

Waldenfels y Merleau-Ponty. Aproximaciones al fenómeno de lo extraño

Eric J. Figueroa González

La categoría de lo *extraño* ha sido objeto de estudio para distintas disciplinas entre las que destacan: la psicología, la antropología, la sociología, la religión y la filosofía. Dada la amplitud en su definición conviene iniciar con la clasificación que realiza Waldenfels, a saber:

“*Fremd*” es, en primer lugar, lo que aparece fuera del ámbito propio, como algo exterior opuesto a un interior (cf. *xenon*, *externum*, *extraneum*, *extranjero*, *foreigner*, *stranger*, etc.). “*Fremd*” es, en segundo lugar, lo que pertenece a otros (*allogriom*, *alienum*, *ajeno*, *alien*, etc.), frente a lo *propio*. Forma parte de este contexto la palabra *alienatio*, traducida como “*Entäusserung*” en el campo jurídico, y como “*Entfremdung*” en el campo clínico y de la patología social. En tercer lugar, se llama “*fremd*” a lo que es de otro género, “*fremdartig*”, lo inquietante e intranquilizador, “*unheimlich*”, frente a lo familiar, aquello en lo que se confía, lo *Vertraute*, (*xenon*, *insolitum*, *extraño*, *strange*. *heterogenous*, etc.).¹

Respecto a estas definiciones, en todas se trata de una perspectiva que toma en cuenta un punto de partida o aspecto pre-establecido. Esto es, ya sea en relación al *lugar*, *posesión* o *modo*, aquello que es tenido como *propio*, marca el sentido de contraste con lo *extraño*.

De acuerdo con Waldenfels, existen dos indicadores particulares a partir de los cuales se propicia la investigación de lo *extraño*, estos son: la descentralización del sujeto y la pluralización de la razón.² Asimismo, refiere a la figura del *extranjero* como una prefiguración de lo *extraño*. De esta manera la Biblia describe (y prescribe) al *extranjero* como aquel otro no familiar, el cual debe ser objeto de consideración y misericordia. Waldenfels cita del Éxodo 22,21: “Al extranjero no maltratarás ni oprimirás, porque ustedes fueron *extranjeros* en la tierra de Egipto...”³ Mientras que en los griegos, “a

Zeus se le atribuía el sobrenombre de *Xenios*, el Dios que protege las reglas de hospitalidad”.⁴

Así también, Aristóteles refiere en la *Retórica* (III, 2-3) al (*xenikón*) en cuanto a la expresión desacostumbrada y extraña. Respecto a la posesión, en Platón lo extraño va más allá de la oposición con lo propio en cuanto se encamina a un fin común, a saber; “lo bueno no debe confundirse con lo exclusivamente propio (*tó heautón*), puede, a lo sumo, equipararse a lo pertinente, a lo que pertenece a uno (*oikeîon*), en oposición a lo extraño (*alotrion*) (cfr. *Banquete* 205e)”.⁵

Posteriormente, con los formalistas rusos adquiere una perspectiva estética bajo el término *ostranenie* traducido como *extrañamiento* o *desfamiliarización*. De forma similar, Bertolt Brecht refiere a un efecto de distanciamiento (*Verfremdungs-effekte*) a través del teatro.⁶

Igualmente, otro de los aspectos relacionados con lo *extraño* remite a una escisión o desplazamiento del Yo. En ese sentido, Waldenfels describe cuatro fenómenos límite del extrañamiento, estos son: *el sueño, la embriaguez, el Eros y la muerte*.⁷ Fenómenos en donde el sentimiento del “estar en casa” queda de algún modo trastocado. Asimismo, podrían nombrarse distintas situaciones en las que el Yo es desprovisto de su aparente estabilidad, por ejemplo: en el uso de sustancias psicoactivas, en referencia a rituales místicos o técnicas del éxtasis,⁸ enfermedades orgánicas y psicopatológicas, así como de acontecimientos que rompen con lo cotidiano y habitual.

