

Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva

BERNHARD WALDENFELS*

Resumen: La fenomenología responsiva procede, de una parte, de una experiencia de lo *extraño*, que en su "ausencia encarnada" se resiste a toda apropiación, y, de otra, de un *responder*, que no se limita a llenar simplemente lagunas de saber, sino que acepta las pretensiones y ofrecimientos extraños. Pretensión tiene aquí el doble sentido de llamamiento y exigencia. Dado que el responder concierne, no sólo al habla, sino también a la acción y a la conducta sensorial, la responsividad posee un alcance semejante a la intencionalidad y la regularidad, con las que entra en competencia. Una apropiada lógica de la respuesta comprende momentos tales como la singularidad del acontecer de la respuesta, la ineludibilidad del tener-que-responder, la posterioridad (après-coup) de la respuesta y la asimetría entre pretensión y respuesta.

Palabras clave: pretensión, responder, afección, asimetría, extrañeza, responsividad.

Résumé: Une phénoménologie dite 'responsive' prend son départ d'une part de l'expérience de l'*étranger* qui par suite de son 'absence en chair et en os' résiste à toute sorte de l'appropriation, d'autre part d'une manière de *répondre* qui ne se borne pas à donner des informations exigées mais qui accède aux appels ou demandes de l'autre. Parce qu'on peut répondre non seulement par la parole mais aussi par des actions et par des gestes corporels la 'responsivité' est coextensive à l'intentionnalité et à la régularité qu'elle concurrence. Une logique de la réponse comprend des moments divers comme la singularité de l'appel, l'inévitabilité et l'après-coup de la réponse et l'asymétrie entre appel et réponse.

Mots clés: Appel/demande/revendication, affection, asymétrie, étrangeté, réponse, 'responsivité'.

* **Dirección para correspondencia:** Ruhr-Universität Bochum, Institut für Philosophie, Universitätsstr. 150, Gebäude GA 3/ 136; D-4478 Bochum (Alemania) [N. del T.: Afortunadamente, Bernhard Waldenfels no es ya un desconocido en el ámbito de la filosofía en lengua española: ha impartido conferencias y participado en congresos en América Latina y España, y empiezan a aparecer también traducciones al castellano de algunos de sus trabajos. La conferencia que aquí traducimos, pronunciada en Japón en fechas recientes, constituye una buena introducción a los motivos fundamentales del pensamiento de Waldenfels, en el contexto de las diversas corrientes actuales de la filosofía. Si A. Wellmer ha retratado certeramente a Theodor W. Adorno como «abogado de lo no-idéntico», bien se podría presentar también a Waldenfels como un *abogado de lo extraño* y defensor de una racionalidad *responsiva*, que se caracteriza precisamente por originarse en la ineludible necesidad de responder a la pretensión de lo extraño. La preocupación de Waldenfels por los problemas del diálogo podríamos remontarla incluso a su primera publicación, sobre «el preguntar socrático» (1961); pero fue en su memoria de cátedra (*Zwischenreich des Dialogs. Sozialphänomenologische Untersuchungen in Anschluß an E. Husserl*, 1971) donde se ocupó por extenso de ese «reino intermedio del diálogo», ese «entre» en el que pretensión y respuesta tienen su origen. En 1980, con *Der Spielraum des Verhaltens*, una recopilación de trabajos con título de resonancias merleau-pontyanas, Waldenfels propugnaba situar al pensamiento en «el terreno de juego de la conducta», como lugar de encuentro necesario entre diferentes tendencias y corrientes de investigación en las ciencias humanas y la fenomenología, a fin de evitar viejos y nuevos dualismos. Pues, la fenomenología que Waldenfels lleva décadas ejerciendo es un pensamiento que sigue inspirándose en Husserl, pero que entronca, sobre todo, con las aportaciones de sus discípulos franceses, principalmente M. Merleau-Ponty y E. Levinas, y con la obra de autores como M. Foucault y J. Derrida, a la que Waldenfels entiende como un reto a la fenomenología a pensar sus propios límites. En 1985, una nueva recopilación de trabajos (*In den Netzen der Lebenswelt*) nos permitió recorrer las laberínticas «redes» de un mundo de la vida concebido de forma irreductiblemente plural. Pero los rasgos de la racionalidad responsiva no comenzarían a dibujarse con mayor claridad hasta *Ordnung im*

El responder del que se hablará a continuación no alude simplemente a una manera particular en que podemos comportarnos unos frente otros; se refiere, más bien, al auténtico modo en que nos encontramos con lo extraño como extraño. Extrañeza y respuesta se corresponden, en efecto, de tal manera que lo extraño nos desafía en la medida en que rehúye nuestro acceso y excede incluso la comprensión. La pretensión extraña a la que respondemos y el acontecer mismo de la respuesta no forman una correlación como sentido e intención, como nóema y nóesis en Husserl; no son superados en una unidad o totalidad. Una fenomenología que parte del hecho de que, por más que intentemos hacerle justicia, siempre estamos de alguna manera en deuda con lo extraño, se convierte en una fenomenología responsiva¹, que va más allá, tanto de una fenomenología de la intencionalidad como de una hermenéutica de los textos².

