

EL EXTRAÑO AQUÍ Y AHORA DE  
NUESTRAS RESPUESTAS  
UN EXAMEN FENOMENOLÓGICO DEL CUERPO  
A PARTIR DE B. WALDENFELS\*

THE STRANGE HERE AND NOW OF OUR ANSWERS.  
A PHENOMENOLOGICAL EXAMINATION OF THE BODY,  
BASED ON B. WALDENFELS

**FRANCISCO DÍEZ FISCHER**

Universidad Católica Argentina-CONICET

Alicia M. de Justo 1300, Ciudad de Buenos Aires, Argentina

franciscodiez@uca.edu.ar

**RESUMEN**

En el contexto de sus investigaciones fenomenológicas acerca del logos del mundo práctico, Waldenfels refiere constantemente a las teorías del lenguaje para dar a entender que el actuar lo mismo que el hablar pueden caracterizarse “por un responder a

---

\* Este artículo es resultado del proyecto de investigación “Rasgos fenomenológicos y hermenéuticos para una teoría de la acción. Su dimensión corporal e histórica”, desarrollado en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de General San Martín (proyecto G078, 2009, dirigido por la doctora Graciela Ralón).

pretensiones que vienen de otra parte”. La capacidad de respuesta de la acción y del lenguaje humano está determinada como una capacidad para responder “a” y responder “de” aquello que interpela. Esta doble dimensión de responsividad y responsabilidad puede ser objeto de educación. Ambas están contenidas en nuestro responder originario cuyo horizonte último es la trascendencia en el que la persona se evidencia como el ser capaz de escuchar.

*Palabras claves:* respuesta, extraño, logos, responsividad, fenómeno.

#### ABSTRACT

In the context of Waldenfels' phenomenological research about the logos of the practical world, he constantly refers to the theories of language to suggest that acting as well as talking can be characterized “as a response to claims that come from elsewhere”. The responsiveness of the action and of human language is identified as an ability to answer “to” and answer “of” what is being addresses. This double dimension—responsiveness and responsibility—may be subject of education. Both are contained in our original answering, the ultimate horizon of which is the transcendence where the person is shown as a being capable of listening.

*Key words:* response, waldenfels, logos, responsivity, phenomenon.

---

Recibido: 10-02-2010

Aceptado: 02-05-2010

En el contexto de sus investigaciones sobre fenomenología responsiva, y en continuidad con los caminos abiertos por Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels atribuye al cuerpo un carácter fundamental de respuesta

motivado por la provocación de lo que él denomina el fenómeno de lo extraño. Existen pretensiones y exigencias que, según su decir, vienen *de otra parte*, y determinan el carácter de “respuestas” que tienen nuestros comportamientos. Para comprender lo que allí ocurre, Waldenfels considera necesario distinguir un “responder” en sentido estricto y otro en sentido amplio: “Responder no significa aquí sólo que demos como respuesta algo y con ello llenemos un vacío de conocimiento de otro; significa más bien que accedemos a ofrecimientos y exigencias” (Waldenfels, “Respuesta a lo extraño” 26). El primer sentido refiere a la elaboración de una respuesta que brinda una información requerida en la formulación de la pregunta. El segundo, en tanto, indica la posibilidad más amplia de poder responder con una nueva pregunta a la interrogación formulada, de dar respuesta con una acción, por ejemplo: cuando uno hace lo que otro le pide o, con movimientos del cuerpo, alguien da la espalda o una sonrisa, mira o dirige su atención en otra dirección, etc.

En la amplia semántica involucrada en el “dar respuesta” aparecen para Waldenfels dos aspectos: el ofrecimiento y la exigencia. El primero está contenido en el dativo “a lo cual” (*Worauf*); se responde o se accede y se encarna corporalmente en la forma de una interpelación que a su vez tiene “el doble significado de una apelación (*Appel*) en tanto alocución (*Ansprache*) a alguien y de una pretensión (*Prätention*) como una interpelación a algo” (Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung* 81). Así, por ejemplo, la “apelación de las cosas” (*Appell der Dinge*), denominada por Merleau-Ponty como “lo que quieren decir las cosas” (Merleau-Ponty *Phénoménologie de la perception* x), es un ofrecimiento que encuentra su respuesta (en sentido amplio) a través de un determinado obrar corporal. Un día frío y lluvioso invita a contraerse y acurrucarse, mientras que un buen tiempo incita a dar un paseo y el cuerpo responde dando un ritmo y una cadencia particular a los pasos. Una escalera llama a ser ascendida y respondemos elevando la mirada, del mismo modo que un cómodo sillón tienta a ser probado al brindarnos la posibilidad de aliviar y relajar los miembros.

