

## CONFERENCIA DE INAUGURACIÓN

# Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena

Bernhard WALDENFELS  
Univ. de Bochum

### Resumen

Si definimos la experiencia de lo ajeno —siguiendo a Husserl— como la “accesibilidad de lo que es originariamente inaccesible”, ¿cómo podremos hacerlo accesible sin encerrarlo en los círculos del egocentrismo, logocentrismo y eurocentrismo, es decir sin anular lo ajeno apropiándonos de ello? La etnología como ciencia de lo otro cuya ambigüedad puede comprenderse en la obra de Lévi-Strauss y en los comentarios de Merleau-Ponty sobre ella, nos ayuda a responder esta pregunta señalando el campo intercultural. Cuando tomamos lo ajeno como provocación a la que respondemos siendo incapaces de decir de manera completa lo que es, se abre una nueva perspectiva.

Hemos vivido bastante tiempo de la ilusión de poder corresponder a lo ajeno al reconciliar lo propio y lo ajeno en una totalidad común. Cuando yo hablo de “nosotros”, me refiero a los que estamos caracterizados por la tradición europea, por las buenas o por las malas.

La reconciliación en una totalidad resulta ser una ilusión puesto que se ve que toda totalidad que se pronuncia y presente como una totalidad tiene sus límites. Los exponentes de la totalidad, quienes niegan la existencia de esos límites, se hacen exponentes de la vio-

lencia<sup>1</sup>. Pero, ¿qué queda de lo ajeno si los grandes y completos órdenes del cosmos, de la economía de la salvación, o del orden histórico, desaparecen? Lo ajeno como una atracción exótica sería un resto hartamente miserable.

Mis reflexiones, en las cuales trato la forma y el lugar de lo ajeno, se desarrollarán de la siguiente manera: primero hablaré sobre la *experiencia de lo ajeno*; luego bosquejaré varias formas de una *apropiación de lo ajeno*, las cuales hacen que lo ajeno desaparezca. Seguirá un pasaje por algunas aporías de la etnología como *ciencia de lo ajeno*. Terminaré con una vista a un trato diferente con lo ajeno, la que se puede interpretar como *unas respuestas a lo ajeno*.

## 1. Experiencia y definición de lo ajeno

Si existe algo verdaderamente ajeno lo cual no sea simplemente algo desconocido, entonces el mismo ha de manifestarse como tal en la experiencia. Ha de existir algo como una experiencia de lo ajeno. Fue el filósofo alemán Edmund Husserl, el iniciador de la fenomenología, quien se hizo la pregunta acerca de tal experiencia de lo ajeno con una firmeza que todavía hoy sigue produciendo efecto. En sus *Meditaciones Cartesianas*, las que se remontan a conferencias dadas en París en 1928, entre cuyos oyentes se hallaban Merleau-Ponty y Lévinas, Husserl dice: la experiencia de lo ajeno consiste en la «verificable accesibilidad de lo originalmente inaccesible» (Hua, I, 144)<sup>2</sup>. Esta paradójica definición comprende muchos aspectos.

- a. Husserl no pregunta en primer lugar *qué* es lo ajeno puesto que así lo subordinaría a un orden ontológico ya existente. Tanto menos pregunta cómo nosotros podemos *conocer* lo ajeno, lo que

---

<sup>1</sup> Sobre la desaparición de estructuras de orden tradicional, cf. B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*.

<sup>2</sup> Ampliase en B. Waldenfels, *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie* (1989, ingl. 1990).

sería una pregunta secundaria, la cual ya presupone la existencia de algo ajeno, sea o no sea cognoscible. Más bien se define lo ajeno por medio de una *forma de acceso*; también lo ajeno es lo que es, mostrándose de una u otra forma —o no mostrándose.

- b. La paradoja consiste ahora en que lo ajeno se define por su inaccesibilidad. Eso significa que lo ajeno no es pura deficiencia como lo es todo lo que *todavía* no conocemos pero que está esperando ser conocido por nosotros. Lo ajeno es parecido a lo pasado, que sólo aparece en la memoria y sus etapas preliminares. Autores franceses, como Merleau-Ponty y Lévinas, han hecho suya —y radicalizado más— esa idea. Merleau-Ponty (1964, 308) habla de la «forma originaria de lo que está en otra parte», y Lévinas (1979, 89) escribe: «La ausencia de lo otro es su presencia como un otro». Roland Barthes prosigue esa idea en sus «Fragments d'un discours amoureux» (1977, 162) al hacer constar: «Yo accedo al conocimiento de lo incognoscible», recordando las experiencias del misticismo.

