

La experiencia rota

Bernhard Waldenfels. Ruhr-Universität Bochum (Alemania)

Traducido del alemán por **Bernardo Ávalos**

Recibido 10/01/2024

Resumen

El presente artículo aborda la relación intrínseca entre experiencia, orden y ruptura desde una perspectiva fenomenológica. Su objetivo es trazar las líneas generales de una fenomenología de la experiencia rota que se remonta a acontecimientos *pháticos* que, al transgredir los límites del orden en el que tienen lugar, ponen en marcha la experiencia. La extrañeza inaprehensible que irrumpe aquí remite siempre a lo imposible. Esto no significa que no existan razones y causas, sino que nunca son suficientes en el momento en que acontece algo extraordinario. Los órdenes, que siempre surgen como órdenes abiertos, limitados y plurales, dejan espacio en la experiencia para lo invisible, inaudible e indecible, es decir, para excedentes de lo extraño que nos interpelan y exigen una respuesta. La experiencia está atravesada así por líneas de ruptura que no puedan ser ni corregidas ni normalizadas.

Palabras clave: fenomenología, orden, *pathos*, responsividad, experiencia, otredad.

Abstract

Broken experience

The present article addresses the intrinsic relationship between experience, order and rupture from a phenomenological perspective. Its aim is to outline the general lines of a phenomenology of broken experience that goes back to phatic events that, by transgressing the limits of the order in which they take place, set the experience in motion. The ungraspable strangeness that erupts here always remits to the impossible. This does not mean that there are no reasons and causes, but that they are never sufficient at the moment when something extraordinary occurs. Orders, which always emerge as open, limited and plural, leave space in the experience for the invisible, inaudible and unutterable, that is, for surpluses of the strange that challenge us and demand a response. Experience is thus crossed by lines of rupture that can neither be corrected nor normalized.

Key words: Phenomenology, Order, *Pathos*, Responsivity, Experience, Otherness.

La experiencia rota

Bernhard Waldenfels¹. Ruhr-Universität Bochum (Alemania)

Traducido del alemán por **Bernardo Ávalos**

Recibido 10/01/2024

§ 1. Sobre el uso de metáforas

Cuando hablamos de una experiencia rota, entramos en el reino de las metáforas, en este caso, en el de la metafórica de la separación que describe la manera en que una cosa se desprende de otra. ¿Pero se trata de simples metáforas? Sobre el carácter ineludible y productivo de las metáforas se ha escrito ya tanto, desde Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder, Jean Paul, Friedrich Nietzsche, hasta Hans Blumenberg, Paul Ricœur y Jacques Derrida, que no vale la pena seguir derribando puertas abiertas. Sin embargo, esto no significa que las metáforas no sigan encontrando resistencia entre los filósofos o que no sean utilizadas sino tímidamente. Tomaré un ejemplo que me concierne especialmente como fenomenólogo. Nada menos que Ernst Tugendhat piensa que la «direccionalidad» de la intencionalidad es «solo una metáfora» que ha sido tomada de las señales de tránsito o de los fusiles (Tugendhat, 1976: 107 y 2002: 107)². Con ello se deja de lado tanto el dirigirse corporalmente propio de una conversación, es decir, el cara a cara, como la dirección del gesto de señalar. Ahora bien, incluso si desconfiamos de este tipo de desbroces conceptuales, conviene preguntarnos acerca del modo en que se deben entender y usar las metáforas.

Basta observar una metáfora en acción para asombrarnos. Como ejemplo citaré unos versos en los que la metafórica de la separación resuena de forma inequívoca: «Como espantado / de sí, corta zigzagueando el aire, como cuando una grieta / recorre una taza. Así rasga la huella / del murciélago / a través de la porcelana del anochecer»

¹ El presente artículo es la traducción del texto de Waldenfels, «Gebrochene Erfahrung», publicado originalmente en K. Alsen, N. Heinsohn (eds.), *Bruch – Schnitt – Riss. Deutungspotenziale von Trennungsmetaphorik in den Wissenschaften und Künsten*. Münster, List, 2014. Agradecemos al profesor Waldenfels su gentileza al permitirnos publicar la presente traducción [N. del T.].

² Después de esta obra vinieron muchas otras cosas, pero hasta donde yo sé el autor no se corrigió en este punto.

(Rilke, 1975: 51). Estas palabras de la *Octava elegía* de Duino, cuyos encabalgamientos acentúan rítmicamente el proceso de escisión, saltan con un impulso intrépido desde un simple utensilio, pasando por los movimientos de un ser vivo, hasta el ocaso. Un movimiento palpitante atraviesa el espacio sin dirigirse hacia una meta. La grieta [Sprung] juega con el doble sentido de quebrarse [Zerspringen] y saltar [Springen]. ¿*Natura non facit saltus*? Después de todo, sí da saltos. En la rasgadura [Riss] se mezclan elementos reales y semánticos: la huella rasga [risst], pero también deja un bosquejo [Aufriß] como el trazo de un lápiz. Con el grabado [Einritzen] llegamos al grafismo del dibujo y de la escritura. En la metáfora está latente todo tipo de metamorfosis.

En lo que sigue intentaremos mostrar el papel que desempeñan la ruptura y la rasgadura en el pensamiento contemporáneo. En cuanto a la evaluación propiamente dicha de las metáforas, los siguientes aspectos me parecen fundamentales:

1) La función de una metáfora viva y productiva no consiste en transferir lo conocido a lo desconocido, lo cual en la tradición metafísica suele coincidir con la transferencia de lo sensible a lo mental. Una metáfora que sea evocada por la propia experiencia no parte del suelo seguro de lo real, de lo comprobado, de lo tangible, sino más bien de la *sobredeterminación* de los fenómenos, tal como Sigmund Freud les asigna a motivos aparentemente simples como una escalera, un fuego o una casa en *La interpretación de los sueños*. Incluso una frágil taza es siempre más de lo que entendemos cotidianamente por ella. Cuando decimos que alguien «no tiene todas las tazas en la alacena»³, esto demuestra que incluso aquí nos encontramos frente a cosas que no son del todo claras.

2) Las metáforas tienen una función *heurística*: ofrecen palabras e imágenes clave a partir de las cuales se pueden inferir distintos nexos. El fuego calienta, ilumina, quema o, como vestíbulo, se convierte en el centro de la vida. O el agua viva: «Inquietud del agua: sensible al menor cambio del declive. Que salta las escaleras con los dos pies al mismo tiempo. Juguetona, pueril de obediencia, que vuelve de inmediato cuando la llaman cambiándole la pendiente para este lado» (Ponge, 1973: 43). En este sentido, las metáforas no solo tienen una función ilustrativa sino también creativa. Cuando Aristóteles señala en su *Poética*: «pues hacer buenas metáforas [μεταφέρειν] es percibir

³ En alemán esta expresión se utiliza para señalar que alguien no está cuerdo [N. del T.].

la semejanza» (Aristóteles, 1966: 459a7–8)⁴, esto no significa simplemente que se comparen cosas similares entre sí, sino que se trata más bien de percibir algo «como similar» y, por lo tanto, en nuevos contextos. Los conceptos que usamos habitualmente, que Jean Paul denomina «metáforas empalidecidas» (1990: 184) en su *Propedéutica a la estética*, son, por así decirlo, metáforas jubiladas.