Sin embargo, lo que interroga y extiende el sentido del responder no es sólo un ofrecimiento, sino también el carácter de una exigencia. Waldenfels refiere especialmente al sentido más fuerte de interpelación como una demanda, desafío, pretensión, requerimiento o provocación (*Anspruch*), del que no se puede decir que remite a una meta previa que se ha de alcanzar.

Una exigencia no pide siempre una respuesta previsible, más bien, violenta toda armonía establecida y despliega un abanico de posibilidades para la acción responsiva sin ser determinante de ella más que en su ser creativa.

En síntesis, podrían distinguirse, por un lado, las preguntas ordinarias, que se mueven e instan a dar respuesta en el marco de órdenes ya establecidos, es decir, respuestas informativas, por ejemplo, cuando preguntamos: ¿cómo puedo llegar hasta ahí? ¿dónde puedo encontrar a esta persona? o ¿qué significa este término? Y, por otro lado, las preguntas extra-ordinarias que provocan y pretenden respuestas que no pueden decirse ni hacerse en el orden vigente. Esa clase de interrogaciones son ofrecimientos y a la vez exigencias, es decir, son interpelaciones que ofrecen y exigen posibilidades de respuesta por fuera de los órdenes establecidos. Su violencia consiste en requerir de inventiva y creatividad para responder “dando lo que no se tiene” (Waldenfels, “Europa frente a lo extraño” 21). Pero ¿qué es lo que genera estas interpelaciones fuera de lo ordinario?, ¿en qué consiste el fenómeno de lo extraño que viene “de otra parte” ofreciendo posibilidades y exigiendo creatividad? Y ¿dónde es esa “otra parte”?

## 1. EL FENÓMENO DE LO EXTRAÑO

En cualquier orden considerado (teleológico, normativo o causal), Waldenfels considera que se puede distinguir lo ordinario (*ordentliches*), es decir, lo que se ajusta a la regulación del orden en tanto bueno, correcto o verdadero; y lo no-ordinario (*unordentliches*), es decir, lo que es contrario a la regulación pero que todavía puede ser juzgado de acuerdo a ella como incorrecto, malo o no verdadero. Sin embargo, ninguno de los dos casos alcanza una tercera vía entre ambos que es lo *no-ordenado* (*ungeordnetes*), es decir, lo que se sustrae a esa regulación como mundo posible y no se deja acomodar en el orden vigente. Algo no-ordenado como extra-ordinario sobrepasa lo ordinario y lo no-ordinario respecto de cualquier ordenado. Precede y se contrapone a todo orden, pero, al mismo tiempo, no se configura como un ámbito separado y con vida propia, ya que tampoco podemos retroceder antes de los órdenes de nuestro hablar y actuar. Eso implica, como indica Waldenfels, que en relación a cada orden hay algo de crepuscular (*das Zwielfichtige*) o de medialuz (*Zwielficht*) que constituye su

contingencia pero también configura su potencialidad<sup>1</sup>, al experimentarse como un fenómeno de lo extraño en el sentido preciso de “lo que se sustrae al orden” (Waldenfels, *Ordnung und Zwielficht* 174).

Acercarse a este aspecto sustraído de todo orden ya presenta una dificultad de acceso en tanto sustraído, pero, al mismo tiempo, en tanto fenómeno parece justificar el esfuerzo. Waldenfels sigue dos definiciones de Husserl para comprender la sustracción de lo extraño: a) La extrañeza (*Fremdheit*) es la “accesibilidad en la auténtica inaccesibilidad, en el modo de la incomprendibilidad” (*Hua XV* 631), es decir, algo es accesible no “a pesar de” sino “en” su inaccesibilidad manifestada como incomprendibilidad, precisamente en tanto que su sentido no se hace comprensible. b) Lo extraño es la “accesibilidad verificable de lo originalmente inaccesible” (*Hua I* 144). En esta determinación paradójica “es decisivo que lo extraño no sea determinado, como a menudo es usual entre los hermenéuticos, como carencia, como déficit; como si se tratara solamente de que algo *todavía no* o *ya no* nos es conocido, aunque por sí mismo y en sí mismo sería cognoscible” (Waldenfels, “Respuesta a lo extraño” 20). La extrañeza no es tanto una “propiedad de” las personas o de las cosas en el mundo, sino más bien un aspecto estructural intermedio, aunque originalmente inaccesible de todo orden y de su experiencia.