Consciente de la definición de Husserl sobre lo *extraño* en cuanto “accesibilidad verificable de lo originalmente *inaccesible*,”⁹ Waldenfels profundiza en el aspecto de lo inabordable, y siguiendo de cerca dicha perspectiva menciona que éste “sólo se muestra en la medida en que rehúye el acceso”.¹⁰

Tomando en cuenta su primer texto *Orden en el cosmos* (*Ordnung im Zwielicht*) Waldenfels defiende un sentido de extrañeza que permea en todo orden. Sostiene que el peso de lo *extraño* dependerá del tipo de *orden* en que esté inmersa nuestra experiencia. Así por ejemplo, en un contexto particular resultará *extraño* quien hable o luzca de manera distinta a la norma. En este sentido, lo *extraño* remite a órdenes establecidos dentro de una época determinada. Asimismo, se trata de un *orden* que es impuesto y por lo tanto, objeto de jerarquías. Ejemplo de ello es la sobrevaloración del hombre por encima de los animales, de los griegos sobre los barbaros, etc.¹¹ La “razón” marca los límites dentro de los cuales se distingue lo *propio* de lo *extraño*. Así, esto lleva a Waldenfels a demarcar el sentido *topológico* de lo *extraño*. Ciertamente, gran parte de su investigación se centra en dicho aspecto, distanciándose así de una recepción ontológica.¹²

Lo *extraño* entonces, si bien reviste una importancia mayor a la de un orden preestablecido, no debe ser llevado a su universalización pues equivocaría su sentido originario, esto es, aquel que describe según Waldenfels, un sentido escurridizo e indefinido, desfase temporal desde la respuesta o *responsividad*, hueco o hiato respecto a todo orden. En palabras del mismo

autor: “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”.¹³ Waldenfels acentúa aquí el sentido de una *extrañeza relativa* más que de una *extrañeza radical* en su aspecto ontológico. Más aun, si se quisiera abordar desde la ontología esta tendría que adoptar un sentido particular. Es decir, según el mismo autor, la pregunta ¿qué es lo extraño? evocaría el cuestionar de la ontología griega en donde el sentido por el ser se encontraría ya implícito en un contexto y un *orden* determinado.¹⁴ Así entonces, en referencia a Husserl nuevamente, la pregunta debe concentrarse en la *forma de acceso* a dicho fenómeno, tomando en cuenta que este puede o no, presentarse de tal o cual manera. De esta manera, Waldenfels destaca que lo *extraño* no puede “desprenderse de su manera de darse y de acceso, esto es, de una cierta *localización* (Örtlichkeit).”¹⁵ Pero no se trata tampoco de una *topología* común, pues aquello que describe es antes que un lugar determinado, un *no-lugar* y un *en-otra-parte*. En otras palabras, se trata del conjunto de posibilidades que revelan lo *extraño*, no en cuanto presencia, sino más bien en tanto que latencia. Lo *extraño* irrumpe desgarrando cualquier “orden” y familiaridad precedentes. Se trata de una “*contingencia radical*”¹⁶ que brota desde dentro, en el interior del *orden* mismo.

De igual forma, el establecimiento de un *orden* o la institución de una “normalidad” marcan los límites entre lo *propio* y lo *extraño*. Pero existen también momentos de transición; entre el despertar y el dormir, el estar sano y el estar enfermo, en donde se entra a *otro* orden, en donde “uno se convierte en otro (*one becomes someone other*)”.¹⁷ Pero, para que esto se lleve a cabo es necesario que lo *extraño* emerja desde algún lugar, desde un cierto orden. En este sentido, el cuerpo sería el punto de partida o punto cero en la vivencia de lo extraño. Y por encima de este se encontraría al mundo como base, horizonte y posibilidad de sentido.

