



## PRESENTACIÓN

Si la filosofía es un esfuerzo racional por dar coherencia y significación a la realidad en su conjunto, es evidente que se trata de una disciplina que tiene que ver con la cuestión del sentido. Un planteamiento así resulta incontestable, pero es tan elemental y vacío que es menester precisarlo y llenarlo de contenido. Se puede afirmar entonces que la filosofía no es solo la búsqueda del sentido de lo real, sino que ella misma se constituye a veces en una reflexión explícita sobre el sentido, de manera que, en muchas ocasiones, su pregunta central es justamente por el concepto mismo de sentido, o, dicho de otra forma, por el sentido del sentido. Visto de esta manera la cuestión del sentido, que ha acompañado a toda la reflexión filosófica desde sus inicios, alcanza en ocasiones picos reflexivos excepcionales. Este es el caso ya en Platón. En efecto, cuando Sócrates le dice a Fedón que no solo percibimos cosas iguales (dos maderos o dos piedras), sino que también nos preguntamos por lo “igual a sí mismo” (Fedón 74a), lo que está tratando de señalar es que la realidad no solo se nos muestra con sentido (no vemos dos entes aislados, sino que vemos “maderos” y los vemos como “iguales”), sino que además nos preguntamos a veces por la fuente de esa igualdad, es decir por aquella estructura que la hace posible y que en Platón no es otra que la idea de igualdad. Así, todo lo percibimos con sentido, pero algunos objetos de la percepción incitan la inteligencia, e invitan al pensamiento a buscar el origen de este, como en el famoso ejemplo de los tres dedos en la *República*, cuya visión no es tan solo una impresión sensible, sino que motiva una reflexión sobre la grandeza y la pequeñez (Rep. VII, 523b). Lo que revelan estas experiencias es la pertenencia del ser humano a un mundo ya “ordenado significativamente”, esto es “con sentido”, pero a la vez un mundo cuyo sentido no se impone como una certeza absoluta, sino que encarna un misterio que invita a ser abordado.

Sabemos que Platón resolvió este misterio con recurso a la noción de *logos* como espacio del sentido, y a los *eidos* que lo constituyen y que articulan significativamente la realidad sensible. Modernamente, sin embargo, esta metafísica del *logos* ya no se pudo aceptar como principio explicativo de la significatividad de las cosas y la cuestión resurgió

entonces con un renovado ímpetu, si bien tuvo que ser abordada desde una perspectiva inusitada. Este es el aporte de Kant, quien al considerar la realidad no como una realidad “dada” sino como una realidad “puesta” o “constituida”, y ante todo como una realidad significativa, ya ordenada y categorizada con sentido, abrió la puerta para la pregunta por las condiciones que hacen posible el sentido. La originalidad de su respuesta, como es sabido, consistió en hallar la fuente del sentido no en una región metafísica, sino en la propia subjetividad y en sus estructuras trascendentales.

Esta constelación de problemas no ha dejado de interpelar al pensamiento filosófico. En el siglo XX hay dos corrientes filosóficas que la renuevan y que nos interesan particularmente aquí. Por un lado, la filosofía hermenéutica que toma pie en los análisis del Heidegger temprano y se desarrolla luego en la obra de su discípulo Hans-Georg Gadamer. Como se sabe, en su larga historia, la hermenéutica fue siempre la disciplina que se ocupa de la comprensión e interpretación de textos y en esa medida tiene que ver necesariamente con el sentido. Sin embargo, en el viraje que toma la hermenéutica en estos autores, el sentido no es tan solo algo propio de los discursos o textos que piden ser interpretados, sino se presenta como una experiencia universal. De esta forma, no solo el lenguaje, los textos, y los signos en general, están vinculados con el sentido, sino que también es posible afirmar de cualquier acción (un movimiento del cuerpo, una protesta política), campo fenoménico (la naturaleza, la historia) o realidad humana (una costumbre, una institución), que ellos “tienen sentido” o que es posible adscribirle uno. En la medida en que la problemática del sentido (la presencia, carencia o crisis de este) parece determinar todo ámbito de la realidad y de la experiencia humana, la hermenéutica deja de ser una disciplina de orden más bien filológico y se convierte en una genuina ontología para la cual el mundo que comprende a, y es comprendido por, la existencia humana es ante todo un mundo de sentido.

