

Bernhard Waldenfels

El sitio corporal de los sentimientos

Signos Filosóficos, vol. VIII, núm. 15, enero-junio, 2006, pp. 129-150,

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34301505>



Signos Filosóficos,

ISSN (Versión impresa): 1665-1324

sifi@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad

Iztapalapa

México

¿Cómo citar?

Fascículo completo

Más información del artículo

Página de la revista

www.redalyc.org

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL SITIO CORPORAL DE LOS SENTIMIENTOS*

BERNHARD WALDENFELS**

Resumen: En este artículo se pretende señalar que los sentimientos no sólo tienen un lugar, sino también un tiempo. El desarrollo señala cómo los sentimientos han sido, en varios casos, valorados y devaluados. Sin embargo, una recuperación de los mismos puede hacerse en el marco de la fenomenología mediante el análisis del *pathos* como un acontecimiento que va más allá del comportamiento intencional y conforme a reglas. Así puede pensarse que el sitio de los sentimientos es el cuerpo. El autor propone de este modo que quien habla de sus sentimientos también lo hace desde su perspectiva y con ello enfatiza la dimensión afectiva del sentimiento en relación con la importancia de la corporeidad.

PALABRAS CLAVE: CORPORALIDAD, *PHATOS*, EPOCHÉ, FENOMENOLOGÍA, SENTIMIENTOS

Abstract: *The aim of this article is to point out that feelings not only have a place, but also a time. The course of this investigation points out how feelings have been, in many cases, valued and depreciated. However, a reappropriation of them can be done inside a phenomenological frame thru the analysis of the pathos as an event that goes beyond intentional behavior and according to rules. Thus, we can think the body as the locus of feelings. The author, in this manner, proposes that he who speaks of their feelings does this from his own perspective and thus emphasizes the emotive dimension of feelings in relation to the importance of corporality.*

KEY WORDS: CORPORALITY, *PHATOS*, *EPOCHE*, PHENOMENOLOGY, FEELINGS

* Traducción del alemán por Peter Storandt. Revisión realizada por Gustavo Leyva.

** Profesor emérito del Institut für Philosophie de la Ruhr-Universität Bochum, Alemania, Bernhard.waldenfels@rz.ruhr-uni-bochum.de

Los sentimientos tienen no solamente su lugar, sino su tiempo también. En la actualidad podemos hablar de un renacimiento múltiple de los sentimientos. Esto concierne, por un lado, a la filosofía misma, especialmente a la ética. Toda moral a partir de leyes llega a sus límites, si no se trata únicamente de razones justificadas conforme a derecho, sino de razones que operan como móviles que no encuentran ningún punto de partida sin el sentimiento de sí y el sentimiento de lo extraño. La formación del sí mismo, como es tratada en las diferentes teorías de la socialización y también en el psicoanálisis, no se desarrolla como una mera adquisición y modificación de roles, sino como un proceso expuesto a crisis e impregnado por vínculos y separaciones afectivos. El aprendizaje en que se ocupa la pedagogía, pierde su sostén cuando se enfrenta al desinterés y desaliento. En la neurobiología ha aumentado la importancia de aquellas áreas cerebrales que son asociadas con la realización de sentimientos; el cerebro es, por ende, no un mero aparato procesador de datos, sino un órgano vivo que selecciona y ‘evalúa’ lo que es ‘relevante’. Por último, la comparación intercultural muestra en qué medida la preferencia unilateral por el entendimiento y la voluntad, que caracteriza el racionalismo occidental, proviene de una actitud típica ante el mundo y la vida, además de una actitud, por cierto, muy masculina, como destacan los diversos estudios sobre la diferencia de género.¹ Las siguientes reflexiones —precedidas por un esbozo orientador histórico— apuntan a una redeterminación fenomenológica de los sentimientos, la cual parte del carácter *páthico* de la experiencia y se nutre de la corporalidad de la experiencia.

REPRESIÓN Y RETORNO DE LOS SENTIMIENTOS

Los sentimientos experimentan en la era moderna condiciones difíciles. Naturalmente, todos sabemos que los sentimientos existen, pero ¿cómo y dónde existen? Su valoración oscila entre el menosprecio y el entusiasmo. Quien invoca el sentimiento como “su oráculo interno”, “piso-

¹ Cfr., desde esta perspectiva Meier-Seethaler, 1997.

tea la raíz de la humanidad”, dice Georg W. F. Hegel en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*: “Lo inhumano, lo animal consiste en el permanecer en el sentimiento y poder expresarse únicamente mediante éste”. Sí a los sentimientos, pero sólo como un inicio aún no desarrollado, vago y no verbal. Es al mismo tiempo que Fausto entona ante Margarita, no sin segundas intenciones, el *Cantar de los Cantares* sobre los sentimientos: “¡Nómbrale Felicidad, Corazón, Amor, Dios! / ¡No tengo nombre / Para ello! Es sentimiento / Todo, el nombre, una nadería / Nublando un ardor celestial”. Si las valoraciones resultan tan opuestas, se impone la sospecha de que exista una complicidad secreta: se reprocha o alaba sobremanera lo que no es fácil de soportar. Mas Heinrich Heine es ya el autor que vierte agua en el vino de los sentimientos alemanes. En un breve texto, escrito en 1854, dice poco antes de su muerte: “Es característico que a nuestros pícaros alemanes siempre se les queda adherido un cierto sentimentalismo. No son fríos pillos racionales, sino infames con sentimiento. Tienen corazón y simpatizan de modo más caluroso con la suerte de los que ellos han robado, y deshacerse de ellos es imposible”.²

El largo ir y venir de revaloración y devaluación refleja la *subjetivación de los sentimientos* propia de la modernidad, que forma precisamente la parte complementaria del desencanto del cosmos. La naturaleza, como mero conjunto de mecanismos causalmente explicables y dominables, no sólo carece de sentido, sino de sentimientos también. Puede que el eterno silencio de los espacios infinitos produzca horror; pero éste es un mero sentimiento restante que remite al observador a sí mismo. Edmund Husserl muestra en su obra *Krisis* que la reducción del mundo de la vida cósmico a un mundo externo físico se compensa por la “abstracción complementaria” de un mundo interno psíquico.³ De ahí en adelante todo aquello que no puede ser clasificado cognitivamente como calidad material o prácticamente como utilidad para un fin, pertenecerá a la esfera de los sentimientos. En su forma elemental, los sentimientos son estados *privados* de un sujeto: “Tengo el sentimiento de que...”, ¿cómo voy a saber que tú sientes algo parecido? El análisis cuasi-fisicalista lleva

² Heine, 1975: 446.

