

El hombre como ser fronterizo

Bernhard Waldenfels. Universidad de Bochum

¿Es el hombre un proyecto inacabable? ¿No es más bien una respuesta siempre pendiente a algo que no es y que no puede ser? Ciertamente el hombre no sería nada sin sus propios proyectos, iniciativas e invenciones, sin bien, por otra parte, es muy posible que éstos resulten precisamente de las respuestas. Esto querría decir que todo lo que nos concierne empieza en alguna otra parte, en lo que nos hiere, nos intranquiliza, nos molesta, nos estimula, nos daña —y nos habla.

Cada palabra tendría, por lo tanto, algo de epílogo, cada acción algo de post-acción. Al principio sería la respuesta; una respuesta cuyo retraso originario remite a un inicio anterior que no se deja atrapar ni neutralizar. El ser humano como tal es el que padece y responde, que si bien empieza en sí mismo, sin embargo es afectado e interpelado por lo ajeno. Tales respuestas son insuficientes, pero no incompletas, ya que no están determinadas ni por un todo acabado ni por un objetivo anhelado en exceso. “*L’homme se dépasse infiniment*”, es al mismo tiempo más y menos que él mismo, un “*Übermensch*”, un super-hombre, no en el sentido de un Superman equipado con poderes infinitos, sino en el sentido de un sobre-y-hacia fuera-de sí mismo. El hombre completamente acabado sería por el contrario, aquel “último hombre” que busca su felicidad tibia en la normalidad.

Toda Antropología tiene pues algo profundamente discrepante. Como punto central y fundamento no tiene ningún valor, ya que precisamente el hombre es el ser que en sus discursos y en sus acciones se escurre de sí mismo, y precisamente allí donde es él mismo en mayor medida y no un algo o un alguien repetible. Para el hombre como “animal no fijado”, toda “fijación” histórico-cultural tiene algo de provisional. Son respuestas a desafíos a los que respondemos, pero que no solucionamos como un problema. Cada respuesta a la pregunta de la Esfinge retiene en sí mismo algo propio de la esfinge. Esto significa que la palabra “hombre” se contempla, en un primer momento, como un nombre que remite a un origen sin nombre. Un ser que es ajeno para sí mismo, que no sólo vive en fronteras, pues vivía en el umbral. Con la irrupción de la Biociencia y la Biotécnica, la delimitación entre hombres y animales resulta apremiante de una forma completamente nueva, ya que el hombre se sitúa en un puesto perdido, si se contenta con defender determinadas “reservas” y no se aventura en el proceso mismo de la delimitación de fronteras. Todo comienza con el hecho de que hay un ser que se aparta *de sí mismo*, se excede *a sí mismo*, se desborda *a sí mismo* y por lo tanto descubre la alteridad (*Andersheit*), también la de los animales, en sí mismo y la extrañeza (*Fremdheit*) de las demás culturas en la suya propia. Una antropología que se salte esta paradójica situación de partida, yerra su objetivo, en tanto que apunta demasiado alto o demasiado bajo. Las siguientes reflexiones giran en torno a los límites de un orden cualquiera y

se pueden entender, en este sentido, como una observación crítica a todo intento de perpetuar la Antropología como disciplina básica o central¹.

1. *Los órdenes y sus fronteras*

Los distintos órdenes no sólo tienen fronteras, sino que el proceso de ordenación crea las fronteras. Algo es lo que es en tanto se delimita de lo demás ya sea como piedra, planta, animal u hombre, o como cosa natural o artificial. En el ámbito humano el hecho de la delimitación se ve atrapado por una peculiar inquietud ya que los límites siempre se cuestionan. El ser humano, caracterizado por el hecho de que su comportamiento no responde ni a regulaciones instintivas ni está guiado a través de caminos seguros por un programa diseñado artificialmente, es un ser que no está encerrado dentro de unos límites fijos, sino que más bien se comporta de una determinada manera con sus límites. Esto es válido tanto para los límites espaciales y temporales que determinan nuestro estar aquí y ahora, como también para los límites de las prohibiciones que imponen barreras a nuestros deseos y acciones, y para los límites de los conceptos que ponen freno al pensamiento. No es de extrañar que la pregunta sobre los límites del ser (*Dasein*) y por los límites del mundo pertenezca a los grandes temas de la historia de la humanidad, como Yahvé, que separa la luz de las tinieblas, como los límites del alma, que nadie puede medir, como el filósofo moderno que traza los límites de razón pura, como el teórico de sistemas que encierra el sublime gesto de la creación en una fórmula mínima: "*Draw a distinction!*".

Como ya se ha apuntado aquí, el poner fronteras, que permite crear diferentes configuraciones de orden, no tiene únicamente un carácter pragmático o regional, sino que también corresponde a una época concreta². Se puede partir de que cada época, o más específicamente, cada cultura, cada sociedad, mundo de la vida o forma de vida, se mueve dentro de unas determinadas fronteras, pero varía considerablemente el trato con los límites, que siempre se acompaña por una política de fronteras. El trato con los límites descubre que el espíritu es hijo de una época; por tanto, también podría descubrir algo de aquello que mueve a la Modernidad desde hace tiempo, algo que la precede, la penetra o la traspasa. Que el más reciente paso del umbral del milenio en sí mismo representa una frontera de un tipo especial es tan cierto como el hecho de que no tenemos un lenguaje apropiado para él. Un umbral no sería un umbral si se pudiera cruzar en ambas direcciones o si se pudiera instalar en un programa de ordenador. Quizá surgen umbrales a través de una vacilación que no se registra en la cronología y que interrumpe el galope desbocado del cuñado Cronos³.