La segunda corriente filosófica que en el siglo XX aborda decididamente la problemática del sentido es la fenomenología. En efecto, en su versión original husserliana la fenomenología se entiende a sí misma como la ciencia filosófica que se ocupa de describir la experiencia del mundo que “se da” a la conciencia humana, partiendo de la evidencia de que ese “darse” del mundo es un darse del sentido. Como en la hermenéutica, la cuestión del sentido pasa aquí a primer plano, pero a diferencia de esta, el proyecto fenomenológico inicial de Husserl (la llamada fenomenología estática) no considera al sentido como aquel entramado de significatividad que precede y condiciona la existencia, es decir no hace del sentido el horizonte del mundo que comprende al *Dasein*, sino que se pregunta fundamentalmente por las operaciones

con las que la conciencia constituye el sentido del mundo que comparece. La fenomenología prolonga de esta manera ciertos gestos del pensamiento cartesiano y su descubrimiento de la certeza del cogito, al tiempo que se inscribe en la tradición de la filosofía kantiana en cuanto búsqueda de las estructuras trascendentales con las que la conciencia organiza la experiencia y constituye el mundo.

Evidentemente, hay grandes diferencias entre un proyecto como el hermenéutico orientado a describir la experiencia humana de la comprensión que es tanto experiencia de estar comprendido en el campo de significaciones del mundo, como experiencia de proyectar sentido, y una empresa como la que inicialmente emprendió Husserl, que pretendía develar las operaciones intencionales de constitución del sentido. Sin embargo, lo que aquí nos interesa destacar es que con los aportes de estas dos corrientes se pudo consolidar un terreno que permitió, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, el posicionamiento filosófico de la cuestión del sentido.<sup>1</sup> Por lo demás, resulta claro que a pesar de sus divergencias —evidentes, ya en los destinos separados de la obra de Husserl y Heidegger— existen resonancias y repercusiones entre los dos proyectos. Son estos cruces y vasos comunicantes los que hacen posible que la hermenéutica no haya abandonado nunca en su desarrollo un rasgo típicamente fenomenológico como el recurso a la experiencia y el rechazo a las construcciones puramente teóricas, y que la fenomenología, bajo el influjo de la hermenéutica, se haya liberado de su componente más esencialista, apartándose así de su ideal primero de plantearse como ciencia estricta.

Las consideraciones anteriores permiten ya determinar el marco general de la temática que abordan los artículos reunidos en este número especial de *Ideas y Valores*. Los editores de este volumen, conscientes de las tensiones entre las dos tradiciones, pero seguros también de su asentamiento común en el terreno del sentido, nos propusimos recoger contribuciones que, desde la fenomenología y la hermenéutica, o desde sus diversas ramificaciones, traslapes y cruces en la filosofía contemporánea, abordaran esta problemática filosófica central. Ahora bien, para delimitar esta vasta temática se invitó a los autores a examinar la cuestión del sentido desde su lado negativo, esto es, a considerar no tanto el momento de la emergencia y fijación del sentido en el acontecer del lenguaje o en los rendimientos intencionales de la conciencia, sino a examinarlo desde aquellos fenómenos que parecen desbordarlo,

---

1 A estos dos planteamientos habría que añadir el enfoque de Frege, quien elabora una concepción referencial que sitúa el problema del sentido en los enunciados del lenguaje. Esta perspectiva no se considerará en los artículos de este número centrados ante todo en las concepciones hermenéuticas e intencionales del sentido.

cancelarlo o rarificarlo. ¿Qué pasa con el sentido en aquellas experiencias donde lo que comparece no es el mundo de significaciones habitual, sino instancias de alteridad, extrañeza o excedencia que en apariencia son su contracara? ¿Son estas instancias manifestaciones del sinsentido, la nada o el absurdo?, ¿o hacen parte ellas también, de alguna forma, del fenómeno del sentido?

