



TRADUCCIÓN

Responsividad y corresponsividad desde una perspectiva fenomenológica*

Bernhard Waldenfels

Autor

Ruhr-Universität Bochum, Alemania

Bernhard.Waldenfels@ruhr-uni-bochum.de

José Luis Luna Bravo

Traductor

Universidad de Antioquia

jose.lunab@udea.edu.co

ORCID: 0000-0001-5635-4877

Natalia Rodríguez-Martín

Traductora

Universidad Nacional Autónoma de México UNAM

natalia.rodriguez.ma@gmail.com

ORCID: 0009-0004-0875-7224

Doi: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.358694>

Resumen: En este artículo utilizaré términos como “responsivo” y “responsividad”, que se hicieron indispensables para mi propio pensamiento cuando intenté desarrollar una teoría de la extrañeza (*Fremdheit*) radical. En este artículo desarrollo los rasgos básicos de esta responsividad en la que están implicados los otros. Metodológicamente, me guío por una variante de la fenomenología responsiva que ha de entenderse como una fenomenología fundada en el cuerpo. Para ello es crucial el descenso a una forma radical de experiencia que precede a todos los constructos y modelos, así como a su propia teoría.

Palabras clave: responsividad, alteridad, pathos, co-afección, socialidad, lo extraordinario

* Este texto fue escrito originalmente para un taller del Foro internacional de ciencia, celebrado en Bonn en septiembre de 2015. Posteriormente se publicó una versión en inglés: Waldenfels, B. (2020). Responsivity and Co-Responsivity from a Phenomenological Point of View. *Studia Phänomenologica*, 20, 341-355. La presente traducción se realizó sobre una versión en alemán que el mismo autor modificó para presentar en el “VI Simposio de Fenomenología y Hermenéutica: Instancias de extrañeza, alteridad y excedencia de sentido”, realizado en el 2023 en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Colombia. De ahí que la traducción que se presenta a continuación cuenta con varias modificaciones respecto a la versión publicada en lengua inglesa.

Como citar este artículo:

Waldenfels, B. (2025). Responsividad y corresponsividad desde una perspectiva fenomenológica. (Luna Bravo, J. L. y Rodríguez Martín, N. trad). *Estudios de Filosofía*, 71, 198-214. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.358694>

OPEN  ACCESS





TRADUCCIÓN

Responsivity and co-responsivity from a phenomenological perspective

Abstract: In this article, I will use terms such as “responsive” and “responsivity”, that became indispensable for my own thinking when I tried to develop a theory of radical Fremdheit. In this article I develop the basic features of this responsivity in which others are involved. Methodologically, I am guided by a variant of responsive phenomenology that is to be understood as a phenomenology grounded in the body. Crucial to this is the descent into a radical form of experience that precedes all constructs and models, as well as its own theory.

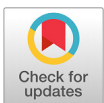
Keywords: responsivity, otherness, pathos, co-affection, sociality, the extraordinary

Bernhard Waldenfels es un filósofo alemán, profesor emérito de la Ruhr-Universität Bochum, Alemania, considerado uno de los pensadores más importantes y destacados de la fenomenología contemporánea en lengua alemana. Los temas centrales de su obra son los estudios fenomenológicos sobre la experiencia, la extrañeza, la alteridad y la corporalidad. Waldenfels estudió filosofía, psicología, filología clásica, teología e historia en Bonn, Innsbruck, Múnich y París. Siguió la preparación para la habilitación como becario de la DFG y la posterior habilitación en Múnich en 1967. De 1968 a 1976 ejerció la docencia como profesor universitario y profesor asociado en la Universidad de Múnich. En 1976 fue nombrado profesor titular de filosofía en la Ruhr-Universität Bochum. Allí investigó y enseñó hasta su jubilación en 1999. Desde 2009 existe el Archivo Bernhard Waldenfels en la Universidad de Friburgo, Alemania.

José Luis Luna Bravo: Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Husserl-Archiv), Alemania, Magister en Filosofía Latinoamericana y Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Actualmente es profesor asociado del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia UdeA.

ORCID: 0000-0001-5635-4877

Natalia Rodríguez Martín: Doctora en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Husserl-Archiv), Alemania, Lehramt en Filosofía e Hispanística por la misma universidad y Licenciada en Filosofía por la Universitat de Barcelona. Actualmente es investigadora postdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)



ORCID: 0009-0004-0875-7224

Respuesta y responsividad¹ no pertenecen a los conceptos filosóficos básicos tradicionales. De hecho, a mí se me han impuesto en relación con la problemática de lo extraño.² Se trata de lo extraño como lo extraordinario, la extrañeza de lo otro y el efecto extraño que resultan de los desplazamientos de lugar y de tiempo. A continuación, desarrollo los rasgos básicos de esta responsividad en la que están implicados los otros. Metodológicamente, me guió por una variante de la fenomenología responsiva que ha de entenderse como una fenomenología fundada en el cuerpo. Para ello es crucial el descenso a una forma radical de experiencia que precede a todos los constructos y modelos, así como a su propia teoría.

Mis reflexiones se desarrollan en tres pasos. En el primer paso, intento mostrar cómo una experiencia de extrañeza radical exige el concepto clave de responsividad (secciones 1-3). En el segundo paso, describo las características básicas de la responsividad y sus desviaciones patológicas (secciones 4-6). En el tercer y decisivo paso, este enfoque se amplía con miras a los momentos de una coafcción y corresponsividad que pueden atribuirse a una protosocialidad (sección 7).