¹ El texto presentado representa la versión extendida de un texto alemán que, bajo el título "Grenzen der Ordnung", aparece en las actas de las jornadas V. Borsò y B: Goldammer (eds). *Moderne der Jahrhundertwende(n)*. Baden-Baden: Verlag Nomos, 2000.

² La concepción del orden utilizada a continuación la desarrollé por primera vez en *Ordnung im Zwielficht*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1987 y más tarde aprovechada en el marco de mis estudios sobre la extrañeza. Cfr. capítulo 8: "Das Ordentliche und das Außerordentliche" y capítulo 9: "Schwellenerfahrung und Grenzziehung", en *Vielstimmigkeit der Rede*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1999. Aquí se pueden encontrar más explicaciones.

³ Cfr. el poema de Goethe "An Schwager Kronos: Spüte dich Kronos! Fort den rasselnden Trott!".

2. Universo ilimitado

Empezamos, por contraste, por el universo ilimitado, que en nuestra tradición cultural encuentra su representación más precisa en el cosmos griego. El cosmos representa la forma clásica de orden ya que durante mucho tiempo ha jugado un papel paradigmático. El cosmos no personifica un orden entre otros órdenes posibles, sino que encarna el orden por excelencia. Como alternativa sólo queda la desordenada diversidad del caos. Dentro de este cosmos cada ente recibe su forma limitada (*péras*), que se circunscribe en sí misma y que hacia afuera se delimita de lo demás. La forma de contornos fijos encuentra su expresión en la definición conceptual (*horismos*) y desde Platón es la Dialéctica la que liga cualquier ente como sí mismo con su otro en una estructura de relaciones. Este entramado horizontal se completa con una jerarquía vertical que determina en qué proporción se refleja el todo racional en lo particular. En este sentido se sitúa el hombre sobre el animal, el griego sobre el bárbaro, el hombre sobre la mujer, el contemplativo sobre el activo. La proporción de razón que la ley del todo desarrolla decide sobre el puesto del individuo en la jerarquía.

Este entramado de relaciones en el que hay sólo alteridades, tropieza con un límite inferior y un límite superior. El límite inferior forma el *in-dividuo* que no se puede descomponer en unidades más pequeñas sin perder su ser propio. El límite superior forma el Universo, que no puede volver a ser clasificado ni subordinado; el mundo es un todo “aquello fuera de lo cual no hay nada”, como dice Aristóteles en su *Física*⁴. Dicho de manera sencilla: el cosmos es un *orden sin exterior* en el que sólo hay límites interiores. El que traspasa los límites del cosmos termina en la mala infinitud de un *apeiron* sin fin, sin suelo, sin objetivo, o se aventura a un extremo como Icaro cuyo asalto al cielo se paga con una caída mortal.

Lo cerrado de un cosmos que todo lo incluye, que tiene preparado su lugar conveniente para cada ente y al que le traza su camino, se basa, en efecto, en el requisito inconfesado de que el lugar en el que el todo se muestra *como todo* y en el que se expresa, se considera aún como lugar *dentro del todo*. La psique que “de alguna manera es todas las cosas” se convierte en el escenario de aquel orden al que se ajusta miméticamente. El cosmos aparece entonces como un orden que se desvela y expresa a *sí mismo como él mismo*, en el que toda condicionalidad se transforma en momento de su sí mismo. A este orden sin exterior corresponde un pensamiento del interior, un *penser du dedans*, parafraseando el conocido título de Foucault; pensamiento que estaría en sí mismo en el Todo. Desde luego, entre los griegos clásicos también hay figuras que no se pueden insertar dentro de este panorama, como Sócrates, este *átopos* que vive en su ciudad pero como un signo de interrogación viviente, o como la platónica *Mania* de Poesía y Eros, como los sofistas que frente al verdadero *Logos* vuelven a los rodeos y las técnicas artificiales de la *Lexis*, o un personaje trágico como Edipo, que en su ceguera comienza a ver, encadenado a un destino abismal, elegido destino fatal que le tacha de “sin-polis” (*ápolis*). Estas figuras marginales que en su anormalidad confunden la normalidad, también las encontramos en otros lugares. Así, las corrientes principales de la devoción a la ley y literalidad de los textos suelen estar acompañadas de corrien-

⁴ Aristóteles. *Física* III, 6: 207 a 8.

tes secundarias que siempre tienen un aire de heterodoxia y anarquía. Esto es válido tanto para la tradición judía o islámica como para la cristiana. Ya San Pablo se distanciaba de la charlatanería en la que la *glossa* o la *lingua* despliega una labia carnal que se sustrae tanto del gobierno individual como del control público. Así, ese decir que desaparece en el cosmos de lo dicho, tropieza con un decir que no dice nada y que, en este sentido, no tiene nada que decir. Lo que Max Weber opone a la vida cotidiana de las instituciones como lo carismático, es válido en todas partes y remite a que toda normalidad, también la ambicionada normalidad cosmológica, teológica o cosmopolita, deja en blanco algo que se expresa en la anomalía y que se deshilacha en un *lunatic fringe*.