Estas preguntas no son nuevas. Fueron planteadas ya en los comienzos de las corrientes filosóficas que aquí nos conciernen. De hecho, es usual considerar a la fenomenología y a la hermenéutica, al menos desde las versiones de sus representantes primeros Husserl y Gadamer, como posturas filosóficas demasiado centradas en la evidencia del sentido, que no atienden de manera suficiente a los límites, ausencias o enrarecimientos de este. La primacía en Husserl de la conciencia intencional, que activamente constituye la significatividad de las cosas, no le permite a este tematizar directamente el tipo de vivencias que se ponen en juego cuando lo que comparece es una situación de ruptura del sentido. En esas circunstancias, en efecto, la conciencia no parece activa y atencional, sino entregada pasivamente al dominio de experiencias límite (la muerte, el trauma) que no logra explicar, puesto que su sentido se retrae o se oculta. Por otra parte, la omnipresencia de la experiencia del comprender, es decir de la realización del sentido, que Gadamer afirma en su ontología del lenguaje, parece dejar en un segundo plano aquellas situaciones donde la comprensión fracasa, no solo por la acción de poderes ideológicos, sino ante todo porque hace frente a una alteridad irreductible que se resiste a ingresar al círculo hermenéutico donde el sentido cobra vigencia y se renueva constantemente. Este tipo de críticas, por supuesto, pueden ser respondidas o depotenciadas desde estos mismos planteamientos, y, sin embargo, ellas siguen siendo legítimas, pues parece claro que en estas posiciones primeras de la fenomenología y la hermenéutica, la cuestión del sentido no se ha confrontado suficientemente desde su opuesto, como si en alguna medida se hubiera pasado por alto que el sentido incluye su contrario, y que la experiencia del sentido es también intrínsecamente experiencia de la fragilidad del mismo.

Son estas las razones por las cuales decidimos invitar a la comunidad filosófica a preguntarse por el lugar (o no lugar) del sentido en experiencias de alteridad, extrañeza o excedencia de este. El resultado, como el lector comprobará, es una serie de artículos que se entroncan expresamente en las tradiciones de pensamiento propuestas, o que permiten ser incorporadas a ellas sin dificultad. Lo que en ellos se pone en evidencia, ya a primera vista, es que las posturas fundantes de la fenomenología y la hermenéutica han evolucionado a lo largo del siglo anterior hasta nuestros días, renovándose en combinaciones y asociaciones novedosas,

que tienen en común abordar el fenómeno del sentido, no como una experiencia autónoma fundada en sí misma, sino considerando a sus instancias negativas como aspectos constitutivos del mismo. La diversidad de posturas que estos textos representan es tal que no es posible encontrar dos artículos que compartan los mismos supuestos básicos. Sin embargo, todos pueden considerarse, sin equívocos, como pertenecientes al campo filosófico que se genera en las intersecciones de la fenomenología y la hermenéutica. Así, encontraremos en estos artículos referencias a autores que se proponen renovar la fenomenología (desde Sartre hasta Marc Richir o Waldenfels), otros más marcadamente hermeneutas (Heidegger o Arendt), y un tercer grupo que encarnan elementos de ambas corrientes (Merleau-Ponty o Levinas); de igual modo los textos reunidos representan planteamientos trazados desde enfoques teóricos menos estudiados como la fenomenología genética o los estudios de las psicopatologías y de la enfermedad, y, por último, se trata de estudios que sitúan la problemática de la otredad del sentido en campos temáticos diversos como la intersubjetividad, la medicina, la psiquiatría, la política, o la crítica a la modernidad.

Antes de referirnos de manera más directa a cada una de estas contribuciones, digamos una palabra sobre la relevancia de esta problemática filosófica. En torno a la cuestión del sentido fue quizás Schelling quien identificó el fondo metafísico del asunto cuando se preguntó “¿Por qué hay sentido?, ¿por qué no hay más bien sinsentido en lugar de sentido?” (*Grundlegung der positiven Philosophie: Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, traducción propia). Esta problemática radical se declina sin embargo en cada época histórica de manera distinta. En nuestras sociedades contemporáneas, en un mundo cada vez más homogeneizado por las lógicas del capital y la racionalidad instrumental, ella adopta la forma de aquella experiencia que, desde diversas regiones de la praxis humana, pero también en las vivencias del individuo corriente, se suele llamar la “crisis del sentido”. Ya un examen somero de esta anunciada crisis permite ver que con esta expresión no se mienta la pérdida o disolución última del sentido que anunciaba, por ejemplo, el hombre frenético de Nietzsche al proclamar la muerte de Dios. La crisis del sentido que acompaña la vida de nuestros contemporáneos no equivale a la falta de posibilidades de sentido, o al malestar ante una realidad que se ha vuelto enigmática; al contrario, en las sociedades globalizadas de hoy los individuos disponen, como nunca, de innumerables formas de significar la realidad: viajes, información universal, comunicación instantánea, posibilidad de experiencias de toda índole, etc. En esa medida, lo que quizás se señala con esta crisis contemporánea del sentido son situaciones que tienen que ver justamente con los fenómenos de alteridad, extrañeza y excedencia que enmarcan la