Por tanto, lo ajeno se presenta aquí como lo originariamente *inaccesible* y no perteneciente a mí, al contrario de lo propio, que es lo *accesible* y *perteneciente* a mí<sup>3</sup>.

- c. Se debe agregar que no sólo existe la ajenidad del otro sujeto, sino también la ajenidad *de mí mismo*. Como toda experiencia, también la autoexperiencia está limitada por ciertas condiciones. Freud y otros acabaron con la idea de que el individuo es el que manda en su propia casa. La famosa expresión de Rimbaud: «Yo es otro», en la cual se mezclan la primera y la tercera persona de una forma antigramatical, se refiere a esta no identidad del propio yo, la que da a la ajenidad su verdadero carácter.

---

<sup>3</sup> Así el significado de lo ajeno constituye un complejo de dos componentes: lo 'extranjero' como ajenidad del lugar (v. *externum, peregrinum*) y lo ajeno como ajenidad de la posesión (v. *alienum*). Además hay como tercera variante el extraño como lo ajeno del modo de ser (v. *insolitum, ξερόγ, fremdartig*). Se puede hablar también de la experiencia de lo otro en lugar de la experiencia de lo ajeno. Pero esta expresión es ambigua porque lo otro no es solamente un contrapuesto a lo mismo (*ipse*) sino también a lo idéntico (*idem*).

- d. A fin de cuentas lo ajeno no se limita a ocasionales segmentos de la experiencia, sino se van formando estructuras de ajenidad. Por decirlo en las palabras de Husserl: El mundo de vida en el que se realizan nuestros pensamientos, acciones, sentimientos y discursos, se divide en un *mundo doméstico* (*Heimwelt*) y un *mundo ajeno* (*Fremdwelt*), hasta la división en cultura propia y cultura ajena, que nos enfrenta a una forma colectiva de la experiencia de lo ajeno.
- e. Tanto en el caso de la experiencia individual de lo ajeno como en el de la colectiva se debe advertir la exageración. Lo ajeno siempre está *determinado* y nunca es algo *totalmente ajeno*. Consideremos el ejemplo de un idioma extranjero. Si ni siquiera oigo hablar al extranjero como un niño pequeño oye hablar a los adultos, el idioma extranjero ni siquiera sería incomprendible, ya que, como en el caso de un simple sonido, no habría nada que comprender. Pero hay que decir aún más. Lo ajeno nos parece tanto más tentador y amenazador cuanto más se nos acerca —hasta el momento en que nos podamos confundir: nos vemos en el otro sujeto como en un espejo; somos nosotros y al mismo instante no lo somos. Así dice Freud: lo siniestro (*Unheimliche*) es «aquella forma de lo horrible que se remonta a lo conocido y familiar de tiempo atrás» (Ges. Werke XII, 23).

## 2. Apropiación y superación de lo ajeno

Lo inquietante, inherente a lo ajeno, nos tienta a rechazarlo y superarlo. La más segura forma es la de la apropiación, la que aún fortalece la impresión de que mediante la usurpación lo ajeno se conserva igual que los tesoros de oro de los cuales se apoderan los colonizadores.

Bueno, los intentos de apropiación pertenecen a la historia de nuestra tradición occidental, por cierto que no solamente a ella, mas

en esa historia han tomado una forma específica que ahora queremos contemplar<sup>4</sup>.

La superación de lo ajeno toma sin excepción la forma de un *centrismo*, y eso de distintas maneras. Se puede distinguir entre un *egocentrismo*, que consiste en que todo lo ajeno se comprende como variación, duplicación y reflejo de lo propio, y un *logocentrismo*, que acaba en que todo lo ajeno se une con lo propio en un espacio de comunicación común, un Logos universal.

Egocentrismo y logocentrismo se unen en un *etnocentrismo* que, en la forma del *eurocentrismo*, conduce no sólo a la defensa de la propia forma de vivir (lo que sería legítimo), sino a la expansión desmesurada de ella como vanguardia de una razón universal. Dirigiéndose contra los hunos, turcos e indios, contra los “bárbaros” de todo tipo, la defensa a cruz y espada estaba siempre al servicio de una instancia superior. El “Occidente libre”, con su excesivo sentimiento de superioridad, debería recordar que aún en 1863, en la madre patria de la democracia, un “Minnesota General Order” prometía un premio de cien dólares por cada indio que fuera matado, “independent of age and sex”. Si todavía Husserl habla de Europa como una “forma ideal de vivir y ser”, habría que meditar el reverso de la medalla de semejantes idealizaciones, así como en muchas ocasiones realmente sucede. El decreto gubernamental mencionado arriba, por ejemplo, se exhibe públicamente en el “Indian Museum” de Nueva York.