3. Singularidad, extrañeza, contingencia

Un orden total sólo puede pensarse sin fisura cuando el lugar a partir del cual se desarrolla este todo desaparece en un todo previo. Lo que calificamos de moderno se puede describir como el cuestionamiento de esta visión de la totalidad. El desconocimiento de sí mismo de un *Kosmotheoros* que se incluye a sí mismo en el espectáculo que observa, se hace añicos y el orden dado previamente se muestra como resultado de una fundación de un orden. En todo ello hay dos descubrimientos centrales: el descubrimiento de un *Sí mismo (Selbst)* que dice “yo” antes de ser etiquetado como “sujeto” y que, en su auto-referencialidad, hace saltar las estructuras de relaciones del todo, y el descubrimiento de una *contingencia* radical que no sólo utiliza los márgenes de juego abiertos de un orden, sino que trastoca el orden mismo⁵. Un orden de este tipo no sólo puede degenerar en un desorden, sino que puede convertirse en otro orden, puede ser una cosa distinta de la que es. Así, en Descartes no sólo encontramos en un *cogito* la culminación del pensamiento, sino también el pensamiento de que Dios podría haber creado una matemática distinta⁶. Los distintos órdenes en los cuales nos movemos se muestran como órdenes en potencia⁷. Para ello es decisivo que los motivos de la subjetividad y de la racionalidad, que hasta hoy nos sigue poniendo en apuros, hagan aparición como un motivo doble. El sujeto moderno se representa a sí mismo como un ser que busca un sitio que no tiene y que ya no puede actuar como mantenedor de una única razón.

Si se toma en serio este motivo doble en su radicalidad, tenemos que cambiar la problemática del trazado de límites. El sí mismo, que se mueve en una esfera de lo propio y que se ajusta a un determinado orden de lo propio cultural hasta en el sentido y en el lenguaje, no se puede seguir reduciendo a un lo mismo (*Selbes*) que se delimita respecto a lo otro en la esfera de un universo o en medio de una generalidad. Sí-mismidad y singularidad eluden cualquier trazado de límites que discrimina entre un dentro y un fuera y, por consiguiente, asume la forma de inclusión y exclusión. Lo

⁵ Sobre orden y contingencia cfr. especialmente el capítulo 8 de *Vielstimmigkeit der Rede*.

⁶ Cfr. Descartes “Carta a Marseña” del 15.04.1630.

⁷ Cfr. sobre el tema R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*. Reinbeck: Rowohlt, 1978, p. 19. Ahí expresa el héroe de la novela la suposición de que seguramente también Dios habla de su mundo preferiblemente en *conjunctivus potentialis*: “entonces Dios hace el mundo y piensa que podría haber sido igualmente bueno de otra manera”.

propio se constituye en algo que le desborda y se le queda fuera, y lo que se le queda fuera es exactamente lo que vivimos experiencialmente como ajeno, extraño. La diastasis, el separarse de lo *propio* y lo *ajeno* que no se media a través de un tercero, pertenece a otra dimensión diferente a la distinción entre lo mismo (*Selben*) y lo otro (*Anderen*) que se respalda en una totalidad a mediar dialécticamente. O dicho en la lengua materna de la filosofía occidental: lo otro (*hétéron, Anderes*) y lo ajeno (*xénon, Fremdes*) son de dos clases. El carácter extraño de un huésped⁸, de otro idioma, de otra cultura, o el del otro sexo, no se reduce de ningún modo a que algo o alguien se muestre como diferente. Materiales de construcción como la madera y el hormigón o clases de vino como el Beaujolais y el Rioja son muy distintos entre sí, pero normalmente nadie diría que resultan ajenos o extraños entre sí. La extrañeza presupone la esfera propia y el ser propio de un sí mismo (*ipse*), y este sí mismo no puede ser confundido con un lo mismo (*idem*) que es diferenciado por un tercer elemento.

4. *Compromisos modernos*

En Nietzsche leemos: “Me parece importante deshacerse *del* universo, de la unidad [...]. Hay que hacer añicos el universo; des-aprender el respeto al universo [...]”⁹. No se puede afirmar de ninguna manera que la modernidad se haya tomado en serio las consecuencias de la demarcación de límites del orden. Hasta hoy tiende al compromiso y, para ello, la contaminación del sí mismo y de lo mismo, de lo otro y de lo ajeno, no juegan un papel insignificante. Las ambigüedades con las que el nuevo potencial de ordenación es valorado también juega su papel en las discusiones más recientes entre algunos representantes de la modernidad y de la postmodernidad. Tomemos inicialmente el contenido de un sí mismo que dice “yo” y que, con ello, se desmarca del todo. El yo significa literalmente una excepción. Resulta demasiado fácil unir el *ego* cartesiano con un egocentrismo y, con ello, al mismo tiempo, olvidar la inquietud que parte de ese auto-conocimiento radical y que es responsable de que el filósofo salga a la búsqueda de un fundamento inquebrantable. El hecho de que esta búsqueda tenga que terminar de forma triste no nos libra de la pregunta sobre cómo se llegó a esa búsqueda. Incluso cuando la pregunta “¿Quién soy yo?” se transforma, a su vez y demasiado deprisa, en la pregunta “¿Qué soy yo?”, incluso en este caso, esta desafortunada pregunta, que cortocircuita al que pregunta y lo preguntado, contiene ya una intuición rimbaudiana: “Je est un autre”. En efecto, sea como fuere, el descubrimiento de un sí mismo, cuya sí-mismidad se desmarca de la estructura de relaciones de un universo natural y social, se queda en agua de borrajas si se doblega a una mera *particularidad* o peculiaridad. Terminamos en la discusión entre *individualismo* y *holismo*, entre *particularismo* y *universalismo*, que dura hasta hoy, pero sin aportar mucho. Ya que no se puede entender un todo sin partes en las cuales se articula y, debido a que las reglas generales son como circular en punto muerto si no hay unas condiciones particulares bajo las cuales se puedan aplicar, la disputa va a parar en una gran coalición dentro de la cual encuentran sitio aristotélicos y kantianos, hermeneutas y universal-pragmatistas