En cuanto a lo extraño, es evidente que, como parte contraria de lo propio, pertenece a los problemas más actuales del mundo de la vida moderno, postmoderno o hipermoderno. Sin embargo, no debería hablarse en seguida de una moda. Ni basta tampoco con que lo incluyamos simplemente entre los problemas de política de extranjería que se originan con la apertura de las fronteras nacionales de los países y la mezcla de formas culturales de vida. Lo extraño no es un mero síntoma de una creciente multi— e interculturalidad. Los fenomenólogos pueden señalar que desde hace mucho tiempo, desde Husserl, Scheler, Heidegger y Schütz hasta Sartre, Merleau-Ponty, Levinas y Derrida, la experiencia de lo extraño forma parte de los temas fundamentales del pensamiento fenomenológico. Palabras como «interculturalidad», «intersubjetividad» e «interacción» seguirán siendo palabras vacías, mientras el «inter», el «entre», no sea pensado expresamente y mientras no se avance hacia una esfera intermedia, que es contraria a todos los centramientos. Cuando el fenomenólogo y psiquiatra japonés Bin Kimura pone en conexión este «entre» con el japonés «ki»³, se muestra entonces que el mencionado «entre» adquiere incluso una coloración intercultural. El camino de Oeste a Este y el camino de Este a Oeste no son uno ni el mismo camino que recorriésemos en distinta dirección, como piensan algunos planificadores de la cultura mundial.

Por último, una palabra sobre el motivo de lo extraño en el pensamiento occidental. No es de ningún modo cierto que este motivo de lo extraño forme parte del contingente fundamental de la filosofía occidental: lo extraño no entra en el núcleo del pensamiento, hasta el siglo XIX como planteamiento, y en mayor medida hasta el siglo XX. El hecho de que lo extraño tan sólo poco a poco rebase el umbral de la problematización se explica por una mutación dentro del pensamiento

Zwielicht (1987), donde se nos desafiaba a descubrir el «orden en la medialuz» y a repensar el concepto fundamental de orden en el umbral entre su presencia y su ausencia. Los trabajos preparatorios de esta obra, reflexiones sobre el sujeto, la experiencia, el diálogo y la acción, aparecen en *Der Stachel des Fremden* (1990), bajo el motivo común de haber surgido espoloadas por «el agujijón de lo extraño». La fenomenología responsiva parece haber adquirido su perfil más definido en *Antwortregister* (1994), extensa monografía, a cuyo contexto de elaboración pertenecen los artículos recogidos en *Deutsch-Französische Gedankengänge* (1995). De este último libro se publica una reseña en este número de Δάμων.]

- 1 [N. del T.: «responsivo, va, adj. Perteneciente o relativo a la respuesta» (DRAE). Con respecto al término *responsividad*, Waldenfels remite a las investigaciones de K. Goldstein en el campo de la medicina, del que procede originalmente esta expresión y donde se emplea para referirse a «la capacidad de un organismo para «responder» a las exigencias del medio en que vive», (Cfr. B. Waldenfels, «Hablando en nombre propio», en *Investigaciones fenomenológicas*, 1 (1995), pp. 21-24).]
- 2 En lo que sigue intentaré tender un puente entre reflexiones iniciales sobre lo extraño (Cfr. *Der Stachel des Fremdes*, Frankfurt a.M., 1990) y las más recientes en *Antwortregister* (Frankfurt a.M., 1994). La concepción del orden en la que se basa la determinación de lo extraño como lo extra-ordinario, la he desarrollado en *Ordnung im Zwielicht* (Frankfurt a.M., 1987).
- 3 Me refiero a Kimura, B.: *Zwischen Mensch und Mensch*. Traducción [al alemán] y edición de E. Weinmayr, Darmstadt, 1995.

occidental, para la que dos cosas son decisivas: el cambio de la concepción moderna de la razón y el cambio del papel moderno del sujeto. En cuanto al primer momento, todo *orden* choca con determinados *límites*. Los límites que le son puestos a nuestro ver, hablar o sentir, no se dejan ampliar infinitamente hasta un cosmos o una historia universal abarcantes, en los que todo encontrara su lugar. Hay sentido, pero no un reino del sentido; hay libertad, pero no un reino de la libertad. Órdenes, que permiten que algo haga aparición y llegue a expresarse *así y no de otra manera*, se muestran selectivos y excluyentes; hacen posible algo en tanto que, a la vez, hacen imposible otra cosa. El «todo a la vez» cede ante una imposibilidad insuperable, un antagonismo en el plano de la experiencia, que se asienta más profundamente que la contradicción, la cual se presenta en el plano de las tomas de posición teóricas y prácticas. Si suponemos órdenes limitados, lo extraño se hace notar en forma de un extra-ordinario, que surge de diferentes modos en los márgenes y en los huecos de los diversos órdenes. En lo que se refiere al cambio de papel del llamado sujeto, el hombre, que se consideró a sí mismo durante mucho tiempo como centro del mundo, pierde su posición dominante. Lo que somos, nunca lo somos completamente. El «sujeto», que parecía servir de base a todo lo que es y que se consideraba a sí mismo como lugar o portador de la razón, sufre una *auto-retirada* [*Selbstentzug*] que ningún reflexivo «retorno a sí mismo» puede compensar. Dicho brevemente, jamás hay un mundo en el que estemos completamente en casa, ni hay jamás un sujeto que mande en su propia casa. Esta forma de «crepúsculo de los ídolos» nos confronta con algo radicalmente extraño que se anticipa a todos los esfuerzos de apropiación y que resiste a ellos, como la mirada extraña que nos alcanza cuando menos lo pensamos.