Yo creo que también dentro de la tradición occidental los centrismos están por terminar. Ya se está hablando muchas veces de una *descentralización* del ego individual y colectivo, así como de una *dispersión* del gran Logos, que se está dividiendo en varios Logoi, en formas de vivir, estilos de pensar, maneras de convencer. Pero eso no quiere decir automáticamente que lo ajeno ahora se pueda hacer valer. Lo ajeno también perdería su carácter si cualquier forma de vivir fuera una entre tantas y si cualquiera fuera igual de buena que

---

<sup>4</sup> Cf. B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden* (1990), Kap. 7: Fremderfahrung zwischen Aneignung und Enteignung, ingl. en White 1989.

cualquier otra. La autodesintegración de lo propio no hace más justicia a lo ajeno que la autofijación.

### 3. La paradoja de una ciencia de lo ajeno

Contemplemos con respecto a eso la etnología, que se puede comprender como una ciencia de lo ajeno y que igual podría llamarse xenología. La problemática de esa ciencia se puede caracterizar de la siguiente manera: si la ajenidad consiste en la accesibilidad de lo *originariamente* inaccesible, ¿de qué tipo podría ser un acceso que respetase la inaccesibilidad de lo ajeno? No es evidente la posibilidad de tal acceso. En general, el hacer accesible lo inaccesible, mediante comprensión y explicación, significa una *disminución de la ajenidad*, que en el caso extremo de una apropiación total se intensifica hasta la *anulación de la ajenidad*. La paradoja de una ciencia de lo ajeno consistiría en que se trata de una ciencia en estado de creciente autodesintegración. Con su éxito, lo ajeno desaparecería como la nieve bajo el sol de primavera.

Asombroso es ver cómo esa problemática produce efecto en la etnología moderna, hasta llegar al punto en que esa nueva disciplina rompe el entendimiento tradicional de la ciencia. Eso se nota sobre todo en la etnología francesa, en su camino desde Marcel Mauss hasta Claude Lévi-Strauss y más allá. En la obra de Lévi-Strauss se pueden observar dos tendencias opuestas: la primera se dirige —como le es común— hacia una *ciencia de lo universal*. Ella se expresa en la antropología estructural que está en busca de los universales culturales. Esa forma de investigación tiene un carácter transcultural. La diferencia entre lo propio y lo ajeno, presupuesta por la etnografía en sus estudios, sería sólo un estado transitorio en el camino hacia lo general universal. En cambio, la segunda tendencia, adherida al nombre de Rousseau, y que se presenta en las «Investigaciones sobre el pensamiento salvaje», tiene un carácter *intercultural*. Se desarrolla una ciencia de lo ajeno que vive del contraste a la experiencia de la cultura propia.

En su conferencia sobre Rousseau, de 1962 (1973, 45 ss.), Lévi-Strauss caracteriza la experiencia inicial del etnólogo como una forma de *dépaysement* (desarraigo) y de *détachement* (desapego). La vista hacia la lejanía también toca y cambia lo cercano. De ahí resulta una compleja forma de etnología. El etnólogo francés Marc Augé (1989) observa que la etnología se divide en una autoetnología, que examina al otro *entre nosotros*, y una aloetnología, que examina al otro *entre los otros*. Siguiendo a Husserl, se podría hablar de una etnología del mundo doméstico y del mundo extranjero (ajeno). De ahí resultan posibilidades que socavan todo tipo de etnocentrismo. El autor habla de una pluralidad de etnologías. Además de la etnología que nosotros (i.e., los europeos en un sentido más amplio) realizamos examinándonos a nosotros mismos, existe una etnología de otros por otros y, por fin, una “etnología de nosotros mismos por otros”. Por decirlo concretamente. Una etnología de Europa por no europeos. El ego como «ajeno para los que son ajenos para mí» (Hua. XV, 835) se encuentra expuesto a la vista ajena, la que ya no se puede interpretar como un movimiento de la autoalienación. La interculturalidad pierde su carácter unidireccional. Con eso, también la ciencia etnológica cambia su estado. Como ciencia de lo desconocido y ajeno toma rasgos ocasionales, los que tradicionalmente sólo se conceden a la vida diaria pre y extracientífica. La accesibilidad general de los resultados científicos y la reciprocidad de las perspectivas de los investigadores estarían aquí violadas de una forma principal, porque una, digamos etnología europea de la cultura japonesa y una etnología japonesa de la cultura europea no coincidirán jamás, puesto que lo ajeno en los dos casos no es lo mismo