## 2. LA SEMÁNTICA DE LO EXTRAÑO

Para comprender lo extraño como “entre sustraído” inherente a todo orden, Waldenfels recurre al lenguaje. En su trabajo “La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl” aborda el problema desde la semántica y la sintaxis del término. El significado de la palabra extrañeza (*Fremdheit*) cuenta con dos sentidos extremos: por un lado, como lo desconocido (*ignotum*), considerado por Waldenfels como un significado demasiado estrecho en tanto se limita a las posibilidades cambiantes de llegar a conocer (éste sería el sentido de extraño que toma la hermenéutica);

---

<sup>1</sup> Para la caracterización de lo extraño como potencialidad. Ver Waldenfels, “Orden en modo potencial” 61-78.

por otro, puede ser entendida como otro (*aliud*), al que considerado por el filósofo un significado demasiado amplio en tanto refiere a la alteridad como rasgo fundamental de todo ente. Entre ambos núcleos significativos está el término extraño (*fremd*). En lo que refiere a su significado, la palabra alemana tiene tres sentidos correspondientes en español. a) El sentido locativo como “foráneo o extranjero”, que señala a lo que está afuera del ámbito propio y surge de un trazado de límites que separan el espacio accesible del inaccesible. b) El sentido posesivo de lo “ajeno”, entendido como aquello que pertenece a otro y refiere a un movimiento de apropiación por medio del cual se separa lo perteneciente de lo no perteneciente. c) El sentido modal de “raro o extraño” que denota aquello que es de otro modo o manera. Según Waldenfels, la semántica locativa del término es aquí determinante para la responsividad fundamental que genera. No por indicar que lo extraño se origine en el deslinde a partir de lo mismo, pues no es simplemente lo que está *fuera de* lo propio. Lo extraño procede, más bien, de una paradoja locativa. Su sentido se origina en la simultánea inclusión dentro de límites y una exclusión fuera de ellos por la cual lo propio, incluso la propia corporalidad, queda atravesado por una no-coincidencia, por un desgarramiento que impide considerar lo propio y lo extraño como partes de un todo.

Cuando hablamos de lo extraño no nos referimos a un lugar que se deje inscribir en una red de lugares en la que nos movamos libremente. Tampoco “se encuentra” en otra parte respecto al aquí de lo propio, sino que se determina a sí mismo como “en otra parte”, como atopía, sin-lugar, como “ausencia encarnada” en el aquí de las cosas y del cuerpo. Lo extraño significa ese desgarramiento intermedio por el que “algo o alguien nunca está completamente en su sitio” (Waldenfels, “Respuesta a lo extraño” 20): ni totalmente aquí, ni totalmente allá. En coincidencia con lo que Merleau-Ponty denomina la “fisura del Ser”, es siempre “en otra parte” (*Le visible et l’invisible* 289)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Waldenfels critica a Merleau-Ponty por su reducción de la alteridad al pensamiento de lo mismo como un compromiso husserliano que asume en *Phénoménologie de la perception*, pero que, al entender de Waldenfels, luego supera en *Le visible et l’invisible*, a través de la referencia al autodesdoblamiento de la corporalidad (Waldenfels, “Responsivität des Leibes” 305-320).

### 3. LA SINTÁCTICA DE LO EXTRAÑO

Desde el punto de vista sintáctico, lo extraño expresa una relación, pues algo siempre es extraño “en relación a” alguien o a alguna cosa, pero ¿de qué tipo de relación se trata? ¿Es una relación simétrica en la que se puede invertir la relación y decir que yo soy extraño para alguien como alguien es extraño para mí? Si consideramos lo extraño en el sentido de lo desconocido, la simetría no se cumple siempre, en tanto yo puedo ser desconocido para alguien pero ese alguien puede ser conocido para mí. Sí parece darse la simetría, en todos los casos, si determinamos como extraño la alteridad y la diferencia: yo soy tan otro y diferente para el otro como él lo es para mí. Podemos preguntarnos aun si ¿se trata de una relación transitiva de manera que el extraño de un extraño es también extraño para mí? ¿Y puede ser una relación reflexiva de manera que alguien o algo sea extraño a sí mismo? ¿O una relación interna en la que alguno de los dos términos en relación no sería lo que es sin la relación? Se podría distinguir también entre extrañeza personal y cósmica. Cuando hablamos de “lo extraño” y de “el o la extraño/a” ¿extrañeza significa lo mismo en ambos casos o hay una primacía de una sobre otra?