I. El lugar de lo extraño

Lo extraño, que de este modo sale de la oscuridad, se revela como un fenómeno de un tipo especial, que no obedece sin más al logos de los fenómenos. Ya el lenguaje muestra que, en el caso de lo extraño, nos las tenemos que ver con un fenómeno altamente complejo. La palabra alemana «fremd», que en las lenguas clásicas y modernas a menudo sólo se puede traducir con diferentes palabras⁴, significa, en primer lugar, lo que está fuera del propio ámbito (cfr. *foreign*, *étranger*); en segundo lugar, aquello que pertenece a otro (cfr. *alien*); y tercero, lo que es de otra manera, de una índole extraña, heterogéneo (cfr. *strange*, *étranger*). De entre estos tres aspectos de *lugar*, *posesión* y *modo*, el primer aspecto es el decisivo para la determinación básica del fenómeno. Lo extraño no es simplemente otro, que se origine mediante un *deslinde* [*Abgrenzung*] a partir de uno mismo, como en el *Sofista* de Platón. Cuando distinguimos entre manzanas y peras, o entre mesa y cama, difícilmente afirmaremos que una cosa es extraña a la otra. Cuando determinamos una cosa como esto o aquello, la una es sencillamente la otra de la otra. En cambio, algo extraño procede de una *inclusión dentro de límites* y una *exclusión fuera de límites* simultáneas [*Ein— und Ausgrenzung*]. Lo extraño se encuentra en otra parte; se parece a cómo están separados de lo propio en cada caso, por un umbral, el sueño, de la vigilia, la salud, de la enfermedad, la vejez, de la juventud. Con todo, ninguno de nosotros se mantiene jamás a ambos lados del umbral a la vez. Esto vale también quizá para la diferencia de sexos y para las diferencias culturales. No hay un «tercer hombre» neutral que pudiera distinguir entre varón y mujer, puesto que, por lo pronto, el varón sí que *se* distingue de la

4 [N. del T.: En efecto, el significado de esta palabra en alemán abarca un campo semántico que en la lengua española se reparte al menos entre tres términos: «foráneo», «ajeno» y «extraño». A fin de mantener en lo posible el criterio de traducir cada término especialmente significativo del texto original siempre con la misma palabra en castellano, hemos vertido siempre «fremd» por «extraño-a», incluso en casos donde lo más procedente hubiera sido traducir por «ajeno-a».]

mujer y ésta se distingue del varón; del mismo modo que tampoco hay un árbitro cultural que pueda separar la cultura europea de la del Lejano Oriente, ya que primero han tenido que haberse separado los europeos de los japoneses y éstos, de los europeos. Este diferenciarse respecto de lo extraño muestra él mismo toda clase de variantes históricas y culturales. Así, para Homero, los troyanos apenas son «bárbaros» que balbucean cosas incomprensibles. Esta consideración en blanco y negro no empezó hasta la Grecia del siglo V y no se la puede pensar sin una determinada monopolización del «logos». El secular blindaje de la cultura japonesa contra las influencias extrañas es ya harina de otro costal. No existe «lo extraño», sino que hay estilos de extrañeza. Como diría Husserl, la extrañeza se determina ocasionalmente, en relación a un correspondiente aquí y ahora. Un «extraño en general» no situado se parecería a una «izquierda en general»: un pensamiento monstruoso que confunde determinaciones de lugar con determinaciones conceptuales.

El lugar de lo extraño se muestra, además, como lugar de un tipo especial, que no se deja inscribir en una red de lugares en la que nos movemos libremente, puesto que sólo se lo puede alcanzar traspasando un umbral; por lo tanto, no es en absoluto alcanzable totalmente. Conforme a ello se afirma en Husserl que el ser de lo extraño consiste en una «accesibilidad verificable de lo originalmente inaccesible» (*Husserliana* I, p. 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. De la extrañeza como tal forman parte, más bien, la ausencia, la lejanía y la inaccesibilidad, como sucede con el pasado, que no es concebible sino en sus consecuencias o en el recuerdo. Lo extraño no se encuentra en otra parte, se determina a sí mismo como *en otra parte*, como atopía, al igual que Sócrates aparece en Platón como *atopos*, como sin-lugar. Extrañeza significa que algo o alguien nunca está completamente en su sitio.