Etnología propia y etnología ajena sí son comparables, pero las dos coinciden tan poco como las investigaciones sobre un idioma extranjero, que varían de acuerdo con la lengua materna. Esa diferencia geográfica se puede comparar con la historiográfica, sólo que los antiguos romanos llegan tarde para contraponer a la historia romana una historia de los estados nacionales europeos.

Fue Merleau-Ponty quien dirigió el interés, en las reflexiones con las que acompañaba los trabajos de investigación de Lévi-Strauss, a

ese estado especial de la etnología. En su ensayo «desde Mauss hasta Lévi-Strauss» (V. Merleau-Ponty, 1960), él hace la pregunta acerca de un Logos específico de lo ajeno, al escribir: «¿Cómo entender al otro sin sacrificarlo a nuestra lógica y ésta a él?» Merleau-Ponty busca la respuesta en una *experiencia etnológica específica*. Esta se produce en un terreno común, en el que ni la antropología tiene razón ante el llamado primitivo ni éste ante aquélla. La conexión entre lo propio y lo ajeno no se debe a un “universal vertical”, sino a un “universal lateral, como lo adquirimos a través de la experiencia etnológica, la que sin cesar prueba al ego por el otro y al otro por el ego”. El medio en el que se realiza ese intercambio no tiene su origen ni en la mediación de un tercero universal ni en una región específica de lo propio. Más bien, quien tiene la experiencia etnológica se sirve de una «región salvaje dentro de él mismo, la que no está incluida en su propia cultura y por medio de la que él se comunica con otras culturas».

Por eso, la etnología, que resulta de tal experiencia, no se puede caracterizar simplemente por un cierto objeto, por ejemplo por las llamadas sociedades primitivas, sino más bien por una «forma de pensar que se impone cuando el objeto es ‘otro’ y nos obliga a hacer un cambio de nosotros mismos». Precisamente por eso, también una etnología de la sociedad propia puede existir. Y por el mismo motivo, la etnología parece una filosofía espontánea, cuya verdad no está opuesta al método, sino que va más allá de éste.

Esta interpretación de la forma etnológica de pensar y experimentar se tendría que probar en el trato con lo ajeno tal como se realiza dentro y fuera de la ciencia. Me limito a algunas observaciones tomadas de una conferencia que Lévi-Strauss dio en Kyoto en 1988 y cuyo título era «La place de la culture japonaise dans le monde» (1990). Lévi-Strauss comienza concediendo las dificultades generales que enfrenta el etnólogo. Y escribe:

«Las culturas, por su naturaleza, son inconmensurables. Todos los criterios a los que podríamos recurrir para caracterizar una de ellas, o provienen de ella misma y por eso carecen de objetividad, o provienen de otra cultura y por eso ya se excluyen. Para juzgar debidamente sobre el lugar que tiene la cultura japonesa —o cualquier otra— en el mundo,

habría que poder escapar de la atracción de cualquier cultura».