3) Las metáforas tienen un trasfondo *corporal, sensorial y material*. Cuando, en *Así habló Zaratustra*, Nietzsche sostiene contra los despreciadores del cuerpo: «cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa» (Nietzsche, 1980: 39 y 1981: 60), esto vale también para la corporalidad metafórica del lenguaje, que no necesita de una animación posterior. En este sentido, la separación que aquí nos concierne está relacionada con acciones como romper, cortar y rasgar, pero también con penetrar, segregar, tocar, entre otras. Esto significa, además, que siempre están en juego momentos tópicos tales como dentro y fuera, delante y detrás, arriba y abajo, cerca y lejos que se oponen al carácter no espacial de lo mental propio del cartesianismo. En este punto la teoría de la metáfora se cruza con la fenomenología del cuerpo⁵.

§ 2. Totalidad destrozada y nexos rotos

Con este primer punto de nuestras consideraciones entramos en un ámbito pre-disciplinario en el que tiene su lugar una «matriz general de la experiencia». En este marco, surge la pregunta acerca del papel que juegan en la experiencia la separación, la ruptura, el corte, la rasgadura, el hiato o la cesura. La respuesta no es obvia ni unívoca, sino que depende de toda una serie de presupuestos de carácter ontológico, epistemológico, político y estético. No pretendo recorrer aquí los largos caminos de la historia de las ideas, como hizo Arthur O. Lovejoy en *La gran cadena del ser* (1936). El autor muestra allí cómo la concepción platónico-aristotélica de un orden pleno, sin fisuras y estructurado jerárquicamente, que despliega todo lo que es posible desde sí mismo, dominó el pensamiento occidental durante siglos, siendo interrumpido solo por los destellos de un dios arbitrario que daba espacio al azar. Mi intención aquí es

⁴ Paul Ricœur logró sacar provecho de esta frase clave. Cf. Ricœur (1986: 30 y 2001: 36).

⁵ Al respecto cf. Waldenfels (2000), donde el entrelazamiento entre comportamiento corporal y expresión lingüística desempeña un papel fundamental, al igual que ya en Maurice Merleau-Ponty (cf. por ejemplo, Merleau-Ponty, 1966).

mucho más modesta. A continuación me limitaré a trazar un esquema heurístico de orientación que sirva como hilo conductor de nuestras reflexiones.

En el pensamiento tradicional encontramos constantemente una preferencia del *todo* sobre las partes y del *Uno* sobre lo múltiple, como se expresa de modo conciso en la fórmula cosmoteológica «ἐν καὶ πᾶν» (uno y todo). En el plano lingüístico, esta preferencia se refleja en la prioridad que goza el prefijo *syn* o *cum* sobre el prefijo *dia* o *dis*. Piénsese, por ejemplo, en pares de términos como sinopsis y diáiresis, concordia y discordia, o consenso y disenso. Toda ruptura se asemeja así a la destrucción o desintegración de un todo. En su poema *Legado*, Goethe se pronuncia en contra de la posibilidad de la disolución del todo: «¡Ningún ser puede desintegrarse hacia la nada! / Pues lo eterno vive y se prolonga en cada uno, / ¡mantente feliz en el ser!» (Goethe, 1923: 430). Una gran visión —pero la disolución del todo mediante el análisis progresa en la medida en que lo empírico reclama su derecho. Ahora bien, esto no representa necesariamente un obstáculo para la búsqueda de un todo sin fisuras. Con el tiempo es de esperarse que todo termine por encajar. La cinta que mantiene unida la totalidad puede tensarse, pero si finalmente llegase a rasgarse, surgiría el peligro de un caos, un *tohuwabohu* en el que cada ser perdería su forma y sentido y todo terminaría confundándose. Totalidad y unidad se utilizan como términos bélicos. Las contramedidas de carácter práctico aparecen de inmediato; la amenaza de la pérdida de la totalidad provoca una respuesta violenta al servicio del orden. Al respecto, me gustaría mencionar dos ejemplos de la modernidad en los que la urgencia por evitar el caos es evidente. Como testigo de las guerras civiles religiosas, Thomas Hobbes tiene en mente un caos social cuando afirma, en su *Leviatán*, que la rebelión «reduce todo el orden, gobierno y sociedad al caos primitivo de la violencia y la guerra civil» (Hobbes, 1839: 427 y 2005: 361). Immanuel Kant, que como europeo vivió el acontecimiento de la revolución francesa, sigue estas mismas líneas de pensamiento en *Sobre la paz perpetua*. En vistas del peligro de la anarquía, Kant rechaza toda revolución violenta, «cualquier derecho, aunque atrofiado por un exceso de violencia arbitraria, es mejor que ninguno en absoluto» (Kant, 1970: B 74). Pero además, Kant juega también con la idea de un caos que pone en peligro el conocimiento. En la *Crítica de la razón pura* se refiere varias veces, de modo hipotético, a un «tumulto» [*Gewühl*] de sensaciones o fenómenos con el fin de demostrar que nuestra experiencia está sujeta a operaciones

del entendimiento como enlazamientos y síntesis (Kant, 1904: B 195). De lo contrario, literalmente no habría nada que decir ni nadie que pudiera decir algo. Como comenta Nietzsche, a través del «tumulto» entendido como «caos de sensaciones» la cosmogonía mítica deja sus huellas sombrías en el ámbito de la razón ilustrada (Nietzsche, 1922: 56 y 2006: 386). El caos actúa como imagen terrorífica y contraimagen de una razón que pretende gobernar sin restricciones.

La revisión de esta directriz elemental se ha venido llevando a cabo mediante un arduo proceso que siempre ha generado contracorrientes heréticas, pero que particularmente ha puesto a la modernidad en un estado continuo de inquietud. Este proceso ni ha terminado ni está libre de controversia. Su rasgo principal es la concepción de un nexo roto. Un nexo implica orden y sentido, sin embargo, un *nexo roto* no tiene un carácter imperativo ni exhaustivo. «Hay orden», como señala Michel Foucault (cf. 1971), sin embargo, un orden que no es el orden, no solo es limitado, sino que admite otros órdenes. En este sentido, todo *orden se adentra en el crepúsculo*⁶.

Este tipo de reconcepciones del orden se caracterizan por algunos rasgos fundamentales que aparecen repetidamente en distintas constelaciones:

1) En primer lugar, hay *diferencias* que no pueden ser mediadas por completo por un tercero. A partir de ahora, la instancia del tercero funciona más bien como un tercero que se limita a mediar e intervenir sin cerrar la brecha entre ambos términos. Todo orden se caracteriza entonces por igualar lo que *será* igualable pero que no es igualable de antemano⁷. La ausencia de un todo exige suplementos en el sentido de Derrida que se interponen en la brecha sin llenar las lagunas⁸.

