

Fundamentos para una fenomenología de lo extraño¹

Bernhard Waldenfels

Traducción de: **Olivia C. Díaz Pérez**
Departamento de Lenguas Modernas
Universidad de Guadalajara

Lo extraño es, por un lado, algo muy antiguo y, por otro lado, algo completamente actual. En lo que respecta a lo antiguo es suficiente hacer referencia a dos fuentes de la cultura occidental. En el libro del Éxodo 22,21 se lee: “Al extranjero no maltratarás ni oprimirás, porque ustedes fueron extranjeros en la tierra de Egipto”. En el mismo párrafo se habla de las viudas y los huérfanos. Es un mandamiento que se refiere a una experiencia anterior, es

decir, al exilio que desde sus inicios ha caracterizado a lo judío. Con los griegos, a Zeus se le atribuía el sobrenombre de *Xenios*, el Dios que protege las reglas de hospitalidad. ¿Acaso la actualidad de esta problemática del otro tiene que ver con estas antiguas tradiciones? Tal vez la fenomenología de lo extraño, que parte de la experiencia del otro, puede darnos una respuesta.

1. Tópica de lo desconocido

Nuestra búsqueda del lugar de lo desconocido en la experiencia inicia con un acercamiento lingüístico. En alemán la palabra *fremd* (extraño) es algo muy común y dispone de un significado mucho más amplio que en otras lenguas puede describirse solamente a través de diversas expresiones. Se diferencia en tres significados principales. En primer lugar, se entiende como extraño lo que viene y surge fuera del propio espacio de acción (ver *externum*, *peregrinum*; *xenón*; *extranjero*, proveniente de *estraneus*; *foreign*, relacionado con *foris*). En segundo lugar, extraño es lo que le pertenece a otro (ver *alienum*; *allogrion*; *ajeno*). Y en tercer lugar, lo extraño aparece como una especie extraña y es considerado como desconocido (ver *insolitum*; *xenón*; *extraño*). Por consiguiente, son tres los aspectos que distinguen lo extraño de lo propio: *lugar*, *posesión* y *especie*.

¹ Este texto fue presentado como conferencia magistral en el Simposio **Banquete Fil-o-Sofía** llevado a cabo en el marco del Programa académico de la Feria Internacional del Libro (país invitado Alemania) el 3 de diciembre de 2011. Título original del texto: *Grundlinien einer Phänomenologie des Fremden*.

Entre estos tres aspectos el que domina es el aspecto de lugar, el estar en otra parte. Y esto tiene sus motivos.

Por un lado se encuentra el concepto ontológico del *otro* (*heteron, aliud*) en contraposición con el del *mismo* (*tautón, idem*). Este par de opuestos surgió de un proceso de *acentuación de diferencias* implementado desde el punto de vista de un tercero. Una manzana es distinta a una pera, una pera es distinta a una manzana, pero ambos pertenecen a la especie de las frutas. La relación es simétrica, permite invertirse en cualquier momento. La otredad en el sentido de una simple diferenciación pertenece a la categoría fundamental de *Onto-logía*, que desde Platón hasta Hegel, pasando por la edad media, ha alcanzado realmente una forma canónica. Pero ésta no tiene relación directa con la otredad que nos ocupa.

Por otro lado, nos encontramos con lo *extraño* (*xenón*) a *uno mismo* (*autós, ipse*) y a lo *propio*. La diferencia entre lo propio y lo extraño proviene de un proceso de inclusión y exclusión que no surge entre dos términos, sino entre dos *Topoi*. La extrañeza no consiste en que algo sea diferente de otro, sino en que algo se distancia *para mí* o *para nosotros*, que se presenta como inaccesible y se escapa de nuestro entendimiento. Ausencia, distancia, inaccesibilidad o supresión son los *modus operandi* decisivos de la experiencia de otredad.