Es notable que, en esa perspectiva, el investigador cuenta con una *atracción* que su objeto ejerce sobre él. No obstante, la experiencia cultural de lo ajeno puede remontarse también a una *repulsión* o a una mezcla de atracción y repulsión, sobre todo si pensamos en las implicaciones políticas de todo intercambio cultural. Por lejos que se encuentre el etnólogo de los fenómenos culturales que él trata, su mirada será atraída o repelida por ellos. El estímulo o la llamada a los que responde la mirada no son parte ni de la cultura propia ni de la ajena, sino el fenómeno intercultural por excelencia. Si el investigador lograra sustraerse sistemáticamente a tal atracción, bajo sus ojos desaparecería el fenómeno de la investigación. El “espectador del mundo” indiferente (Hua VI, 331) no tendría ni experiencia propia ni ajena, sino, en principio, ninguna experiencia. Por lo tanto, atracción y repulsión son condiciones de la ciencia etnológica, que afectan a la ciencia sin proceder de ella. El dilema que Lévi-Strauss con pocas palabras señala, por una parte consiste en lo que con Derrida hemos llamado logocentrismo; por otra parte, en un etnocentrismo que se puede presentar como auto-etnocentrismo o alo-etnocentrismo. Lévi-Strauss define el trabajo del etnólogo directamente como el intento de evitar ese dilema. A la vista etnológica desde la lejanía, parecida a la del astrónomo, le concede la capacidad de enfocar rasgos idénticos existentes en todas las culturas, los que la vista cercana intracultural no logra captar. Sin embargo, con más firmeza que en algunas proclamaciones universalistas anteriores, él subraya la pérdida correspondiente a esa vista lejana. Las diferencias se oscurecen, las constelaciones se pierden, al igual que para el astrónomo en el caso de la Osa Mayor, que, sirviendo ya en los tiempos de Homero como punto de referencia a los navegantes, se ha convertido en una cualquiera agrupación de cuerpos celestes.

Lévi-Strauss da idea de su forma de proceder al escoger, en su intento de definir el lugar de la cultura japonesa, criterios comparativos, mas llevando a cabo la comparación de tal forma que los fenómenos contrasten uno con otro *en un tipo de doble descripción*, al estilo de un “no así, sino así”. Algunos ejemplos. Lévi-Strauss observa

que en el Japón, al contrario de nuestra cultura occidental, las fronteras entre mito e historia no están delimitadas. En la artesanía, él encuentra una mezcla poco común de técnica rápida y ágil y meditación larga. En la cocina japonesa, él observa un cierto "divisionismo", que deja los alimentos particulares en su estado original evitando una mezcla de los sabores. De modo parecido, y a diferencia de los sistemas de armonía de la música occidental, en la música japonesa prevalece la modulación de tonos puros, lo que permite tratar el zumbido de un insecto como un tono y no como un simple sonido. Por fin, Lévi-Strauss menciona un doble rechazo dentro de la cultura oriental: el rechazo de un ego centrifugal, que emana de sí mismo en vez de hallarse en relaciones variables, y el rechazo de un discurso que llega hasta el orden de las cosas. El nexo de la conversación y el fondo de silencio desempeñan un papel que en la dialógica occidental no falta, mas en ella tiene otra ponderación.

Lévi-Strauss conjetura que las tecnologías modernas, que en la sociedad japonesa han ganado tanta importancia, a pesar de todo no están vinculadas tan fuertemente con ciertas perversiones del Logos occidental. Los ejemplos se pueden multiplicar hasta la mirada común, que en su discreción es menos directa y frontal que la desarmante mirada de las modernas sociedades europeas. Si aquella mirada es más pacífica, eso es otra cuestión.

¿Es todo eso totalmente desconocido para nosotros? Seguro que no totalmente. Aunque no nos podemos retirar a un núcleo intacto de la experiencia propia, muchas particularidades extranjeras sí tienen equivalentes y resonancias en los nichos y orígenes de nuestra propia cultura. Para dar un ejemplo extremo de la etnopsiquiatría (Cf. Blankenburg 1984, 42 ss.): el árabe acusado ante un tribunal alemán por haber matado a su más querida hija, ofreciéndola como "sacrificio expiatorio", con su crimen hace recordar arcaicos ritos de sacrificio, incluso el sacrificio de Isaac. Tratarlo como un simple infanticida equivaldría a negar no sólo nuestros conocimientos sobre culturas ajenas, sino también sobre los abismos de nuestra propia cultura. Si esos reflejos entre las culturas no existiesen, tampoco existiría un campo intercultural que posibilitara reconocer posibilidades y riesgos

propios mediante lo ajeno. No obstante, la comparación entre ciertos aspectos de las culturas no significa una comparación entre culturas enteras, ya que los mundos culturales se componen de nexos implícitos y selectivos que no se pueden clasificar según aspectos y cualidades y tampoco convertir en una estructura de relaciones variables. La comparación misma es ya una forma de respuesta, en la que lo ajeno es medido con algo otro y ajustado a algo otro. Lo que nos inquieta no encontrará nunca un lugar definido y determinado en el mundo. Lo ajeno, lo extraño, consiste en una atopía que sólo a la fuerza se puede integrar a los topoi de la comparación de culturas. La ciencia de lo ajeno no se escapa de la paradoja de la autodesintegración, a menos que lo ajeno sea más que lo desconocido e incomprensible que se debe inferir por analogía. Pero, ¿en qué consiste este inquietante *más* que nos atrae y repele?