³ Cfr., *Husserliana* (citado a continuación como Hua), 1950: 231.

a admitir datos sensitivos *atómicos* de la sensación, llamados *sensation*, que divagan y buscan conectarse. En esto tratamos, como Lichtenberg lo observa con ironía, los afectos como “tiritas de belleza sobrepuestos” que nos hacen olvidar la rudeza de las sensaciones.⁴ Los sentimientos se consideran *irracionales*, que no siguen ninguna regla mientras estén abandonados a sí mismos. La división que hace René Descartes entre el alma/espíritu y el cuerpo, genera una esfera de sentimientos *dual* en la que los sentimientos superiores espirituales, como el orgullo o la tristeza, se separan de los sentimientos inferiores animales, por ejemplo, la voluptuosidad o el asco. También la esfera de los sentimientos tiene su *part maudite*. Si bien existen sentimientos sociales, éstos radican en lo propio y pueden compensarse, en caso de necesidad, por sentimientos de lo propio. El “individualismo posesivo” no para ante los sentimientos. De este modo, los sentimientos pierden poco a poco su orientación hacia el mundo. En el sentimiento, cada cual se encuentra inicialmente solo consigo mismo. En eso radica una verdad, pero sólo parcial, y es precisamente este empobrecimiento afectivo del mundo que Hegel ataca con sus mediaciones. Desde luego, hay tendencias opuestas como el *Sentimental Journey* de Sterne, donde la sensación llega a ser el hilo conductor de un viaje por varios países lleno de sorpresas. La literatura y el arte se encargan, como ocurre con tanta frecuencia, de representar una causa en proceso de desaparición y de anunciar una causa que está por llegar. El *moral sense*, que autores como Anthony Ashley Shaftesbury tienen en alta estima, es afín al *taste* estético. También en Immanuel Kant los sentimientos buscan su camino en la forma de un gusto refinado, pero éste se halla a la sombra de las leyes de la naturaleza y de la moral. Eso vale más estrictamente para el sentimiento moral del respeto, que es “producido prácticamente” por la razón misma (KpV, A 134). Al menos, se genera de ello una nueva nobleza de sentimientos que recibe poca atención en los engranajes argumentativos de nuestros discursos y en los patrones de nuestros sistemas.

No siempre hubo semejante empobrecimiento subjetivo de los sentimientos, y ese estado no ha perdurado tampoco desde siempre. Aquello

⁴ Lichtenberg, 1947: 62.

que en griego se denomina *pathos* o en latín *affectus*, *affectio*, *emotio* y *passio*, se halla incorporado de múltiples formas en el pensamiento clásico: en la percepción que comienza por la sensación; en la aspiración que se deja atraer por lo agradable y rechazar por lo desagradable; en el discurso que toma en cuenta el estado de humor y de intereses de los oyentes; en el desborde de la pasión que reduce al mundo a un solo punto claro o bien oscuro. El *eros*, que en el drama de *Antígona* es enaltecido como un poder invencible que “invade las propiedades”, tiene poco que ver con una economía de sentimientos administrada por el individuo. Incluso la *concordia* y el *consensus*, que pertenecen a los cimientos de la vida política, contienen un elemento corporal-sensible que no puede ser reducido a las metas y reglamentaciones comunes. Sin embargo, también en la filosofía clásica el *pathos* va retrocediendo a la sombra del *logos*; convirtiéndose incluso en opositor de éste en la corriente estoica, cuya influencia es determinante en especial medida para la era moderna. Si hacemos abstracción de Platón, donde hay todavía un *pathos* del *logos*, el *pathos* aparece en sí mismo como un *álogon*, algo irracional que ha de doblarse ante la hegemonía del *logos*.

Es ya en el entorno de la filosofía racional clásica, en Jean-Jacques Rousseau o bien en el romanticismo alemán, posteriormente en Ludwig Feuerbach, Soren Kierkegaard, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche, que son los rebeldes filosóficos del siglo XIX, y finalmente en ciertos enfoques de pensamiento novedosos del siglo XX, cuando cambia la perspectiva. Ciertamente persisten hasta hoy en día los esfuerzos de crearse en el sentimiento un hogar esotérico del alma, lejos de las inclemencias de una racionalidad reducida a la técnica; pero lo que conviene más son aquellos ensayos que pretenden dar a los sentimientos un lugar y muchas veces también un nombre nuevos. Dentro de estos esfuerzos le corresponde una participación especial a la fenomenología.

Husserl libera a los sentimientos de su cautiverio subjetivo al comprender ciertas vivencias, por ejemplo, el alegrarse *de algo* o el enojarse *por algo*, como un *sentir intencional* que toma parte genuina en la apertura del sentido y la formación del sí mismo. Estas reflexiones se encuentran ya en la *5ta. Investigación Lógica*. Sin embargo, Husserl se limita inicialmente a tildar de estados de sentimiento no intencionales a todo aquello que no puede ser ubicado cognitivamente y prácticamente en las co-

sas. Esto significa, en términos lingüísticos, que hay algo que se nos enfrenta como placentero, triste, agradable, peligroso, horrible o aburrido, pero que el placer y el dolor nos remiten a nosotros mismos. El dolor lo experimento yo, no es propio del cuchillo con el que me corto o de la daga que otra persona levanta contra mí. Mas una definición negativa no conduce, como tantas veces, a ningún lado. Tampoco Husserl se detiene en este punto, al proporcionar más tarde una valencia propia a la *hyle* (materia) sensible, oponer a las sensaciones (*Empfindung*), las sensaciones localizadas corporalmente (*Empfindnisse*)⁵ y hacer brotar las intenciones a partir de afecciones. Sin embargo, difícilmente podemos afirmar que el vínculo entre la intencionalidad y la afección haya sido aclarado satisfactoriamente, tanto por él, como posteriormente por Emmanuel Levinas o Michael Henry. Max Scheler, quien desarrolla su teoría del sentimiento en el marco ético de su gran obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (*El formalismo en la ética y la ética material de valores*), abandona de antemano el hilemorfismo aristotélico al sustituir las *sensaciones* —que siguen funcionando como elementos— con un sentir (piénsese en *le sentir* en Maurice Merleau-Ponty) que puede designarse la forma verbal y que se abre y se cierra. El sentir intencional lo subordina a un *a priori* emocional que se libera del predominio del *a priori* cognitivo y del *a priori* práctico. No obstante, lo que sigue siendo problemático es el trasfondo relativo a la teoría de los valores. El valor aparece como algo que puede sentirse, y los valores se combinan para formar una jerarquía de valores que subordina todos los sentimientos corporal-sensibles a otros anímicos y espirituales. El acontecer *pathetico* del sentimiento es encaminado demasiado pronto hacia un orden preestablecido del sentimiento.⁶ En su cosmo-antropología posterior, desarrollada en el ensayo *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*El puesto del hombre en el cosmos*), los sentimientos participan en el doble movimiento inverso de espiritualización y vivificación; en cuanto “ímpetu de sentimiento” ciego, penetran hasta las profundidades más profundas de la vida, en cuanto “actos emocionales”, como bondad, amor, arre-