2) La determinación de un orden dado, que nunca deja de ser un orden *in statu nascendi*, deja tras de sí márgenes de indeterminación que eluden decisiones binarias de sí o no. Edmund Husserl desarrolló esta idea en su teoría de los horizontes de la experiencia, cuya *indeterminación* determinada conserva siempre algo «nebuloso» (cf. 1950 III: 58 y s. y 1962: 65) o «marginal» como los *fringes* que William James incluye

⁶ Esta es la idea central que desarrollé detalladamente en *Ordnung im Zwielicht [Orden en el crepúsculo]* (cf. Waldenfels, 1987) y respaldé con un conjunto de imágenes ejemplares.

⁷ En el escrito de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*, se encuentra la expresión «equiparación de lo no-equiparable» que utilicé reiteradamente como fórmula concisa del orden (Nietzsche, 1980 I: 879 y 2012: 23).

⁸ Cf. la lectura de Rousseau de Jaques Derrida en *De la gramatología* (1974).

entre los momentos constitutivos del flujo de la conciencia (cf. James, 1959)⁹. Hoy en día incluso los técnicos toman en cuenta lo incalculable de la *fuzzy logic*.

3) Todo orden que sea a la vez selectivo y exclusivo, es decir, que en la medida en que abre ciertas posibilidades, excluye otras, y que, por lo tanto, posibilita e imposibilita simultáneamente, proyecta a su alrededor sombras de lo *extraño*¹⁰ que ninguna luz de la razón puede iluminar por completo. Esta forma radical de extrañeza no debe ser confundida con las formas negativas de lo desconocido o de lo aún no conocido. Lo extraño significa más bien algo que está ahí en la medida en que elude nuestra aprehensión, algo que se acerca a nosotros en la medida en que se aleja en la distancia, por lo cual toda presencia está atravesada por momentos de ausencia. Husserl describe la experiencia de lo extraño con la fórmula paradójica de una «accesibilidad verificable de lo originariamente inaccesible» (Husserl, 1950: 114 y 1996: 178).

Los órdenes que surgen como órdenes abiertos, limitados y plurales son responsables de que la experiencia presente fracturas que no sanen y de que esté atravesada por líneas de ruptura que no puedan ser ni corregidas ni normalizadas. «Línea torcida —victoria de la naturaleza libre sobre la norma», como señala ya Novalis (1965: 257), cuya obra forma parte de las contracorrientes de la modernidad. La experiencia que tenemos en mente aquí no se limita a proporcionar datos empíricos o a proveer a nuestro entendimiento de materia prima sensible para que ponga a prueba su aparato regulador. En un sentido fuerte y radical, la experiencia debe entenderse más bien como un proceso creativo en el que surge algo nuevo y en el que algo y alguien emergen como los así llamados objeto y sujeto, antes de que podamos

⁹ Sobre la relación de Husserl con James cf. Husserl (1954 VI: 267 y 2008: 300). Acerca del contexto general de esta problemática cf. Gamm (1994).

¹⁰ El adjetivo alemán «*fremd*», del que derivan los sustantivos «*das Fremde*» y «*die Fremdheit*», abarca un amplio campo semántico que en español solo puede expresarse mediante distintas palabras como *extraño*, *ajeno*, *foráneo*, *extranjero*. Como señala Waldenfels: «La palabra alemana '*fremd*', que en las lenguas clásicas y modernas a menudo sólo se puede traducir con diferentes palabras, significa, en primer lugar, lo que está fuera del propio ámbito (cf. *foreign*, *étranger*); en segundo lugar, aquello que pertenece a otro (cf. *alien*); y en tercer lugar, lo que es de otra manera, de una índole extraña, heterogéneo (cf. *strange*, *étranger*). De estos tres aspectos —lugar, posesión y modo—, el primero es el decisivo para la determinación básica del fenómeno» (Waldenfels, 2015: 40-41). Ahora bien, dada la importancia de la palabra «*fremd*» en la fenomenología de Waldenfels, hemos optado por traducirla siempre como 'extraño' —aun cuando en algunos casos lo más adecuado habría sido traducirla como 'ajeno'— a fin de mantener la coherencia terminológica del original. [N. del T.]

hacer cualquier afirmación teórica o tomar cualquier decisión práctica. La experiencia radical tiene un carácter pre-predicativo y pre-normativo que nos sitúa en un plano más acá de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal. Estas son observaciones generales que a continuación tomarán una forma concreta a través de algunas figuras clave de la ruptura y separación¹¹.

§ 3. Figuras de la ruptura

3. 1. Desviaciones

Las desviaciones [de. *Abweichungen*/fr. *écarts*] productivas que participan en el surgimiento de un orden no deben ser entendidas como simples deformaciones que se desvían de la forma normal y de la vía recta, como, por ejemplo, el caso de la degeneración de la constitución (*παρεκβάσεις*) en la *Política* de Aristóteles (1988: libro III). Las desviaciones productivas no se pueden enumerar en una lista de fallas, en un registro de castigos o pecados, como si se tratara de desviaciones registrables que ya presuponen un orden. En el caso de estas últimas se trata de desviaciones deficitarias *de un orden existente*, no de órdenes productivos que se desvían en la medida en que surge algo nuevo.

Incluso en los niveles más básicos de la experiencia encontramos desviaciones productivas. Es mérito de la gestalt, emparentada con la fenomenología, haber mostrado que solo se puede producir una percepción si se da una diferencia mínima entre *figura y fondo*. Algo surge en la medida en que se destaca de un fondo. No se trata de dos impresiones o cualidades relacionadas entre sí, sino más bien de un proceso generativo de diferenciación. Maurice Merleau-Ponty sostiene algo similar: «La forma [de la percepción] es la aparición misma del mundo y no su condición de posibilidad, es el nacimiento de una norma [...]» (Merleau-Ponty, 1966: 85 y 1993: 81). La estructura del sistema de percepción del color se funda en contrastes tales como

¹¹ Lo que se esbozará y precisará en el siguiente apartado 3, lo he desarrollado en otros lugares en horizontes más amplios. Sobre 3. 1. desviación, gestalt, signos diacríticos: Waldenfels (1980) – sobre 3. 2. experiencia de umbrales: *id.* (1999) – sobre 3. 3. *pathos*, respuesta, diástasis: *id.* (2002: cap. I-IV) – sobre 3. 4. escisión de sí y *Doppelgänger*: *id.* (2002: cap. V.1-6) – sobre 3. 5. «entre», pausa, cesuras: *id.* (2002: cap. V.7.). Sobre el trasfondo general de estos problemas, *cf.* en forma condensada: *id.* (2006).

colorido/descolorido, claro/oscuro, colores cálidos/colores fríos, etc., sin cuya capacidad de dar forma no habría percepción alguna del color. En su libro *Del sentido de los sentidos*, que aún sigue vigente y es una de las obras de referencia más importantes de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, Erwin Straus escribe: «Solo se puede conectar lo que antes estaba separado», y continúa: «La cesura es el primer problema» (Strauss, 1956)¹². Ya Henri Bergson (cf. 1911) y James (cf. 1950: 8), que junto con Husserl pertenecen a los pioneros de una teoría de la experiencia radical, se expresan de un modo bastante parecido. Sin disociaciones no existirían las asociaciones que tanto han dado que hablar desde David Hume. La idea de Kant de una «insociable sociabilidad» (Kant, 1912: A 392) parte del suelo de la experiencia, donde solo encaja lo que a la vez se separa. Los procesos de separación remiten a los relatos más antiguos de la creación del mundo. «Y separó Dios la luz de las tinieblas. Y llamó Dios a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche (Génesis 1:4, versión Reina-Valera). «Y vio Dios que la luz era buena» (*ibid.*) —¿significa esto entonces que las tinieblas eran malas de antemano? En ese caso, la separación originaria sería ya una separación del mal.

