteneciera a éste, sino que constituye un en-otro-sitio, un no-lugar (*non-lieu*), como dice Lévinas. Este en-otro-sitio desgarrar la red de los lugares. El aspecto de posesión, tal como se indica en la palabra alemana *Be-sitz*, o en la latina *pos-sessio*, no puede pensarse sin el aquí corporal. No en vano, la palabra griega para propio (*oikeios*) remite a la casa y el hogar (*oikós*). Los bienes que otro ha adquirido o heredado son sólo relativamente extraños, pues pueden cambiar de poseedor en cualquier momento. No ocurre así con lo extraño que envuelve y penetra al otro y constituye el reverso de lo propio. En la experiencia de lo extraño encontramos una forma genuina de des-apropiación (*Ent-eignung*), de ex-trañamiento (*Ent-äusserung*)<sup>5</sup>, y ésta es precisamente la condición previa de la hospitalidad que, desde la Antigüedad, va unida al *status* de lo extraño. El hombre no es sólo un ser que puede prometer, sino también un ser que puede acoger y albergar lo extraño.

(2) Lo extraño no sólo tiene que ver con fronteras externas, sino que estas fronteras se desplazan hacia dentro en la forma de una *extrañeza de nosotros mismos*. A la extrañeza intersubjetiva corresponde una extrañeza intrasubjetiva; a la intercultural, una intracultural. Los malentendidos surgen ya el hablar de “otro” si mismo (*állos* o *héteros autós*) (*Et. Nic.* IX, 4 y 9), o de un *alter ego* que puede ser leído como “otro”, pero también como “segundo yo”. Parece como si hubiera *adicionalmente* otro más que es igual que yo. Pero el hecho de que el hombre tenga su igual no significa que haya un doble ni nada parecido. Me doblo en el otro porque sólo soy yo mismo al identificarme con el otro y distanciarme, a la vez, de él. Lo extraño de los otros me sale al encuentro por todas partes, en el *factum* de mi nacimiento, que precede a cualquier actividad propia, en el nombre que llevo, en la lengua que hablo, en el modo como vivo. Lo propio está impregnado de lo extraño. A este respecto, Merlau-Ponty habla de un sincretismo social, y Mijaíl Bajtín afina el oído para una dialogicidad interna, una multivocidad del discurso dentro del cual se interpenetran lo propio y lo extraño. El conocido dicho freudiano de que el hombre no es

<sup>5</sup> Ambos términos, *Enteignung* y *Entäusserung* podrían traducirse igualmente por enajenación. Pero los dos tienen el matiz también de privación, abandono y pérdida (T.).

dueño de su propia casa viene a decir que lo extraño nos acosa literalmente.

(3) La extrañeza no sólo informa un contraste con lo propio a lo que se sustrae, sino que resulta, a la vez, algo extra-ordinario, que trasciende los órdenes existentes. Contingencia significa que hay, ciertamente, órdenes que enlazan esto con aquello de un modo no arbitrario, pero que no hay *el* orden que todo lo abarca y que garantiza espacio a todas las posibilidades. De ello se sigue que todo orden posibilita una cosa imposibilitando otra, hace accesible una cosa impidiendo el acceso a otra. Dicho concisamente: esto significa que todo orden hace surgir también un exceso de lo extraordinario. Con ello nos acercamos al tercer aspecto de la extrañeza, el de la extrañeza de género (*Fremdartigkeit*), la heterogeneidad, la no-familiaridad que envuelve con una sombra toda familiaridad. En este sentido, por decirlo con Husserl, el mundo de la vida se divide en *mundo propio* (*Heimwelt*) y *mundo ajeno* (*Fremdwelt*), igual que los grupos se clasifican en *propios* y *ajenos* (*Heim- und Fremdgruppen*). De ello se sigue que hay tantos órdenes como extrañezas. Hay algo extraño, no lo extraño. A continuación, tenemos que distinguir entre niveles de extrañeza. Hay una extrañeza *cotidiana* o *normal*, que afecta a todo lo que queda dentro del orden respectivo; por ejemplo, la extrañeza de los transeúntes en la calle, o determinadas lagunas en nuestros conocimientos. Hay, además, una extrañeza *estructural* que afecta a todo aquello que pertenece a otro orden, ya sean calendarios extraños, lenguas o rituales extranjeros, que pertenecen a un mundo cultural extraño. Queda, finalmente, una extrañeza *anárgica* que apunta más allá de todo orden, como en el caso del eros, el éxtasis, la violencia o la muerte. Queda excluida, es verdad, una extrañeza total: una lengua absolutamente extraña no sería identificada ni siquiera como lengua extranjera.