1. Concepto de responsividad

La responsividad, tal y como la he concebido desde hace tiempo, se refiere a un responder que atraviesa toda nuestra experiencia corporal, esto es, nuestro percibir, desear, así como nuestro actuar y hablar. Los registros de respuesta (*Antwortregister*), que analizo en detalle en la obra homónima de 1994, deben entenderse en plural. Nuestro responder no se limita al comportamiento lingüístico, ni tampoco a una receptividad habitual o a la asunción de una responsabilidad práctica, aunque todo ello esté implicado. El sentido del responder radica más bien en *que no partimos de nosotros mismos, sino de otro lugar*. Nosotros mismos respondemos, pero no lo hacemos por iniciativa propia, sino bajo un impulso extraño que está fuera de nuestra disposición. A la vez, hay que distinguir entre aquello *a lo que* respondemos y aquello *que* damos como respuesta.

La diferencia responsiva entre el “*que*” y el “*a lo que*” forma el arco de tensión del acontecimiento responsivo. Qué y cómo respondemos está más o menos en nuestras manos, pero no que respondamos. Quien se enfrenta a una pretensión extraña *no*

1 Para designar esta pareja de conceptos, en el original en alemán, el autor recurre a expresiones diferentes: “Response y Responsivität” y “Antwort y Antwortlichkeit”. Considerando que no se introduce algún matiz distintivo entre ellas, optamos por dejar en español una sola expresión (NdT.).

2 El mismo Waldenfels ha señalado que la palabra alemana *fremd* y su forma sustantivada *Fremdheit* remite a una variedad de significados que en otras lenguas no siempre se captan con un solo término. La palabra *extraño* –*extrañeza*– es quizá la que recoge mejor en español estos variados matices. A no ser que el énfasis sea abiertamente otro (ajeno, extranjero, foráneo), conservamos esta opción, ya consolidada en las traducciones existentes, para traducir al español esta categoría central en la obra de Waldenfels (NdT.).

puede *no* responder, del mismo modo que, según Paul Watzlawick, *no* podemos *no* comunicarnos. Incluso la evasión silenciosa o la contrapregunta son un tipo de respuesta, del mismo modo que apartar la mirada implica un ver inicial. Puedo ignorar, pero no deshacer, un saludo o una petición, que a menudo también se expresa en silencio. Este deber (*Müssen*), que se esculpe en el curso de la experiencia como una forma práctica de necesidad, es decir, como una inevitabilidad, no debe confundirse con un deber (*Sollen*) normativo, que siempre llegaría demasiado tarde, puesto que ya presupondría la escucha de una orden extraña. El “se debe responder” sólo puede mostrarse y atestiguar, pero no fundamentarse ni justificarse. Esta trampa responsiva difiere del círculo hermenéutico por su pretensión extraña inatrapable.

Con la responsividad ponemos un énfasis especial en medio de las teorías habituales de la acción y del lenguaje. Cualquier tipo de acción permite plantearse varias preguntas clave. 1. ¿A qué se dirige la acción? Las concepciones teleológicas que parten de *deseos* e *intereses* se ocupan de esto. 2. ¿Cuáles son las *reglas* y *normas* que rigen la acción? Aquí se incluyen las concepciones normativas y regulativas de la acción, que pueden ser tanto del tipo técnico como moral-judicial. 3. ¿Bajo qué *circunstancias* tiene lugar la acción? Aquí entran en juego las teorías pragmáticas de la acción, que se ocupan de cómo concretar objetivos generales y aplicar reglas en casos especiales. 4. Sin embargo, la pregunta que nos interesa especialmente es: ¿a qué responde la acción? Aquí se trata de los *estímulos*, las *exigencias*, los *retos*, las *solicitudes* y las *pretensiones*.³ Esto se refiere a la relación entre reto y respuesta a gran escala, pero también a las exigencias profesionales y las sorpresas cotidianas. Si alguien suelta improperios, se pone agresivo o incluso coge el arma del crimen, surge la pregunta: ¿qué le lleva a hacerlo? Pero incluso una simple afirmación nos enfrenta a la pregunta: ¿alguien presume de sus conocimientos, intenta avergonzar o intimidar al otro, o simplemente quiere enseñarle? La responsividad, tal y como se entiende aquí, tiene que ver con pretensiones desbordantes que rehúyen las cuadrículas de los órdenes dados y que a menudo se descartan como perturbación, turbulencia, anomia o caos.

2. Enfoques responsivos

La responsividad sería un mero principio si no surgiera ella misma de determinadas situaciones problemáticas. Así pues, empiezo con una lista abierta de enfoques que me resultan especialmente estimulantes y que dan a la responsividad una coloración interdisciplinaria.

3 Se trata de “modalidades de pretensión” a las que corresponden distintas modalidades de respuesta (Waldenfels, 1994, p. 243ss.). Los estímulos suscitan deseos; las exigencias y los retos suscitan fuerzas; las pretensiones aparecen de manera doble: como pretensiones sobre alguien (apelación) y como pretensiones sobre algo (reclamación), ellas pueden ser infringidas, mientras que los derechos pueden ser demandados (pp. 557-586).

1. *Medicina*: En primer lugar, me gustaría mencionar la medicina en la figura del neurólogo Kurt Goldstein, que dirigió una clínica de rehabilitación en Frankfurt en el periodo de entreguerras junto con el psicólogo de la Gestalt Adhémar Gelb y que se vio obligado a emigrar en 1933 como muchos de sus colegas judíos. Que yo sepa, fue el primero en utilizar sistemáticamente el término *responsividad*, que tomó prestado del entorno socio-médico de la Escuela de Virchow en Berlín. Responsividad se refiere a un comportamiento sano que está a la altura de las exigencias del medio, mientras que la irresponsividad define la enfermedad como una deficiencia correspondiente, con la inclusión de referencias sociales. Goldstein parte de la base de que el equilibrio vital está sometido constantemente a oscilaciones y sacudidas, que se descargan en ataques de ansiedad. La terapia que se refiere a tales perturbaciones adopta por sí misma la forma de una terapia responsiva, ya que no se limita a eliminar las perturbaciones funcionales, sino que refuerza o restablece el comportamiento de respuesta, en caso necesario restringiendo el medio.⁴