La desviación también juega un papel decisivo en las teorías estructuralistas del lenguaje de Ferdinand de Saussure (cf. 1967) y Roman Jakobson (cf. 1962). Los signos son *signos diacríticos* que solo significan *algo* en la medida en que significan *diferencialmente*. El término *écart*, que aparece una y otra vez en la teoría literaria francesa, como, por ejemplo, en Paul Valéry, no solo indica una distancia, sino también una toma de distancia, un paso o salto lateral en la danza que saca de curso cualquier marcha fija. Es importante tener en cuenta este tipo de consideraciones cercanas a los fenómenos si se quiere evitar que el pensamiento de la diferencia degenera en un diferencialismo que termina tratando la propia diferencia como *algo* y se limita simplemente a contabilizar las ganancias que se obtienen al trazar diferencias superficiales y vacías de contenido.

¹² Este filósofo y médico judío-alemán fue uno de los profesores de los cursos de verano del Black Mountain College, en los que participaron influyentes artistas estadounidenses como Jasper Johns, Robert Rauschenberg, Cy Twombly, John Cage y Merce Cunningham. Junto con la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, la teoría de la gestalt fue de gran importancia para el surgimiento del *Minimal Art*, que también trabaja con diferencias mínimas.

La desviación también juega un papel decisivo en las teorías estructuralistas del lenguaje de Ferdinand de Saussure (cf. 1967) y Roman Jakobson (cf. 1962). Los signos son *signos diacríticos* que solo significan *algo* en la medida en que significan *diferencialmente*. El término *écart*, que aparece una y otra vez en la teoría literaria francesa, como, por ejemplo, en Paul Valéry, no solo indica una distancia, sino también una toma de distancia, un paso o salto lateral en la danza que saca de curso cualquier marcha fija¹³. Es importante tener en cuenta este tipo de consideraciones cercanas a los fenómenos si se quiere evitar que el pensamiento de la diferencia degenera en un diferencialismo que termina tratando la propia diferencia como *algo* y se limita simplemente a contabilizar las ganancias que se obtienen al trazar diferencias superficiales y vacías de contenido.

Del contraste entre *lo viejo* y *lo nuevo* surgen desviaciones a gran escala. Lo nuevo que se destaca de lo viejo es algo novedoso que interrumpe el unísono «y así sucesivamente». No significa simplemente que algo aparezca; significa más bien que algo surge *en la medida* en que se desvía de otra cosa. En este sentido, en francés se distingue entre *nouveau chapeau*, como un nuevo tipo de sombrero, y *chapeau nouveau*, como una nueva moda de sombreros, de manera similar al modernismo como *art nouveau*. La desviación de lo nuevo respecto de lo viejo genera *conflictos de orden* que, a diferencia de los conflictos de validez en los que se centra la teoría de la comunicación de la escuela de Frankfurt, no se pueden resolver mediante juicios neutrales. Hay que tener en cuenta las formas de un *conflicto* que aparecen ya al nivel de la experiencia y que se distinguen de las contradicciones que surgen de los planteamientos de tesis y antítesis y que obtienen de allí su capital dialéctico. En todos los ámbitos de la experiencia y en todas las regiones de sentido ocurren rupturas entre lo viejo y lo nuevo. Esto aplica, por ejemplo, a las innovaciones en el ámbito de las artes plásticas que surgen de un «ver de otro modo» condicionado corporalmente y modelado técnicamente (cf. Waldenfels, 1999). Pero también vale para los cambios de paradigma de la *tecno-ciencia*, que Thomas S. Kuhn compara explícitamente con el cambio de figura en la percepción (Kuhn, 2004). Podemos ver la célebre figura reversible del pato-conejo como el pico de un pato o como las orejas de un conejo, pero no es posible adoptar ambos puntos de vista a la vez, aun cuando sabemos que existen. El asunto se

¹³ Cf. al respecto, entre otros, Waldenfels (2005: 109 y ss., 268 y ss.; 2010: 214-217).

complica aún más cuando no se trata de acertijos artificiales, sino de ambigüedades que nos salen al encuentro sorpresivamente. Los cambios [*Umbrüche*] a gran escala acontecen en forma de revoluciones políticas, renacimientos culturales o reformas religiosas. Los cambios pueden ser más fuertes o más débiles, repentinos o graduales, perceptibles o imperceptibles como «con pies de paloma» (Nietzsche, 1980 IV: 214 y 1980: 249). También pueden, por último, estar sometidos a los vaivenes de una moda. Frecuentemente, lo novedoso se debe al olvido o incluso a la represión de los diseños competidores. Pero además, las desviaciones se niegan a sí mismas como principio de desviación, por lo que las innovaciones se ven sujetas a un «automatismo de la audacia» (Valéry, 1960: 1321) y los acontecimientos importantes terminan repitiéndose como una «farsa» (Marx, 1972: 115 y 2023: 50)¹⁴.

3. 2. Experiencia de umbrales

La experiencia de umbrales consiste en el paso de un ámbito de la experiencia a otro. El umbral, que se materializa en un dintel (lat. *limen*), funciona como un umbral de inhibición que interrumpe el camino de aquí hacia allá, marcando así una zona de transición como en el caso de los umbrales de las casas o de los templos. También nuestra experiencia sensorial discurre a través de umbrales de sentidos que aumentan y disminuyen, pero que no pueden ser integrados en un todo. De este modo, Valéry, que ha sido una fuente de palabras clave para muchos autores, escribe: «Umbrales. Nada es más importante. De ellos depende todo el funcionamiento. Se trata de la discontinuidad fundamental en el campo de la sensibilidad» (Valéry, 1987: 1196).