La relación entre lo *propio* y lo *extraño* es una relación con un carácter especial. Se revela como una relación *asimétrica*, que no permite invertirse por capricho, como en el siguiente ejemplo: un alemán es distinto a un francés, un francés es distinto a un alemán, pero ambos son europeos. Tal y como se lleva a cabo la otredad, de manera continua tanto en la mirada ajena como en la forma de dirigirse a los demás, tiene los rasgos de una *experiencia liminar*. Tradicionalmente cruzamos un umbral acompañados de *rites de passage* ceremoniales, sin embargo nunca estamos al mismo tiempo en ambos lados del umbral. Así lo describe Walter Benjamin en su *Libro de los Pasajes*: “Hay que distinguir con toda claridad el umbral del límite. El umbral es una zona. Y ciertamente, una zona de transición. El término “umbralar” implica cambio, transición, escape...” (Benjamin 2004: 850). Con su observación acerca de nuestra pérdida en lo que respecta a

experiencias liminares, alude que otredad no se entiende por sí sola. Sin embargo, es decisivo el que la interacción de lo *propio* y lo *extraño* suceda continuamente entre el *adentro* y *afuera*. Desde el punto de vista de la teoría de sistemas, el *adentro* está marcado como el ámbito en el que siempre se origina la diferencia entre *dentro* y *fuera*, de *propio* y *extraño*.

2. Otredad relativa y apropiación

Del encuentro con lo extraño surge una inquietud que provoca rechazo y sugiere aferrarse posesivamente de lo extraño y aminorarlo. Una primera forma de superación apropiativa de lo extraño consiste en que se relativiza el significado de lo extraño. Considero como *relativo* a una extrañeza que depende del estado transitorio de nuestro limitado conocimiento y saber. Extraño es lo que todavía no conocemos. Esta debilitada forma de extrañeza, que de manera aristotélica puede definirse como extrañeza *para nosotros*, está *en sí* suspendida, porque no forma parte del objeto mismo. Un ejemplo sería la lengua extranjera común o la costumbre de otros que hasta cierto punto pueden ser aprendidas.

La apropiación de lo extraño se apoya con predilección en dos instancias que gozan de un gran respaldo filosófico y político. Una estancia es lo *propio*, que se personifica en mí o en ti, en nosotros o en ustedes, la otra es lo *común* que concierne a cada uno o a otros en conjunto. Lo propio tiende, como opinión propia, como interés propio o como amor propio, a tratar lo extraño como derivado o como reflejo de lo propio. Lo general o lo común reclama, por el contrario, suprimir, en buen sentido, la diferencia entre *propio* y *extraño*, a saber, a través de la participación en el todo o a través de la sumisión frente a leyes que los incluyen a todos de manera indiscriminada.

Es posible diferenciar varias formas de la apropiación:

- Variante *defensiva/ ofensiva*: se defiende el propio colectivo contra el extraño, partiendo de un nosotros exclusivo, frecuentemente relacionado con una locura de unidad y pureza, o se extiende la esfera propia a través de la conquista. El extraño aparece como posible enemigo (Hobbes, C. Schmitt). Suelo, arraigo, muros.

- Variante *culturalista*: superación de lo extraño cultural a través de la comprensión. 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, infieles, salvajes. Cruzadas, conquista.

- Variante *normativa*: superación de lo extraño social a través de la igualdad. La razón comunicativa se encuentra liberada de toda extrañeza; porque en la razón todos son iguales. Jürgen Habermas *La inclusión del otro* (1996): referencia a la universalidad de una “comunidad moral” como comunidad incluyente a la que cualquiera tiene acceso. La singularidad de lo extraño amenaza con reducirse a la simple particularidad de preferencias, intereses, prácticas. Reducción discursiva de espacios concretos y vitales. Dan como resultado “fronteras de una razón forense”: 1. La falta de fuerza y motivos de una razón vigente. 2. Omisión de conflicto en la experiencia y la selectividad y de atención, recuerdo y discursos; 3. Pretensión de validez transubjetiva en lugar de una llamada intersubjetiva.