temática de este número: la crisis del sentido podría ser entonces la falta de orientación del individuo como consecuencia de un sobre exceso de propuestas de sentido que lo agobian y le hacen perder pie; o la dificultad para “dejar ser” y acoger sin tensiones las manifestaciones de la alteridad que es resultado de nuestra tendencia a homogeneizar y a nivelar lo diferente dentro de las lógicas dominantes del capitalismo y la técnica; o tal vez la crisis no es otra que la extrañeza en la que se sumen las significaciones que determinaban hace poco nuestro mundo, y el enrarecimiento de los hábitos individuales o de las instituciones sociales que es fruto de los imperativos universales de novedad, consumo acelerado y realización personal. En este orden de ideas, más allá de su importancia académica y su aporte filosófico, los artículos aquí recogidos son valiosos, en tanto pueden brindar pistas para orientarnos en medio de esta crisis.

En el artículo con el que abre este número temático, Fabio Caprio Leite de Castro se adentra en la patología de la angustia depresiva, a la que diferencia de la angustia estudiada por la fenomenología de corte más existencial, como la de Heidegger o Sartre. Esta tiene como componente esencial una devastadora pérdida del propio poder-ser pero, más fundamentalmente, inhibe la capacidad de abrirse a los otros. Dado que la apertura al otro tiene como condición de posibilidad la empatía (como bien lo muestran Husserl, Edith Stein y más recientemente Ratcliffe), ese modo de apertura intencional que está a la base de toda relacionalidad cognitiva y afectiva con la alteridad, y la angustia depresiva implica una pérdida de la apertura empática, el paciente deprimido se experimenta como incapaz de abrirse a las relaciones humanas y explorar colaborativamente experiencias comunes. Así pues, el paciente deprimido expresa una ausencia de sentimiento, de afecto, de resonancia y de sincronización con el tiempo del mundo, que solo puede entenderse como causada por su aislamiento respecto a los otros. Se muestra entonces cómo la relación con el otro, hecha posible a partir de la empatía, es condición necesaria para resonar y estar en sincronía con el mundo, algo que se ve inhibido en el aislamiento que experimenta el deprimido frente a los otros.

Paulina Morales examina otra dimensión de las tres que animan este número temático: el exceso. Este es examinado por Morales a partir de la fenomenología del cuerpo (tanto temprana como tardía) de Merleau-Ponty y a partir de la manera en que Jean-Luc Nancy quiere comprender “lo que hay”, a partir de la relacionalidad que le permita elaborar una ontología del ser-con. A pesar de la distancia temporal y contextual entre estos filósofos, Morales muestra ciertas afinidades en la forma en que piensan el cuerpo (Merleau-Ponty) o el contacto (Nancy). Ambos intentan abrir una dimensión fundamental de la experiencia que