#### 4. Respuesta a lo ajeno

Si la ciencia de lo otro y ajeno es una forma espontánea de filosofía, cabe preguntar de qué tipo de filosofía se trata aquí. Si realmente existe una experiencia de lo ajeno que se deja instruir y transformar por éste, cabe preguntar de qué tipo es el Logos que hace que se pronuncie esa experiencia y que se pronuncia en ella. Mientras no se haga esa pregunta, cualquier trato abierto con lo ajeno está en peligro de caer en una comprensión y explicación de lo ajeno que no lo respeta como tal.

Pero, ¿cómo será posible hacer accesible la inaccesibilidad de lo ajeno sin quitar o debilitarla? Una respuesta a esa pregunta se encuentra si cambiamos nuestro modo de hablar y de ver. Mientras preguntemos *qué* es o significa lo ajeno que nos encontramos o *para qué* existe, lo subordinamos a un preconocimiento y preentendimiento, quíerase o no. Ya estamos en el camino de la comprensión, concepción y explicación, en el que todo lo ajeno se convierte en algo que *todavía* no hemos comprendido, concebido y explicado, aun cuando toleremos o hasta veneremos un resto incomprensible, inexplicable

e impenetrable. Una xenología que siga ese camino, no se escapa de la paradoja del Logos de lo ajeno que se consume a sí mismo.

La situación cambia si dejamos de definir directamente lo que es lo ajeno, y en lugar de eso tomamos lo ajeno como *algo a lo cual* respondemos e inevitablemente hemos de responder, es decir como invitación, desafío, estímulo, llamada, vocación o cualesquiera que sean los matices. Cuando miramos y escuchamos, miraríamos y escucharíamos respondiendo; cuando hablamos y reaccionamos, actuaríamos respondiendo (Cf. Hua XV, 462, 476).

Lo que es propio y ajeno se define en el acto de responder y en ningún otro lugar, y eso significa que nunca se define completamente. Si yo puedo decir lo que me provoca a mí, a nosotros, a un pueblo o a una cultura a accionar y hablar, la provocación ya se ha convertido en una autoprovocación; ya se trata de algo propio, de lo que disponemos y que permanece en nuestra propiedad, cuanto quiera que lo extendamos preguntando y buscando. Una fenomenología que quiera tomar rasgos de una verdadera xenología, debería demostrar de cuál manera culmina la experiencia de lo ajeno en una alienación (*Verfremdung*) de la experiencia y de los fenómenos. La paradoja de toda xenología consiste en que no sólo todo discurso *sobre lo ajeno*, sino también toda experiencia *de lo ajeno*, se refieren a un ajeno *al que* responden sin jamás alcanzarlo. Si la experiencia alcanza lo ajeno, éste ya no es lo que fue.

### Bibliografía

- AUGÉ, M., en *L'autre et le semblable*, editado por M. Segalen, París, 1989.
- BARTHES, R., *Fragments d'un discours amoureux*, París, Du Seuil, 1977.
- BLANKENBURG, W., «Ethnopsychiatrie im Inland. Normprobleme im Hinblick auf die Kultur und Subkultur-Bezogenheit psychiatrischer Patienten», en *Curare*, Sonderband 2/84, pp. 39-52.
- HUSSERL, E., *Husserliana* (Hua), La Haya, M. Nijhoff, 1950 ss.
- LÉVINAS, E., *Le temps et l'autre*, Montpellier, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale II*, París, Gallimard, 1973.
- , «La place de la culture japonaise dans le monde», en *Chuō Kōron*, versión francesa en *Revue d'esthétique* 18 (190)
- MERLEAU-PONTY, M., «De Mauss à Lévi-Strauss», in *Signes*, París, Gallimard, 1960.
- , *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964.
- WALDENFELS, B., *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987.
- , «Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie», en *Profile der Phänomenologie*, Phän. Forschungen 22, Freiburg/München, K. Alber 1989; versión inglesa: «Experience of the Other», en *Research of Phenomenology*, Vol. XX, 1990.
- , «Experience of the Other: Between Appropriation and Disappropriation», en St. K. White (ed.), *Life-World and Politics*, Notre Dame (Ind.), Notre Dame University Press, 1989.
- , *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990.