- Variante *sistémica*: neutralización de lo extraño a través de la indiferencia. La diferenciación funcional de la sociedad contribuye al debilitamiento de la pertenencia de grupo y a la generalización de lo extraño. Si todos son extraños entonces a final de cuentas ya nadie es extraño. La ciudad como lugar vivo de las noches cotidianas y la distancia pierden significado. Desección de lo extraño como también de lo propio. Emblema: sin lugar para el flujo de información y acciones financieras (A. Hahn y R. Stichweh, en: H. Münkler, (comp.), *Furcht und Faszination der Fremdheit*, Berlin, 1997).

Extraños, que no forman parte de nosotros, se llaman, hasta ahora, *enemigos*. Son extraños que resultan no asimilados, no convertidos y sin salvación. Ellos destruyen el orden del todo pero no lo cuestionan porque no tienen nada más que desorden para oponerse. Ellos forman el borde negro de nuestra civilización europea: bárbaros, hunos, paganos, infieles, salvajes, enemigos de las clases sociales, enemigos de la libertad o de la democracia y terroristas.

3. Extrañeza radical

De la extrañeza relativa se diferencia una forma radical de la extrañeza que no se deja integrar en su totalidad. Considero como *radical* una extrañeza que literalmente busca en la raíz de las cosas y hace referencia al objeto sin que pueda ser remitida a otras instancias o leyes.

Una verdadera filosofía de lo extraño inicia desde que se agrietaron las dos piedras angulares de la época moderna. Estas piedras angulares son, por un lado, la autonomía del sujeto y, por otro lado, una razón monológica. Y no es hasta la descentralización del sujeto y de la pluralización de la racionalidad que surge un espacio para lo extraño radical, que en el pensamiento occidental nos alcanza muy tarde. Para el ámbito del arte, la literatura y la religión y también para las prácticas de la vida cotidiana se debería abrir una cuenta aparte. Como es sabido, la historia está llena de anticipaciones, *reprises* y atajos. Por solo citar un ejemplo de la música: “Como un extraño llegué, como un extraño me marché”, así nos suena al oído el *Viaje de invierno* de Schubert y el *extraordinaire étranger* que encontramos en el *Spleen de Paris* de Baudelaire y que confiesa: “J’aime les nuages... les nuages qui passent...”. Sin embargo, en la filosofía no hay un pensamiento verdadero de lo extraño que no surja de Hegel, éste sale a la luz a partir de Hegel y pasa por Feuerbach, Kierkegaard o Nietzsche y por lo tanto por todo el siglo XX. Junto a Georg Simmel, quien en su “Digresión sobre el extranjero” proporcionó los primeros apuntes, debe nombrarse a Edmund Husserl como quien por primera vez y de manera sistemática planteó la pregunta sobre una forma original de experiencia de extrañeza. En Emmanuel Levinas se encuentra una ética del otro que parte de reclamaciones ajenas, más radical todavía a como sucede con Buber y otros representantes de la Filosofía del Diálogo. También la Escuela de Frankfurt está abierta a estas preguntas; tómese en cuenta no solo la mirada microscópica de Walter Benjamin en la comisura de la historia, sino también la insistencia de Adorno en un no idéntico en lo idéntico, de tal manera que “lo lejano y distinto permanezca en la cercanía otorgada, más allá tanto de lo heterogéneo como de

lo propio (*Dialéctica negativa*, 2005: 181). En Francia es Albert Camus el que –motivado por Kierkegaard, Schestov y Kafka– descubre lo extraño a la sombra de lo absurdo. El notorio hecho de que especialmente autores judíos contribuyeron al surgimiento de una filosofía de la extrañeza no significa que lo extraño exponga un problema meramente judío. Pero obviamente una existencia al límite evoca lucidez y causa especial curiosidad. Esto también es válido para pueblos coloniales, como lo muestra la nueva literatura colonial.

4. La paradoja de la otredad

La decisión fenomenológica de partir de una experiencia de lo extraño, nos lleva al centro del laberinto de lo extraño. Esto se vislumbra ya en Edmund Husserl, a pesar de a que en su teoría de lo extraño se echa de menos la última radicalidad. En sus *Meditaciones cartesianas* (Husserl I, 144) Husserl caracteriza lo extraño como “Accesibilidad de lo inaccesible original” y en otro lugar habla de una “Accesibilidad en la inaccesibilidad propia, en el modo de incomprensibilidad” (Husserl XV, 631). Estas paradójicas definiciones, que antes que definición parecen una perífrasis, merecen toda la atención.