Los umbrales acompañan el ritmo de nuestra vida. Todos los días y todas las noches estamos sujetos al ritmo cíclico *del sueño y de la vigilia*. Cuando nos dormimos y nos despertamos, cambiamos de un estado a otro. Sin embargo, no existe ninguna mediación que permita superar la diferencia ni ninguna simetría que nos permita cambiar de lado voluntariamente. Me encuentro de este o aquel lado, nunca en los dos al mismo tiempo. Cuando estoy despierto, recuerdo mis sueños semiborrosos, cuando sueño, elaboro mis vivencias. Como señala Walter Benjamin en su *Libro de los pasajes*, un umbral no permite una orientación unívoca: «Hay que distinguir con toda claridad

¹⁴ Así se expresa Karl Marx en relación a la subida al trono de Luis Felipe.

el umbral del límite. El umbral es una zona. El término 'umbral' [*schwellen*] implica cambio, transición, mareas» (Benjamin, 1983: 618 y 2005: 495). En este contexto, Benjamin no solo menciona el dormir y el despertar, sino también las «figuras cambiantes de los sueños», los «sube y baja del entretenimiento» y el «intercambio sexual del amor» (*ibid.*: 617). El umbral se asemeja al crepúsculo, un estado intermedio entre *chien et loup*, como se dice en francés. Estas formas de separación están enraizadas en la experiencia de un modo mucho más profundo que una simple distinción entre *a* y *no-a* que pudiera ser modificada en cualquier momento. El sueño y la vigilia son originariamente algo muy distinto de dos estados que se puedan atribuir a un sujeto desde la perspectiva de la tercera persona. Me despido de mí mismo cuando me sumerjo en el sueño, me reencuentro conmigo mismo cuando emerjo de él. Casi nadie ha descrito este drama de un modo más intenso que Marcel Proust en *En busca del tiempo perdido*, que comienza con la frase trivial: «Durante mucho tiempo me acosté temprano» (Proust, 2004).

También experimentamos transiciones durante *el crecimiento y el envejecimiento*. Se trata de procesos de «devenir-otro» a los que estamos sujetos en mayor o menor medida. No en vano suelen ir acompañados de «ritos de paso» que, dependiendo de la forma cultural, pueden ser más o menos acentuados. Son como una barandilla, un *garde-fou* que impide que caigamos en las zanjas de la vida. Las transiciones colectivas se producen en los umbrales de las épocas. Son cortes discontinuos, puntos cero que se marcan posteriormente en el calendario público con un «antes» y un «después»: antes o después de la destrucción del Templo de Jerusalén, del nacimiento de Cristo, de 1789, de la Primera Guerra Mundial, de la caída del Muro de Berlín, del 11 de septiembre, de Fukushima, etc. La historia se divide de una forma similar a como se articula el lenguaje en frases. Sin cesuras habría solo un flujo sin fin, pero no una historia narrable con sus recuerdos y expectativas en constante cambio.

Un ejemplo del ámbito de la literatura podría ayudarnos a ilustrar este punto. Don Quijote, el caballero de la triste figura, y su compañero Sancho Panza viven en mundos distintos, uno en el mundo saliente de la caballería y de sus novelas, el otro en el mundo de un nuevo realismo conquistador de mundos. Sin embargo, la ruptura entre ambos no es total, pues los dos viajan juntos y hablan entre sí, pese a que las aspas de los molinos tengan poco que ver con caballeros luchando y la humilde campesina

tenga poco en común con la adorada princesa Dulcinea. El suelo común se resquebraja; es perforado por punzadas de extrañeza, pero no es destruido del todo. Estas dos visiones del mundo, que Miguel de Cervantes une bajo la cubierta de un solo libro, no pueden dividirse claramente en luces y sombras como le gustaría a una historia unívoca del progreso o de la decadencia. La fuerza de esta novela, que le dio el estatus de epopeya nacional, reside precisamente en el contraste sin resolución¹⁵.

3. 3. Desplazamiento temporal

El tiempo, que captura todo lo que sucede, se ofrece como antídoto contra la amenaza de desintegración de la experiencia en partículas desiguales. Se pueden distinguir aquí dos concepciones opuestas del tiempo. Si partimos de una concepción *lineal* del tiempo basada en la mensurabilidad objetiva del tiempo, todo sucede en un punto determinado del tiempo. La marca en la línea de tiempo representada espacialmente corresponde a un antes o un después relativo, y la duración del evento tiene una longitud equivalente. El ahora es considerado como un punto en el tiempo entre otros. Debido a que todo tiene su tiempo preciso, no hay lugar ni para el aburrimiento [*Langeweile*] ni el pasatiempo [*Kurzweil*]¹⁶. En contra de esta concepción del tiempo, Husserl sostiene que el ahora es solo un «límite ideal» al que nos acercamos, pero que no podemos alcanzar nunca (Husserl, 1966 X: 60 y 2002: 61). Husserl, por su lado, desarrolla una concepción *céntrica* del tiempo que toma como hilo conductor la vivencia subjetiva del tiempo. El centro de referencia está formado por un núcleo de presente viviente que posee cierta extensión y densidad. El presente apunta constantemente hacia delante y hacia atrás mediante sus horizontes de futuro y pasado por los que deambulamos con nuestras expectativas y recuerdos, de modo que todo lo que sucede en el tiempo se encuentra en un flujo temporal homogéneo. En este sentido, el tiempo es entendido como una «proto-síntesis» (Husserl, 1950 III: 292 y 1962: 284).

¹⁵ Cf. Schütz (1955) y Waldenfels (2003: 175-188).

¹⁶ En alemán la palabra *Langeweile* (aburrimiento) significa literalmente 'rato largo', mientras que *Kurzweil* (pasatiempo) 'rato corto' [N. del T.].

Ahora bien, ¿hacen justicia estas concepciones del tiempo a la fragilidad de nuestra experiencia? Para abordar esta cuestión debemos trazar primero una distinción. Hay experiencias normales que se repiten hasta cierto punto y experiencias sorprendidas en las que surge algo nuevo. Lo que se repite no puede anticiparse en todos sus detalles, pero sí en sus rasgos típicos y relevantes. Si bien nuestras expectativas basadas en estos rasgos pueden verse frustradas en casos particulares, esto no significa que terminen siendo invalidadas. Esto vale, por ejemplo, para la hora de salida de un tren, para el comienzo del trabajo, para las reuniones de negocios o para la fecha de las elecciones. La situación es distinta cuando cambia el curso normal de las cosas y se vacían nuestras expectativas. Piénsese en incidentes a los que no podemos hacer frente de un modo habitual, ya sea un accidente de tráfico, un robo en la calle, ya sea la mirada de la transeúnte del poema de Charles Baudelaire: «*un éclair... puis la nuit!*» (Baudelaire 1869: 270), o la ocurrencia de una idea: *une idée qui vient*. O piénsese en acontecimientos colectivos como la caída del Muro de Berlín, en desastres tecnológicos como el de Fukushima, en la dimisión sorprendente de un presidente, o en el premio de lotería que cambia el rumbo de la vida de una persona. En estos casos, nos enfrentamos a experiencias que exigen de nosotros una respuesta que no está predeterminada de antemano por hábitos o reglamentos. Las posibilidades de respuesta de las que disponemos no son suficientes, aun cuando tengamos la tentación de seguir echando vino nuevo en odres viejos.