de alguna manera escapa y jamás puede ser constituida en su plenitud, ni ser determinada a partir de una mirada objetivadora. En Merleau-Ponty, el cuerpo se muestra en su dimensión de exceso, puesto que es insusceptible a la reducción fenomenológica. Este nunca está ante nosotros, sino como algo que “no nos deja”, o se nos presenta sin distancia. Su carácter excesivo puede ser experimentado por nosotros, mas no en la forma de un fenómeno. Dicha experiencia se entiende mejor a partir del concepto de quiasmo, concepto merleauPontiano importante, que apunta a ese fenómeno de ausencia e inadecuación en la instancia misma en que somos carne con el mundo. La experiencia del quiasmo tiene una forma de exceso que desestructura los marcos de sujeto-objeto, yo-otro. Morales articula ese tipo de exceso del cuerpo en Merleau-Ponty con el interés de Nancy por aquello que va más allá del sentido y del ser y escapa al lugar de lo identificable, que intenta hacer más concreto a partir del concepto de *clinamen*. Nancy intenta pensar lo que hay como algo que ocupa un espacio de irreducción, que se dispersa y excede los márgenes de lo sensible, pero se expone siendo en-común, en el contacto. Para que una experiencia de ese “entre” que busca Nancy tenga lugar, el contacto (hecho posible por el cuerpo) y no la subjetividad o la individualidad es el elemento donde puede experimentarse. Morales expone cómo en ambos pensadores se ve un intento por darle centralidad a ese tipo de experiencia excesiva, al que el cuerpo y el contacto nos exponen, que sobre todo en Nancy solo parece experimentarse de manera indirecta, y las posibilidades ontológicas que se abren cuando la filosofía no las desatiende.

El artículo de Arturo Cardozo examina la concepción que tiene Sartre sobre la muerte y la manera en que la falta de sentido de esta nos abre a la contingencia de la existencia. A diferencia de Heidegger, que concibe la muerte como la posibilidad más propia del *Dasein*, que con absoluta certeza va a ocurrir en algún momento, la muerte para Sartre no es una posibilidad propia, ni algo exclusivo a este ente. Tampoco es algo que pueda ser esperado o le otorgue un sentido a la existencia. Más bien, Sartre considera que la muerte le viene de afuera a un individuo, en cualquier momento, y al truncar o aniquilar todos sus proyectos, nos abre al sinsentido de toda existencia. Cardozo señala que, a pesar de la distancia que Sartre pretende trazar con la muerte en Heidegger, ambos parecen señalar a una noción de muerte que excede todo sentido y nos pone ante un límite que no podemos hacer entrar dentro de un horizonte de significatividad. En Heidegger, la muerte es algo que el *Dasein* nunca llega a experimentar, aunque su ausencia permanente de todas maneras termina señalando hacia algo de la muerte que sí parece ser experimentable en la vida, aunque escape permanentemente a la experiencia. Heidegger parece apuntar a una excedencia de sentido



de la muerte que, sin embargo, es de algún modo experimentable en vida. En Sartre, por el contrario, el absurdo que imprime la muerte a la existencia nos abre, en vida, a la ausencia de sentido último de todo proyecto vital y a la contingencia inescapable que implica existir. La muerte se muestra, entonces, como un límite inexperimentable que delata a toda intención de dar sentido como un proyecto inútil, o que, por ser irrebasable, marca el límite hasta donde podemos dar sentido a la existencia.

Bryan Zúñiga indaga en la experiencia traumática, un tópico que ha sido de mucho interés para la tradición fenomenológica, desde la perspectiva de la fenomenología genética de Marc Richir. A partir de un análisis de la noción de inconsciente fenomenológico que encuentra ya en Merleau-Ponty, y que complementa con la noción de inconsciente simbólico de Richir, Zúñiga indaga en lo que ocurre cuando se tiene un trauma. Este parece estar fundado en procesos pasivos que están a la base de la mundanización del mundo y de la constitución temporal del sujeto, en los cuales la labor de la *Phantasia*, como ámbito de continua configuración del modo en que nos aparece el mundo, es clave. Zúñiga expone cómo el trauma supone una disrupción en el vínculo habitual con el mundo, al crear una significación rígida y estática hacia ciertos fenómenos que limita las posibilidades de acción y relación con dicho horizonte. Esto es lo que se conoce como “aborto de sentido”, algo propio del fenómeno traumático, que encierra al sujeto en una sola configuración de mundo, empobreciendo su experiencia y cerrando las posibilidades de relación corporal. En el trauma, por lo tanto, hay una operación de momentos constitutivos pasivos que codifican o sobre-codifican de cierta forma ciertos fenómenos, lo que impide un vínculo en constante configuración y se da un “aborto de sentido”.