⁵ Cfr., Husserl, *IDEEM II*: § 36, donde se distinguen “sensaciones localizadas corporalmente” (*Empfindnisse*) en oposición a “sensaciones comprendidas objetivamente”.

⁶ Cfr., al respecto mi comentario crítico: Waldenfels, 1997.

pentimiento o veneración, se elevan hasta las alturas más elevadas del espíritu. La “autodeificación” —dotada de rasgos espinosistas y hegelianos— que tiene su lugar en el hombre, convierte finalmente todos los sentimientos en sentimientos de sí mismo.⁷ El enfoque del antropólogo médico Ernst Straus es más humilde, al retomar ideas de Scheler y también de Martín Heidegger, pero asimilándolas a su manera. Él concibe el sentir como un suceso que no pertenece ni a la objetividad ni a la subjetividad, porque quien siente lo hace sintiéndose dentro del mundo y junto con éste.⁸ El título programático *Vom Sinn der Sinne (Acercas del sentido de los sentidos)* señala una conexión interna entre la intencionalidad y la afectividad o —como se le denomina ahora— entre el ‘dirigirse-a’ gnóstico y el ‘ser-afectado-por’ *páthico* (²1956: 394). En la obra *Sein und Zeit (Ser y tiempo)* de Heidegger, el sentir (*Empfinden*) se convierte en la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) del ser-ahí, un encontrarse-en-el-mundo que en los templos (*Stimmungen*) como el temor, la alegría o el aburrimiento, toma tonos cambiantes. En la fenomenología francesa se refuerza el *aspecto corporal (leiblich)* de los sentimientos, por ejemplo, cuando Jean Paul Sartre destaca la magia de las emociones y el autoencanto emocional y Merleau-Ponty describe el experimentar sensaciones como un contacto originario, preobjetivo y presubjetivo con el mundo, consigo mismo y con lo extraño. Al “ello percibe dentro de mí” que Merleau-Ponty opone a los actos de percepción subjetivos, correspondería entonces un “ello se siente al tacto de tal o cual manera” o un “ello me afecta”. En eso se anuncia ya la redeterminación de los sentimientos que nos ocupa, resultando una distancia crítica ante la más reciente variedad de una fenomenología hilética, en la medida que ésta concede una preferencia a la autoafección frente a cualquier afección de lo extraño.⁹

⁷ Scheler, 1976: 70.

⁸ Straus, ²1956: 372.

⁹ Cfr., acerca de este debate, llevado íntegramente en lengua francesa, la revista (2004), *Études Phénoménologiques: Commencer par la phénoménologique hylétique?*

EL SENTIMIENTO COMO *PATHOS*

*Bruchlinien der Erfahrung*¹⁰ (*Líneas de ruptura de la experiencia*) es el título de un libro en que nos ocupamos de una radicalización de la experiencia. Experiencia radical significa que no hay nada ni nadie que preceda como instancia ya acabada al acontecer de la experiencia, y que tampoco hay esencias ideales, regulaciones universales ni razones suficientes que posibiliten o funden la experiencia como acontecer de experiencia. En el “*bathos* fructífero de la experiencia” que ya menciona Kant en los *Prolegomena* (A 204), los sentimientos encuentran su lugar, totalmente liberados del sello de lo meramente subjetivo. El fondo y trasfondo del que sobresale todo comportamiento intencional y regulado, lo denomino *pathos* o a-fección, lo que literalmente significa: hacer algo a alguien.

La palabra griega *pathos* tiene tres significados. Primero, se refiere a *algo que nos sucede*. Es un suceso de índole particular; no un dato ni un proceso objetivo, mas tampoco un acto personal ni un estado subjetivo, como suele suponerse hasta hoy en día.¹¹ El *pathos* es algo que sucede ocurriendo, afectando, tocándonos y actuando sobre nosotros; no sucede sin nuestra participación, pero supera nuestra acción al sobrevenirnos. Es parecido a la forma gramatical de la voz pasiva, sólo que debe entenderse como una voz pasiva originaria y no como un estado deficiente o una inversión de la voz activa. Segundo, *pathos* significa algo *adverso* y unido al *sufrimiento*, pero que admite también el proverbial aprendizaje mediante el sufrimiento (*pathei mathos*). Ello incluye el tema central de la experiencia del dolor, incluyendo el sufrimiento de dolor aplicado a propósito que alcanza su perversa culminación en la tortura.¹² El *pathos* designa finalmente la exaltación de la *pasión* que trasciende lo habitual y nos hace, como el *eros* platónico, “salir de las ocupaciones humanas” (*Fedro*, 249 c-d).

¹⁰ Waldenfels, 2002. En esa obra se encuentra explicado más detalladamente lo que aquí sólo podemos señalar.

¹¹ Cfr., al respecto la definición propuesta por Hinrich Fink-Eitel: “Los afectos son *estados internos* fundados corporalmente, mediados en términos de la historia de vida y la psique e impregnados proposicional-cognitivamente, que además se sujetan a las condiciones supraindividuales de determinantes sociales y culturales”, Fink-Eitel y Lohmann, 1994: 57. Énfasis mío.

¹² Cfr., Grüny, 2004.