2. *Teoría de la Gestalt*: Los teóricos de la Gestalt de la Escuela de Berlín, como Kurt Lewin y Wolfgang Köhler, parten del análisis de los procesos de estructuración de *caracteres de solicitud* o *demandas*. Las formas materiales, como la bola rodante, la escalera ascendente o el arma amenazadora, están sujetas a una diferencia apelativa: “x requiere a y”; gramaticalmente, esto corresponde al gerundivo, que indica lo que hay que hacer en cada caso. También Karl Bühler, en su teoría lingüística, establece una función apelativa propia (véase Waldenfels 1994, pp. 481-484). Max Wertheimer y Karl Duncker transforman estos aspectos sociopsicológicos y sociopolíticos en forma de un pensar y actuar productivos que reestructuran nuestro pensar y actuar. El responder se distingue aquí de la mera reacción, antes de que el behaviorismo americano redujera la respuesta al mero efecto de un estímulo manipulable.

3. *Etnología del don*: Marcel Mauss (alemán, 1975) basa su teoría del don en una tríada de *dar*, *tomar* y *corresponder* o *devolver* (*rendre*), en la que este último no se reduce ni a un imperativo moral ni a un cálculo económico de intercambio. El acto de dar, en el que alguien da algo de sí mismo, trasciende la materialidad del don entregado, del mismo modo que el dar la respuesta trasciende la respuesta dada y el decir trasciende lo dicho. Esto incluye el hecho de que muchas cosas, incluida la palabra dada, tienen un valor intrínseco, pero no un precio que haga que una sea equivalente a la otra (Waldenfels 2012, cap. 6).

4. *Teoría polifónica del lenguaje*: El teórico ruso de la literatura y el lenguaje Mijaíl Bajtin parte de la base de una polifonía y una hibridación del habla de tal modo que cada palabra es una “palabra semi-extraña”. En este contexto, utiliza la palabra rusa

4 Revisar la obra fundamental *Der Aufbau des Organismus* de Goldstein publicada por M. Nijhoff en La Haya en 1934 y, mucho después de las traducciones francesa y estadounidense (la más reciente con prólogo de Oliver Sachs), hasta su publicación en suelo alemán por Fink-Verlag en 2014; sobre la responsividad ver pp. 330-344, 347. He retomado estas ideas en *Antwortregister* (1994), pp. 457-461 y en *Grenzen der Normalisierung* (2008), cap. 6.

otvestnost', que puede expresarse literalmente como *responsividad* (*Antwortlichkeit* o *answerability*). Cada palabra pronunciada en un contexto social tiene un carácter de respuesta.⁵

Además, se añaden a esto variantes de una fenomenología del otro, de lo extraño y del entre, en las que, si bien, motivos como el afecto, la apelación y el rostro desempeñan un papel decisivo, la respuesta, con la excepción de Emmanuel Levinas y Marcel Blanchot, suele ser sólo incidental.

3. Respuestas normales y extraordinarias

Ahora llego al meollo de la cuestión, el análisis fenomenológico de la responsividad. En el trasfondo se encuentra un supuesto antropológico como el de Nietzsche, que define al hombre como un *nicht festgestelltes Tier*, como un “animal inacabado” (KSA 5, p. 81). Debido a su deficiente equipamiento instintivo, el hombre se ve obligado a inventar cosas que no sólo aseguren su supervivencia, sino que también den a su vida una forma cultural. Aquí se rozan la carencia y la abundancia. Al principio, está la inseguridad de la *condición humana*. Ésta se expresa en afectos fundamentales como el asombro, con el que Platón hace iniciar la filosofía, o el miedo, que en Hobbes domina la vida social como temor a la muerte a manos de extraños. Pero también podemos pensar en preguntas bíblicas clave como la pregunta dirigida a Caín: “¿Dónde está tu hermano Abel?”

Para evaluar el peso de la responsividad, hay que distinguir entre respuestas normales y extraordinarias. La trivialización del problema de la respuesta, o su dilución, se basa en que se orienta demasiado unilateralmente hacia una interacción de pregunta y respuesta en la que ambas se ajustan una con otra de antemano.

Las respuestas *normales* están más o menos predefinidas y predeterminadas por objetivos, reglamentaciones o costumbres. Las respuestas aparecen entonces como *rellenos* que cierran vacíos en el presupuesto del conocimiento. Ejemplos extremos de ello son los cuestionamientos artificiales de las preguntas de examen en opción múltiple, en las que ni siquiera hay que formular la respuesta, o las preguntas puramente informativas, en las que la respuesta puede delegarse en aparatos. En las preguntas formalizadas, como las que son formuladas dentro de una lógica interrogativa, la respuesta puede darse mediante una fórmula de oración abierta como “x es justo”. John Searle, que en su teoría de los actos de habla define la pregunta como “solicitud de información” (1969, p. 69; 1983, p. 110), señala no obstante que en toda afirmación como “Sócrates es sabio” se plantea implícitamente la pregunta

5 Véase M. Bachtin, “Das Wort im Roman”, en: *Die Ästhetik des Wortes* (1979), pp. 185, 231, 233, sobre esto del autor *Vielstimmigkeit der Rede* (1999), Cap. 7: “Hybride Formen der Rede” y el estudio de Carina Pape sobre la obra temprana de Bajtín (2015), influida, entre otras cosas, por la fenomenología.

de si es así (1969, p. 124; 1983, p. 189), de modo que toda afirmación simple tiene algo de una respuesta.⁶ Las respuestas son más o menos normales según el margen de maniobra que muestre una pregunta, una propuesta o una regla. Esto también se aplica al cálculo económico de la oferta y la demanda o a un interrogatorio judicial. Lo decisivo es que en estos casos la respuesta no exceda el ámbito de lo normal.