Los interrogantes, generados por la sintáctica de lo extraño, llevan a distinguir para Waldenfels entre tres tipos de alteridad donde se juega la relación entre lo propio y lo extraño, ya entendido como ese no-lugar del entre: la alteridad del otro, la alteridad del sí mismo y la alteridad del orden. Lo extraño en su forma radical es siempre, como dice Husserl, “lo extraño al yo” (*Hua XVII* 248) en tanto la alteridad del otro implica que ese otro es extraño porque contrasta con lo que me es propio. Si la extrañeza es una relación, su constitución muestra entonces que uno de los miembros de esa relación debe ser el yo mismo y no cualquier otro. Así se determina, como hemos señalado, una “accesibilidad verificable de lo que (*me*) es originalmente inaccesible”. Lo extraño es conciencia original en tanto lo otro está ahí, pero nada de lo que pertenece a su esencia propia llega a darse originalmente al yo, de modo que hay una “no-originalidad original” en tanto es original la experiencia en la que el otro se muestra en esta no-originalidad como lo que es. En esta misma dirección, Merleau-Ponty hablaba de la “presentación originaria de lo no originalmente presentable” (*Le visible et l'invisible* 308).

El juego de relación entre propio y extraño que tiene lugar en el reino de la intersubjetividad, en tanto forma original del “en otra parte”, le cabe también a la intrasubjetividad (a la intraculturalidad y al intra-*ordine*) como fisura que da lugar a una alteridad del sí mismo. El yo nunca está completamente en su sitio, pues está marcado por un quiebre que impide al quien dice yo (*je*) coincidir con el yo afirmado (*moi*). Esto se deja ver claramente en la imposibilidad de que “todo lo que sucede *conmigo* suceda *por medio de mí*” (Waldenfels, “Respuesta a lo extraño” 20). La cisura interna entre el nominativo del sujeto yo y el dativo del complemento “a mí”, que se pone en evidencia ante la referencialidad interpelante, indica la extrañeza no sólo “fuera de” nosotros sino “en” nosotros. Cuando referimos a la relación de “lo extraño al yo” no estamos aludiendo a la alteridad del otro como “lo” otro (un no-yo) o como “el” otro (otro yo), es más bien aquella no coincidencia estructural “desde donde parte el yo cuando experimenta algo como algo y a sí mismo como sí mismo” (Waldenfels, “Respuesta a lo extraño” 22). El rechazo de la egología que Waldenfels propone tiene aquí su asidero más firme. La formación del sentido no se descubre “desde un centro” que es la conciencia intencional, sino por procesos de descentramiento y diferenciación que tienen lugar en el ámbito intermedio entre el sujeto y el objeto. La fisura de “no estar completamente en su sitio” es el “desde donde” el yo actúa, habla y piensa, y por la que nadie está totalmente como en casa consigo mismo. Si lo estuviéramos, es decir, si careciéramos de la extrañeza propia, no seríamos más que copias de nosotros mismos ya que no habría lugar alguno para la creatividad. De tal modo, lo extraño parece indicar una relación interna porque uno de los términos de la relación no sería lo que es sin la relación. Nuestro lugar (un hogar “aquí y ahora”) es abierto por lo sin-lugar (“en otra parte y en otro momento”), el cual acaba por determinarlo como lugar de hospitalidad. “Aquí” pasa a ser el ámbito donde se hospeda un “ahí” y que, en la forma interpelante del “a mí”, me desgarrar. Hay en él una excedencia locativa que usurpa en dativo, de tal manera que indica la fisura por la cual cada uno es inevitablemente huésped de uno mismo. No hay egocentrismo, o logocentrismo, porque nunca nadie está completamente donde está.

En el origen no está la unidad, sino en todo caso una unidad quebrada por la diferencia, y este proceso de diferenciar admite un más o un menos, pero no un esto o aquello intencional. Lo propio y lo extraño están

entrelazados mutuamente, conforman un uno-en-otro (*ineinander*) por el que no son totalmente congruentes, ni totalmente incongruentes. Lo extraño no surge de esa separación sino que consiste en la separación misma, en esa divergencia que conserva y protege su entrelazamiento. De manera que su experiencia pueden presentarse, como sugiere Waldenfels, en la forma de una “ausencia presente” o “una presencia como ausencia” que, al modo como la lejanía configura la experiencia del pasado, imposibilita que la experiencia de lo extraño sea algo que pueda ser superado por apropiación en una totalidad, incluso en la propia alteridad. Bajo esta determinación sintáctica, todo orden indica en su contingencia un irrevocable ámbito intermedio habitado por una ausencia presente que, a la manera de una “extrañeza trascendental”, es generadora del orden mismo. Si, tal como señala Waldenfels, un orden, que surge y cambia, conduce a una autoretirada del yo, entonces por correspondencia la extrañeza del orden conducirá a la extrañeza del sí mismo.