El *pathos* que nos sobreviene, contrasta con un *trasfondo pático* que muestra un carácter crónico frente al suceso actual.¹³ Estamos entonados de determinado modo cuando nos sorprende algo. Esto aplica incluso para la simple impresión; sin una desviación, aunque sea mínima, de lo esperado, sin la formación de un “relieve afectivo” (Hua XI, 168) no tendríamos experiencias nuevas, sino que únicamente comprobaríamos experiencias. Cuando la desviación de lo familiar aumenta en exceso, se generan disonancias afectivas, que son las que proporcionan su agudeza a las disonancias cognitivas que refiere la psicología social.

Para que se presente el *pathos*, es decisivo el hecho de que ocurra un genuino *desplazamiento del tiempo*, una diastasis que separa la influencia extraña de la iniciativa propia y que enlaza una con la otra, franqueando esta ruptura. El *pathos* es la sorpresa por excelencia. Siempre llega *demasiado temprano* para prevenirlo, y nuestra respuesta llega siempre *demasiado tarde* para que estemos totalmente a la altura de la experiencia. Esto no significa que *algo* preceda a la propia experiencia, como lo percibe un observador externo; no significa que dos eventos se sigan uno al otro como estímulo y respuesta según la concepción del behaviorismo; significa, por el contrario, que el que experimenta se precede *a sí mismo*. La experiencia que proviene de algo que nos sucede, no comienza en sí misma, en lo propio, sino en otro lugar, en lo extraño. Todo obrar y hablar que se origina en un *pathos* es impregnado por el rasgo fundamental de la *responsividad*. De ello se sigue que yo no tengo un *pathos* del mismo modo que ‘tengo’ sentimientos, sino que me hallo expuesto a él. Además, a diferencia de los sentimientos de la modernidad el *pathos* no es un “fenómeno secundario” que se aúne como la “tercera clase” al representar y al querer, según la observación crítica de Heidegger.¹⁴ No es un mero componente de la experiencia; por el contrario, se ubica en el corazón de la experiencia como manecilla en el

¹³ La polaridad entre el movimiento actual de los sentimientos y la actitud emocional habitual pertenece a los elementos fundamentales de la teoría clásica de los afectos. En este sentido, Paul Ricoeur distingue entre *émotion-surprise*, *émotion-choc* y *émotion-passion*, por ejemplo, en Ricoeur, 1950: 235-264.

¹⁴ Heidegger, 1953: 139.

reloj. Quien se cree ‘señor de sus sentimientos’ (un dicho muy masculino) olvida su propio origen.

Finalmente, lo *páthico* se separa de lo *patológico*, que puede adoptar formas muy diversas e incluso muy opuestas. Al estar expuesto al *pathos* desaparece la posibilidad del propio responder, mientras que en la cerrazón ante el *pathos* el responder se convierte en un repertorio fijo de respuestas. El *shock* y los estereotipos marcan los extremos de un acontecer que no encuentra ningún soporte último, ni en el exterior ni en el interior. Los límites entre los sentimientos normales y los patológicos no son fijos, hipótesis que no sólo es admitida por el psicoanálisis de Freud, sino que también ha sido comprobada una y otra vez, precisamente por médicos inspirados por la fenomenología, entre ellos, Ludwig Binswanger, Wolfgang Blankenburg, Henry Ey, Kurt Goldstein, Eugène Minkowski, Herbert Plügge o Hubert Tellenbach.

CORPORALIDAD DE LOS SENTIMIENTOS

El lugar de los sentimientos que debemos pensar como *páthicos* no se encuentra ni en las cosas ni en el alma o el espíritu. Presupone un ser que no está ni totalmente fuera de sí, como las cosas extensas de la naturaleza, ni totalmente en sí mismo, como el espíritu puro. Su lugar es el *cuerpo* (*Leib*) que se siente a sí mismo al sentir algo diferente y a alguien diferente de sí, el que en su propia actividad está constantemente expuesto a actuaciones ajenas y que en ello sigue siendo vulnerable. No podemos separar la susceptibilidad de la vulnerabilidad. Este cuerpo es el cuerpo de un sí mismo corporal que se refiere a sí, sustrayéndose a la vez a sí mismo: al igual que al mirarse en el espejo o al escuchar la propia voz.¹⁵ La sustracción de sí mismo concierne no sólo al cuerpo que actúa, sino también a la materialidad de *cuerpo físico* corporal que nos une con la naturaleza y lleva consigo las huellas de una historia natural. Esto incluye el misterio de “mi cerebro”, con todo y las zonas neuronales afectivas del sistema límbico que funciona como “sistema central de va-

¹⁵ Más detalladamente en: Waldenfels, 2000.

loración”.¹⁶ “Mi cerebro” es tan misterioso como “mi cuerpo”, que según Descartes puede llamarse mío únicamente en virtud de un “permiso especial” (A. T. VII, 75). Pero ¿quién me expedirá este poder especial, si éste no está inscrito en mi cuerpo con letras imborrables? También el sentimiento de sí mismo forma parte de esta corporalidad material que nos pertenece sin que podamos apropiarnos jamás de ella. La extrañeza del propio cuerpo nos hace susceptibles para la extrañeza del otro. Somos capaces de responder, de reaccionar, de ser afectados únicamente en cuanto nunca estamos totalmente con nosotros mismos. De quitar lo abismático de nosotros mismos, que —como ya lo afirma Platón— colinda con la demencia, quedaría sólo un estado de tibia satisfacción.

El cuerpo que somos y que nunca tenemos totalmente circunscribe una esfera de sentimientos que se opone, tanto a una división dual como a una clara jerarquización. Sin embargo, esta esfera no se presenta en absoluto como homogénea. Podemos distinguir entre diferentes escalas y polaridades. De este modo, hay sensaciones *periféricas*, como el dolor que se presenta cuanto me corto el dedo, y complejos de sentimiento *centrales*, como las afecciones del corazón que alteran nuestro estado en todos los aspectos. Experimentamos sentimientos de satisfacción y de felicidad recurrentes que penetran con su brillo la vida. Los afectos pueden presentarse con mayor o menor *intensidad*, ya sea como un tranquilo sentir de sí mismo o como un egoísmo ilimitado y una ambición insaciable. A los impulsos *actuales* provocados por los sentimientos como la ira, que estalla ocasionalmente y vuelve a calmarse cuando la situación cambia, se les opone el afán de venganza *duradero* que envenena la vida, o un espíritu conciliable que, como suele decirse, deja correrlo. Esto corresponde a la condición doble de un cuerpo actual y otro habitual, y permite tener una cultura de sentimientos que trasciende el momento actual. Similar a ello es la distinción entre un sentimiento *focal* que se asocia a ciertos sucesos o vivencias, y un sentimiento *total* como el pesimismo melancólico o la alegría por la vida, que se extiende a través del ambiente y, por lo tanto, es difícil de producir e igualmente difícil de vencer. El sí mismo corporal se siente aludido, entonces, de diferentes