Waldenfels distingue de un orden establecido (*ordo ordinatus*), un orden como “fuerza efectiva” en estado naciente (*ordo ordinans*). Este último, describe el proceso mismo de organización, u ordenación automática. A este ordenarse, configuración desde la razón y la expresión, es referido a un carácter enigmático, de ahí que Husserl refiera un “milagro de la razón”, y Merleau-Ponty al “milagro de la expresión”.¹⁸

Por lo tanto, el *orden* es susceptible de vacíos, de contingencia. El filósofo alemán refiere a un “orden contingente” el cual describe, más allá de su aparente contradicción, la posibilidad de irrupción, no en tanto que desorden, sino como expresión de un nuevo orden *ad infinitum*.

En cuanto a la imposición de un *orden*, Waldenfels refiere a la expresión “europeización”¹⁹ como un claro ejemplo de control de una cultura “más civilizada” sobre otra que es considerada menos civilizada. Aquí lo *extraño* es sinónimo de desadaptación frente aquello que es considerado adecuado o “propio”. Sin embargo, el filósofo alemán descuida el sentido subyacente a tal *apropiación*, es decir, no advierte más allá de la “*pluralidad* de lo ex-

traño”,²⁰ la problemática histórica y principalmente política de lo que forma parte de lo *instituido*, lo *extraño* (bárbaros, indígenas) frente a lo *propio* (visión civilizadora). Podría encontrarse también en Husserl la distinción *extraño-propio* respecto de la cultura europea frente a países no “europeizados” y por tanto, en una posición de desventaja.²¹

Sin embargo, sería erróneo asociar a Waldenfels (y quizás también a Husserl, tomando en cuenta sus escritos inéditos) con una postura eurocentrista que refleje una *apropiación* de lo *extraño* a toda costa.²² Consciente él mismo de las diferentes formas de *apropiación* clasifica como *variante culturalista* el: “Predominio de la propia tradición, costumbre y tradición. Defensa variada de lo propio como refugio de la razón común, de la verdadera religión, de la civilización bajo el dominio de bárbaros, paganos, infeas, salvajes...”²³

Es verdad también que Waldenfels toma en cuenta otras variantes como la de tipo *normativo* y *defensivo/ofensivo* respecto de la *apropiación* de lo *extraño*, no obstante, al pronunciarse en favor de una *xenología*²⁴ o “ciencia de lo extraño”²⁵, discutimos la idea de fundamentar un “saber” que, aun reconociendo sus límites (particularmente los de una “razón predominante”), no pondere el juego del poder *contingente* y artificial que le es inherente. Es tal vez más cercano a esta última idea que en alusión a una *Política de lo extraño (Fremdenpolitik)*,²⁶ Waldenfels defiende el aspecto de lo *apolítico*, en referencia a aquello “que se sustrae al procedimiento ordenador en el ámbito de lo político”²⁷ y que representa también un “espacio vacío... que se resiste a toda totalización...”²⁸ En ese sentido, lo *extraño* en tanto que ausencia (de orden, de sentido) introduce el ámbito de lo *contingente*, el cual, es ilusoriamente franqueado por diversos tipos de *institución* en los cuales el vacío es llenado por significantes que adquieren un estatuto totalitario o universalista.

La propuesta de Waldenfels se deja ver de manera más clara en el ámbito de la respuesta, en su capacidad creativa y espontaneidad. En palabras del fenomenólogo alemán:

...No respondemos a la exigencia del extraño, al extraño que todavía no ha sido privado de su extrañeidad mediante la *apropiación* conceptual o *institucional*, al extraño que no se ha convertido en parte de la comunidad, en forma repetitiva, dando respuestas de las que ya disponemos o canalizando respuestas ya dadas como en una corriente de tradición ininterrumpida, sino que respondemos a él en forma de *invención*, en forma *creativa*, al dar lo que no tenemos.²⁹

En ese sentido también Waldenfels refiere a un sentido de la *promesa* en el *responder*, así como de un cierto desbalance entre el dar y el recibir, que acusa a “un momento de no-intercambiabilidad a pesar de todo intercambio”.³⁰