#### 4. ¿UN FENÓMENO DE LO EXTRAÑO?

Desde el punto de vista fenomenológico, la dificultad que, en todos sus niveles, presenta lo extraño como accesibilidad de lo originalmente inaccesible refiere a que siempre hay más y otra cosa de lo que se muestra (Waldenfels, “Habitar corporalmente en el espacio” 33). El fenómeno de lo extraño o lo extraño de los fenómenos es el “se” del mostrarse, lo que no queda absorbido “en lo que” se muestra. Esa es la tarea que Merleau-Ponty se había impuesto: hacer visible lo invisible sin despojarlo de su invisibilidad. Si todo lo que es, en la medida en que se muestra, reviste rasgos extraños, la extrañeza pertenece, en última instancia, no a lo que se muestra, sino al modo y manera en que algo se muestra; entonces, la experiencia de lo extraño en tanto extraño apunta:

- a) A la oposición con toda forma de totalización por la insuperable asimetría de mi relación con los otros. Nadie es simplemente uno entre otros porque “estar en relación de extrañeza” antecede a toda igualación entre los miembros de la relación, incluso, en la relación reflexiva consigo mismo (toda igualación de lo desigual llega demasiado tarde).

- b) A la radicalización de la experiencia, que ahora significa que toda experiencia es siempre “experiencia de lo extraño de un extremo a otro hasta llegar a ser extraña respecto de sí misma” (Waldenfels, “La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl” 19). La experiencia de lo extraño no es jamás una variedad de la experiencia, sino su estructura misma.
- c) A la paradoja de que lo extraño no obedece al *logos* de los fenómenos, se muestra en la medida en que rehuye el acceso, por eso tiene el modo de un hiperfenómeno por el que el “*logos* de los fenómenos debe comprobarse también como *logos* de lo extraño” (Waldenfels, “La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl” 4).

Acontece, entonces, la pregunta ¿cómo hacer comprensible este fenómeno de lo extraño en tanto aspecto del mundo (y no “propiedad de” las personas o las cosas), es decir, esta no-fenomenalidad de los fenómenos que debe aún mostrarse ella misma fenoménicamente sin encubrir los sitios de fractura, las dislocaciones y las obscuridades? Waldenfels concuerda con Husserl (*Hua I* 120) que estos “enigmas” inherentes a las cosas mismas y a nosotros deben mantenerse e intensificarse en lugar de ser eliminados. Frente a ellos las recetas fenomenológicas tradicionales son insuficientes. Lo extraño no puede ser alcanzado ni por la intencionalidad ni por la regularidad. La fenomenología intencional no está en condiciones de procurar espacio a lo extraño como extraño, pues intencionalidad significa que algo es pensado como algo y comprendido como algo, es decir, es concebido en un determinado sentido; y “en un determinado sentido” ya significa ser parte de una totalidad de sentido<sup>3</sup>. La regularidad tampoco da cuenta de lo extraño en tanto extraño, pues cae en las reglas por las que se guía todo hablar y toda acción, de manera que aparece como el caso de un sistema. Así, acaba por nivelarse la diferencia entre propio y extraño. En síntesis,

---

<sup>3</sup> Según la interpretación de Roberto Walton, la excedencia que Waldenfels atribuye a lo radicalmente extraño, que no puede ser comprendida desde la fenomenología intencional, en verdad, ya estaba presente en Husserl, asociada a la noción de intencionalidad de horizonte como un “mentar más allá” (*Mehrmeinung*) o “*plus ultra*” respecto de lo dado. Ver Walton, “Intencionalidad, tensión y excedencia” 203.

ninguna de las recetas fenomenológicas clásicas está a la altura de lo extraño que siempre rebasa la esfera abarcante de sentido basada en intenciones propias y reglas comunes.

## 5. EL FENÓMENO DE LO EXTRAÑO EN EL CUERPO

El carácter de respuesta, en sentido amplio, que Waldenfels atribuye al cuerpo nace de la interpelación de lo extraño que provoca su responsividad creativa, más allá de sus habitualidades. Lo extraño es su propia no-coincidencia o desgarramiento, la originaria “fisura del Ser” que lo atraviesa y lo determina como “en otra parte”. Su atopía y sin-lugar es una ausencia encarnada para el yo que piensa, habla y actúa; porque es por el cuerpo que nunca estamos completamente en nuestro sitio.