La cuestión fundamental de Husserl no es: ¿*Qué es* lo extraño? Con esta pregunta, que se encuentra en el centro de la ontología griega, lo extraño estaría implícito ya y sobre todo en un orden determinado. La pregunta de partida tampoco es: ¿*Cómo reconozco* lo extraño? Esta pregunta, que predomina en las teorías cartesianas de compenetración, ya da por sentada la existencia de lo extraño, que se deja o no reconocer. La pregunta de partida tampoco es: ¿*Cómo me entiendo* con los extraños? Frente a todas las decisiones previas normativas, epistémicas u ontológicas, Husserl insiste en que la extrañeza está determinada por el tipo de su *accesibilidad*. Como todo lo que muestra, tampoco la extrañeza permite desprenderse de su enfoque, es decir, de una cierta *localidad*. En la determinación de la fenomenalidad de los fenómenos el Qué y el Dónde

no pueden separarse. Con esto llegamos a los caminos de una topología o topografía de lo extraño, lo que ya se perfiló al inicio de nuestro análisis.

La paradoja de la determinación de lo extraño de Husserl consiste en que la accesibilidad se presenta como accesibilidad de un inaccesible. El lugar de lo extraño en la experiencia se presenta, en rigor y partiendo de Emmanuel Levinas, como un No-Lugar (*non-lieu*) (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974: 103). Lo extraño no está simplemente en cualquier otro lugar, es ese otro cualquier lugar. Esto significa que lo extraño no presenta ningún déficit, tal y como todo lo que, si bien todavía no conocemos, espera ser conocido. Lo extraño se parece más bien a lo pasado, que ya no puede ser encontrado en ninguna parte más que en el recuerdo. Autores franceses como Merleau-Ponty, Barthes y Levinas radicalizaron este pensamiento al incorporar explícitamente el "En cualquier otra parte" y la ausencia en la determinación de lo extraño. Lo extraño aparece entonces como lo inaccesible original y lo no-propio original; se comporta como una adquisición caracterizada por una supresión simultánea.

5. Dimensiones de lo extraño

La extrañeza no es uniforme, sino multiforme, se reparte en diversas *dimensiones*. Aquí es necesario diferenciar entre la extrañeza de uno mismo, la extrañeza del otro y la extrañeza de otro orden.

Es decisivo el hecho de que lo extraño inicia en lo propio, en el propio cuerpo, en la propia casa, en el propio país. Todo lo propio siempre está entremezclado con lo extraño. La denominada lengua materna la aprendemos al escucharla como la lengua de otros adelantada al propio discurso. Nuestros nombres los recibimos como nombres de pila de otros. De manera similar sucede con nuestros hábitos, costumbres y tradiciones, como herencia de bienes y problemas. A la extrañeza de mí mismo la denomino extrañeza extática; consiste en que yo soy a excepción de mí mismo, según la sentencia de Rimbaud: "Je est un autre". La extrañeza de mí mismo se cruza con la extrañeza del otro que me acompaña como la sombra de la que no me apropio ni me libero. Como

escribe Paul Valéry en *Tel Quel*, entre el yo y el otro hay en cierto modo un “Quiasma de dos destinos”: “Tu n’es pas moi, puisque tu me vois et que je ne me vois pas. Ce qui me manque, c’est ce moi que tu vois. Et à toi, ce qui manque, c’est toi que je vois”. Como Valéry, Merleau-Ponty y sobre todo ya los alemanes del romanticismo y Freud enfatizan que el otro es un tipo especial de doble. A la extrañeza del otro la defino por consiguiente como extrañeza *duplicada*.