Por lo tanto, en oposición a la racionalización o *apropiación* de lo *extraño*, se cuestionaría por un primer momento en que lo *extraño* es *instituido*

frente al sentido de lo *propio*. Asimismo, si como referíamos anteriormente, lo *extraño* caracteriza lo *inaccesible*, la filosofía de Merleau-Ponty en tanto que filosofía de la mediación o la vinculación (*empiètement*), busca dar con un punto de intersección entre lo distante o *extraño* y lo cercano o *familiar*. De esta manera, en *Lo visible y lo invisible* se cuestiona sobre la desproporción atribuida generalmente a la percepción del niño frente a la del adulto. Distinguiendo a la primera como imperfecta o inferior a la del segundo. Sin embargo, Merleau-Ponty afirma que dicha diferencia no se circunscribe a un grado mayor o menor de desarrollo o a un grado de *extrañeza* que va en aumento respecto a cualquier otro, sino que al contrario, existe una relación de *lateralidad, pre-analítica* que presupone un mismo Ser. En palabras del mismo autor:

Quando percibo al niño, este se da precisamente en un cierto distanciamiento (*presentación originaria de lo impresentable*) al igual que la percepción de mi experiencia vivida, al igual que con mi otro yo y al igual que con la cosa pre-analítica. Hay allí el tejido común del cual estamos hechos. El Ser salvaje.³¹

Hay entonces, una separación (*écart*) que indica antes que una distancia irreconciliable, un punto de unión. Asimismo, el *écart* describe una doble remisión de lo *familiar* y lo *extraño* en tanto que *proximidad* y *distanciamiento*. Así por ejemplo, con respecto a la *corporeidad* el filósofo francés menciona: “En un sentido, esta (la corporeidad) no es sino la carne del mundo, su pesadez la pesadez del mundo. Es la posibilidad de un ligero distanciamiento (*écart*) en relación al mundo”.³² Distinguiendo por un lado, la *carne* (*chair*) como basamento esencial en la relación con el mundo³³ y por otro, un *distanciamiento* que describe al ser particular, al cuerpo en tanto que *propio*, en su doble remisión de *familiaridad* y *extrañeza*. Ejemplo de ello es también el fenómeno de *reversibilidad* de la *carne*. Al respecto Merleau-Ponty menciona el caso de las manos que se tocan y se (con)funden una con otra sin poder distinguir en qué punto la mano sintiente deja de ser sensible y en dónde la mano tangible pasa a ser tangente. A propósito de dicho *entrelazo* Renaud Barbaras describe un *desdoblamiento de lo originario* el cual remite al ser de la *carne* que *atraviesa* toda experiencia de lo *sensible*. Así entonces, el fenómeno de lo *extraño* en cuanto *distanciamiento* (*écart*) remite a un *exceso* perceptible desde una cierta familiaridad. En palabras de Barbaras: “lo propio de lo sensible es el ser a distancia (*écart*) o en exceso (*excès*) respecto de sí mismo, de darse más allá de lo que es dado por sí”.³⁴ Más aun, como precisa más adelante, es a razón de la inagotabilidad de todo horizonte que “garantiza a su *regreso* la trascendencia de lo sensible...”³⁵ En otras palabras, es en base a dicha vuelta (*tour*) o retorno, que se destaca la necesidad de un suelo y horizonte originarios, de una *familiaridad* esencial como punto de partida.

Por otra parte, respecto a la ontología merleau-pontiana, escribe Graciela Ralón que es debido a un sentido *contingente* del *mundo* que es posible dar con un devenir, un hacer frente a lo *impresentable* del *acontecer* mismo.³⁶ Asimismo, en tanto que ontología del *Ser bruto* o *salvaje*, Merleau-Ponty puntualiza un sentido de lo *originario* que “escapa” (*échappe*),³⁷ que “estalla” (*éclate*) y es “*no-coincidencia, diferenciación*”.³⁸ Tal ontología, como precisa en una Nota de trabajo de Enero de 1959 supone el replanteamiento de las categorías de *sujeto* y *sentido*.³⁹ Es en ese sentido también que Merleau-Ponty elige la noción de sujeto *instituyente* sobre la de un sujeto *constituyente*. Pero es en sus cursos de 1954-1955 donde se muestra a detalle el sentido de la *institución* así como de su relación con el aspecto de la *contingencia* que le es inherente.