Lo que encontramos aquí constituye una forma originaria de desplazamiento temporal. No se puede corregir cambiando la hora como en el caso del *jet lag* que todo viajero conoce. El *Widerfahrnis*¹⁷ o *pathos* que nos sorprende llega más bien *demasiado pronto* en relación con nuestros planes y preparativos, y nuestra respuesta llega *demasiado tarde* en relación con la irrupción de lo nuevo. Este desplazamiento, en el que la experiencia literalmente se distiende¹⁸, es lo que llamo, utilizando una vieja

¹⁷ «*Widerfahrnis*» es la palabra utilizada por Waldenfels como sinónimo de *pathos*. Mientras que el término «*Widerfahrnis*» es poco frecuente en alemán, el verbo «*widerfahren*» es un poco más común. Designa el movimiento de lo que ‘viene en contra del sujeto’, lo que ‘acaecce contra’ (*wider-fahren*). En este sentido, significa literalmente una ‘especie de contra-experiencia’. Debido a que no existe ninguna palabra en español que rescate adecuadamente el significado de *Widerfahrnis*, hemos decidido no traducirla [N. del T.].

¹⁸ La palabra *distensión* debe entenderse aquí en su doble sentido de ‘extensión’ o ‘estiramiento’ y de ‘desgarramiento’, tal y como se utiliza, por ejemplo, en el ámbito médico [N. del T.].

expresión, *diástasis*¹⁹. Se trata aquí de un nexo vivido pero roto. El *pathos* repercute en la respuesta, la respuesta parte del *pathos*, pero entre estas dos proto-fases de la experiencia no existe ninguna síntesis que permita derivar la una de la otra o ambas de una tercera. Entre aquello que nos acaece y la respuesta que damos se abre una brecha, como cuando la vida contiene el aliento. La pregunta acerca de las condiciones de posibilidad propia de la filosofía trascendental, así como la pregunta acerca de las causas propia del empirismo, se vuelve irrelevante tan pronto acaece algo que pone en cuestión nuestras propias posibilidades y todas las existentes, apareciendo así como una imposibilidad vivida. La extrañeza radical tiene que ver siempre con lo imposible. Esto no significa que no existan razones y causas, sino que nunca son suficientes en el momento en que sucede algo extraordinario, en el momento en que algo «emerge». En este sentido, el capítulo clave sobre el orden de mi obra *Ordnung im Zwielficht* [Orden en el crepúsculo] termina con la sugerencia de orientarnos por un «principio de razón insuficiente» (Waldenfels, 1987: 112).

3. 4. Escisión de sí y *Doppelgänger*

238

La diástasis temporal trastoca el estatus del denominado sujeto y de su relación con los otros. El sí-mismo se revela como un *sí-mismo dividido*. Aparece como *paciente* en la medida en que algo le acaece, como *respondiente* en la medida en que responde a ello. Esta escisión se expresa lingüísticamente en la dualidad de *I* y *me* en George Herbert Mead (cf. 1967) o en el clivaje entre *je* y *moi* en Jacques Lacan (cf. 1966). La frase de Arthur Rimbaud «*JE est un autre*» (Rimbaud 1995: 393) debe tomarse al pie de la letra. La otredad penetra en el interior del sí-mismo y hace saltar el dogma moderno de un sí-mismo unificado.

En el caso de la relación con el otro se da una forma particular de «proximidad-lejana» [*Fernnähe*]. Me reencuentro a mí mismo en la mirada del otro, en su palabra, en su deseo, sin que pueda incorporarlo a mí mismo ni refugiarme en él. El otro es como mi propia sombra, de la que no me puedo librar ni hacer desaparecer; encarna una

¹⁹ En las *Enéadas* III 7.11.41, Plotino habla ya de una «distensión de la vida» (*διάστασις ζωῆς*); sin embargo, esta se compensa con una plenitud de la vida que lo abarca todo.

especie de *Doppelgänger*, como plantean Freud, Valéry y Merleau-Ponty (cf. Waldenfels, 2002: 212-215).

En la división del sí-mismo y la «proximidad-lejana» del otro, el fenómeno de la *extrañeza* se manifiesta como una forma de ausencia encarnada, de sustracción. Experimentamos a alguien como ausente, como se muestra en el ejemplo utilizado por Jean-Paul Sartre del amigo que no se encuentra sentado en el lugar habitual del café según lo esperado (cf. Sartre, 1991: 61 y 1993: 48). En algunas culturas se acostumbra a guardar un lugar en la mesa para los recién fallecidos. No obstante, toda despedida que sea algo más que un simple gesto distraído deja, como mínimo, un pequeño vacío en la experiencia. El juego «*Fort-da*» con el carrito de madera, con el que el nieto de Freud de un año y medio aprende a sobrellevar la ausencia de su madre, muestra claramente que la ausencia no significa que alguien *no está*, sino que alguien o algo *no está ahí* (cf. Freud, 1940: 12 y ss. y 1976: 14 y ss.)²⁰. Una de las consecuencias de esto es que resulta imposible incluirme a mí mismo y a los otros en un nosotros englobante, como contempla Georg Wilhelm Friedrich Hegel cuando afirma que la conciencia alcanza su punto de inflexión mediante el desdoblamiento de la autoconciencia, de tal modo que «el yo es el nosotros y el nosotros el yo» (Hegel, 1970 III: 145 y 1973: 113). Sin lugar a dudas, la extrañeza, la ruptura y el desgarramiento, así como la «certeza rota» (*ibid.*: 170 y 133) de la conciencia infeliz y dividida, desempeñan un papel fundamental en la dialéctica de Hegel. Sin embargo, todos los modos de extrañeza no son más que la expresión de un extrañamiento provisional. Son estaciones de tránsito en los caminos de una dialéctica omnimediatra que tiene como fin reencontrar al individuo en el todo, al todo en el individuo, a lo propio en lo extraño y a lo extraño en lo propio, a la substancia en el sujeto y al sujeto en la substancia. Si el tiempo inflige heridas, no deja, sin embargo, cicatrices. La «exaltación a lo universal» coincide con la «ruptura del corazón duro», pero: «Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz» (*ibid.*: 492 y 190). Si en el camino algo queda destrozado, sacrificado y abandonado, son los individuos; la idea, enmascarada como «astucia de la razón», «se mantiene apartada de todo ataque y daño» (Hegel, 1970 XII: 49 y 2001: 1972: 135-136). La lista de quienes han protestado contra esta *historiodicea* es larga; lo importante, sin embargo, es mostrar sus inconsistencias.

²⁰ Para un análisis detallado al respecto cf. Därmann (1995: cap. VI).