La extrañeza atraviesa todos los órdenes por los que están marcadas nuestras sensaciones, conocimientos, acciones y expresiones. Con estos criterios lo extraño se presenta como extraordinario en el sentido literario de la palabra. Ningún orden reposa completamente en sí mismo. La fundación y conservación del orden justamente no tienen lugar en el suelo de este orden y por eso mismo todo orden político tiene, como lo muestra Claude Lefort, una especie de *place vide*. Solamente en la forma de una re-incorporación regresa el orden a sí mismo. Una tal recursividad posibilita la datación de acuerdo al calendario y la localización geográfica de nacimientos singulares o los acontecimientos de fundación colectivos como la creación de un estado, cuya festividad tiene algo de una festividad extraña. A la extrañeza, que consiste en llevar al orden correspondiente más allá de sus fronteras, la denomino extrañeza *extraordinaria*.

6. Interdependencia de lo propio y lo extraño

Si preguntamos cómo se relacionan lo propio y lo extraño en toda separación, entonces se nos remite otra vez a la experiencia de lo extraño. Lo propio que pasa por alto lo extraño y lo extraño que pasa por alto lo propio crean figuras de *entrelazamiento*. Esto no solamente es válido para la vida de una persona, sino también para la vida en grupos. En su escrito *La sociedad de los individuos*, en el que ataca al nuevo individualismo de la edad moderna, el sociólogo Norbert Elias describe la conexión social: “En este tejido hay muchos hilos atados unos con otros. Sin embargo, ni el conjunto de este tejido ni la forma que un hilo particular asume dentro de éste, pueden ser comprendidos a partir de un hilo particular, ni tampoco a partir de muchos hilos particulares vistos

en sí mismos (...)” (Elias 1990: 49). De una manera similar, más tarde Merleau-Ponty utiliza el término *entrelacs* para designar a cada uno de los sinuosos lazos que conocemos de los capiteles románicos o de los libros de pintura celta. De forma parecida Husserl habla sobre las intenciones extrañas y propias del *entre sí* (no entre sí mismo sino entre *uno y otro*). Quien quiera desenredar tales interdependencias, destruiría aquello que solamente se materializa y tiene existencia *entre sí*.

La figura de transición de la interdependencia excluye dos elementos. Una red social no significa completa *competencia* entre lo propio y lo extraño. Las teorías sociales, holísticas u organizativas, que parten de un todo indivisible, pierden igualmente validez junto a los intentos fundamentalistas de reducir todas las diferencias a un fundamento, la mayoría de las veces religioso y uniforme. El ideal de una cultura pura o una raza pura, a las que no se les mezclaría nada extraño, proviene de una ilusión de pureza. Pero también se descarta una completa *disparidad* de lo propio y lo extraño. Una lengua completamente extranjera en realidad ya no sería una lengua, sería más bien un gorjeo o a una simple sucesión de ruidos. La interdependencia que aquí nos ocupa no es uniforme. Ésta alcanza un grado variable de cercanía y lejanía. Así, lo holandés es más cercano a lo alemán que a lo español, cuya distancia a su vez no puede compararse con la distancia mucho más lejana de una lengua maya todavía no descifrada. Una extrañeza inextinguible no significa, por lo tanto, que todo lo extraño sea igualmente inaccesible. A la experiencia intercultural le pertenecen no solamente los parentescos, sino también extrañezas alternativas.

Aquí se ofrecen perspectivas para una fenomenología de la interculturalidad que de continente a continente expone diversos estilos de extrañeza.

7. Lo extraño entre *Phatos* y *Response*

Partimos de que lo extraño invade nuestra experiencia en tanto no tenemos acceso a él. Aquí nos enfrentamos a la apremiante pregunta de cómo podemos tratar lo extraño sin que con la forma de tratamiento le robemos la espina de la extrañeza. Una primera respuesta es: tocamos lo extraño

solamente cuando partimos *de él* (como en español *a partir de*), antes de dirigirnos *a él*, cuando hablamos *de él*, antes de que hablemos *sobre él*. Esto se puede explicar a través de las tres ideas principales '*Phatos*', '*Response*' y '*Diastase*'.