¹⁶ Cfr., Roth, 1997: 194 y ss. Sin embargo, si al cerebro le atribuimos directamente actividades de significación y de valoración, terminaremos teniendo un homúnculo neurológico.

maneras, siempre tomando parte únicamente en mayor o menor grado. De manera parecida al caso de la intencionalidad, se distinguen diferentes modos y cualidades en la esfera de los afectos, sólo que es mucho más difícil concebirlos porque no conciernen la manera de cómo algo es comprendido o evaluado *como tal*, sino la manera de cómo somos afectados *por algo* sin que este ‘algo’ pueda ser separado de su efecto. Se puede asignar a los afectos un ‘correlato objetivo’, como lo recomienda Thomas Stearns Eliot en su poética, pero esto no significa que nuestros sentimientos se dirijan a objetos. La racionalidad de los sentimientos —de moda en autores como Ronald de Sousa o Martha Nußbaum— siempre puede ser sólo indirecta: no porque los sentimientos sean algo particularmente oscuro o profundo, sino porque en un principio no son en absoluto algo que podamos comprender o producir por nuestra parte, sino algo que se adelanta a nuestros esfuerzos.

DIMENSIONES DE LOS SENTIMIENTOS

Las formas básicas de un *pathos* auténticamente corporal (*leibhaftig*) se nos presentan en todos los registros de nuestra experiencia.

Ya la más elemental *experiencia sensible* trasciende el mero registro y la mera codificación de datos y su procesamiento. Al rojo o azul que brilla al encuentro de nosotros o nos ataca, le corresponde un comportamiento de rojo o azul que se caracteriza por formas cambiantes de acercamiento y alejamiento, por movimientos de deslizamiento o estancamiento, por ritmos más acelerados o más lentos. El azul o el verde favorecen la forma muscular del movimiento de flexión (aducción) que se vincula con el esfuerzo voluntario y referido al yo, mientras que el rojo resalta el movimiento de estiramiento (abducción) y, con ello, las formas involuntarias de relación con el mundo. El comportamiento ante los colores expresa, entonces, una relación fundamental con el mundo y con el sí mismo, que precede la orientación objetiva y práctica.¹⁷ Kurt

¹⁷ Cfr. Goldstein, 1934: 167-170 y 307-312. En sus obras tempranas, Merleau-Ponty se remite reiteradas veces a estos estudios, especialmente en la *Phänomenologie der Wahrnehmung* (*Fenomenología de la percepción*) al ocuparse del sentir.

Goldstein muestra en sus estudios neuropatológicos, remitiéndose al mismo tiempo a Johann Goethe y Wassily Kandinsky, que la fisiología de los colores es afín a la simbólica de los colores. Cuando distinguimos entre colores cálidos y fríos, cuando alguien se pone rojo de ira o amarillo de envidia, no se trata de meras metáforas, como si cubriéramos los datos brutos con una laca afectiva. Hay una *ethos* de los sentidos que surge del *pathos* antes de que empiecen a funcionar las disposiciones reglamentarias. En este sentido, la fisiología de la moral de Nietzsche con su “lenguaje sígnico de los afectos” (*Geichensprache der Affekte*)¹⁸ contiene mucho antídoto contra toda índole de moral superestructural que se adorna con sentimientos demasiado elevados.

La *atención*, sin la cual literalmente no hay nada memorable o apetecible, no empieza con que haya actos de observación que iluminan como un faro algún espacio oscuro; por el contrario, empieza con que algo nos llama la atención o se nos ocurre, que algo despierta nuestro interés y genera tensión. Cualquier novedad posee, incluso para los procesos neuronales, un valor de afección y no sólo de información. La atención, en la que toma forma lo que llama la atención, es en sí misma una manera de responder.¹⁹ Para citar nuevamente un pasaje de los *Aforismos* de Lichtenberg: “Cuando a veces había tomado café y, por lo tanto, todo me asustaba, me pude dar cuenta de que me asustaba antes de oír el ruido; entonces oímos también con otros instrumentos que no son los oídos” (1947: 62). Los actuales debates desatados por los experimentos de Benjamin Libet y que se han aventurado incluso a negar la libertad,²⁰ tienen el defecto de sujetar el retardo de la conciencia, indicado neurológicamente, al tradicional esquema de tiempo lineal; de esta manera, la experiencia *páthica* se reduce a una secuencia de estados.

Además, hay sentimientos de mundo o estados fundamentales cuyo trastorno hace temblar el orden del mundo y nuestra propia existencia.

¹⁸ *Cfr.*, *Jenseits von Gut und Böse (Más allá del bien y del mal)*, aforismo núm. 187.

¹⁹ Remito a mi trabajo más reciente Waldenfels, 2004, enfocado totalmente en el dítano de llamar la atención y prestar atención.

²⁰ Benjamin Libet, neocartesiano convencido, es muchos más cauto en sus conclusiones. *Cfr.*, su informe presentado recientemente: Libet, 2005.

Esto vale para el *asombro* y la *angustia*, que de antiguo se incluyen en los impulsos fundamentales de la filosofía. El asombro, como el descrito en el *Teeteto* de Platón, es un *pathos* que nos asalta, que nos causa vértigo y que afecta a todo nuestro cuerpo. No significa un mero problema que se trata de resolver. Tampoco puede ser aprendido sino a lo más practicado, como el trato de la muerte. Una situación que “desconozco” —usando las sencillas palabras de Ludwig Wittgenstein—, no debe confundirse con ignorancia y falta de perspicacia. Si fuera solamente eso, podríamos encomendar con confianza la filosofía a un *General Problem Solver*. El mínimo “Aquí hay algo que no checa” tiene siempre algo de inquietante. Esto implica, tanto para la filosofía como para las artes, que pasen por un umbral en lugar de trabajar sólo su propio terreno, como una buena filosofía tradicional o un arte meramente académico.