Waldenfels retoma las observaciones que Merleau-Ponty hace en *Le visible et l'invisible* sobre el autodesdoblamiento (*Selbsverdoppelung*) corporal. “La autorreferencia (*Selbstbezug*) se realiza como autosustracción (*Selbstentzug*), y de ellos resulta . . . una ausencia, una lejanía, una forma de no-visible, no-tangible, no-escuchable, que en su irrecusabilidad no puede ser determinada como carencia sino como ‘una forma originaria del en otra parte’” (307). Este autodesdoblamiento del cuerpo se continúa en una suerte de duplicación en lo extraño (*Fremdverdoppelung*), debido a la cual el *alter ego* no se presenta como una mera ampliación de la esfera de propiedad al modo husserliano, sino que toma la forma de un doble (*Doppelgänger*) (Merleau-Ponty, *La prose du monde* 186). El desgarramiento hace del cuerpo la vía intermedia, es decir, fisurada entre el “quién” del sujeto y el “qué” del objeto que están aparentemente en su sitio y sin quebraduras. La auto-precedencia y autosustracción corporal indican la fisura provocada por la autoexcedencia locativa donde se genera la interpelación confrontante. Ella se da en el modo de un requerir, compeler, instar de ese ser “en otra parte y en otro momento” que porta la “falla aquí y ahora” del cuerpo propio. Así sus respuestas están siempre exigidas a dar precisamente lo que en “este” lugar y en “este” momento no se tiene a través de su habitualidad.

## 6. LA AUTOSUSTRACCIÓN DEL CUERPO EN EL AQUÍ: SER EN OTRA PARTE

La autosustracción se presenta en la marcación espacial del cuerpo que es su “aquí”. ¿Dónde es aquí? “Aquí es ahí donde se encuentra en cada caso aquel que dice ‘aquí’ o pregunta por el ‘aquí’” (Waldenfels, “Habitar corporalmente en el espacio” 24). El adverbio de lugar se clasifica dentro de los deícticos, palabras que adquieren su sentido en un contexto determinado; por eso la determinación del “en dónde” no puede separarse del quién de un hablante que se expresa aquí y no en cualquier sitio<sup>4</sup>. Pero ¿qué significa aquí la fisura introducida por la interpelación de lo extraño como “en otra parte”? En verdad, si la pregunta ¿dónde estoy? pudiera responderse de forma terminante no se la podría formular siquiera. La pregunta presupone ya una distancia mínima: “el lugar de la pregunta no coincide con el lugar por el que preguntamos” (Waldenfels, “Habitar corporalmente en el espacio” 29). Yo estoy aquí, pero cuando “estoy en otra parte” también “estoy aquí”, de manera que al estar aquí le cabe una cisura interna por la que nuestra existencia espacial se mueve entre dos extremos. Si el aquí se fijara por completo quedaría transformado “en cualquier parte” y, por otro lado, se diluyera por completo, terminaría desvanecido “en todas partes”. La autoduplicación del cuerpo significa que yo estoy aquí y, al mismo tiempo, en otra parte donde está mi *alter ego*, mi ausencia encarnada en la forma dativa del “a mí” que justamente impide que todo lo que sucede “aquí conmigo” suceda “por medio de mí”. Lo extraño que me interpreta es allí donde “yo no estoy ni puedo estar”, pues si él estuviese aquí sin más no sería ya lo que es. Pero, al mismo tiempo, el a-topos del extraño es también nuestro propio a-topos del aquí al responder, razón por la cual la experiencia de respuesta se vuelve una experiencia de autosustracción. La interpelación hace que el propio topos, ocupado en cada caso como lugar, se mezcle con una cierta a-topía (alocalidad) que abre la posibilidad creativa de generar diversas heterotopías. Frente a la pregunta ¿quién me habla aquí? La respuesta es lo extraño dirigido “a mí”; y ¿desde dónde me

---

<sup>4</sup> Waldenfels señala que esta relación entre corporalidad y espacialidad configura al mismo tiempo un genuino lugar del discurso.

habla? Él está y me ubica donde el “yo aquí” que debe responder no puede estar, o sea, en otra parte.