La palabra griega *Phatos* tiene tres significados. En primer lugar se trata de una experiencia (*Widerfahrnis*). Es algo que *me* sucede, que me toca, corresponde, afecta, que tiene influencia sobre mí, que me preocupa. Es algo que me importa, me gusta, me contempla, en el sentido de la expresión francesa *cela me regarde*, con cuyo doble significado también juega Lacan. Lo que nos ocurre, lo que se nos cruza en el camino, no sucede sin nuestra intervención, pero rebasa nuestras fuerzas en tanto se nos adelanta y nos invade. Gramaticalmente, al yo en el dativo y en el acusativo lo antecede el yo del nominativo. Con esto se relaciona la forma del pasivo, solo que éste debe ser entendido como un pasivo desde su origen, no solo como simple pérdida paulatina del activo. En segundo lugar, *Phatos* significa algo desfavorable, algo relacionado con el dolor, pero que también permite el aprendizaje proverbial a través del dolor (*phatei, mathos*). Por último, *Phatos* designa el desborde de la pasión, que deja tras de sí a lo habitual y a nosotros, como el Eros platónico, nos permite “escapar de las ocupaciones humanas” (Phaidros 249 c-d). El *Phatos*, que paso a paso nos remite a la tragedia griega, opera en cierta forma como emblema de lo extraño.

De acuerdo al *paciente* y desde la perspectiva del interesado, el *Phatos* no es comprensible más que en el efecto que ejerce. Solamente es comprensible en la *Response*, en la respuesta que me provoca y que yo doy. La pregunta *¿a causa de qué de qué?* del estar afectado se transforma en el *a qué* de una respuesta. Yo soy el que da la respuesta o la niega, pero en tanto persona que responde (*Respondent*) inicio en cualquier otra parte. Mijaíl Bajtín habla de la respuesta como una “palabra extraña a medias”. Esta alquimia que transforma el afecto en sentido marca cada experiencia fuerte y le concede el sello de una experiencia de extrañeza.

Pathos y *Response* conforman un doble acontecimiento de especial carácter. El *Pathos* no sería nada sin el efecto que lo provoca; la *Response* no sería nada sin el impulso o la pretensión a la

que responde. Y sin embargo no coinciden. Entre ambos se abre un resquicio. Responsable de ello es una diferencia horaria original, una *Diastasa*, como la nombro, relacionada con la diacronía de Levinas y la *différance* de Derrida. El *Phatos* es la sorpresa *par excellence*. Siempre llega *demasiado temprano*, antes de darnos cuenta de que podemos prepararnos para ella; nuestra respuesta siempre llega *demasiado tarde*, para estar completamente al nivel de la experiencia. Esto no significa que algo precede a la propia experiencia, sino que quien experimenta se precede a *sí mismo*. Experiencia que surge de una experiencia (*Widerfahrnis*), no inicia en lo propio sino en lo extraño. Hacer y hablar todo lo que resulta de un *Phatos* está marcado por el rasgo fundamental de la *Response*. Aquí se da la paradójica accesibilidad de la inaccesibilidad original, con la que Husserl designa la experiencia de lo extraño.

8. El/la extraño/a y el/la tercero/a

El recurrir a una experiencia radical de lo extraño no nos impide preguntarnos cómo podemos entendernos con extraños o también cómo podemos hablar sobre lo extraño. Una respuesta a ello la ofrece la figura del tercero. Aquí no debe pensarse en un individuo que llega casualmente y que aumenta el número de los miembros del grupo, sino en un determinado papel del que siempre nos valemos cuando emprendemos algo uno contra otro o el uno con el otro. No podemos pronunciar ninguna palabra, hacer ningún gesto, ni llevar a cabo ninguna acción sin que terceros participen y cuya intervención no se atribuya ni al comportamiento del destinatario ni al del remitente. No existe ninguna lengua privada (Wittgstein).