Las respuestas *extraordinarias* se dan cuando es sobrepasado el marco de referencia establecido. Esto puede ocurrir en la vida personal, cuando algo como un cambio de profesión, una separación de personas cercanas, una desgracia o un comienzo de la violencia obliga a cambiar el modo de pensar y exige nuevas respuestas. Kurt Goldstein aborda repetidamente las perturbaciones del equilibrio vital que dan lugar a las “reacciones catastróficas” y exigen una respuesta como gritos de auxilio. Incluso la simple pregunta “¿eres feliz?” o “¿estás triste?” no puede responderse simplemente como una cuestión de conocimiento. Además, hay que pensar en anomalías que rehúyen la rutina de las reglamentaciones institucionales, ya sean datos de investigación que incomodan, casos jurídicos novedosos o virus desconocidos. Si se hace uso de construcciones auxiliares, ello demuestra que las estructuras se tambalean. Al fin y al cabo, hay acontecimientos colectivos como el estallido de guerras, sequías, inundaciones, crisis financieras o la afluencia de refugiados que exigen nuevas respuestas.

4. Pathos y Respuesta

Por responsividad entiendo precisamente aquello que hace del responder un responder. Es un rasgo básico de nuestro comportamiento, igual a la intencionalidad, la regularidad y la comunicatividad. Respondo *mientras* hago o digo esto o aquello, del mismo modo que sigo una regla *mientras* prometo algo, y del mismo modo que quiero decir algo *mientras* digo algo.

El responder mismo es un doble acontecimiento. Por un lado, consiste en la ocurrencia (*Widerfahrnis*), en el *Pathos* en griego, que oscila entre lo pasivo como un soportar, el sufrimiento doloroso bajo algo y la forma intensificada de la pasión. La respuesta proviene de aquello *por lo que* somos afectados. Esto incluye al placer y al dolor, que nos atraen o repelen. También incluye el hecho de que algo que nos llame la atención y nos haga prestar atención. Así como también que se nos ocurra algo y nos dé que pensar. Puesto que “un pensamiento llega cuando ‘él’ quiere, no cuando ‘yo’ quiero”, Nietzsche se considera justificado, al igual que Lichtenberg, para hablar de un “*se (es) piensa*” (*Más allá del bien y del mal*. Aforismo 17). En esto hay

6 Para las distintas formas de clasificación y domesticación de la respuesta, véase *Antwortwortregister* (1994), Parte 1.

que distinguir entre *afecciones* como solicitudes sin destinatario, como la avalancha que se aproxima, y *apelaciones* como solicitudes dirigidas, como una petición. En las ocurrencias yo mismo estoy implicado, pero no bajo la forma de un yo que realiza determinados actos, sino bajo la forma del dativo o acusativo: *me* ocurre algo, algo *me* afecta.

El *qué* del ser afectado se convierte en el *a qué* del responder, en el sentido de que yo me ocupo de ello en forma de volverme hacia o apartarme. Soy yo quien responde. A la forma elemental de respuesta le pertenece el acto reflejo espontáneo, como cuando alguien se estremece de dolor, se retuerce de dolor y estalla en gritos de placer o dolor. Goldstein demuestra que el reflejo ya tiene un sentido en la confrontación entre organismo y entorno, mientras éste percibe determinadas tareas y responde a perturbaciones; sólo el reflejo producido en condiciones artificiales de laboratorio es mecánico (Goldstein 2014, Cap. 5). Las respuestas innovadoras surgen de un trabajo de respuesta que puede compararse con el trabajo de duelo freudiano. El *a qué* del responder se convierte en *algo* mientras es interpretado, considerado, tratado, nombrado, calculado y entendido *como algo*. Este como (*Als*), conocido como el *como* intencional, perceptivo o hermenéutico, actúa como una especie de placa giratoria mientras transforma impresiones únicas en algo que se repite en forma de figuras de sentido y estructuras de reglas. Sólo así podemos decir que nosotros allí experimentamos. Sin esta transformación, la experiencia se disolvería en meras fulguraciones. Esta repetición original tiene la forma paradójica de una repetición de lo irreplicable, una “equiparación de lo no igual” que “pasa por alto” y “olvida” los matices individuales, como subraya Nietzsche (KSA 1, p. 880). De igual manera podría hablarse de una respuesta de lo incontestable. No hay respuestas definitivas, sino respuestas contingentes que no son ni arbitrarias ni forzosas. Éstas excluyen una “secuencia de progreso” clara, ya que responder, en su selectividad, siempre se da a costa de algo que, como las víctimas del progreso, no puede simplemente calcularse, a menos que se consideren los efectos secundarios que causan destrucción y depauperación como meros costos del progreso. Joseph Schumpeter, como economista, exige en el contexto de la igual consideración de las personas y las máquinas “que la comunidad no debería actuar ignorando el hecho de que [...] los ideales cuestan algo” (1950, p. 333).

Las respuestas que se repiten se fijan corporalmente en *disposiciones de respuesta* que nos disponen a comportarnos de una determinada manera y en actitudes como la *vigilancia* y la *atención plena*, con las que nuestra experiencia se moldea en un relieve de pretensiones selectivo. Hablamos de *aprecio* o *respeto* cuando entran en juego pretensiones personales. Lo que se describe con la palabra inglesa *responsiveness* pertenece a esta zona intermedia de habitualidades practicadas y aprendibles, que, sin embargo, presuponen el acto repetido de

responder. La vieja frase aristotélica “Se aprende a tocar la cítara tocando cítara” podría transformarse en la frase “Se aprende a responder respondiendo”. En cuanto a los *mandatos y prohibiciones de la atención*, pertenecen a un nivel normativo, y sólo aquí la respuesta se convierte en *responsabilidad*, la responsividad en una responsabilidad (*Responsabilität*), en la que nos referimos reflexivamente a lo que hemos hecho o pretendemos hacer. Una ética responsiva que comienza en un nivel prenормativo de mirar y escuchar, de mirar hacia otro lado y dejar de escuchar, llega más hondo que una ética de la responsabilidad. Emmanuel Levinas habla en consecuencia de una “respuesta de la responsabilidad” (*réponse de la responsabilité*) (1992, p. 311), y Edmond Jabès vincula este excedente responsivo con la exigencia de “responder a lo que escapa a la responsabilidad” (*répondre de ce qui échappe à la responsabilité*) (1987, p. 84).⁷

5. Diástasis

Llegamos a este punto, nos preguntamos cómo se relacionan el pathos y la respuesta. Como acontecimiento doble componen una unidad rota: como en el guion, la unión y la separación se dan al mismo tiempo. Uno no se puede derivar del otro, así como tampoco se puede desprender de él. El pathos o la apelación sería sin la respuesta como un simple soplo de viento, puesto que es en ella donde tiene un efecto; en el sentido opuesto, la respuesta no sería respuesta sin los estímulos y las adversidades que procesa.