⁸ También el extranjero de Elea que Platón hace aparecer en *Sofistas*.

⁹ F. Nietzsche. G. Colli y M. Montinari (eds). *Kritische Studienausgabe*. Munich: dtv 1988. Vol. 12, p. 317.

en la que ambas partes se intercambian las carteras. Pero para perturbar esta concordia basta recordar que el origen del yo-tú-aquí-ahora de ningún modo denota elementos de una clase de conceptos generales, sino que estas expresiones indexicales u ocasionales son demostrativos que remiten al lugar del discurso, un lugar que abre campos lingüísticos, experienciales y de acción, antes de que pueda ser convertido él mismo en objeto de ubicación alguna. El lugar del que se habla y el lugar desde el que se habla no coinciden, lo que también es válido para el tiempo. Tampoco, como un alguien que dice “yo”, soy un elemento contable de una clase ni miembro de un todo. El yo del proceso de enunciación, que se diferencia del yo del contenido de la enunciación, no es un algo contable que se deja insertar en el plural incondicionalmente; y para el tú también es válido. Así sí se entiende que en el pensamiento clásico griego las instancias yo y nosotros no jueguen ningún papel como punto a tematizar, excepto quizá en el caso de un “para nosotros”, que tiende a ser anulado en un Ser “en sí mismo”. La fuerza explosiva del discurso del yo se pierde cuando el yo es reducido a una función general del yo. Aquí sería oportuno salir en defensa de Descartes frente a esa herencia suya que es la filosofía trascendental. El segundo descubrimiento no sale mucho mejor parado, ya que atribuye a los diferentes órdenes una contingencia irrevocable. En caso de que se conciba el *poder-ser-otro* o *poder-actuar-de-otra-manera* como una *discrecionalidad* más o menos grande, entonces esta interpretación llama a escena a la contraparte de la *necesidad*. Lo que conduce del nivel de las exigencias de validación a la polémica entre *relativismo* y *universalismo* cuyas armas, entretanto, tienen la misma pinta de desgastadas como las de las discusiones señaladas antes. De nuevo hay que recordar una sencilla circunstancia. La fundación de órdenes, incluida la genealogía de verdadero y falso, de bueno y malo, no es válida ni relativa ni absolutamente, y no es válida porque el hecho de que haya escalas binarias de medida no cae bajo estas escalas de medida, por mucho que su génesis se camufle de nuevo y la correspondiente oposición se hipostasie. Todo orden tiene su punto ciego en forma de un desordenamiento que no representa un mero déficit. Esto es válido tanto para órdenes morales como para órdenes cognitivos y estéticos. A su vez, esto explica por qué algunos autores modernos se afanan tanto con el *incipit* de sus novelas; ya con el primer paso, autor y lector pueden caer en la trampa de un orden fabricado. “Hay órdenes”, y este “hay” permanece alejado de todo intento de justificación debido a que está ya presupuesto en todo intento. O para decirlo en un lenguaje familiar: el hecho de la razón no es en sí mismo racional. Lo que se denomina hoy “postmodernidad” podría responder, entre otras cosas, a que determinados campos de discusión hayan perdido significado –lo cual no excluye que los problemas que parten de la subjetividad y racionalidad modernas reaparezcan por otro lado.

5. Lo paradójico de la demarcación de límites del sí mismo

No es ningún secreto que hoy lo paradójico tiene una coyuntura particular. Lo paradójico es, tomado en sentido literal, opiniones que se topan con el parecer vigente. Como todo caso de “para-” (parásito, paraestesia, paralogía o parapsicología), lo paradójico presupone una normalidad de las cosas. Sin embargo, en tanto que lo paradójico se aparta sólo de opiniones corrientes se le puede fortalecer frente a toda resistencia. Algo distinto es cuando se da por supuesto algo que choca con sus *propias*