Daremos paso entonces al sentido de lo *extraño* en tanto que irrupción y *contingencia*, relacionándolo a su vez con la categoría merleau-pontiana de la *institución*, lo cual nos permitirá marcar una diferencia entre Waldenfels y Merleau-Ponty.

II

En 1954 Merleau-Ponty dedica su curso en el *Collège de France* al tema de la *institución* (*Institution*). Al inicio del mismo menciona que la consciencia es sobrepasada por: un espesor de lo *sensible*, del presente y de la cosa misma.⁴⁰ En donde lo *sensible* describe una resistencia de las cosas más no en tanto que obstáculo sino como parte esencial del conocer. Las cosas son percibidas a través de *escorzos* (*Abschattungen*), refiriendo a la limitación de la perspectiva, así como a la imposibilidad de una *constitución* completa. Veremos cómo a pesar de la contingencia, de un plano de no saber y resistencia, puede relacionarse lo *extraño* con una *institución* de sentido.

Grosso modo, Merleau-Ponty desarrolla el tema de la *institución* en torno a cuatro categorías fundamentales: el *mundo*, el *otro*, el *hacer* y el *tiempo*. Cada una de estas va a estar marcada por un ámbito de contingencia que le es propio. Respecto del *mundo*, hace referencia al sentido *instituyente* del *sujeto*, esto es, en cuanto a “una cierta inercia,...el... estar expuesto... pero (que) pone en marcha una actividad, un acontecimiento; la iniciación al presente, que es productivo después de él...”⁴¹ Aquí el *sujeto* es definido como posibilidad misma de acontecimiento, apertura o *campo* a partir de la *institución* de sentido en el *mundo*.

En cuanto al *otro*, Merleau-Ponty señala que éste entra en el *campo* de acción del sujeto de manera lateral, es decir, comunica conmigo de la misma manera en que yo como instituido-instituyente puedo ser(le) pensable; “se trata de un campo intersubjetivo o simbólico... que es nuestro medio, nuestra bisagra, nuestra juntura -en lugar (de la) alternativa sujeto-objeto”.⁴² El *otro* como proyección e introyección, responde a un cúmulo de *instituciones* que permiten a su vez el despliegue de una cultura.

Respecto al *hacer*, éste describe la actividad *simbólica* que refleja un *estilo*, es decir, la posibilidad abierta y creativa, la riqueza de la percepción, así como la contingencia de las cosas y los hechos. El *hacer* es así, *institución* de sentido abierto e ilimitado, transformación y diferencia.⁴³

En relación al *tiempo*, Merleau-Ponty afirma que éste representa “el modelo mismo de la *institución*”⁴⁴. Toda *institución* remite pues a un devenir inherente, a su sentido *naciente* y por lo tanto, continuamente mudable, “se dispara, no puede dejar de ser, es total porque es parcial, es un campo”.⁴⁵

Cabe destacar también, la influencia que Husserl legó en Merleau-Ponty respecto al concepto de la *institución*. Ya desde *El lenguaje indirecto y las voces del silencio* (1952), Merleau-Ponty refiere a la *Stiftung* (*institución*) husserliana en cuanto a la fecundidad ilimitada de cada presente, en donde el pasado continuaría ejerciendo su influencia de forma permanente.⁴⁶ Por otra parte, en relación a una *institución originaria* (*Urstiftung*), el filósofo francés presenta ciertas diferencias. Así por ejemplo, en relación a la *historia*, Merleau-Ponty defiende una opacidad y *contingencia* que le son propias. En ese sentido, no habría una concepción teleológica o una *continuidad* en la *historia*, una *institución originaria* (*Urstiftung*) y una *institución final* (*Endstiftung*). A propósito Merleau-Ponty cuestiona irónicamente; “¿No tenemos más bien: comedia de la historia, sociedades que son otra cosa que lo que querían y que sus principios?”⁴⁷