La brecha entre pathos y respuesta recorre el sí mismo, que no aparece como sujeto unitario, sino como sí mismo dividido, dividido en *paciente* y *respondente*. Este hiato se expresa lingüísticamente en el cambio del pronombre personal: *me* sucede algo a lo que *yo* respondo. Más allá de esto, esta brecha tiene un carácter temporal propio que se diferencia de la secuencia de acontecimientos lineal en la que los hechos se suceden uno tras otro. Aquí damos con un *desplazamiento temporal* originario, una *diástasis* en la que algo aparece en tanto que se distancia, puesto que lo que nos sucede llega demasiado pronto si lo medimos según nuestras expectativas y precauciones, y nuestra respuesta llega demasiado tarde si la medimos según lo que precede a nuestra iniciativa. La grieta temporal es el espacio para una duda que busca su camino tanteando, para una espera que no espera nada concreto, sino que deja que las cosas lleguen. Solo las palabras y los hechos prefabricados se dan mecánica y automáticamente.⁸

7 En francés, *répondre de* (= ser responsable de algo) y *répondre à* (= responder a) están estrechamente relacionados.

8 Sobre estos desplazamientos de la experiencia que juegan un rol importante en el pensamiento contemporáneo y que también marcan la responsividad, véase *Bruchlinien der Erfahrung* (2002), cap. IV, de este mismo autor.

6. Lo pático y lo patológico

Finalmente, lo pático y responsivo se transforma en patológico cuando pathos y respuesta se separan de forma extrema. Por un lado, nos acercamos a un *pathos sin respuesta*, como en el caso del shock repentino, que hace que el movimiento del cuerpo quede paralizado; en el de conmociones, que hacen tambalear nuestro fundamento; así como acontecimientos traumáticos, que anclan al paciente en su pasado y solo se hacen patentes en el lenguaje corporal de los síntomas y después en el trabajo terapéutico. La inevitable posterioridad, que Freud constata explícitamente, es una de las fuentes para la teoría de la *différance* de Derrida. Por otro lado, nos acercamos a un *responder sin pathos* en forma de ideas, estereotipos e ideologías que se blindan ante nuevas experiencias y van desvaneciéndose en un futuro vacío. La responsividad muestra aquí su lado oscuro patológico y social-patológico.

7. Coafección y coresponsividad

Se abre ahora la pregunta por el modo en que los otros participan del acto responsivo. Si nuestra experiencia tiene un carácter responsivo genuino que nos saca de nosotros mismos y nos deja empezar en otra parte, entonces debe suprimirse la propuesta *individualista*, que atribuye a cada uno sus propias percepciones y emociones subjetivas que en realidad se socializan de forma secundaria a través de la empatía, las reglas generales, la creación de un consenso, etc. El pathos expone desde un inicio aspectos simpáticos y antipáticos. No obstante, también se deben descartar las propuestas colectivistas que, sea de forma genuina o de forma compensatoria, parten de un nosotros compacto, sin fisuras. La socialidad nace de un “con”: Yo con los otros. Recordemos la antigua frase: “No estoy aquí para odiar con otros, (*mitzuhassen*) sino para amar con otros (*mitzulieben*)”, el *synechthein* y *symphelein* que Antígona opone al poderoso Creón no se deben de leer ni como individualistas ni como colectivistas. Podríamos partir con Norbert Elias de un frágil “equilibrio-nosotros-yo”, que en cualquier momento puede inclinarse hacia un nosotros débil o un yo débil (1987, p. 238s.)

El doble acontecimiento de pathos y respuesta lleva directamente a una *coafección*: algo nos ocurre de tal manera que los otros, en tanto que co-pacientes (Kompatienten) del suceso son también afectados y apelados por él. La *coresponsividad* se relaciona con esto, en tanto que afirma que yo como respondiente respondo con otros en un modo de ‘co-respuesta’ y que cada uno como correspondiente responde a su manera. En el abismo profundo (*fruchtbaren Bathos* - Kant) de la experiencia social no hay, para empezar, ni individuos acabados ni colectivos acabados, sino que estos serían constructos ontológicos o metodológicos. Lo que hay son procesos de individuación y de socialización que se originan a la vez.

Como ejemplo de esto tomo el estallido de la Primera Guerra Mundial, sobre el que aun hoy se especula y que he tematizado ampliamente en *Schattenrissen der Moral* (2006, cap. IV). En el caso de esa guerra no podemos hablar de una simple suma de acciones individuales, así como tampoco de una red de estrategias o de un acontecimiento ontohistórico o mundial, sino de acontecimientos que suceden en un aquí y un ahora y que se propagan en el espacio y en el tiempo. Estos tienen sus espacios, en este caso, inicialmente el Puente Latino de Sarajevo, y se extienden sobre muchos otros campos de batalla: sus tiempos van desde la movilización militar en julio de 1914 hasta el alto al fuego en el otoño de 1918. Todos los coetáneos a estos eventos fueron afectados de distinta manera, fueran mayores o jóvenes, aptos para la guerra o no, belicistas o pacifistas, austríacos o rusos, alemanes o franceses. Incluso los contrarios a la guerra se ubican en este único campo de actuación y de batalla. Este acontecimiento tan amplio se puede describir retrospectivamente desde diversas perspectivas, solo agentes del espíritu universal tendrían una perspectiva unitaria. Una vez yo mismo intenté capturar este acontecimiento in fraganti y me referí a autores coetáneos como Stefan Zweig, Joseph Roth, Ico Andrić, Robert Musil y Henri Bergson, que con sus testimonios reaccionaron de forma espontánea al estallido de la guerra.