El artículo de Alan Patricio Savignano se adentra en la fenomenología de la alteridad de Levinas y Sartre. Ambos enfatizan la alteridad radical del otro y, de esta forma, se distancian productivamente de la teoría de la intersubjetividad husserliana y de la fenomenología de la empatía de Husserl y Stein. Savignano muestra cómo Sartre y Levinas dan un giro importante para comprender al otro, puesto que lo ubican en una dimensión absoluta, que lo libera de las imposiciones que sobre él puede hacer el yo ante el que comparece. Bajo la fenomenología del otro de Sartre y Levinas, el otro ya no es un objeto o cosa que aparece a la conciencia bajo la forma de la representación, sino que es pura trascendencia. Es decir, algo que no surge del yo que se relaciona con él, ni forma parte de dicho yo ni puede ser contenido en una imagen que dicho yo tiene de él. El otro siempre está en fuga y su alteridad no puede reabsorberse a través de las operaciones constitutivas de la intencionalidad del yo. Savignano expone los puntos en común que las



teorías de la otredad de Sartre y Levinas comparten. El acceso al otro se da a partir de un tipo de relacionamiento intersubjetivo originario que ya no es la empatía, sino el *tête à tête*, que surge de un tipo de deseo. Pero el otro comparece como trascendente, irreductible a una aprehensión objetivadora o a la utilización, pero también es invisible y anónimo o impersonal, puesto que no es el soporte de propiedades personalizantes. Entre las diferencias entre ambos autores destacan la manera en que, para ellos, la manifestación invisible del otro se da a la conciencia o al yo. En el caso de Levinas, el yo se presenta en una condición de indigente que exige al yo hacerse responsable de su miseria. En Sartre, por el contrario, el otro cobra más visos amenazantes y de conflicto. Esta diferencia es crucial, puesto que tiene implicaciones diferentes para el tipo de *ethos* que exigen. En ambos, sin embargo, se despliega una fenomenología de la alteridad que exige la generosidad como acto moral prominente. La generosidad sería un don gratuito, que no se pliega a la lógica del beneficio, el comercio ni la conveniencia, y permite respetar plenamente al otro en su radical alteridad.

José Alexis Blanco analiza cómo, para Hannah Arendt, la ruptura con la tradición del pensamiento político occidental implicó un deterioro en la relación de los sujetos modernos con el pasado, que afectó la capacidad humana para elaborar sentido en el presente. Esta incapacidad para elaborar sentido es causada por el deterioro del tejido colectivo que articulaba el lenguaje de lo político y proporcionaba las raíces necesarias para una vida con sentido. Al no poder conectar con profundidad con la tradición, la humanidad moderna habita un interregno y no logra darle sentido al presente a partir del pasado, lo que refuerza el desarraigo, la alienación y la soledad y un habitar el mundo superficial. Esto implica una pérdida de raíces y de una comprensión *profunda*, que coincide con una pérdida de mundo y genera una incapacidad para formular horizontes comunes. Ese contexto de pérdida de raíces, de suelo común y de profundidad, es el contexto perfecto para el auge de los totalitarismos. Arendt sostiene la importancia de la comprensión para la política. La comprensión es planteada por ella como una actividad sin fin y en constante cambio mediante la cual intentamos “estar en casa en el mundo”. Es precisamente a través de la acción política que se puede reconstruir el sentido, ofreciendo nuevas formas de comprensión que nos permitan estar en casa en el mundo. La comprensión en la política es, entonces, una suerte de antídoto para el desarraigo.

Finalmente, Andrés F. Contreras muestra cómo la experiencia cualitativa y experiencial de la enfermedad, que mucho se ha estudiado en fenomenología, puede estudiarse desde dos perspectivas de la experiencia de la extrañeza. Una de estas remite a un tipo de extrañeza