Esta extrañeza no empieza fuera de mí mismo, empieza en nosotros mismos en forma de una extrañeza intrasubjetiva, así como intracultural. No solamente hay otro, un segundo yo, un *alter ego*; más bien, vale la frase de Rimbaud «Yo es otro» (*Je est un autre*), el yo no es designable como «primera persona» al margen de toda circunstancia. Como ser nacido, que de antemano se encuentra ya siempre en un mundo que él no ha hecho, que lleva un nombre que ha recibido de otros y que se descubre en los otros extraños como en un espejo, yo estoy marcado por una hendidura, una fisura, que impide que quien dice «yo» (*je*) coincida jamás con el yo afirmado (*moi*). La contextualidad de un yo que nunca se individualiza del todo y siempre lleva en sí mismo rasgos de un nadie anónimo⁵, aflora más claramente en la mayor variabilidad de los pronombres personales japoneses, que en las acostumbradas formas europeas del discurso del yo. En el lenguaje occidental se puede encontrar con dificultad un equivalente para un diálogo japonés como: *nani shiteruno* (literalmente: «¿Qué hacer?») — *ongaku o kiiterundayo* (literalmente: «Escuchar música»)⁶. Donde hay una acción, hay también un autor de la acción, como hace notar irónicamente Nietzsche. Pero, ¿se trata, en éste y en casos semejantes, de una verdadera acción, como sugiere la forma gramatical del verbo en activa? Cuando Lichtenberg observa: «Se debería decir «se piensa», igual que se dice «trueno»», también coloca, como «buen europeo», un interrogante detrás del intento de hacer que todo lo que sucede *conmigo* suceda *por medio de mí*, como si yo fuese dueño incluso de las ocurrencias que me vienen. La extrañeza, que comienza ya en nosotros mismos, por tanto, también en la tierra

5 Cfr. al respecto Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*, París, 1964, p. 299. [Trad. cast.: Barcelona, Seix-Barral, 1970, p. 296]

6 Cfr. Kimura, o. c., p. 103.

propia, encuentra su expresión pregnante en un haiku del poeta Bashō: «Viviendo en Kyoto, *al cantar el cuclillo*, suspiro por Kyoto». Quien no comprende esta extrañeza de sí mismo, encuentra en todas partes de nuevo solamente lo mismo y a sí mismo, por muchos países y mares que recorra.

II. Intencionalidad, regularidad y responsividad

A un fenómeno como lo extraño, que sólo se muestra en la medida en que rehúye el acceso, se lo podría designar como *hiperfenómeno*. Esto no significa solamente que lo que se muestra como esto o aquello, como silla o locomotora, como luna o flor de cerezo, como chico o chica, siempre es más y otra cosa que lo que se muestra; es precisamente, más bien, el *se* del mostrarse lo que no queda absorbido en *lo que* se muestra. Una pintura que intente hacer visible en el cuadro este mostrarse a sí mismo adopta las formas de una «pintura indirecta», como escribe Merleau-Ponty en su ensayo *El ojo y el espíritu*; hace visible lo invisible sin despojarlo de su invisibilidad. ¿Cómo sería una fenomenología que, de forma parecida, mostrase lo que sólo aparece en la medida en que propiamente no aparece? ¿Cómo sería una fenomenología que tomase en cuenta una ausencia encarnada?

Una cosa me parece segura: el momento de la *intencionalidad*, que Brentano introdujo en la filosofía contemporánea, que a partir de Husserl supone el rasgo fundamental de la fenomenología y que ha dado también fruto en las teorías hermenéuticas y analíticas de la comprensión, tomado en sí mismo, no está en condiciones de procurar espacio a lo extraño como extraño. Intencionalidad significa que *algo* es pensado *como algo* y comprendido *como algo*, por tanto, que es concebido o tratado en un determinado *sentido*. Puesto que, de este modo, lo extraño es precomprendido de antemano en un determinado sentido, se convierte en *parte de una totalidad de sentido*, aun cuando él tan sólo se desvela poco a poco y nunca totalmente. Comprender es ya una forma de apropiación, es más, una forma especialmente sutil, porque aparenta que en la verdadera comprensión, lo extraño, o, como se le llama preferentemente, lo otro, llegaría a expresarse como él mismo. En cambio, quien insiste en un extraño que se sustrae a la comprensión, cae al parecer en la trampa de la autocontradicción realizativa, pues intenta hacer comprensible en su discurso lo que él mismo presenta como incomprensible.

No le va mejor a lo extraño cuando cae en el engranaje de la *regularidad*, como sucede en las teorías de la comunicación acuñadas mediante el análisis lingüístico. Cotejada con las *reglas*, *por las* que se guía todo hablar y toda acción, la expresión extraña aparece como *caso de un sistema de reglas*, al que están sometidas tanto ella como la expresión propia. Esta nivelación de la diferencia entre propio y extraño no es enmendada siquiera cuando, como sucede habitualmente, se concede a la regularidad una forma abierta y variable. Si no entra en juego otra cosa que la mera desviación respecto de las reglas, tales desviaciones quedan referidas a una potencial observancia de la regla. Lo de índole extraña aparece así como lo familiar de mañana.