presuposiciones, de manera que la consolidación de lo dado por supuesto conduce a la debilitación de las presuposiciones y viceversa. Para no invalidar todo supuesto se intentará neutralizar lo paradójico, como ya sabemos por la conocida paradoja del cretense mentiroso. Con la diferenciación entre lenguaje objeto y metalenguaje queda suprimida la posibilidad de que una aseveración se hunda a sí misma ya que el acto de enunciación ya no puede aparecer como parte de su propio contenido. Empero, esta solución metodológica se apoya en las mencionadas delimitaciones que se verifican desde fuera: se distinguen dos niveles de lenguaje. El análisis y su solución permanecen en el nivel de lo dicho. Con ello, se oculta la posibilidad de un decir y un decirse que se anuncia en lo dicho sin ser dicho en sí mismo. En actos de habla del estilo “Te prometo que...” nos topamos con una auto-referencialidad que conduce, por ejemplo, a que el cretense se ponga continuamente a sí mismo en escena cuando habla sobre lo que sea. También la conocida diferenciación entre nivel de contenido y nivel de relación, como encontramos en la Teoría de la Comunicación de Paul Watzlawick, no se puede aplicar simplemente *al* habla, ya que nos topamos con esta diferenciación una y otra vez *en el* habla misma.

Algo parecido nos encontramos en la autodemarcación de límites donde aquello que se demarca, se crea o es resultado del proceso de demarcación de límites —a diferencia de lo que ocurre en el caso de una tercera instancia que delimita algo de un otro sin implicarse ella misma en esta delimitación. El que entiende de setas no es ni venenoso ni comestible, así como el juez, en tanto que juez, no tiene parte en lo denunciado. ¿Qué sucede, por el contrario, cuando uno se disculpa o cuando se “consume de pena”? Se pueden mencionar fácilmente un par de ejemplos en los que nos encontramos con lo ajeno, aquello de lo que alguien *se* delimita tanto a sí mismo como a lo propio, sin que entre en juego un *tercero*. Una cuestión en la que merece la pena pensar es la diferencia entre la cercanía y la lejanía espacio-temporal, tal como aparece en las diferencias entre aquí y allí, ahora y entonces o un día, en el mundo cambiante de la vigilia y el sueño, en el trato con los muertos¹⁰, en las relaciones interpersonales, como la que hay entre el hombre y la mujer, entre niño y adulto, en las exclusiones sociales que se crean a través de la clase, la profesión y la cultura o, finalmente, en los límites de la normalización a través de las que se distingue al sano del enfermo, al ciudadano intachable del criminal, al ortodoxo del herético, al *insider* del *outsider*. Continuamente, el que se atribuye uno de los dos estados o siente que pertenece a uno de los dos ámbitos, se sitúa en uno de los lados del umbral, y transiciones como quedarse dormido y despertarse, enfermarse y sanar, envejecer, reorientarse o convertirse, no significan que alguien se coloque en otro punto de vista o un punto de vista neutral, sino que más bien quiere decir que alguien se vuelve otro. Proust, que sitúa su *Recherche* en el umbral entre vigilia y sueño, muestra en qué medida el despertarse no puede prescindir de un

¹⁰ Remitámonos a las inquietantes “conversaciones de muertos” de la novela de Juan Rulfo *Pedro Páramo* (1955), que se saltan todo recuerdo en el calendario, que presuponen un “pasado vertical” o “arquitectónico” en el sentido de Merleau-Ponty (cfr. *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard, 1964). La indicación a Juan Rulfo se la tengo que agradecer a Vittoria Borsò que ha aportado mucho sobre los contenidos de lo ajeno en la literatura y la ciencia de la literatura en su libro *Mexico jenseits der Einsamkeit - Versuch einer interkulturellen Analyse*. Frankfurt/Main: Vervuert, 1994.

orientarse corporalmente. Este tipo de experiencias en las que se confronta lo propio con lo ajeno, son fronterizas por excelencia y —como veremos— también tienen su doble. En las reflexiones siguientes recorro de nuevo a la doble forma, ya mencionada, del trazado de límites, en las que tengo presente, por una parte, las implicaciones de la delimitación y, por otra parte, las de la inclusión y la exclusión.

El primer aspecto concierne a la auto-referencialidad del hecho de la delimitación. Lo que actúa como límite no es algo que alguien sencillamente encuentra o sitúa. La línea sobre la pizarra es engañosa en este sentido. El trazo de límites que tiene lugar cuando algo se delimita de otra cosa, va más allá, esta fuera del alcance de la mirada y de la intervención; sólo es concebible como huella del trazado de límites. En este aspecto, el trazar límites se equipara al cerrar un contrato, cierre que como tal no está incluido en la materia del contrato, pero que se capta de forma indirecta en la modificación de mis obligaciones. El trazo del límite tiene lugar en un punto cero que no se enclava ni más acá ni más allá de las fronteras. Lo que actúa como límite no es, por tanto, un algo datable, pero tampoco una nada porque sin esta frontera no habría este ni aquel, ni tampoco mí ni el otro. *La referencia al sí mismo del trazado de fronteras descansa en su sustraerse a sí mismo.*