El concepto de *institución* antes que representar un sistema ordenado e invariable, remite a un sentido *contingente* y por tanto, no reducible a la mera acción de un sujeto. Hay, dirá también, “sedimentación y *reactivación*”⁴⁸ con respecto a la historia, “reorganización”.⁴⁹

Simultáneamente hay descentración y recentración de los elementos de nuestra propia vida, movimiento de nosotros hacia el pasado, y del pasado reanimado hacia nosotros. Y este trabajo del pasado contra el presente no concluye en una historia universal cerrada, en un sistema completo de todas las combinaciones humanas posibles respecto de determinada *institución*,...sino en un cuadro de diversas posibilidades complejas, siempre vinculadas a circunstancias locales...⁵⁰

Merleau-Ponty afirma que aun teniendo en cuenta el sentido *contingente* de la historia, no se muestra a favor ni de la opacidad ni del sistema. Destaca en cambio, desde el papel del filósofo el “reconocimiento de particularidades que unen”.⁵¹ Esto es, la posibilidad de distinguir un carácter o potencia *instituyente* detrás de toda *institución* de sentido.

Por último, si como afirmábamos más arriba, lo *extraño* se relaciona con un cierto *impasse* o in-cognoscibilidad, análogamente lo *instituyente* remite a la fuga del sentido o efecto de posterioridad (*après-coup*, *retro-significación*). La *institución* sería aquí entendida como diseminación, dislocación y reorganización de sentido.

Agrega Merleau-Ponty:

La cuestión no se plantearía si no estuviera, no ciertamente resuelta desde el comienzo, pero al menos puesta en un horizonte de universalidad que prohíbe fijar lo opaco e insignificante como incognoscible. Proponemos, justamente,... la noción de *institución* como exterior-interior...⁵²

Dicho aspecto representará para el filósofo una dinámica continua, devenir del sentido y una ambigüedad propia del conocimiento.⁵³ Como ejemplo de esto menciona el mismo autor: “Sólo en lo imaginario, vistas desde fuera, a través de nociones, las culturas se excluyen o son incognoscibles”.⁵⁴ De ese modo, lo *extraño* indicaría no sólo la limitación de la perspectiva (extrañeza *relativa* en palabras de Waldenfels), sino también la posibilidad de la *institución*, en cuanto *reapropiación* e *invención* de sentido; “la institución de cada tiempo, tomada concretamente, como horizonte, es *también* medio de comprender los otros tiempos: en un sentido la primera condición es saber también que ellos no son de un extremo a otro *otros...*”⁵⁵

Notas

¹ WALDENFELS, Bernhard (1998), “La pregunta por lo extraño”, Trad. Antonio Gómez Ramos, *Logos. Anales del seminario de metafísica* 1, p. 86.

² Cfr. WALDENFELS, Bernhard (2015), “Pensar lo extraño”, Trad. Peter Storandt Diller en *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Madrid, Anthropos, p. 12.

³ WALDENFELS, Bernhard (2011), “Fundamentos para una fenomenología de lo extraño”, Trad. Olivia C. Díaz Pérez, *Sincronía*, p. 1.

⁴ *Idem*.

⁵ WALDENFELS, Bernhard (1998), “La pregunta por lo extraño”, p. 88.

⁶ *Ibidem*, p. 87.

⁷ WALDENFELS, Bernhard (1995), “Lo propio y lo extraño”, Trad. Graciela Ralón de Walton y Roberto J. Walton, *Escritos de filosofía*, p. 156.

⁸ Cfr. MIRCEA, Eliade (1976), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Trad. Ernestina de Champourcín, México, Fondo de cultura económica.