3. 5. «Entre»

El «entre» [*das Zwischen*], que no solo encontramos en Martin Buber o Martin Heidegger (cf. Schlegel 2011), sino que también juega un papel importante en otros autores, no debe entenderse como una instancia mediadora, sino como un «entre» de carácter productivo. El ensayo de Heinrich von Kleist *Sobre la paulatina elaboración del pensamiento a medida que se habla* trata en realidad de un discurso alternante en el que participa también la oyente muda; pues «una mirada que señala la comprensión de un pensamiento expresado solo a medias nos ofrece a menudo la expresión de la otra mitad» (Kleist, 2010: 28). En cuanto *diá-logo*, el diálogo socava la omnipotencia de un logos único. En *el entre-reino del diálogo* (cf. Waldenfels, 1971), como lo he llamado, surge algo que no se puede dividir entre los aportes individuales de cada interlocutor. Términos como inter-subjetividad, inter-culturalidad, inter-locución o inter-corporalidad deben tomarse al pie de la letra como alternativa al modelo tradicional de un *continuum* entre lo particular y lo universal o al modelo de una doble perspectiva de individualismo y holismo, de micro y macro-orden. Como muestra magistralmente Maurice Blanchot en su libro *L'entretien infini*, la *interrupción* [*Unterbrechung*] forma parte de una conversación infinita que toca los límites de los órdenes existentes y la otredad del otro. Interpelación y respuesta no convergen, se cruzan; lo mismo ocurre en el intercambio de miradas o en el saludo. En este sentido, Valéry y luego Merleau-Ponty hablan de un *chiasma* que significa literalmente ‘el cruce de los nervios oculares’, o de un *chiasmus* que, como la letra griega *chi*, consiste en la intersección de dos líneas (cf. Waldenfels, 1995: 358-369). La extrañeza que toma forma en este entrelazamiento se manifiesta como una in-mediatez en la mediación, como una sustracción [*Ent-zug*] en la relación [*Bezug*]. El guion entre las dos partes de la palabra significa a la vez unión y separación. Desde un punto de vista temporal, este tropiezo corresponde a la pausa, que tiene su origen en la palabra griega *παύσις*, cuyo significado literal es ‘cese’. El movimiento cesa. La cesura crea un espacio para la vacilación con el que nos damos tiempo a nosotros mismos, al otro y a los pensamientos. A esto corresponde una espera de lo inesperado e imprevisible: «Aquí me senté, esperando, esperando, —pero a nada» (Nietzsche, 1980 III: 649 y 1990: 264).

§ 4. La destrucción de la experiencia

Si bien hemos distinguido la experiencia rota de una totalidad destrozada, esto no excluye que la ruptura no pueda intensificarse hasta el punto en que se destruye la experiencia. La ruptura no solo tiene que ver con la fragilidad de la existencia y de las cosas, sino también con la destrucción entendida como un proceso de derrumbamiento y desintegración. Esto forma parte de la *ambivalencia* de acciones como romper, cortar o desgarrar que pertenecen a la metafórica de la separación. Mientras que partir el pan es un gesto pacífico de compartir, un robo [*Einbruch*] o un colapso nervioso [*Nervenzusammenbruch*] son hechos violentos de carácter social o natural²¹. Debido a esto, existen puntos de ruptura patógenos en los que lo *páthico* se transforma en patológico.

Los procesos de *polarización y formación de extremos* juegan un papel decisivo en esta transformación. Si nos atenemos al esquema en dos tiempos de *pathos* y respuesta, surgen dos posibilidades opuestas. Por un lado, existe el peligro del extremo de un *pathos* sin respuesta que se manifiesta en *shocks* paralizantes o traumas permanentes. Esto significa que aquellos a quienes les acaece algo de este tipo, y que se convierten así en pacientes en el sentido más específico del término, enmudecen por un instante o permanecen completamente fijados a lo que les ha ocurrido, encontrándose sometidos al acaecimiento como si se tratara de un destino. El padecimiento se hunde en el sufrimiento cuando se nos niega la posibilidad de «decir lo que sufrimos» (cf. Goethe, 1961 II: 113). En el lado opuesto, nos encontramos con el peligro del extremo de una respuesta sin *pathos*. Los afectados se atrincheran detrás de respuestas prefabricadas, estereotipos, clichés y autismos que silencian casi por completo la interpelación de lo extraño²². «Preferiría no hacerlo», esta es la *no-respuesta* que el escritor Bartleby repite como un estribillo en el relato homónimo de Herman Melville. Se trata de una respuesta que se desdice a sí misma. En mi libro *Antwortregister*

²¹ En alemán las palabras *Einbruch* (robo) y *Nervenzusammenbruch* (colapso nervioso) están formadas a partir de la palabra *Bruch* (ruptura) [N. del T.].

²² La noción de interpelación de lo extraño (*Anspruch des Fremden*), entendida como aquello que nos sobreviene ineludiblemente y exige una respuesta en cada caso, juega un papel fundamental en la fenomenología responsiva de Waldenfels. Es importante señalar que para Waldenfels toda interpelación tiene el doble significado de una apelación (*Appel*) que se dirige a alguien y de una pretensión (*Prätention*) en el sentido de una exigencia a algo [N. del T.].

[*Registros de la respuesta*] interpreté este caso como una suerte de denegación de respuesta (Waldenfels, 1994: 587-589). Ahora bien, toda denegación tiene una pre- y posthistoria a la que corresponde una *Dead Letter Office*, una oficina de cartas no entregadas, es decir, encargada de mensajes sin respuesta. La historia muestra que un «no» performativo nunca es un «no» total, del mismo modo que la caída del habla en el silencio sigue siendo siempre elocuente. La amenaza de la desintegración de la interlocución y de la interacción muestra de un modo indirecto lo poco que se entiende de suyo el «diálogo que somos» (Hölderlin, 1992 I: 338 y ss.).

La posibilidad extrema de una denegación de respuesta muestra que una ruptura no es simplemente algo que ocurre de hecho, sino que siempre está en juego un *ethos* específico. La manera en que lidiamos con rupturas y separaciones forma parte de nuestra conducta del mismo modo que las formas aprendidas del lenguaje y del comportamiento. A esto habría que agregar las «angustias originarias de separación» que se remontan al nacimiento y que, como muestra el psicoanálisis, están estrechamente ligadas a nuestros «destinos pulsionales». Para una ética responsiva que, más allá de todo fin y de toda norma, parte de interpelaciones del otro, el carácter roto y frágil de la experiencia adquiere un significado especial. Toda relación entre nosotros está amenazada por una *ruptura* de relaciones que conduce a que la extrañeza degenera en enemistad. No existe ningún seguro normativo contra esto. No hay contrato sin amenaza de incumplimiento, de lo contrario sería superfluo. Todo intento de excluir estas rupturas de una vez por todas termina en uniones y abrazos forzados que suelen alimentarse de un «delirio de unión» que se remonta a una prehistoria individual y colectiva. Una unidad sin fisuras no solo es contraria a la experiencia, sino que su propia búsqueda tiene consecuencias destructivas.

Bibliografía

- Aristóteles (1988), *Política*. Madrid, Gredos.
Aristóteles (1966), *Poética*. Madrid, Gredos
Baudelaire, C. (1869), *À une passante*, en *Œuvres complètes*, tomo 1. Paris, Michel Lévy Frères.
Benjamin, W. (1983), *Das Passagen-Werk*. Frankfurt/M., Suhrkamp. Es. (2005), *Libro de los pasajes*. Madrid, Akal.