El segundo aspecto concierne a la auto-referencialidad que se destaca en el *sí* de la delimitación y conduce a una inclusión y a una exclusión. Este *sí* no es ni el mero sujeto de un trazar límites propio, ni el resultado objetivo de un trazar límites ajeno, sino que literalmente salta fuera del trazar límites, como una oquedad, como un *interior que está él mismo separado de un exterior* y con ello produce una *preferencia en la diferencia*. Formalmente considerado, esto significa que aquello *que* se diferencia es marcado, mientras que aquello *de lo que* se diferencia permanece sin marcar. Aquí descansa una asimetría ineludible sin la cual no habría ningún *sí* mismo que pudiera asumir la perspectiva de un otro o de un tercero. Esta unilateralidad, a la que le es inherente la oposición entre lo propio y lo ajeno, se puede expresar mediante los ejemplos ya mencionados. El aquí y el ahora, que se diferencia de la lejanía, el pasado y el futuro, constituye un eslabón en la diferenciación y aparece al mismo tiempo como el lugar en el que se verifica la diferenciación. Esto mismo es válido para todas las diferenciaciones restantes. No es cosa de un tercero neutral, incorpóreo, asexuado o sin edad, establecer la diferencia entre hombre y mujer, entre adulto y niño, como tampoco es cuestión de un tercero transnacional o transcultural, oponer a alemanes y franceses, a europeos y asiáticos. Más bien, los alemanes *se* diferencian de los franceses de la misma manera en que los seres hembras *se* diferencian de los seres machos, y quien se diferencia de esta forma, sólo en la diferenciación llega a ser quien es. Quien se diferencia se sitúa en un lado, lo extraño como aquello de-lo-que de la diferenciación, en el otro lado. *La referencia a lo ajeno reposa en este sustraerse de lo ajeno.* El hecho de que esta asimetría se duplique y multiplique no tiene como consecuencia, de ninguna manera, una simetría. El *sim-* de la simetría depende de que lo propio y lo ajeno sean sometidos a un punto de vista o una regla comunes. El “igualarse de lo no-igual” del que habla Nietzsche en su escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*¹¹, iguala lo que no es igual. La normalización como cumplimiento selectivo del orden, que empieza ya en la

¹¹ F. Nietzsche. *Kritische Studienausgabe*. Vol. 1, p. 880.

ortoestesia de los sentidos, no se puede concebir sin las sombras de la heteroestesia, y lo mismo es válido para ortodoxia, ortología y ortopraxis.

Lo paradójico de la auto-referencialidad aumenta una vez más a través de que el primer aspecto de la delimitación auto-referencial y el segundo aspecto de la auto-inclusión y de la exclusión de lo extraño se empujan mutuamente en forma de *referencia a lo extraño en la auto-referencia*. El sí mismo, como consecuencia de una automatización inevitable, entra en la red del orden que él mismo esboza. El aquí físico se puede localizar, es algo así como el punto rojo que le muestra al usuario de un plano dónde está situado. Del mismo modo, el ahora se puede datar y marcar en un calendario. El cuerpo viviente resulta ser también cuerpo material, un *Leibkörper*, que una y otra vez se sustrae a los reflejos de la conciencia y se opone a nuestras iniciativas. “Par la fatigue le ‘corps’ devient chose étrangère” dice Valéry¹². Esto también es válido, pero de otra manera, respecto a la extática del placer y el dolor, experiencias en las que nos salimos de nosotros como seres corporales. No se trata de ningún modo de desgracias o golpes de suerte esporádicos, el salir de sí mismo pertenece más bien al estatus de la carne que es tanto vidente como visible, oyente como audible, palpante como palpable. La oposición moderna entre *res cogitans* y *res extensa*, y también la oposición de reciente aparición entre software y hardware, también se viene abajo. En el nivel social, que se hace realidad en forma de intercorporeidad (*intercorporéité*), se encuentra algo semejante. El yo como “miembro preferido”, en palabras de Husserl en *Krisis*¹³ se descubre al mismo tiempo como miembro de un grupo en cuya construcción él mismo participa. El yo es un otro porque la extrañeza comienza en la propia casa. La referencia a lo ajeno en la auto-referencia, que conduce al hecho de que nadie es simplemente lo que es, provoca esa cadena de auto-duplicaciones que surgen, bajo presupuestos diversos, en Husserl y Merleau-Ponty, así como en Foucault y Luhmann. No hay que confundir estos duplicados con los reflejos de una autoconciencia reflexiva que es al mismo tiempo sujeto y objeto, y tampoco tiene nada que ver con una dialéctica intersubjetiva del reconocimiento, dentro de la cual un sujeto se vuelve a encontrar a sí mismo en otro sujeto. El sustraerse de sí corporal, que se manifiesta en la diferencia entre actuar-como y tematizar, corresponde antes bien a la diferencia entre *énonciation* y *énoncé*, del decir y lo dicho, si tenemos en cuenta que el resultado del decir nunca sale en lo dicho. Además hay que recordar el mirar en la mirada, tanto de la propia como de la ajena: la mirada no es parte del espectáculo que escenifica¹⁴. Hablando en general, la intranquilidad, que es lo que empuja incesantemente hacia la (auto)duplicación del sí, se salta el hecho de que el lugar en el se trazan las fronteras no se sitúa ni dentro ni

¹² P. Valéry. *Cabiers*. París: Gallimard, 1973-4. Vol. 1, p. 1137. Sobre el estatus del cuerpo como simultaneidad de referencia a sí mismo y referencia a lo ajeno cfr. mis explicaciones en los dos capítulos introductorios de mi *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremdes*. Vol. 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999.