La *memoria* —que como cultura del recuerdo goza actualmente de un prestigio especial— depende sin duda de estructuras repetibles, de lugares de recuerdo colectivos, de signos y rituales de la memoria. Pero éstos marchan en vacío si no hay algo que despierte una y otra vez nuestra memoria. Este ‘más’ que deja atrás las meras capacidades de memoria, no puede pensarse sin que algo nos afecte y se nos impregne corporalmente. La frase de Nietzsche, “cauterizamos cosas para que perduren en la memoria: sólo aquello que no deja de *doler* permanecerá en la memoria”²¹ invoca un proceso *páthico* profundo que jamás puede ser culturalizado y moralizado totalmente. No sólo los pensamientos, los recuerdos también llegan cuando quieren y no cuando nosotros queremos.

Con la *expresión del sentimiento* entramos en un área donde las experiencias de lo propio y de lo extraño se entretajan. También la expresión debe quedar libre de la división cartesiana que nos hace creer que, por ejemplo, en la ira únicamente se exterioriza algo que ya existe al interior. Cuando Scheler en su obra sobre *Wesen und Formen der Sympathie* (*Esencia y formas de la simpatía*) insiste en que el sonrojo de ira no sólo señala la ira ni que el rubor únicamente indica la vergüenza, sino que

²¹ *Genealogie der Moral (Genealogía de la moral)*, Tratado segundo, cap. 3.

también estos sentimientos se están realizando en el gesto de expresión,²² nos remite a un peculiar *lenguaje del cuerpo*, que juega también un papel importante en la formación de síntomas descrita por Sigmund Freud. Los síntomas que se manifiestan en acciones fallidas, por ejemplo, en las equivocaciones al hablar o en la presión neurótica de lavarse o en las curiosidades de un ceremonial para conciliar el sueño, no sólo *significan* otra cosa, sino que *sustituyen* una cosa por otra. Una satisfacción sustitutiva no se limita a emitir un mensaje codificado. El lenguaje impregnado por el *pathos* incluye elementos paralingüísticos como la entonación, la velocidad y el ritmo, que constituyen un prelenguaje presemántico y prepragmático. El tono —que constituye la música— expresa lo que nos interesa, estimula y excita antes de ser convertido en palabras o acciones. A eso se aúna el lenguaje corporal extralingüístico que se expresa en la mímica, fisionomía, postura, el modo de caminar, la vestimenta y los adornos corporales. En la presentación de sí mismo, en el comportamiento y la conducta se muestra cómo se encuentra una persona. El dismantelamiento del lenguaje privado que ejecutó Wittgenstein deja una esfera de expresión que, si bien cuenta con nichos, rincones, arrugas y grietas, no representa un interior protegido ni tampoco una reserva corporal que no admita otra cosa que un mero olfato de sí mismo.

El lenguaje corporal prosigue en una *conversación del cuerpo*. Ésta inicia con el diálogo afectivo entre el niño pequeño y la persona de referencia materna. El *risu cognoscere matrem* de Virgilio, la sonrisa temprana del niño frente a la madre que René Spitz añadió como lema a sus estudios sobre lactantes, abre una esfera de familiaridad que poco a poco se va generando —o que no se genera, como en el caso del hospitalismo—. Se entrelazan momentos exploradores, motores y afectivos en la formación de confianza y familiaridad, pero también en la falta de desarrollo de una relación de confianza duradera: falta que encuentra su expresión autoerótica por parte del niño pequeño en el movimiento de balanceo sin referencia.²³ La familiarización que produce una “esfera propia”

²² Scheler, 1973: 256 y ss.

²³ Cfr., Spitz, 1967: 260. El autor, estudioso no sólo de Sigmund Freud sino de Anna Freud, considera las vivencias afectivas de la infancia temprana como “pioneras” en cuanto al desarrollo en todos los demás ámbitos (*ibid.*: 158).

(*Eingenheitssphäre*),²⁴ primero determinada de forma dual, tiene como su lado opuesto un extrañamiento que se manifiesta en el comportamiento correspondiente ante desconocidos, por regla general a partir del octavo mes. Podríamos inclinarnos por llamarlo una timidez originaria. En todo caso, no tiene que ver con sentimientos rudos o primitivos. El diálogo corporal temprano del niño prosigue en la vida de adulto, que no carece nunca de los elementos sincretistas de un enlace que es propio de la intercorporalidad de los sentimientos.²⁵ Todo esto trasciende por mucho una compenetración o empatía, la cual sigue evocando una especie de caja cartesiana. Quien está expuesto a influencias y llamados ajenos, no alcanza al otro poniéndose en su lugar y su situación. El enlace mutuo de un diálogo corporal no puede equipararse tampoco a una simpatía que es arrancada de una antipatía. Las cosas que nos suceden no convergen y por eso mismo nos toman de sorpresa. Kleist invoca en su ensayo *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden* (*Sobre la elaboración gradual de los pensamientos al hablar*) la mirada de una oyente, “que nos anuncia un pensamiento apenas expresado a medias como ya comprendido”; recordando con ello el constante nacimiento del sentido y de nosotros mismos a partir del *pathos*. El que en ello también ocurran abortos, el que la mirada incluya también la mirada de control y de persecución, no modifica el hecho de que también la experiencia de lo extraño es producto de cosas que nos suceden y que trascienden cualquier concordia y discordia enfocadas en el sentido y la regla.

NORMALIZACIÓN Y TECNIFICACIÓN DE LOS SENTIMIENTOS

Además de muchas otras preguntas, queda aquella por la *normalización* de los sentimientos y por su posible *tecnificación*. ¿Consiste el mundo de los sentimientos de puras sorpresas? Admitirlo significaría confundir la

²⁴ Véase Husserl, *Meditaciones cartesianas*, § 44.

²⁵ Me permito recordar la idea de Merleau-Ponty sobre la *intercorporéité*, un tejido quiasmático que, siguiendo a Husserl, es denominado también *Ineinander* (*compenetración*). Éste ya no habría de definirse como *Ineinander* intencional (*cfr.*, por ejemplo, Hua VI: 258-260), sino también como *Ineinander* coafectivo.

sensación con lo sensacional. La normalidad se genera sin falta al condensarse las expresiones de sentimientos en formas repetibles, transcurros reglamentados y rituales convencionales. Aprendemos a aguantar el dolor, dejar correr la simpatía, expresar nuestro pésame u ocultar nuestra alegría del mal ajeno.