Bien mirado, ya en Husserl encontramos planteamientos que apuntan a un rebasamiento de aquella esfera abarcante de sentido que se basa en intenciones propias y reglas comunes. Pienso aquí en la teoría de Husserl sobre las afecciones. Esta teoría se compone de elementos heterogéneos, que al proceder de herencias diversas, aristotélica, kantiana, así como fichteana, no armonizan sin más entre sí. Puede distinguirse entre un aspecto *hilético*, uno *autorreferencial* y otro *responsivo* de la afección. (1) Desde el punto de vista estático de *Ideas I*, las afecciones se limitan a la preparación de un material a partir del cual serán formados y constituidos objetos. Considerado dinámicamente, el material pasa a formar parte de una teleología de la formación de sentido. Lo que

es dado, siempre es dado ya *como algo*. La pura hyle se muestra, igual que la *materia prima* en Aristóteles, como mero concepto límite. (2) En cualquier caso, el movimiento conformador y orientado a un objetivo implica, entonces, un proceso dotado de sentido, tan sólo si el aparecer de algo incluye al mismo tiempo un aparecerse, un aparecer para sí; por lo tanto, si el orientarse respecto a algo está al mismo tiempo referido a sí mismo, o dicho de otro modo, si el ser afectado va acompañado de una autoafección. Sólo puede haber estímulo «extraño al yo», si el yo también se afecta a sí mismo como yo afectado. Esta autorreferencialidad, con la que nos encontramos ya en Aristóteles en la forma de la *philautia* y en Rousseau en la del *amour de soi*, aparece en la fenomenología en los más diversos contextos: por ejemplo, en la teoría de Husserl de las impresiones originarias, a la que más tarde recurrirá Levinas; en el análisis de la autoafección temporal que emprende Heidegger en su libro sobre Kant; o en la fenomenología hilética de Michel Henry, que parte de una inmanencia del vivirse y sentirse. (3) La autorreferencialidad tiene, en todo caso, como reverso una referencialidad a lo extraño; lo «extraño al yo» es al mismo tiempo algo «extraño al yo». En el tercer plano que con ello se insinúa, entran en acción aspectos cuasi-dialógicos, o mejor dicho, responsivos. La calificación de la afección como responsiva acierta mejor con el asunto, porque esta afección, con su hiato entre afección de lo extraño y afección de sí mismo, no puede recurrir aún a un sentido colectivo. El dolor que nos traspasa no tiene, como dolor, ningún significado, aunque pueda ser interpretado posteriormente como síntoma de un trastorno corporal y de un desperfecto del cuerpo. Sobre todo en sus reflexiones sobre la intersubjetividad, habla Husserl repetidamente de una a-fección [Af-fektion], de un hacer-a [An-tun], de un concernir-a [An-gang], o, por último, de llamada y de llamamiento. Lo «extraño al yo» no es un no-yo mudo, ni tampoco otro yo más; es aquello desde donde parte el yo cuando experimenta algo como algo y a sí mismo como sí mismo. También Heidegger, que concedió cada vez más espacio a la «llamada» de la conciencia [Gewissen] y a la «asistencia» [Zuspruch] del ser, determina, en sus *Beiträge zur Philosophie*, la experiencia como un «dar con algo»: «lo que ocurre a [Zu-stoßende], lo que concierne a [An-gehende], afección».⁷

Aparecen aquí indicios de otra fenomenología, que apuntan a una responsividad en la que se rebasa una esfera de sentido constituido intencionalmente o por medio de reglas. El rebasamiento se efectúa en un responder a una *pretensión extraña*, que ni tiene un sentido, ni sigue una regla, sino que, por el contrario, pone en suspenso las acostumbradas formaciones de sentido y de reglas, para poner en marcha otras nuevas. Lo que respondo debe su sentido al desafío de aquello a lo que respondo. Lo extraño, que se muestra y queda expresado en una pretensión extraña, pierde esta su extrañeza, si la *diferencia responsiva* entre aquello a lo que respondemos y lo que respondemos es nivelada en favor de un acontecer de sentido, intencional o guiado por reglas. La diferencia responsiva queda oculta, entonces, tras una *diferencia significativa* o *hermenéutica*, en la que algo es concebido o comprendido como algo, y tras una *diferencia regulativa*, donde algo es tratado conforme a una norma. Lo extraño como extraño exige una forma responsiva de fenomenología que empieza *más allá del sentido y de las reglas*, allí donde algo nos desafía y pone en cuestión nuestras propias posibilidades, antes de que nosotros nos embarquemos en una inquisitiva voluntad de saber y de comprender. Al primado corriente de un preguntar que, o bien como pregunta por un determinado asunto desemboca directamente en una aspiración al saber o voluntad de saber, o bien como interpelación intersubjetiva lleva indirectamente ahí, no le oponemos un nuevo primado. Por lo general, los simples cambios de sentido no llevan más lejos. En vez de eso, es necesario un cambio

7 Heidegger, M.: *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Frankfurt a. M., 1989, p. 161.

de acentos y una reorientación. Habría que mostrar que el ciclo de pregunta y respuesta, que tiende a una realización de intenciones o mandatos, y el reparto simétrico de los papeles de pregunta y respuesta, que equiparan al otro conmigo y a mí con el otro, en resumen, que el diálogo presupone una asimetría entre pretensión y respuesta. En todo hablar [Sprechen] yace un prometer [Versprechen], alejado del consenso de un intercambio dialógico y del conformismo de la conducta normal. El tan invocado «diálogo que somos» proviene de la lejanía de un extraño cuya pretensión precede a todo asociamiento.