De la misma manera podríamos referirnos a Hiroshima, a la caída del muro de Berlín, a la masacre en la Plaza de Tiananmén, a Fukushima, a la última crisis financiera o a la actual oleada migratoria. Esta oleada, que surge de la violencia y de la necesidad, avanza sobre las fronteras estatales, choca contra distintas barreras y provoca disposición a ayudar y rechazo antes de que pueda ser canalizada con gran esfuerzo. Jan Patočka, que vivió en sus propias carnes la Praga de 1968, hablaba en su tiempo sobre estas catástrofes como de una “perturbación del sentido aceptado” (1988, p. 87). Pero también podemos pensar en infortunios personales que no quedan limitados a la existencia individual, sino que también hacen que nuestros seres queridos sientan miedo y dolor. Incluso quien muere en soledad no muere solo, puesto que la soledad también es una forma del *Mitsein* (estar-con). A esto se le añade que lo extraordinario no solo aparece de forma explosiva, sino también en forma de pequeños cambios imperceptibles de los que damos cuenta de forma tardía. En la época del Clasicismo de Weimar se distinguía así entre la preferencia de los vulcanistas por las explosiones eruptivas y de los neptunistas por fuerzas erosivas como el agua y el viento.

A partir de los sucesos que cambian el curso de los acontecimientos nos preguntamos cómo se da la comunidad performativa que nace de la responsividad. Esta comunidad tiene que ver con el co-ver (*Mitsehen*), co-escuchar (*Mithören*), co-sentir (*Mitfühlen*) así como con el co-hacer (*Mittun*), y precisamente en tanto que en un principio no nos referimos a lo mismo, sino que apuntamos con otros hacia algo que va a transformarse en lo mismo al estar todos unidos. El ya mencionado

‘como’ (Als) no solo hace una mediación entre lo particular y lo general que se va repitiendo, sino que también media entre lo propio y lo extraño. En este sentido, la atención ya toma la forma de una inter-atención cuando nos advertimos los unos a los otros sobre algo y la intención toma la forma de una cointención cuando el sentido y la creación de normas se gestionan de forma comunitaria. Así, tan pronto como partimos de una experiencia social, los conceptos sociales que conocemos se cargan de cierto valor.

Hagamos algunas aclaraciones categoriales sobre esto. Las experiencias colectivas se generan en forma de *superposiciones* y *entrecruces* entre lo propio y lo extraño. La coafcción agrupa los diferentes campos de sentido que se abren entre nosotros. Para Husserl hay una “mancomunidad de lo simple percibido” de modo que “en la consciencia de cada uno y en la consciencia comunitaria que nace de esta conexión surge un mismo mundo” (Hua VI, p. 166). Merleau-Ponty va un paso más allá y ancla la experiencia colectiva a una intercorporeidad que origina un intermundo (Merleau-Ponty, 1986).

Empecemos nuestro análisis con la escucha. Algo suena, retumba, resuena o chasquea. El sonido, que penetra nuestro oído, llena el espacio y se multiplica en el tiempo sin tener consideración con los límites de cada persona. Partamos de la escena con la que Stephan Zweig describe el momento en el que el atentado que dio origen a la Primera Guerra Mundial se hizo evidente: “Los sonidos del concierto inundan el parque del balneario y animan a la multitud que pasea entre los árboles como si fuera una sola masa y se abre un vacío cuando de repente todos se van” (2001, p. 246-249). Los ruidos y sonidos llegan a un auditorio si este no está protegido de alguna forma artificial. El eslogan que advertía “¡Enemigo, escucha!”, que en el Segundo Reich llevó a la creación de barreras acústicas, nos recuerda que no hay una escucha si no hay una potencial co-escucha. En referencia a los colores, estos no se reducen a impresiones del color, sino que componen un mundo de colores que le da una tonalidad concreta al mundo que compartimos. Los colores desarrollan su propia luminosidad, se intensifican a través de efectos de contraste, se cargan de un significado simbólico, punzan nuestra mirada o la tranquilizan. Ver rojo significa mucho más que ver rojo.⁹ La presión no se limita a una sensación de presión aislada. La presión inicia movimientos, crea una reacción, como en el caso del apretón de manos o de los empujones en una multitud que entra en pánico. La presión es parte de un mundo táctil que vincula la cercanía y la distancia sociales en el contacto o en el tocarse y fuerza una cercanía extrema en la búsqueda impertinente de contacto. El olfato y el gusto son sentidos atmosféricos: “huele, sabe”. Son impersonales, así como aparecen en expresiones metafóricas, señalan una sensibilidad anónima. El

9 Ver rojo es, en alemán, una expresión que alude a la pérdida de control de sí mismo (NdT).

gusto es parte del comer juntos, hasta el punto en que comer sal juntos se convirtió en latín en un emblema de la amistad. Esta forma social se podría complementar con la cenestesia a través del análisis del contacto erótico-sexual y de prácticas como el beso y el coito, en las que la ya mencionada intercorporalidad toma la forma de una experiencia de búsqueda movida por la afectividad.

¿Pero en qué consiste entonces la co-cenestesia, el hecho que se unan nuestras afecciones y nuestras respuestas?