⁹ HUSSERL, Edmund (1996), *Meditaciones cartesianas*, Trad. José Gaos y Miguel García-Baro, México, Fondo de cultura económica, p. 178. Énfasis nuestro.

¹⁰ WALDENFELS, Bernhard (1997), “Respuestas a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva”, Trad. José María Muñoz Terrón, *Daimon*, p. 21.

¹¹ WALDENFELS, Bernhard (2011), *Phenomenology of the alien*, Trad. Alexander Kozin & Tanja Stähler, Evanston, Northwestern University Press, p. 8 y ss.

¹² A propósito de ello señala Graciela Ralón que Waldenfels rechaza la ontología del mundo de la vida de Husserl, ya que para él no existiría una unidad que antecedería a todos los mundos de la vida. Pues, destaca Ralón: “No hay un orden fundamental a cuya guía estén sujetos los órdenes limitados.” (Graciela Ralón, trabajo inédito sobre

la obra de Waldenfels, p. 14.) De modo que, retomando la idea del orden establecido artificialmente, Waldenfels recusa un sentido de armonía prestablecida, orden “celestial” del cual parten diversas formas de familiaridad y extrañeza. Antes bien, habría un grado de extrañeza envolvente luego del cual se establecerían, o mejor, se instituirían distintos grados de familiaridad.

¹³ WALDENFELS, Bernhard, “Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva, p. 41.

¹⁴ WALDENFELS, Bernhard, *Fundamentos para una fenomenología de lo extraño*, p. 6.

¹⁵ WALDENFELS, Bernhard, *Lo propio y lo extraño*, p. 152.

¹⁶ WALDENFELS, Bernhard, *Phenomenology of the alien*, p. 11.

¹⁷ *Ibidem*, p. 15.

¹⁸ WALDENFELS, Bernhard “Es gibt ordnung/ Il y a de l’ordre/ Hay orden”, pp. 110 y ss., en *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*.

¹⁹ Cfr. WALDENFELS, Bernhard (2002), “Europa ante la extrañeidad”, Trad. Oliver Kozlarek, *Devenires III*, pp. 8-21.

²⁰ Cfr. WALDENFELS, Bernhard, *Fundamentos para una fenomenología de lo extraño*, y *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*.

²¹ “Hay en ello algo singular que sienten en nosotros también todos los otros grupos de la humanidad como algo que, prescindiendo de todas las consideraciones de utilidad, se convierte para ellos [los Indios] en un motivo continuo de europeización, no obstante la voluntad inquebrantada de la autoconservación espiritual, mientras que nosotros, si nos comprendemos rectamente, jamás, p. ej., nos indianizaremos.” HUSSERL, Edmund (1993), “II. La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *Invitación a la fenomenología*, Trad. Antonio Ziri6n, Peter Baader, Elsa Tabernic, Barcelona, Paid6s, pp. 84 y 85.

En otra parte se muestra tambi6n el sentido despectivo respecto de China y la India: “...S6lo con esto se habr6a decidido si la humanidad europea es portadora de una idea absoluta y no es un mero tipo antropol6gico emp6rico como “China” o “India” y, a la vez, si el espect6culo de la europeizaci6n de todos los seres humanos extra6os (*fremnden*) anuncia en s6 el imperio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo y no a un sinsentido hist6rico del mismo.” HUSSERL, Edmund (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenol6gia trascendental*, Trad. Julia V. Iribarne, Prometeo, p. 59.

²² Precisamente, en contra de esta postura Waldenfels declara: “Lo que corresponde a la figura Europea es la recomendaci6n de renunciar a una autodefinici6n y a una autofiguraci6n final, y aceptar el punto ciego de la as6 llamada cultura propia (*Eigenkultur*).” Igualmente, precisa unos renglones adelante: “S6lo si nos comport6ramos diferente a lo que estamos acostumbrados en los momentos del preguntar cotidiano o cient6fico, s6lo si renunciar6mos a convertir aquello a lo que respondemos en un “qu6” o “para qu6” espec6fico, saldr6amos del c6rculo euroc6ntrico que siempre aspira a lo propio y al todo.” WALDENFELS, Bernhard, *Europa ante la extra6eidad*, p. 19.