III. Pretensión y respuesta

En la pretensión extraña, que rompe tanto el círculo de objetivos de la intencionalidad como el círculo de reglas de la comunicatividad, aflora lo extraño in actu. Esta *pretensión* significa dos tipos de cosas, a saber: un llamamiento que se dirige a *alguien* y una exigencia que se extiende *sobre algo*. Lo peculiar de la pretensión extraña está en que ambas formas de la pretensión se mezclan entre sí. En la pretensión que yo percibo se eleva una pretensión que exige algo de mí. Esta pretensión situacionalmente encarnada se encuentra antes de toda pretensión moral o legal. La cuestión de si la pretensión está o no justificada presupone que se ha percibido ya una pretensión. Alcanzamos aquí un punto *más acá del bien y del mal, más acá de lo justo y lo injusto*. Aquí muestra la moral su punto ciego.⁸ Todo intento de fundamentación de la moral presupone ya pretensiones efectivas que, en tanto que pretensiones, son más que meros hechos. El simple suceso de que alguien me pregunte el camino, o mi nombre, se convierte en un hecho cuando yo lo trato como un hecho: quizá si observo cómo alguien me pregunta, constato que alguien me pregunta o cuento que alguien me ha preguntado. Pero lo que *se convierte* en hecho, *no es* un hecho. El convertir en hecho la pregunta de un extraño no puede impedir que yo sea alcanzado por la pregunta, que yo sea requerido por la pretensión. El responder no empieza con el hablar sobre algo, ni empieza en absoluto con el hablar, sino con el fijarse y prestar atención, que tiene una forma propia de ineludibilidad. No puedo oír el imperativo «¡Escucha!» sin atender a él. La prohibición «¡No me atiendas!» lleva al conocido *double bind*: Se reaccione a ella como se reaccione, lo hace uno al revés. El mismo no querer oír presupone un oír, el apartar la vista, un ver; al igual que el desprecio de Nietzsche encierra una forma de respeto.

El responder que corresponde a la pretensión de doble forma, adopta asimismo una forma doble. A la pretensión a algo corresponde la respuesta (*answer*) que doy. En términos de la teoría de los actos de habla, se trata del contenido de respuesta apropiado que rellena los lugares vacíos del contenido proposicional de la pregunta o de la petición. Esta forma de respuesta remedia una carencia; pero con esto no está agotado de ninguna manera el responder. A la pretensión que se dirige a mí corresponde un responder (*response*), que no llena ningún hueco, sino que acepta los ofrecimientos y las pretensiones del otro. Este responder, que da lo que él no tiene, sino lo que encuentra e inventa en el responder, se distingue de la respuesta dada de manera semejante a como la negación se distingue de la declaración negativa. El rehusar una respuesta sucede en el plano del acontecer del enunciado (*énonciation*), no en el plano de contenido del enunciado (*énonce*). El dar de una respuesta no se agota en la respuesta dada. De la respuesta dada podría encargarse tal vez una máquina automática de respuestas que reaccionase adecuadamente a una interpelación adecua-

8 Cfr. mi trabajo sobre Nietzsche «Der blinde Fleck der Moral», en *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a. M., 1995.

da. Esto no vale para el dar de la respuesta, excepto en el caso de un diálogo prefabricado, en el que las respuestas son meramente producidas o reclamadas. Una máquina automática que no funciona no incurre en denegación de servicio.

Un claro indicio de la mencionada duplicación de la respuesta en acontecer de la respuesta y contenido de la respuesta, se encuentra en el hecho de que siempre puedo responder a una pregunta con una contrapregunta, con una respuesta, por tanto, que precisamente no imparte el saber buscado o solicitado por otro. Como es sabido, ninguna respuesta también es una respuesta. Si esto es así, entonces una respuesta no es simplemente una respuesta. El responder que acepta pretensiones extrañas no se agota de ningún modo en expresiones del lenguaje. Así, en la satisfacción de un ruego, el discurso extraño y la acción propia se convierten a menudo uno en otro, como cuando hago la maniobra deseada. Se puede, además, provocar con miradas y replicar a miradas. Los duelos entre miradas forman parte de la vida cotidiana de una gran ciudad. En el responder se encarna un ethos de los sentidos que se extiende desde los rituales de saludo hasta los juegos amorosos. La vieja afirmación «El hombre es un ser vivo que posee habla o razón» podría convertirse en la afirmación «El hombre es un ser vivo que da respuestas». Para ello, se debería pensar de nuevo la diferencia entre hombre y animal, así como entre hombre y máquina.

IV. Momentos de una lógica de la respuesta

La responsividad como rasgo fundamental de la conducta humana reclama un tipo especial de *lógica de la respuesta*, que se distingue considerablemente de la lógica de los actos intencionales, de la lógica de la comprensión o de la lógica de la acción comunicativa. Lleva a una forma propia de racionalidad responsiva, a saber: una racionalidad que se origina en el mismo responder. Para concluir, quisiera esbozar cuatro momentos de esta lógica, con el fin de aclarar cómo, a la luz del responder, los temas tradicionales empiezan a producir reflejos.