Así, la espacialidad responsiva del cuerpo se caracteriza por el dativo de la hospitalidad al alojar “la lejanía originaria en la cercanía originaria” (Waldenfels, “Olvido y recuerdo corporal” 13), condición que funda su inabarcabilidad o incomprendibilidad (*Unfasslichkeit*). “Aquí hay más” que lo visto, lo hecho, y lo hablado por mí en este lugar, por eso respondemos más de lo que tenemos. El hogar, entendido como el aquí donde recibimos a los extraños, sufre la intrusión violenta de una interpelación que “hace a los habitantes extraños en su propia casa” (Waldenfels, “Habitar corporalmente en el espacio” 36). La extrañeza, ante la que no tenemos elección y cuya conversación nos abre posibilidades, viene a buscarnos y nos provoca al hacer de su aparente “llegando de” un inesperado “habitando en” que evidencia nuestro cuerpo propio.

## 7. LA AUTOPRECEDENCIA DEL CUERPO EN EL AHORA: SER EN OTRO MOMENTO

La autoprecedencia del cuerpo, a la que Merleau-Ponty ya se refiere en *Phénoménologie de la perception* cuando caracteriza a la temporalidad corporal como aplazamiento (*Aufschub*) y retardo (*Verzögerung*), indica la fisura del ser ante la pregunta ¿cuándo es “ahora”? Waldenfels sigue reiteradas veces el desplazamiento de tiempo del cuerpo como núcleo de todo comportamiento responsivo a través del ejemplo del hablar y del lenguaje, pues considera que “el habla está ella misma bajo el signo y la sombra del tiempo” (Waldenfels, “Tiempo del habla” 29).

- a) Respecto de todo responder, el ahora de la respuesta se halla diferido temporalmente frente a la exigencia que lo provoca. Siempre sucede con una “posterioridad inevitable” que se manifiesta como diacronía, pues al comenzar “en otro momento”, allí donde el que responde nunca estuvo ni pudo estar, el ahora de su respuesta no da lo que tiene “desde antes”, sino lo que descubre en el responder y que “le debe” a la interpelación extraña. Por eso la temporalidad de la respuesta no debe ser pensada como una

secuencia de sucesos que pertenecen a un único orden temporal, sino como una asimetría inevitable entre ella y la interpelación. Respuesta e interpelación están recíprocamente desfasadas en el “ahora” y eso dicho desfase el que funda su creatividad. Su posterioridad se manifiesta también como un “retraso”, en la medida que escapa a una reacción ya preestablecida. Es una vacilación que constituye la fase de incubación en la que se prepara la respuesta creativa del cuerpo. “El fenómeno del vacilar alude a que toda acción que no transcurre ya rutinizada . . . se anticipa a sí misma” (Waldenfels, “Olvido y recuerdo corporal” 15).

- b) Respecto del habla en general, la autoduplicación del cuerpo introduce también un desplazamiento del tiempo (*time-lag*), concretado en una separación “en tiempo de lo dicho y tiempo del decir” (Waldenfels, “Tiempo del habla” 33). “El decir del habla se ha desplazado con *respecto a sí mismo*, no se cubre consigo mismo, como si decir y dicho fueran uno. Al hablar no estamos totalmente a la altura de nuestro tiempo, nuestra habla llega con un cierto retraso, como si fuera un eco de sí misma” (Waldenfels, “Tiempo del habla” 34). En verdad, un hablar que estuviera totalmente a la altura de su presente, es decir, que coincidiera con lo hablado “ahora”, “sólo sería pensable como primera palabra que no fuera perturbada por ningún antes, o como última palabra que no lo fuera por ningún después” (Waldenfels, “Tiempo del habla” 34). Estrictamente, una primera palabra comenzaría por sí misma sin responder a interpelaciones/preensiones (*Ansprüche*); a la vez que una última palabra terminaría por sí misma, sin posibilidades de conservarse abierta para otra que la continuara o contradijera. Waldenfels señala que la unión de una primera palabra con una última presupondría precisamente un presente absoluto: “en el principio era la palabra, al final lo será” (Waldenfels, “Tiempo del habla” 34). Waldenfels parece coincidir con Chrétien en que, en este sentido, no nos corresponde pronunciar ni la primera ni la última, pero es consciente que entre las palabras intermedias tampoco existiría una secuencia temporal. El desplazamiento indica, más bien, un “hiato de tiempo” que “posibilita el uso de determinaciones temporales como ‘antes’ y

‘después’” (Waldenfels, “Tiempo del habla” 36). El presente de mi voz no es de una sola pieza, sino que remite a una pulsación de tiempo, a una rítmica en la que algo cada vez retorna cambiado. Por consiguiente, el decir no se agota en lo dicho ahora, sino que su silenciosa inabarcabilidad se sostiene sobre el eco del “en otro momento” con el que no puede coincidir nunca por medio de la voz.