- Bergson, H. (1911), *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen*. Jena, Diederichs. Es. (1999), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca, Sígueme.
- Blanchot, M. (1969), *L'entretien infini*. Paris, Gallimard. Es. (2013), *La conversación infinita*. Madrid, Arena Libros.
- Därman, I. (1995), *Tod und Bild. Eine phänomenologische Mediengeschichte*. München, Fink.
- Derrida, J. (1974), *Grammatologie*. Frankfurt/M., Suhrkamp. Es. (1986), *De la gramatología*. México, D. F., Siglo XXI.
- Foucault, M. (1971), *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/M., Suhrkamp. Es. (1982), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid, Siglo XXI.
- Freud, S. (1940), *Jenseits des Lustprinzips*, en *Gesammelte Werke*, tomo 13. Frankfurt/M., Fischer. Es. (1991), *Más allá del principio de placer*, en *Obras completas*, tomo 18. Buenos Aires, Amorrortu.
- Goethe, J. W. (1923), *Vermächtnis*, en *Goethes sämtliche Werke in sechzehn Bänden*, tomo 15. Leipzig, Insel.
- Hegel, G. W. F. (1970), *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in 20 Bänden*, tomo 3. Frankfurt/M., Suhrkamp. Es. (1973), *Fenomenología del espíritu*. México, D. F., FCE.
- Hegel, G. W. F. (1970), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke in 20 Bänden*, tomo 12. Frankfurt/M., Suhrkamp. Es. (1972), *La razón en la historia*. Madrid, Seminarios y Ediciones.
- Hobbes, T. (1839), *Leviathan. Or The Matter, Form and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*. London, John Bohn. Es. (2005), *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires, FCE.
- Hölderlin, F. (1992), *Friedensfeier*, en *Sämtliche Werke und Briefe*, tomo 1. München/Wien, Hanser. Es. (1994), *Fiesta de la paz*. Bogotá, Áncora Editores.
- Husserl, E. (1996), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, en *Husserliana. Gesammelte Werke*, tomo 10. Den Haag, Nijhoff. Es. (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta.
- Husserl, E. (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, en *Husserliana. Gesammelte Werke*, tomo 6. Den Haag, Nijhoff. Es. (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometo.
- Husserl, E. (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, en *Husserliana. Gesammelte Werke*, tomo 1. Den Haag, Nijhoff. Es. (1996), *Meditaciones cartesianas*. México, D. F., FCE.
- Husserl, E. (1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, en *Husserliana. Gesammelte Werke*, tomo 3. Den Haag, Nijhoff. Es. (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, D. F., FCE.
- Jakobson, R. (1962), *Selected Writings*, tomo 1. Den Haag/París, Mouton.
- James, W. (1950), *The Principles of Psychology*. New York, Dover.
- Jean Paul (1990), *Vorschule der Ästhetik*. Hamburg, Meiner.
- Kant, I. (1904), *Kritik der reinen Vernunft*, en *Kant's gesammelte Schriften*, tomo 4. Berlin, Reimer. Es. (2019), *Crítica de la razón pura*. Madrid, Taurus.

- Kant, I. (1912), *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en *Kant's gesammelte Schriften*, tomo 8. Berlin, Reimer. Es. (2006), *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. México, D. F, Universidad Nacional de México.
- Kant, I. (1970), *Zum ewigen Frieden*, en *Werke*, tomo 6. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Es. (2012), *Sobre la paz perpetua*. Madrid, Akal.
- Kuhn, T. (2004), *La estructura de las revoluciones científicas*. México, D. F., FCE.
- Lacan, J. (1966), *Écrits*. Paris, Édition du Seuil.
- Lovejoy, A. O. (1936), *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Marx, K. (1972), *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, en *Werke*, tomo 8. Berlin, Dietz. Es. (2023), *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Madrid, Akal.
- Mead, G. H. (1967), *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago/London, University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. (1966), *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin, de Gruyter. Es. (1993), *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Planeta.
- Nietzsche, F. (1980), *Also sprach Zarathustra*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, tomo 4. München/Berlin/New York, de Gruyter. Es. (1981), *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (1980), *Sils-Maria*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, tomo 3. München, Berlin/New York, de Gruyter. Es. (1990), *La ciencia jovial*. Caracas, Monte Ávila.
- Nietzsche, F. (1980), *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, tomo 1. München, Berlin/New York, de Gruyter. Es. (2012), *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*. Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, F. (1922), *Der Wille zur Macht, Nietzsche's Werke*, tomo 16. Leipzig, Kröner. Es. (2006), *La voluntad de poder*. Madrid, Edaf.
- Novalis (1965), *Philosophische Studien der Jahre 1795/96*. Vierte Gruppe, en *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, tomo 2. Stuttgart, Kohlhammer.
- Plotino (1981), *Über Ewigkeit und Zeit. Enneaden III.7*. Frankfurt/M., Klostermann.
- Ponge, F. (1973), *Im Namen der Dinge*. Frankfurt/M., Suhrkamp. Es. (2017), *De parte de las cosas*. Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
- Proust, M. (2004), *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, 7 tomos. Frankfurt/M., Suhrkamp. Es. (2016), *En busca del tiempo perdido*, 7 tomos. Madrid, Alianza.
- Ricœur, P. (1986), *Die lebendige Metapher*. München, Fink. Es. (2001), *La metáfora viva*. Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Rilke, R. M. (1975), *Duineser Elegien*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Sartre, J. P. (1991), *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, en *Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften*, tomo 3. Hamburg, Rowohlt. Es. (1993), *El ser y la nada*. Buenos Aires, Losada.
- Saussure, F. (1967), *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin, de Gruyter.
- Schlegel, F. (2011), *Phänomenologie des Zwischen. Die Beziehung im Denken Martin Heideggers*. Frankfurt/M., Lang.
- Schütz, A. (1955), «Don Quijote y el problema de la realidad», en *Diánoia*, vol. 1, <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1955.1.1438>>.
- Strauss, E. (1956), *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. Berlin Heidelberg/New York, Springer.

- Tugendhat, E. (1976), *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt/M., Suhrkamp. Es. (2002), *Introducción a la filosofía analítica*. Barcelona, Gedisa.
- Valéry, P. (1987), *Cahiers (1896-1942)*. Paris, Gallimard.
- Waldenfels, B. (2010), *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*. Berlin, Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2006), *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2005), *Idiome des Denkens, Deutsch-Französische Gedankengänge*, tomo 2. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2003), «Der Fremde und der Heimkehrer. Fremdheitsfiguren bei Alfred Schütz», en I. Srubar, (ed.), *Phänomenologie und soziale Wirklichkeit. Entwicklungen und Arbeitsweisen*. Opladen, Leske, pp. 175-188.
- Waldenfels, B. (2002), *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2000), *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1999), *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, tomo 3. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1994), *Antwortregister*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1987), *Ordnung im Zwielficht*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1980), *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1971), *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl*. Den Haag, Nijhoff.