La pretensión extraña, que es más que parte de un todo o caso de una ley, gana una *singularidad* peculiar. Esta singularidad se presenta en cualquier caso en plural y, sin embargo, de tal modo que se sustrae a la distinción entre particular y general. Una singularidad tal no significa que algo ocurra sólo una vez, acaso como el timbrado que acaba de sonar o el delito cometido. Singularidad tampoco significa que algo como caso individual se ponga en cola con otros casos individuales. No tenemos que tratar aquí con el individuo que, según una antigua concepción, es inefable; pues, éste forma parte de los bordes de una universalidad que lo cubre todo. Se trata, más bien, de una singularidad de acontecimientos que se presentan como tales, en la medida en que se apartan de los acontecimientos acostumbrados y posibilitan otro ver, pensar y actuar. En la vida del individuo, como en la vida de pueblos enteros y culturas, hay acontecimientos «que no se olvidan», porque implantan un orden simbólico, fundan sentido, inauguran una historia, desafían a responder, dan lugar a obligaciones, ... En este sentido, la Revolución Francesa no fue, para los europeos que tomaron parte en ella, una revolución más entre otras, pues a partir de esta unicidad se convirtió en núcleo de cristalización de diversos mitos y ritos. Sólo contemplada con los ojos de un tercero aparece la Revolución Francesa junto con la americana, la rusa o la china como una revolución más entre otras; igual que el niño, cuando se ha hecho adulto, aprende a considerar a su madre como una mujer entre otras y a su lugar de nacimiento como un lugar entre muchos.

La pretensión extraña tampoco cae bajo la disyunción entre hechos y normas, entre ser y deber ser, que ha dominado el campo de la filosofía práctica desde Hume y Kant. La pretensión, que da algo a ver, a oír, a pensar, a hacer y a sentir, se presenta con una *ineludibilidad*, con una *ne-*

cessitudo en sentido literal, que no se deduce de leyes generales, sino que forma parte, como necesidad práctica, de las presuposiciones imprescindibles de nuestra existencia mundano-social. Ella lleva a que yo no pueda no responder a una pretensión que he percibido, igual que, según Watzlawick, *no puedo no comunicarme*; pues, incluso el no responder sería una respuesta. La doble negación que se encuentra en el hecho de que yo no pueda no responder, la conocemos de la determinación de la necesidad en la lógica modal⁹, nos remite a exigencias que sólo se dejan concebir indirectamente, a saber, como presuposiciones de determinadas experiencias, pero no se dejan deducir directamente. En contextos semejantes, Kant habló de un «hecho de la razón», Husserl, de un «hecho absoluto», Sartre, de una «*nécessité de fait*». La pretensión extraña se asemeja, en esta su radicalidad, a instancias tradicionales como la aspiración a la felicidad, el instinto de conservación, el imperativo categórico y la libertad, que, si se dan, ninguna depende de nuestra elección, y todas se sustraen a una prueba de legitimidad. Según la concepción de Platón, no está en nuestro poder aspirar a la felicidad, igual que para Kant no depende de nuestro arbitrio el que atendamos o no a la ley moral. Esto, de lo que parte y ha partido ya siempre nuestro hablar y decir, no se deja observar, juzgar y realizar como algo que se encuentre ante nuestros ojos o en nuestras manos, aflora únicamente *en la medida* en que decimos y hacemos algo. Es remitido a una forma indirecta de hablar y de comunicar, que permanece ligada al silencio. Esto vale también para el torbellino con que nos atrae lo extraño y, en especial, una cultura extraña. Ciertamente que, tan pronto como se alcanza el nivel de un «diálogo intercultural», entre las culturas tienen lugar también procesos de aprendizaje; pero un torbellino es tan difícil de dominar como el asombro o la locura del amor. Con inquietudes de este tipo, tan sólo se puede o aventurarse o rehuirlas.

Los acontecimientos singulares no sólo se presentan con una pretensión ineludible, sino también con una irrecuperable *posterioridad* [*Nachträglichkeit*]¹⁰ que socava el primado de un presente originario. El presente no es una nada, como piensan algunos postmodernos que lo volatilizan todo; pero tampoco se contenta consigo mismo. El responder sucede aquí y ahora, pero empieza en otra parte. La posterioridad lleva, según Derrida, a que lo originario aparezca sólo «sustitutoriamente», a saber, apoyado en suplementos que acarrearán una cadena interminable de «repeticiones originarias». Esta misma posterioridad remite a aquellos sucesos traumáticos que, según Freud, sólo son comprensibles en sus repercusiones. Si se quisiera hablar aquí de distorsión comunicativa, se le quitaría importancia al asunto; se pasaría por alto, de ese modo, que la organización de un campo comunicativo no tiene lugar por la vía de acuerdos comunicativos, al igual que la constitución de un país no es implantada ella misma por un acto constitucional, ni su cumplimiento tiene entrada él mismo en los párrafos de la constitución. La fundación de un orden es un acontecimiento que no es parte del orden que ella posibilita. En este sentido, cada nacimiento, en el que se inaugura un nuevo mundo, tiene rasgos de un renacimiento, puesto que sólo es comprensible con posterioridad. Libertad significa, en este sentido, no la capacidad de comenzar simplemente en uno mismo, sino en otra parte. Quien cree poder comenzar en sí mismo, repite únicamente lo que ya es, de modo