²³ WALDENFELS, Bernhard, *Fundamentos para una fenomenol6gia de lo extraño*, p. 4.

²⁴ “Mientras preguntemos qu6 es o significa lo ajeno (*fremde*) que nos encontramos o para qu6 existe, lo subordinamos a un preconocimiento o preentendimiento, qui6rase

o no. Ya estamos en el camino de la comprensión, concepción y explicación, en el que todo lo ajeno se convierte en algo que todavía no hemos comprendido, concebido y explicado, aun cuando toleremos o hasta veneremos un resto incomprensible, inexplicable e impenetrable. Una xenología que siga ese camino no se escapa a la paradoja del logos de lo ajeno que se consume a sí mismo.” Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, p. 108, Trad. Pedro Enrique García Ruiz, visto en HERNANDEZ GARCIA, Gabriela (coord.), (2007), *Hermenéutica, analogía y filosofía actual (Primer coloquio de hermenéutica analógica)*, México, UNAM, p. 53.

Asimismo destaca Waldenfels: “La paradoja de toda xenología consiste en que no sólo todo discurso *sobre lo ajeno*, sino también toda experiencia *de lo ajeno*, se refieren a un ajeno *al que* responden sin jamás alcanzarlo.” WALDENFELS, Bernhard (1992), “Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena”, p. 22.

²⁵ Ciencia que únicamente podría ser considerada fructífera, si ésta, en palabras de Waldenfels, diera con un logos que permita reconocer sus fronteras en lo *extraño* mismo. Cfr. WALDENFELS, Bernhard, “Entre culturas”, en *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, p. 283.

²⁶ Cfr. WALDENFELS, Bernhard, *Fundamentos para una fenomenología de lo extraño*, pp. 12 y 13, *Europa ante la extrañidad*, pp. 18 y 19, y “Entre culturas”, en *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, pp. 284 y 285.

²⁷ WALDENFELS, Bernhard, “Entre culturas”, p. 285.

²⁸ *Idem*.

²⁹ WALDENFELS, Bernhard, *Europa ante la extrañidad*, p. 18. Énfasis nuestro.

³⁰ *Ibidem*, p. 19.

³¹ MERLEAU-PONTY, Maurice (2001), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, p. 253. Cursivas de Merleau-Ponty.

³² BARBARAS, Renaud, “Le dédoublement de l’originaire”, en MERLEAU-PONTY, Maurice (1998), *Notes de cours sur l’origine de la géométrie de Husserl. Suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 290.

³³ *Ibidem*, p. 293.

³⁴ *Ibidem*, p. 301. Énfasis nuestro.

³⁵ *Idem*.

³⁶ RALON, Graciela (2012), “La racionalidad en la historia: sentido y contingencia”, *Tábano* 8, p. 62.

³⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice (2001), *Le visible et l'invisible*, p. 313.

³⁸ *Ibidem*, p. 163.

³⁹ *Ibidem*, p. 219.

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice (2012), *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). I. La institución en la historia persona y pública*, Trad. Mariana Larison, Barcelona, Anthropos, p. 4.

⁴¹ *Ibidem*, p. 4 y 5.

⁴² *Ibidem*, p. 5.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 6. Énfasis nuestro.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice (1960), “Le langage indirect et les voix du silence”, en *Signes*, Paris, Gallimard, p, 59.

⁴⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice, *La institución...*, p. 79.

⁴⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*, p. 307.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 273.

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice (1968), *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, p. 43.

⁵¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *La institución...*, p. 81.

⁵² *Ibidem*, p. 82.

⁵³ *Ibidem*, Nota al pie, p. 81. Énfasis nuestro.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 88.

⁵⁵ *Idem.* *Cursivas del autor.*