(4) Finalmente, quisiera llamar la atención sobre una *ambivalencia* de la extrañeza que hay que notar una y otra vez. Aparece a la vez como tentadora y amenazante: tentadora, porque sugiere posibilidades más o menos excluidas de los órdenes propios; amenazante, porque sacude y hace inseguro el propio orden. Recuérdese, a propósito de esto, lo inquietante (*das Unheimliche*) en Freud, que anida en la propia casa en la forma de lo “hogareño” (“*das Heimliche*”). La ambivalencia provoca que la extrañeza y la enemistad se aproximen, como se expresa en el latín *hostis*, cuyo significado irisa entre hospitalidad y hostilidad.

## 5. Respuesta a lo extraño

Para concluir, quisiera plantear la pregunta de cómo podemos tratar con lo extraño, o 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, de logocentrismo.

No puede ser una alternativa el *concebir* (*begreifen*) lo extraño de otro modo, pues todo concebir apunta ya a una apropiación. La alternativa puede estar únicamente en que intentemos mostrar cómo se muestra lo extraño, o cómo no se muestra. Dicho de otro modo, se trata de interrogar a la experiencia extraña (*Fremderfahrung*) como experiencia de lo extraño (*Erfahrung des Fremden*). Haré esto entroncando con dos afectos fundamentales que tradicionalmente van enlazados con el comienzo de la filosofía: el asombro platónico y el miedo epicúreo. Son, éstos, afectos de la extrañeza *par excellence*; pues no puedo decir qué es eso *de lo que* me asombro, ni qué es eso *de lo que* tengo miedo, sin quitarle su fuerza a estos afectos. Si intento transformar este *de-qué* en un *qué*<sup>6</sup>, el valor del asombro pasa a ser un problema por resolver, el miedo se convierte en un temor a eliminar. Conocemos esto por *Ser y tiempo* de Heidegger. El asombro y el miedo son afectos que perturban nuestros esquemas sensoriales y nuestras reglas, que nos sacan de nuestra órbita, nos *de-rangent*<sup>7</sup>, como suele enfatizar Lévinas. Ahora bien, estos afectos no deben comprenderse —así ocurre de múltiples modos en el pensamiento moderno— como estados subjetivos, sino, más bien, como una forma de *pathos*, como un padecer del que se aprende, como *af-fectio*, esto es, como una forma de *a-tentar* (*an-tun*)<sup>8</sup>, de plantearnos una pre-tensión (*An-spruch*). Toda expe-

<sup>6</sup> Lamentablemente, el razonamiento del autor se hace aquí intraducible. En alemán, no se dice “¿de qué te asombros?”, sino “*worüber*”: literalmente, “sobre dónde”, ni tampoco “¿de qué tienes miedo?”, sino “*wovor*”, literalmente, “ante dónde”. El “de qué” que acompaña en castellano al asombro y al miedo sería, pues, un “de dónde”, que resalta el carácter local que quiere primar el autor y es irreductible a un “qué”, un “*was*” (T.).

<sup>7</sup> El autor utiliza el verbo francés germanizado: *derangieren*. Téngase en cuenta que *deranger*, en francés, es tanto molestar como descomponer, desarreglar (T.).

<sup>8</sup> Elegimos esta traducción, sin duda algo libre, para verter *antun*: cuyo significado es hacerle algo a alguien, ya sea en sentido positivo o negativo. Puede ser tanto hacer daño como embelesar, maravillar (T.).

riencia que abandona la vía de lo normal comienza en esta zona de lo innómine; comienza con un «ello piensa» (*es denkt*) (Lichtenberg), con «pensamientos que vienen cuando ellos quieren, no cuando queremos nosotros» (Nietzsche), comienza «como si, desde la nada, un dardo zumbase en el blanco de un alma» (Celan). La irrupción, el atraco (*Einbruch*) de la experiencia tiene lugar por vía de ocurrencias y derrumbamientos (*Ein-fällen*), de casualidades (*Zu-fällen*), de lo llamativo (*Auf-fällige*)<sup>9</sup> que nos pro-voca. ¿Nos provoca a qué? A la respuesta. Entiendo por respuesta (*Antwort*) una palabra (*Wort*)<sup>10</sup> que comienza en otra parte, pero, al principio, no como un habla expresa, sino como un ver, oír, apeteecer que surge allí donde no es y no puede ser. El resto es normalidad, rutina, método; abarca todo lo que llega *post festum*.

Este doble acontecimiento: la pretensión de lo extraño y el responder a lo extraño, reclama una peculiar lógica de la respuesta que desconcierta totalmente a nuestro pensar tradicional. Nombraré aquí cuatro momentos que parecen particularmente notables.