Pero estos modos de expresión se caracterizan por diferentes grados de participación que pueden clasificarse según una *escala de temperatura afectiva*. Cuando una comunidad de luto se reúne para celebrar el entierro, detectamos oscilaciones de temperatura considerables que no se nivelarán totalmente mediante la etiqueta y el ritual. Finalmente, la comida funeral proveerá la normalización de los sentimientos extenuados. “En esta situación [...] surgió en todos el sentimiento —totalmente opuesto al duelo— de un fuerte apetito, y se sentaron a la mesa con buenas expectativas. La comida fue ingerida en común, y como el dolor hace no menos conversadora a la gente que la alegría, resulta que pronto se dio una viva conversación”. El tío Peppi, protagonista del cuento del mismo nombre —cuyo autor es Ludwig Thoma— quien “con mayor vehemencia se había entregado al duelo”, será también el que debe “descargar más que los otros su corazón”. Sin embargo, hay extremos que no encuentran ningún equilibrio. Nos acercamos al polo frío cuando el dominio y control de los sentimientos adopta las formas de una táctica diplomática o de un manejo de los sentimientos. Si llegamos al punto de hacer operacionales el comportamiento y las vivencias humanas, la carencia sensible, por no mencionar el apetito insaciable del otro, se convertirán finalmente en una necesidad objetivamente comprobable y técnicamente regulable: como si a una máquina le faltara el aceite necesario o a nuestro cuerpo, la glucosa sanguínea. Una máquina de sentimientos, como el EMO de Dieter Dörner, concibe las erupciones sentimentales únicamente como válvulas que se abren. Así, todo procede desde el principio con los sentimientos correctos.²⁶ El polo caliente de la escala lo conforman los *shocks* repentinos, traumatizaciones duraderas y sorpresas de toda índole que se presentan inesperadamente y con-

²⁶ Me permito remitir al respecto a mis comentarios críticos en Wandenfels, 1998a: 112 y s. y 247 y s., o bien en Wandenfels, 2002: 55 y 382.

trariando el programa. Con ello no queda excluido que se aprovechen los eventos extraordinarios como estimulantes para intensificar las funciones. Nada impide que el hombre se encierre en sus simulaciones. Pero un *pathos* fabricado, ya no sería más *phatos*.

A la variable intensidad de los sentimientos le es afín la manera de cómo se integran y desintegran. Freud separa en su teoría de los afectos las cantidades de afecto fijadas de las libremente móviles. De modo análogo podemos distinguir entre un *pathos fijado* que constituye el trasfondo de nuestro comportamiento usual y puede presentarse tan desapercibido como la salutación diaria, y un *pathos liberado* que nos saca de los nexos habituales. El *pathos* mismo sería entonces concebible sólo de manera indirecta, en cuanto desviación de lo habitual, exceso de lo que en el aprendizaje no puede aprenderse, como algo extraño dentro de lo propio. Si los excesos *páthicos* fueran nivelados normalizándolos, llegaríamos al “hombre normal”, sobre el cual Nietzsche había advertido y que no conoce sino sentimientos normales. El hombre como “animal no fijado artificialmente” se acercaría al estatus de un animal determinado artificialmente. Lo “contrahumano” que en ello se manifiesta no reside en que el hombre permanezca ligado a sus orígenes rudos, sino en que el *logos* se separa del *pathos* al que debe su energía.

FILOSOFÍA DE LOS SENTIMIENTOS

Para el filósofo y también precisamente para el fenomenólogo se plantea la pregunta de cómo se pueden registrar, describir y comprender los sentimientos sin que pierdan su estatus de sentimientos. La divisa muy conocida de Husserl que exhorta a “llevar la experiencia pura y, por decirlo así, aún muda a que exprese su propio sentido” (Hua I: 77) se topa con su límite cuando nos vemos confrontados con cosas que nos suceden, que rompen todo nexo de sentido y que en este aspecto no tienen sentido. Ya con la actitud natural-comunicativa debemos diferenciar entre la expresión *páthica* que deriva de un *pathos* —por ejemplo, la expresión de asombro, de desagrado, de malestar, de cariño y, en este sentido, también el grito que en situaciones límite se nos escapa— y la expresión *patética* que se esfuerza por otorgar una expresión más intensa al *pathos*

mismo. Un grito en este sentido nunca es patético; cuando mucho, lo es el grito que un actor lanza en el escenario o aquel que Edvard Munch plasma en su cuadro. El pintor describió en un apunte de diario del año 1893, refiriéndose directamente al origen de este conocido motivo, cómo caminaba en el atardecer con dos amigos por la calle, cuando el cielo tornó de repente en color rojo sangriento y en las nubes se avivaron sangre y espadas: “yo estaba allí temblando de miedo, y sentí cómo un largo grito se propagaba en la naturaleza”. El puente entre la expresión suscitada *páthicamente* y la otra, patéticamente intensificada, es constituido por la inquietud que se eleva hasta el horror, de la experiencia que se plasma en el cuadro y que perdura como inquietud de la mirada.²⁷ No obstante, la configuración plástica artística abandona el terreno de la actitud natural al invalidar nuestros hábitos visuales y expresivos. De esta forma, el apunte autobiográfico rompe el marco de una autobiografía habitual, al igual que la anécdota que Platón narra del filósofo que al contemplar los astros pierde pie y cae en una fosa.