(1) En primer lugar, mencionaremos metáforas como la de la superposición y el recubrimiento. Aquello que me afecta se superpone con aquello que afecta al otro. Relacionado con una escala de lo propio y lo distinto, esto significa que lo propio y lo extraño no coinciden, pero tampoco son completamente distintos. La separación total y la unión total son solo casos extremos. La coincidencia parcial encuentra su expresión lingüística en la conjunción “en tanto que”. En tanto que algo me asusta, me asusta algo que también afecta a los que me acompañan en el susto. Esto no significa que lo mismo suceda dos veces, sino que una cosa no se da sin la otra. Esta forma originaria de implicación performativa debe distinguirse de una implicación pragmática, semántica o incluso lógica.

(2) En segundo lugar, con esto se relacionan figuras como la de extenderse, coincidir o limitarse. En una experiencia compartida nuestros campos de atención y de efectualidad coinciden, de forma que lo que otro percibe con la mirada o el oído, también será visto o escuchado por mí, de modo que el acceso propio y el extraño se mezclan. Lo propio aparece en lo extraño, lo extraño en lo propio, así como hay partes masculinas en lo femenino y partes femeninas en lo masculino.

(3) La forma de marcar límites tiene un carácter específico. Las cualidades páticas no son entidades discretas con límites claros, sino que se deshilachan como los horizontes husserlianos. Como en cualquier experiencia espacio-temporal, tenemos que ver con *transiciones* fluidas. En su obra “Pensamiento y habla” Lex. S. Wygotsky se opone al egocentrismo infantil propuesto por Piaget, al que caracteriza con una expresión de Eugène Claparède como *sincretismo* (1969, cap. 2). Merleau-Ponty sigue a Piaget en su conferencia en la Sorbona en los 50 sobre “Las relaciones de los niños con los otros” (1994, p. 321-335). A veces sucede que un niño golpea a otro y lo acusa a su vez de que ese niño lo golpeó a él. La imputación de uno mismo y del otro destacan aquí de la misma manera que lo hacen en las acusaciones entre adultos. Sucede algo parecido con los híbridos culturales que llevan a que ciertos utensilios, objetos culturales o rituales europeos y de fuera de Europa aparezcan en otras culturas, como sucede con el estilo afro en las ciudades occidentales o con el traje europeo en los hombres de negocios japoneses. No obstante, esto mismo sucede con los pórticos griegos en las entradas de los edificios bursátiles, que otorgan a los negocios económicos un brillo numinoso. Por último, podríamos mencionar algunos procesos descritos por el psicoanálisis como el desplazamiento,

la condensación y sobre todo la transferencia, que tienen lugar por debajo del nivel de las identidades discretas. En total, la conexión que se da de esta manera se puede caracterizar, siguiendo a Husserl, como entramado. Toda distinción social inicia con la desagregación del entramado social (véase [Elias 1987, p. 53-56](#)).

Si nos dirigimos ahora al responder común, a la co-respuesta, el contexto se relativiza a favor del estar juntos (*Miteinander*). Todos nosotros nos dirigimos con los demás hacia algo que nos afecta, que tiene que ver con nosotros, que nos incita a algo. El estar juntos (*Miteinander*) se despliega en el punto en común del apego y el desapego, del mirar y escuchar, del apartar la mirada y el dejar de escuchar, en una alternancia de poner y quitar nuestra atención de aquello que nos llama la atención, que nos sorprende o que nos asusta. Lo común también se expresa en los ataques de risa y de llanto que responden a situaciones sin salida ([Plessner 1982, p. 174](#)) y que tienen un efecto contagioso hasta el punto de que se origina una cultura de la risa. A menudo llamamos la atención del otro con un “mira eso” o con una expresión del tipo “hagamos esto...” en el que sale a relucir el nosotros responsivo de forma performativa.

La comunidad que antecede a cualquier coordinación explícita es resultado de un hacer juntos recíproco que aparece bajo todas las formas posibles de la sinergia.¹⁰ La función fática del lenguaje entraría en esta categoría, en tanto que mantiene el habla de unos con otros y tiene un significado más profundo que la “habladuría” (*Gerede*) sin fondo de Heidegger. Cualquier cooperación que se lleve a cabo de una forma implícita va mucho más allá de una coordinación de las operaciones y acciones singulares. No es suficiente con que muchos hagan lo mismo, sino que se trata de que lo que hace uno interfiere con lo que hace el otro, de modo que una cosa refuerza, mitiga, impide o atraviesa la otra. Esta interferencia, que se da en el intercambio de miradas, de palabras o de acciones, que crea puntos de entrecruce especiales y que en Merleau-Ponty toma la figura de un quiasmo o quiasma ([1986, p. 228-233](#)) es mucho más que el resultado de un juego de fuerzas sociales. En el marco de una co-intencionalidad diversa, cada uno se relaciona con algo que absorbe a todos los afectados como conjunto, de modo que cada uno realiza en su propio cuerpo las intenciones de los demás.¹¹

Esto aplica al acto de tocar música juntos que Alfred Schütz ([1972](#)) describió con experticia; los músicos actúan como grupo que toca en conjunto en tanto que escuchan tocando y tocan escuchando. El ensayo sobre el teatro de marionetas de Kleist nos muestra con su oso espadachín que algo parecido pasa en la lucha. El oso

10 También Wolfgang Köhler habla de un “hacer juntos” en relación con la construcción de los chimpancés, que no tiene una adjudicación de roles fija, pero que tiene rasgos cooperativos ([1963, p. 120-123](#)).