(1) La pretensión extraña, que difiere de los órdenes dados y dispara más allá de ellos, muestra una *singularidad*, más acá de lo particular y lo universal. Esto vale para acontecimientos clave de cualquier género, para acontecimientos políticos como la Revolución Francesa, para excesos de violencia como Auschwitz, para innovaciones artísticas y científicas y para los destellos de eros. En todos los casos, una grieta se abre en el tejido del sentido.

(2) La pretensión extraña, la mirada que nos golpea, la voz de la ley que percibimos, pero también la pregunta cotidiana de cada día que nos acierta, nos pone en una situación de *ineludibilidad*, de *ne-cessitudo*. Igual que, según Paul Watzlawick, no podemos no comunicarnos, tampoco podemos no responder. Esta necesidad práctica no cae bajo la sacrosanta distinción de *hechos y normas*, de *ser y deber*. La extrañeza no conoce la ley, así podría parafrasearse el conocido refrán alemán: «la necesidad carece de ley» (*«Not kennt kein Gebot»*).

(3) Las pretensiones extrañas aparecen con una *posterioridad*

<sup>9</sup> En los tres casos, el autor juega con el verbo alemán *fallen*, caer, que, con distintos prefijos, forma parte de los tres vocablos. (T.).

<sup>10</sup> El *Ant* de *Antwort* (respuesta) denota, etimológicamente, una distancia, una separación y un enfrentamiento (T.).

(*Nachträglichkeit*) imposible de volver a subsanar. Esto no sólo vale para los accidentes traumáticos que, según Freud, sólo llegan a percibirse por sus efectos; vale para toda experiencia iniciática que comienza con una impresión vivaz. Viene aquí muy bien un pasaje de *Los años de peregrinaje de Wilhelm Meister* de Goethe (Libro 1, cap. 11): «Una impresión vivaz es como otra herida; no se la siente cuando se la recibe. Sólo más tarde empieza a doler y a supurar». El desplazamiento temporal que se anuncia en este pasaje comienza ya con el propio nacimiento y se repite en todos los acontecimientos fundantes que inauguran un nuevo orden y que nunca se funden del todo en una parte de este orden.

(4) El desplazamiento temporal de pretensión y respuesta se vincula con una asimetría que hace estallar el equilibrio del diálogo clásico, el cual siempre apunta a un consenso. Entre la pretensión y la respuesta hay una correspondencia, pero no un consenso, pues la pretensión extraña no se sumerge nunca en el campo común de lo dicho. Todo «equiparar lo no igual» (Nietzsche), todo «comparar lo incomparable» (Lévinas) llega por detrás y queda a la zaga de la pretensión extraña, igual que ninguna imagen agota la impresión que reproduce. El intento de establecer una simetría definitiva entre lo propio y lo extraño se parecería al intento de encontrar un equilibrio entre presente y pasado, la vela y el sueño, la vida y la muerte, aunque el desequilibrio sea precisamente un signo de la vida. El cojear del espíritu del que habla Pascal es una de las características del espíritu humano, no un defecto suyo. Sólo quien anda a traspiés, y pierde una y otra vez los papeles, es capaz de acoger lo extraño.

## Bibliografía

- Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, Fráncfort del Meno 1966 [tr. cast. *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus].
- Elias, N., *Die Gesellschaft der Individuen*, Fráncfort del Meno 1987.
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tubinga <sup>2</sup> 1965 [tr. cast. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme].
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tubinga <sup>7</sup>1953 [tr. cast. *El ser y el tiempo*, México, FCE].
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen* (Husserliana, Bd. I), La Haya

- 1950 [tr. cast. *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Tecnos].
- Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya 1974 [tr. cast. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme].
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, París 1964.
- Plessner, H., *Macht und menschliche Natur* (Ges. Schr. V), Fráncfort del Meno 1981.
- Waldenfels, B., *Ordnung im Zwielficht*, Fráncfort del Meno 1987.
- , *Antwortregister*, Fráncfort del Meno 1994.
- , *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Fráncfort del Meno 1997.
- , “La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl”, en: *Escritos de Filosofía* 21-22 (1992), pp. 3-20.
- , “Lo propio y lo extraño”, en: *Escritos de Filosofía* 27-28 (1995), pp. 149-162.
- , “Respuesta a lo extraño”, en: *Dailmwn. Revista de Filosofía* (Murcia), Nr. 14 (1997), pp. 17-26.
- , “Orden en modo potencial. Acerca de la crisis de la modernidad europea”, en: R. Cristin, Hg., *Razón y subjetividad. Después del post-modernismo*, Buenos Aires: Ed. Almagestó 1998.

(Traducción de Antonio Gómez Ramos)