¹³ E. Husserl. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. (Husserliana VI). La Haya: M. Nijhoff, 1954. Vol. 6, p. 188.

¹⁴ Cfr. B. Waldenfels. *Antwortregister*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994, parte III, cap. 10: aquí trato del lenguaje de la mirada desde el punto de vista de un “responsorio corporal” en el que la duplicación del cuerpo en el reflejo y en el eco juega un papel especial. Además el grabado al agua fuerte de Goya, titulado *Yo lo vi*, muestra de una manera excelente cómo la mirada viviente responde posteriormente al que la sorprende y le precede.

fuera de los órdenes, sino dentro y fuera al mismo tiempo. El sustraerse a sí mismo significa que los factores de lo ajeno son virulentos en el sí mismo, los factores de la extrañeza dentro del orden respectivo. El doble juego se convierte, como muestra Foucault, en un juego burlesco cuando además se intenta recoger el ver en lo visto, el decir en lo dicho, el pensar en lo pensado, en lugar de imputarle las duplicaciones al juego.

6. Posibilidades e imposibilidades

Un pensamiento que se entrega a lo paradójico de un orden que demarca sus propios límites y, por tanto, también se excede a sí mismo, produce una serie de figuras de pensamiento que se sale del marco del pensamiento tradicional¹⁵. Desviaciones de un orden que juegan un papel decisivo en la poética reciente y en la auto-organización del naturaleza, no significa que hay algo que desvía, sino más bien que lo desviante emerge a partir de la autodesviación de la mirada o del discurso que se escurren de sí mismos. Otra figura de pensamiento es aquella del *excedente*. Un decir y hacer que se mueve en las fronteras del orden respectivo, por una parte, se queda rezagado respecto a sí mismo, ya que pone en juego más posibilidades de las que puede abarcar, y por otra parte, crece por encima de sí mismo, ya que descansa en las imposibilidades de lo invisible, lo inaudito y lo no-pensado. La proliferación de significados y la escasez de significados, perteneciendo los dos a una forma de arte no clásico, remiten a una demasía y una insuficiencia de sentido que no encuentra ningún sitio en el modelo clásico de satisfacción de deseos y cumplimiento de reglas. Como “animal no fijado” que se ve obligado a inventar y crear órdenes, el hombre resulta ser al mismo tiempo un ser de la carencia y de la abundancia. No puede construir sobre nada, ni siquiera sobre necesidades naturales o precisas, ni se puede dirigir hacia objetivos claramente definidos, ni siquiera a ideas regulativas que presuponen una escala homogénea. “Hay órdenes”; este hecho básico variable remite a órdenes que, si bien están sujetos a condiciones necesarias y restrictivas, pero para los que no es posible encontrar motivos suficientes. Los órdenes hacen posible e imposibilitan, sin embargo la fundación de un orden cualquiera no entra a su vez en el campo de la posibilidad. Aquí chocamos con un factor de la incondicionalidad fáctica en medio de la experiencia. Lo radicalmente extraño es justamente aquello que no puede ser anticipado por ninguna expectativa subjetiva ni a través de ninguna condición de posibilidad transubjetiva. La experiencia que se excede, que conduce más allá de los órdenes existentes, se une, finalmente, con un *desplazamiento* espacio-temporal que se basa 1) en que la auto-referencia nunca se fusiona consigo misma y 2) en que —como hemos visto— el lugar del discurso nunca coincide con el lugar aludido, el tiempo del discurso no coincide con el tiempo aludido. Sustraerse significa que algo está ahí estando ausente, que algo está cerca en tanto que se aleja. Este desplazamiento empieza con el nacimiento propio, que no es totalmente propio, porque nunca es vivido de forma activa ni se da a elegir. El enredo de la pre-historia propia encuentra su expresión ligeramente desgarrada cuando Lawrence Sterne demo-

¹⁵ Sobre la irrupción de lo extraordinario, cfr. mi *Ordnung im Zwielicht*, pp. 189-194 así como el motivo del excedente (*Überschuss*) en Adorno, Bataille, Heidegger, Husserl, Levinas, Lévi-Strauss y Merleau-Ponty en la página 235 y ss.

ra una y otra vez el nacimiento de su héroe Tristram Shandy, que anticipa, al mismo tiempo, con un giro imposible como "I am not yet born"¹⁶. A ello hay que añadirle lo escrito por Carlo Levi: "Tristram Shandy non vuol nascere, perché non vuol morire"¹⁷. El nacimiento me afecta pero no me lo puedo imputar como un acto que yo haya consumado. Todo nacimiento es un nacimiento prematuro, todo nacido un rezagado y ese retraso se repite allí donde surge lo nuevo que rompe los parámetros existentes. Toda nueva formación se realiza por tanto como *deformación* de formaciones existentes. Con ello, un primer discurso y una primera acción quedan tan excluidas como una última palabra y una última acción. Un "presente absoluto" que reuniera en sí todo sentido, pertenece a los fantasmas de los órdenes tradicionales que niegan su origen.