11 Bernhard Schmid trata esta problemática en su libro *Wir-Intentionalität* ([2005](#)), aunque le da poco crédito a la coafcción (véase [Waldenfels 2015, p. 75s](#)).

para con rapidez todos los golpes, pero no puede hacer una finta. ¿Siente el oso lo que sucede en el espadachín humano antes de que este lo quiera y lo sepa? Esto nos hace pensar en el desplazamiento temporal con el que nos sorprendemos a nosotros mismos. Un ejemplo cotidiano de esto nos lo da el fútbol, en el que se hace explícita nuestra capacidad motora sinérgica, como cuando un jugador lanza la pelota en la dirección en la que corre un compañero: está avanzando su movimiento y actuando a partir del lugar en el que supone que el otro se va a encontrar. Esto presupone que el campo de juego está incorporado en el cuerpo, de modo que los espacios entre los jugadores del equipo contrario reclaman de inmediato cierta acción (Merleau-Ponty, 1976, p. 193). El esquema corporal, a partir del cual se orienta nuestro trato con las cosas, tiene un aspecto social en su propia espacialidad situada, como cuando alguien siente la mirada del otro a sus espaldas (Merleau-Ponty, 1986, p. 244s.). Al fin y al cabo, el co-actuar entre iguales debe distinguirse de la imitación mimética, que se muestra asimismo como productiva en tanto que, al igual que en el aprendizaje de los niños, esta imitación se va transformando en un co-actuar independiente.

Saquemos una conclusión. La interacción entre coafección, corresponsividad y cointención corresponde a una posición central que se puede caracterizar brevemente como sigue: No existe un nosotros responsivo sin un “a nosotros” pático, así como tampoco un nosotros sin un yo y un tú que tiene efecto en el nosotros y que remite al “a nosotros”. El *man* anónimo que habita nuestra corporalidad no tiene nada de una caída inauténtica en el sentido heideggeriano. Pero sí hay formas patológicas de los trastornos de personalidad y de la pérdida de sí mismo en los cuales la respuesta se parece mucho a una simple reacción. Así, cuando el *se* (*man*) absorbe la voz del yo y la sustituye por una pseudo-voz de eslóganes colectivos o por el poder de un caudillo, se va creando una masificación política como la que describió Freud con clarividencia y anticipadamente en su estudio *Psicología de masas y análisis del yo* (GW tomo 13) de 1921.

Quedan abiertas las preguntas por una organización explícita y una institucionalización del estar-con en las cuales el papel del tercero juegue un papel decisivo (véase Bedorf, 2003). No obstante, esto sería un tema adicional al que la fenomenología social tiene también mucho que aportar.

Referencias

- Bachtin, M. M. (1979). *Das Wort im Roman*. In M.M. Bachtin, *Ästhetik des Wortes* (hg. und übersetzt von R. Grübel). Suhrkamp.
- Bedorf, Th. (2003). *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. Wilhelm Fink.
- Elias, N. (1987). *Die Gesellschaft der Individuen*. Suhrkamp.

- Freud, S. (1940). *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (GW 13). Fischer Verlag.
- Goldstein, K. (2014). *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*. Wilhelm Fink. <https://doi.org/10.30965/9783846752814>
- Heidegger, M. (2007). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- Hénaff, M. (2009). *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie* (übersetzt von E. Moldenhauer). Suhrkamp.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI). Martinus Nijhoff.
- Jabès, E. (1987). *Le livre des marges*. LGF/Le Livre de Poche.
- Köhler, W. (1963). *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-00969-7>
- Levinas, E. (1992). *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (übersetzt von Th. Wiemer). Verlag Karl Alber.
- Mauss, M. (1975). Die Gabe. Form und Funktion des Austausch in archaischen Gesellschaften. In M. Maus, *Soziologie und Anthropologie, Bd. II. Gabentausch, Soziologie und Psychologie, Todesvorstellungen, Körpertechniken, Begriff der Person*. Hanser.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *Die Struktur des Verhaltens* (übersetzt von B. Waldenfels). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110833102>
- Merleau-Ponty, M. (1986). *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (übersetzt von R. Giuliani und B. Waldenfels). Wilhelm Fink.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Keime der Vernunft, Vorlesungen an der Sorbonne 1949-1952*. Wilhelm Fink. <https://doi.org/10.30965/9783846729274>
- Nietzsche, F. (1980). *Kritische Studienausgabe* (KSA) (hg. Von G. Colli, und M. Montinari). Deutscher Taschenbuch Verlag; De Gruyter.
- Pape, C. (2015). *Autonome Teilhaftigkeit und teilhafte Autonomie. Der Andere in M. Bachtins Frühwerk*. Wilhelm Fink. <https://doi.org/10.30965/9783846758946>
- Patočka, J. (1988). *Ketzerische Essays zur Geschichte und andere Schriften*. Klett-Cotta.
- Plessner, H. (1982). Lachen und Weinen. In H. Plessner, *Gesammelte Schriften VII*. Suhrkamp.
- Schmid, B. (2005). *Wir-Intentionalität*. Karl Alber Verlag.
- Schumpeter, J. A. (1950). *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Gunter Narr Verlag, A. Francke Verlag, Attempto Verlag.
- Schütz, A. (1972). Gemeinsam musizieren. In A. Schütz, *Studien zur soziologischen Theorie. Gesammelte Aufsätze Bd.2* (pp. 129-150). Martinus Nijhoff. https://doi.org/10.1007/978-94-010-2849-3_7

- Searle, J. R. (1969). *Speech Acts*, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173438>
- Searle, J. R. (1983). *Sprechakte* (übersetzt von R. Wiggershaus). Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1994). *Antwortregister*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1995). *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1999). *Vielstimmigkeit der Rede*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2006). *Schattenrisse der Moral*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2008). *Grenzen der Normalisierung* (erweiterte Ausgabe). Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2012). *Hyperphänomene: Modi hyperbolischer Erfahrung*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2015). *Sozialität und Alterität*. Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2020). Responsivity and Co-Responsivity from a Phenomenological Point of View. *Studia Phäenomenologica*, 20, 341-355 <https://doi.org/10.5840/studphaen20202015>
- Wygotski, L. S. (1969). *Denken und Sprechen* (übersetzt von G. Sewekow). Fischer Taschenbuch Verlag.
- Zweig, St. (2001). *Die Welt von Gestern*. Fischer Verlag.