aún enmarcada dentro del horizonte de sentido de quien la padece, y la otra a un tipo de extrañeza más radical. En la primera, el cuerpo viviente (Leib) se ve marcado por una sensación de extrañeza, desasosiego o inhospitalidad (*Unheimlichkeit*), que Heidegger, Ratcliffe, Carel y Svenaeus han explorado y caracterizado de forma productiva. El tipo de experiencia de la extrañeza que han ayudado a articular estos fenomenólogos es una en la que la irrupción de la enfermedad altera de manera drástica el sentido básico de ser uno mismo en un mundo compartido, y hace que una persona se sienta extraña y su ser-en-el-mundo esté atravesado por una tonalidad de desasosiego. Esto trastoca las posibilidades de relacionamiento con el entorno y con los otros, pero además genera una suerte de falta de certeza del propio cuerpo y una sensación general de no sentirse como en casa. Contreras, sin embargo, muestra cómo esta alteración profunda de las estructuras significativas, que ocurre cuando la enfermedad irrumpe, puede radicalizarse aún más a partir de la fenomenología de lo extraño (*das Fremde*) de Waldenfels. Este pensador de lo extraño invita a prestar mayor atención al carácter propiamente *disruptivo* de la enfermedad, que es ajeno a un orden preestablecido e impide una responsividad acostumbrada y una racionalización *posterior* de esta en el plano del sentido. El sentido radical de lo extraño o extranjero (*Fremde*) que Contreras articula a partir de Waldenfels permite confrontar la radicalidad de la enfermedad, el extrañamiento de sí que presenta y el tipo de alteridad que pone de manifiesto. Este abre a la alteridad radical del cuerpo propio y del “desalojo” de sí que se presenta en la enfermedad. Esta apunta a un “más allá”, fuera del campo fenomenológico-hermenéutico del sentido, que rebasa el círculo hermenéutico. Proviene de un lugar que permanece en la lejanía, y ajeno a toda regla conocida, que muestra una gran falta de simetría con lo propio. Es, por lo tanto, una alteridad radical. Cuando irrumpe, como *pathos*, la enfermedad se impone, alcanza a quien la padece, y acontece en lo propio pero fuera del control que se tiene de las cosas. El aporte de Waldenfels resulta crucial porque enfatiza la alteridad radical del acontecimiento disruptivo que es la enfermedad. Esta proviene de un lugar distinto al orden de sentido en el que ya se está. La enfermedad, como experiencia de lo extraño, interpela al paciente, pero también le exige una respuesta (corporal, afectiva, adaptativa, intelectual, espiritual, reflexiva, narrativa), que, si se lleva adelante, puede llevar a una experiencia transformadora *involuntaria*, que el paciente no había previsto ni planificado. La estrategia de Contreras es mostrar que canalizar el problema del sentido de la enfermedad hacia aquello otro, más allá del ámbito de lo comprensible y articulable en palabras, ante lo cual se responde mediante la creación o readaptación de significado, puede ser productivo para la fenomenología de la enfermedad.

En los artículos que acabamos de presentar hay varios tópicos que resuenan. Por un lado, algunos nos permiten adentrarnos en experiencias límites (la angustia depresiva, el trauma, la enfermedad, el desarraigo o la muerte), que truncan o rompen completamente el entorno significativo en el que estamos inscritos e impiden que podamos hacer ingresar esa experiencia que nos rebasa en nuestro horizonte de sentido. Esta excedencia nos pone ante una experiencia de irreducción fenomenológica que exige un tipo de respuesta de nosotros para hacerle frente. Esa irreducción a veces puede superarse (con la acción política, con un tipo de fenomenología responsiva o adaptativa) pero a veces simplemente no es posible (como en el caso de la muerte). Por otro lado, en muchos de los artículos se indaga en la pasividad (ya sea corporal, habitual, o la dimensión “ya siempre” dada en la que nos encontramos) y en cómo esta es parte importante e inescapable de lo que nos constituye. La pasividad que nos constituye no solo no nos deja, sino que indagar en ella nos abre a una experiencia de lo inobjetivable, de lo que no podemos poner ante nosotros, ni explicitar fenoménicamente. Nuestra pasividad ante la pasividad nos impele a respetar fenómenos de los que tenemos noticia, pero a los que tenemos que respetar en su fugacidad u opacidad, en su carácter insondable, para no violentar su halo de indeterminación. Esperamos que el lector pueda encontrar caminos productivos de indagación a partir de estas exploraciones hermenéuticas y fenomenológicas que atienden a la extrañeza, la alteridad y la excedencia del sentido tan prominentes en la experiencia humana.

ANDREA LEHNER SANCLEMENTE

Universidad de los Andes - Bogotá - Colombia

*a.lehner69@uniandes.edu.co*

LUIS EDUARDO GAMA

Universidad Nacional de Colombia - Bogotá - Colombia

*legamab@unal.edu.co*