El *tercero* prefiere reglas, órdenes, leyes que le permitan dirigir y tratar algo como *algo*, y a alguien como *alguien*. El reconocimiento del otro (véase A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, 1997), que reconoce al otro como *alguien*, presupone ya el responder a una pretensión ajena. Antes de tomar una iniciativa, estamos expuestos al aspecto y a la forma de otros

al dirigirse hacia nosotros. El *Ethos* inicia en un ámbito prenormativo de los sentidos en el sentido de una ética responsiva.

El *tercero*, cuyas huellas encontramos en autores como Simmel, Sartre y Levinas, puede emprender varias funciones. Dependiendo del grado de participación diferenciamos en todo sentido al *tercero participante*, que interviene en lo sucedido de manera discreta o reforzada, el *tercero testigo*, que da a conocer acontecimientos pasados o los conserva en el recuerdo, y el *tercero neutral y observador*, que registra sin intervenir procesos sociales. Finalmente, el *tercero* puede hacerse cargo de diversas funciones de orden, como *conductor* que coordina acciones, como *distribuidor* que otorga oportunidades o derechos, como *mediador*, que le da término a un conflicto, o como traductor, que ayuda a superar barreras de entendimiento.

Ningún intercambio intra- o intercultural es posible sin tales intervenciones. Sin embargo, se produce una contaminación de lo extraño con el tercero y la apropiación de lo extraño, cuando la posición del tercero que interviene en la experiencia de lo extraño es elevada a una posición de un tercero que gestiona, que elimina en sentido negativo la extrañeza de la experiencia de lo extraño. La configuración de lo extraño y tercero solo violentamente puede transformarse en una figura única; porque, como argumenta Kant, siempre hay momentos de la insociabilidad en la sociabilidad.

9. Política de lo extraño

Como Política de lo extraño (*Fremdenpolitik*) no entiendo una simple política que se dedique a los extranjeros, es decir, al recibimiento e integración de extranjeros, inmigrantes y asilados o la violencia en contra de extranjeros, sino una política que considera a la otredad en todos los ámbitos públicos. Esto se refiere al trato general que se le da a las reglas y a la apertura a todo lo que no se encuentra regulado, a través del cual se ven afectados tanto ciudadanos comunes como extranjeros. Desde el punto de vista político la otredad inicia en la propia casa. Hannah Arendt recordó enérgicamente la fundación de la comunidad política que debemos a los Atenienses. Sin embargo, esta fundación encontró en la figura de Sócrates una de las primeras víctimas y en ello el

rechazo a lo extraño tiene alguna culpa. Sócrates inicia su discurso de defensa frente al jurado con la confesión: “Ahora, por primera vez, comparezco ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente, soy ajeno al modo de expresarse aquí” (Platón, 17d). Esta extrañeza admitida es sumamente ambivalente. Disidentes que cuestionan a los demás y a lo que es evidente se convierten fácilmente en enemigos internos. La extrañeza adopta rasgos políticos. Todo tratamiento de lo extraño es intrascendente cuando se limita a fenómenos exóticos y cuando se ve la paja en el ojo ajeno pero no la viga en el propio.

BIBLIOGRAFÍA

- Th. Adorno, *Dialéctica negativa*. Madrid, 2005.
- B. Benjamin, *El libro de los pasajes*. Edición de Rolf Tiedemann, Madrid, 2004.
- N. Elias, *Sociedad de los individuos*. Barcelona, 1990.
- A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, 1997.
- Platón, *Apología de Sócrates, seguida de la Defensa de Sócrates ante los jueces de Jenofonte*. Sevilla, 1994.
- G. Simmel, *Estudio sobre las formas de socialización*. Madrid, 1977.
- B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*. Frankfurt/M., 1997.
- *Vielstimmigkeit der Rede*. Frankfurt/M., 1999.
- *Verfremdung der Moderne*. Göttingen, 2001.
- *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt/M., 2006.
- “Escenas originarias de lo extraño”, en: *La filosofía en el fin del siglo: Balances y perspectivas*. Salamanca, 2001.
- “Es gibt Ordnung / Il y a de l’ordre / Hay orden”, en: R. Alvarado, G. Leyva, S. Pérez Cortés (eds.), *¿Existe el orden? La norma, la ley y la transgresión*. México, 2010.