9 La frase «es necesario que q» se deja traducir con ayuda del operador de posibilidad M como «no M (no q)».

10 [N. del T. : Este término de cuño psicoanalítico, que aparece ya en el *Proyecto de una psicología para neurólogos*, se deriva del adjetivo y adverbio *nachträglich*, empleado también con frecuencia por Freud y que posee un doble significado: se refiere, tanto a algo posterior, que viene después o más tarde, como a algo complementario, suplementario o adicional. Ninguna de las posibles versiones castellanas del término permite recoger a la vez ambos matices de significado. En francés, se ha traducido *Nachträglichkeit* por la expresión «après-coup» («a destiempo»), adoptada incluso por psicoanalistas de otros ámbitos idiomáticos, y que aparece también en Derrida (cfr. «Freud y la escena de la escritura» en *La escritura y la diferencia*), en relación con el concepto de un «suplemento originario».]

que, precisamente, no comienza. Respuesta significa la renuncia a una primera —y con ello a una última— palabra.

Con el aplazamiento de pretensión y respuesta va de la mano una *asimetría* insuperable, que desequilibra irresistiblemente el diálogo tradicional, encaminado a objetivos comunes u orientado según reglas comunes; asimetría que deja atrás también a exigencias de igualdad como la de la regla de oro. Como muestra Levinas, la asimetría no se debe a que, en un diálogo establecido, los papeles estén desigualmente repartidos, sino a que pretensión y respuesta no convergen hacia algo común. Entre pregunta y respuesta no se da un consenso, como tampoco se da entre ruego y satisfacción. Chocan entre sí una con otra, como dos miradas que se cruzan. Sólo cuando propio y extraño son contemplados a la luz de un tercero que hace equiparaciones y, en caso de conflicto, procura un equilibrio, caen el aceptar una pretensión extraña y el obsequio de una respuesta en la órbita de un toma y daca recíproco. El punto de vista de un tercero que posibilita el derecho y la justicia es, de alguna manera, indispensable. En la medida en que en el habla y la acción están ya siempre en juego formas repetibles, reglas generales y leyes, está también en juego un tercero, o algo tercero. Pero, en la medida en que la pretensión extraña es sometida a una ley general y es *equiparada*, de esta manera, a lo que no *es* igual, la justicia contiene siempre un momento de injusticia. El intento de producir una simetría definitiva entre propio y extraño e igualar a ambos el uno al otro, se asemejaría, al fin y al cabo, al intento de equilibrar presente y pasado, vigilia y sueño o vida y muerte, como si se pudiera cruzar a voluntad en ambas direcciones el umbral que separa una cosa de otra. Lo extraño no permite eso; se parece a ocurrencias que nos vienen, obsesiones que nos agobian, o sueños de los que nunca despertamos del todo; proviene de un irrevocable en otro tiempo y en otra parte.

Si alejamos de este modo el responder, del sentido dado y de las reglas establecidas, debemos, en efecto, distinguir entonces entre un responder fundamentalmente *repetitivo* o *reproductivo* y otro fundamentalmente *innovador* o *productivo*. Para el responder ordinario y normal, vale el tener un sentido y seguir determinadas reglas; pero no vale lo mismo para un responder a pretensiones insospechadas, que rompe un orden existente y cambia también las condiciones de la comprensión y del acuerdo. Allí donde el orden de las cosas se tambalea, se abre un hiato entre provocación extraña y producción propia. Tropezamos aquí con la paradoja de una respuesta creativa, semejante a la paradoja de una expresión creativa en Merleau-Ponty¹¹. La pretensión no pertenece a un orden en el que el responder esté encuadrado o al que esté sujeto; más bien, la pretensión se convierte en pretensión sólo *en la respuesta* que ella provoca y a la que ella precede irrecuperablemente. El responder camina, por consiguiente, sobre un estrecho filo, que separa la mera servidumbre y la condescendencia, del capricho y de la arbitrariedad. Quien aguarda respuestas acabadas no tiene nada que decir, porque todo está *ya dicho*. Quien, a la inversa, habla sin responder, tampoco tiene *nada que decir*, puesto que para él no hay nada que decir. Inventamos lo que respondemos, pero no aquello a lo que respondemos y que le da peso a nuestro hablar y actuar.

Kyoto, abril, 1996

[Traducción del alemán, de José María Muñoz Terrón¹²]

11 Cfr. «Das Paradox des Ausdrucks», en *Deutsch-Französische Gedankengänge*, l. c.

12 **Dirección para correspondencia:** Universidad de Almería, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Área de Filosofía; E-04120 La Cañada de San Urbano (Almería) España. Agradezco al profesor Waldenfels que haya tenido la amabilidad de revisar la traducción y sugerir algunas modificaciones.