Con eso hemos llegado a la pregunta medular de cómo, siendo filósofo y fenomenólogo, podemos hablar de sentimientos. Hay dos extremos que caen en el vacío. Uno consistiría en una *expresión inmediata de los sentimientos*, con la que no abandonaríamos la perspectiva de la participación directa. Quien habla angustiado sobre la angustia, aburrido sobre el aburrimiento, poco aporta para aclarar la angustia o el aburrimiento. En estos casos, el ‘cómo’ de la experiencia *páthica* no se separa del ‘qué’. El así llamado existencialismo, prometiendo fundir el pensamiento con la vida, se acerca a tal patetismo irreflexivo. La filosofía no puede pensarse sin un cierto *dégagement*. El otro extremo consistiría en un *hablar distanciado sobre sentimientos*, adoptando la perspectiva de un observador u operador no participante. La neutralidad como una forma de apatía tiene su sentido, mas sólo como actitud artificial que procede de un proceso de neutralización. Esto aplica, tanto para la imparcialidad del juez o del historiador como para la mano tranquila del médico cirujano. Pero si hiciéramos de la neutralidad un estándar y nos limitáramos como filósofos a analizar de manera distanciadada, como si no nos importaran, las experiencias de dolor, penas

²⁷ Remito a mi análisis Waldenfels, 1998b.

de tortura, angustias de guerra, pero también el afán de investigar, la alegría de descubrir, los placeres y las penas del amor y los estallidos de desesperación: lo único que obtendríamos serán herbarios de sentimientos. Una tercera posibilidad ofrece en el hablar *que habla sobre sentimientos pero, al mismo tiempo, desde su perspectiva*. Esta forma de participación indirecta la encontramos en lugares decisivos. Piénsese en el testigo al que sucedió algo que lo convirtió en testigo; en el terapeuta que se resiste a un reflejo directo de los sentimientos, pero que al procesar los conflictos libera nuevas posibilidades de respuesta; en el consejero que ayuda a otra persona a salir de una situación adversa sin estar directamente involucrado. Así como Walter Benjamin exige de una buena traducción que deje entrever el original, podemos pensar en un hablar y escribir indirecto que deje entrever los sucesos y sentimientos de los que se ocupa. A ello le corresponde en la fenomenología un cierto tipo de epoché: no la forma usual de la epoché intencional y reflexiva que reduce todo lo que se muestra a su sentido, es decir, a la manera de *cómo algo* es referido y dado, sino una *epoché afectiva y responsiva* que trasciende el 'qué' y 'en dirección a qué' de los actos intencionales, y que verbaliza el 'por autoría de qué' del ser afectado y el 'a qué' del responder.²⁸ Esta epoché no nos proporcionaría ningún punto de vista superior, pero nos permitiría hacer una mirada de soslayo que distancia el objeto sin perderlo de vista. La filosofía nace, al igual que del asombro o de la angustia, también del *pathos*. Una filosofía que se olvidara totalmente de sus orígenes *páthicos* no sería otra cosa que una filosofía académica que se encierra en sus propios conceptos y argumentos, y en el peor de los casos, serviría de baluarte ideológico.

²⁸ Considero tal epoché responsiva como herramienta de una fenomenología responsiva. *Cfr.*, Waldenfels, 1994: 195-197.

BIBLIOGRAFÍA:

- Christoph Lichtenberg, Georg, (1947), *Aphorismen (Aforismos)*, Zürich.
- Erwin Straus, (?1956), *Vom Sinn der Sinne (Acerca del sentido de los sentidos)*, Berlin, Gottingen, Heidelberg.
- Fink-Eitel, H., y G. Lohmann, (coords.), (1994), *Zur Philosophie der Gefühle (Acerca de la filosofía de los sentimientos)*, Frankfurt am Main.
- Goldstein, Kart, (1934), *Der Aufbau des Organismus (La estructura del organismo)*, Den Haag.
- Grüny, Christian, (2004), *Zerstörung der Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes (La destrucción de la experiencia. Una fenomenología del dolor)*, Würzburg.
- Heidegger, Martín, (1953), *Sein und Zeit (Ser y tiempo)*, Tübingen.
- Heine, Heinrich, (1975), "Prólogo", en *Geständnisse (Confesiones)*, en Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften (Obras completas)*, tomo 6/I, München 1975.
- Husserl, Edmund, (1950), *Husserliana*, tomo VI, Den Haag y Dordrecht.
- Meier-Seethaler, Carola, (1997), *Gefühle und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft (Los sentimientos y la facultad de juzgar. Una defensa de la razón emocional)*, München.
- Libet, Benjamín, (2005), *Mind Time. Wie das Gehirn das Bewußtsein produziert (De cómo el cerebro produce la conciencia)*, Frankfurt am Main.
- Ricœur, Paul, (1950), *Le volontaire et l'involontaire*, París.
- Scheler, Max, (1973), *Wesen und Formen der Sympathie (Esencia y formas de la simpatía)*, en *Gesammelte Werke (Obras reunidas)*, tomo 7, Bern/München.
- _____, (1976), *Die Stellung des Menschen im Kosmos (El puesto del hombre en el cosmos)*, en *Späte Schriften (Escritos tardíos)*, *Gesammelte Werke (Obras reunidas)*, tomo 9, Bern/München.
- Spitz, René, (1967), *Vom Säugling zum Kleinkind (Del lactante al párvulo)*, Stuttgart.
- Roth, Gerhard, (1997), *Das Gehirn und seine Wirklichkeit (El cerebro y su realidad)*, Frankfurt am Main.
- Varios, (2004), revista *Études Phénoménologiques: Commencer par la phénoménologique hylétique?*, vol. 39-40.
- Waldenfels, Bernhard, (1994), *Antwortregister (Registros de respuesta)*, Frankfurt am Main.
- _____, (1997), "Wertqualitäten oder Erfahrungsansprüche?" ("¿Cualidades de valor o reclamaciones de experiencia?"), en G. Pfafferoth, (coord.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft (Acerca de la revolución de valores en la sociedad moderna)*, Bonn.
- _____, (1998a), *Grenzen der Normalisierung (Límites de la normalización)*, Frankfurt am Main.
- _____, (1998b), "Der beunruhigte Blick" ("La mirada intranquilizada"), en *Sinnesschwellen (Umbral del sentido)*, Frankfurt am Main.

BERNHARD WALDENFELS

- _____, (2000), *Das leibliche Selbst (El sí mismo corporal)*, Frankfurt am Main.
- _____, (2002), *Bruchlinien der Erfahrung (Líneas de ruptura de la experiencia)*, Frankfurt am Main.
- _____, (2004), *Phänomenologie der Aufmerksamkeit (Fenomenología de la atención)*, Frankfurt am Main.

Bernhard Waldenfels: Profesor emérito del Institut für Philosophie de la Ruhr-Universität Bochum, Alemania. Entre sus obras destacan: *Phänomenologie in Frankreich* (1983), *Einführung in die Phänomenologie*, (1992; existe versión española: 1997) y *Topographie des Fremden* (1997). Dirección: Ruhr-Universität Bochum, Institut für Philosophie, 44780 Bochum. Alemania.

D.R. © Bernhard Waldenfels, México D. F., enero-junio, 2006.