- c) Una imposibilidad gramatical semejante se repite respecto de todo obrar en el tiempo verbal de presente indicativo de la voz activa, que refiere precisamente a la acción que se desarrolla ahora. El modo verbal indicativo denota la realidad y efectividad de una acción, y los verbos transitivos pueden presentar esa acción desde dos puntos de vista o voces: activa, si el sujeto en nominativo es quien realiza la acción, es decir, que actúa aquí y ahora, por ejemplo, cuando digo “yo escribo estas palabras” o “lo extraño me interpela”; pasiva, si el sujeto no es el que realiza la acción sino el que la experimenta, sufre o padece (también aquí y ahora), pues la realiza otro que es complemento en acusativo: “estas palabras son escritas por mí” o “yo soy interpelado o provocado por lo extraño”. En ambas voces el agente es el mismo, pero la transitividad del verbo permite en el “ahora presente” esa transmutación del hacer en padecer y del sujeto agente en paciente. Gracias a ella, si consideramos la espacialidad de la oración, quien actúa queda ubicado en una “posterioridad inevitable” respecto del actuar que indica el verbo. Por eso, la voz pasiva denota la influencia del otro “desde otra parte y otro momento” y descentra la oración, a la vez que fisura al “quién” y al “qué” anticipándolos a sí mismos. Esto es aún más evidente en la voz pasiva impersonal que lleva sujeto pero jamás expresa un complemento agente. Se le suele otorgar erróneamente carácter reflejo por el pronombre “se” que, en verdad, no es reflexivo sino signo de pasiva, es decir, del doblez corporal del “en otra parte y en otro momento”. El cuerpo encarna la dirección verbal de la vía intermedia, pues no es “un alguien” al modo de un sujeto que efectúa actos del yo, pero tampoco “un algo” al modo de un objeto que está sujeto a procesos en tercera

persona. Esta corporalidad hace evidente que al ahora del “yo digo” y “yo hago” le es inherente un momento del “se dice” y “se hace (sucede)”, cuestión que constituye la pasividad anónima del presente activo y la eficacia activa del presente pasivo.

En los tres ejemplos lingüísticos la pregunta ¿quién me habla ahora y desde cuándo? pone en evidencia el tiempo del don que se corresponde con el “en otra parte” de la hospitalidad. El “a mí” que está cuando el “yo ahora” no puede estar, es decir, en otro momento, posibilita la temporalidad responsiva del cuerpo como dativo de donación. “Ahora hay más” que lo visto, lo tocado y lo hablado por mí en este momento, por eso respondemos más de lo que tenemos. “Ahora” es cuando “a mí” me interpelan los extraños y, finalmente, me desplazan, pues ellos traen a mi ahora el exceso de “en otro momento”. De esta forma, dan tiempo a los habitantes extrañados de un presente donde cada cual hospeda la ausencia encarnada de uno mismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Chrétien, Jean-Luc. *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*. París: PUF, 2007.
- . *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945.
- . *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard, 1964.
- . *La prose du monde*. París: Gallimard, 1969.
- Husserl, Edmund. “Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge”. *Husserliana I*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- . “Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III: 1929-1935”. *Husserliana XV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Waldenfels, Bernhard. *Ordnung im Zwielicht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.
- . *Grenzen der Normalisierung - Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- . “La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl”. *Escritos de Filosofía* (1992): 3-20.

- 
- . “Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva”. *Διαμυων. Revista de Filosofía* (1997): 17-26.
  - . “Orden en modo potencial. La crisis de la modernidad europea”. *Razón y Subjetividad. Después del postmodernismo*. Buenos Aires: Almagesto, 1998. 61-78.
  - . “Tiempo del habla”. *Ideas y valores* (Abril 1999): 29-40.
  - . “Olvido y recuerdo corporal”. *Escritos de Filosofía* (Enero-Diciembre 2000): 3-15.
  - . “Responsivität des Leibes. Spuren des Anderen in Merleau-Pontys Leib-Denken”. *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*. Comp. R. Giuliani. München: Fink, 2000. 305-320.
  - . “Habitar corporalmente en el espacio”. *Διαμυων. Revista de Filosofía* (2004): 21-37.
- Walton, Roberto, “Intencionalidad, tensión y excedencia”, *Acta Fenomenológica Latinoamericana*. Vol. 1. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, 2003. 191-208.