Lo ajeno, que sobrepasa el margen de posibilidades de un orden como lo extraordinario, se puede calificar en este sentido como lo im-posible. El guión (extraordinario, im-posible) señala en ambos casos que aquello que sobrepasa los órdenes no conduce a un mundo que está más allá sino a un más allá de este mundo. La pregunta sobre los posibles y los imposibles de experiencia, discursos y acciones muestra, sin embargo, una ambigüedad con la que nuestras reflexiones alcanzan su margen exterior. La pregunta que aquí se plantea afecta a la conexión ya mencionada entre auto-referencia y referencia a lo ajeno. La referencia a lo ajeno se puede entender de dos formas, como *límite de capacidad propia* o como *puesta en cuestión de lo propio*. Hermeneutas como Gadamer o pragmatistas como Rorty, que invocan la pertenencia a una tradición, toman una posición intermedia poco nítida. Si bien lo ajeno es incluido en el diálogo, sólo en cuanto que, igualmente, "pertenece a ello", de manera que el cuestionamiento de lo propio desemboca, en última instancia, en un cuestionamiento de lo propio través de lo propio. Se permanece dentro de sí mismo. Por ello, no supone una gran diferencia si se le concede una "razón fuerte" o una "razón débil" a la tradición en el sentido de Gianni Vattimo. En otros teóricos el asunto es más claro. La primera de las dos posibilidades mencionadas nos lleva a tratar con la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, que aun habiendo reflexionado sobre el trato con los límites con una persistencia y agilidad poco comunes, también se detiene en un determinado límite. Para él, referencia a lo extraño significa auto-referencia desplazada temporalmente. Toda observación que señala algo y con ello se diferencia de lo demás, puede, a su vez, convertirse en objeto de una observación propia o ajena. Sólo permanece ajeno la *operatio pura* del observador que recuerda lejanamente al *actus purus* de la teología aristotélica. El punto ciego de la observación no se anula sino que pasa de una posición del sistema a otra. De manera diferente a lo que ocurre en el marco de una razón comunicativa, que ya en un lo común siempre incluye lo ajeno, la razón sistémica deja espacio para aquello que tiene carácter de ajeno. Pero éstas no significan más que *posibilidades excluidas que se pueden (volver a) incluir bajo determinadas condiciones*. La extrañeza marca las fronteras de la potencia, la auto-referencia conserva la primacía, aun cuando la auto-disposición permite reconocer sus evidentes limitaciones. Esta primacía se invierte en su contrario cuando el sí mismo se somete a un poder ajeno y, con ello, ayuda a que lo ajeno se transforme en un dominio ilimitado. Parece que ambos extremos, el de un

¹⁶ L. Sterne. *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*. Nueva York-Toronto: Reinhard & Co., 1950. p. 33.

¹⁷ Citado según Italo Calvino. *Lezioni Americane*. Milán: Garzanti, 1988. p. 46.

des-conocimiento funcional de lo ajeno y el de una transfiguración fundamental de lo ajeno, estuvieran hechos con el fin de impulsarse mutuamente. El juego con las posibilidades encontraría entonces su contrapartida en una nueva realidad, como ya se insinuaba en la Kakania de Musil. El observador moral y el moralista se dan mucho trabajo mutuamente, ya que cada uno se dedica a atacar al otro por la espalda. Al observador moral se le recordará su moral de la observación, al moralista se le remitirá a su amoralidad oculta. También esto promete una controversia permanente, como puede probar de forma clamorosa el monumento conmemorativo a las víctimas del holocausto.

¿Es esto todo? ¿En los límites de los órdenes no se puede pensar otra cosa que una antítesis, que una polémica complementareidad entre auto-referencia y referencia a lo ajeno? Una alternativa consistiría en volver a una *referencia al sí mismo en la referencia a lo extraño*, una responsividad que permita pensar conjuntamente la ineludibilidad de exigencias y la invención de respuestas propias. Las imposibilidades también pueden ser debidas a exigencias ajenas que desbaratan nuestras intenciones y nuestros deseos y rompen nuestras reglas comunes. Una exigencia ajena sería justamente aquello que se sustrae en su singularidad tanto al poder centralizador de lo propio como a las reglas igualatorias de un orden común. En una forma enfática de la alteridad, el otro o la otra toma la forma de un doble: me sustraigo a mí mismo en lo otro. Así se expresa en el poema corto "Narciso" de Susana Romano-Sued: "No habrá amor para ti pues no hay un doble"¹⁸. Los otros son mis iguales, pero esta igualdad que transforma todo en un intercambio bajo el lema: "Como tú a mí, yo a ti", es atravesada por un desgarrón. Este desgarramiento en el sí mismo, que representa al mismo tiempo un roto en el ser, ya que no se puede imputar a la insuficiencia de un alcance de vista limitado, no se deja curar ni a través de la antigua cosmo-teología ni a través de la nueva razón consensual. Lo extraño, que resulta a partir de este desgarrón, marcha bajo un peligro constante de ser disimulado por las medidas de normalización. Sin embargo, lo ajeno no se deja borrar como si hubiera un programa libre de avería. Su resistencia proviene del hecho de que para aquello que se sustrae al orden no hay ningún equivalente, tampoco moral. Lo extraño permanece para todo orden un cuerpo extraño.

Bernhardt Waldenfels
Isabellastr. 23
80798 München
Alemania

¹⁸ S. Romano-Sued. *Nomenclatura. Muros*. Córdoba (Argentina): Libros de Tierra Firme, 1997. p. 19.