

El amor, una «extrañeza duplicativa» Love, a «Duplicative Strangeness»

Andrea Martínez Morales 
Universidad de Salamanca
Salamanca, España
andrea94@usal.es 

Recibido: 13/04/2025 **Aceptado:** 23/07/2025
DOI: <https://doi.org/10.69967/07194773.v12i.568>

Resumen

El amor es una configuración existencial, la forma en que el amante establece sus relaciones con el mundo y con los demás. Pero ¿cómo? Al caracterizarlo como un acontecimiento, establece la diferencia como momento fundador de toda génesis intersubjetiva, es decir, no trata de homogeneizar ni de fusionar ambas subjetividades, sino de reconocer la «extrañeza duplicativa», tal y como la concibe Bernhard Waldenfels, que subyace a toda relación amorosa. La extrañeza de mí mismo se cruza con la extrañeza del otro, que me acompaña como una sombra, como mi doble. Así, el amor es una dialéctica de la presencia basada en el campo de la ausencia, una especie de resonancia con el otro situado más allá o más acá de la propia existencia.

Palabras clave: ontología; intersubjetividad; fenomenología; acontecimiento

Abstract

Love is an existential configuration, the way in which the lover establishes his or her relations with the world and with others. But how? By characterizing it as an event, it establishes difference as the founding moment of all intersubjective genesis, i.e. it does not try to homogenize or merge both subjectivities, but to recognize the «duplicative strangeness», as Bernhard Waldenfels conceives it, that underlies every love relationship. The strangeness of myself intersects with the strangeness of the other, who accompanies me like a shadow, like my double. Thus, love is a dialectic of presence based on the field of absence, a kind of resonance with the other situated beyond or beyond one's own existence.

Keywords: ontology; intersubjectivity; phenomenology; event

En la actualidad se manifiesta en multitud de ocasiones el «fin del amor» como aquel que “perece por la ilimitada libertad de elección, por las numerosas opciones y la coacción de lo óptimo” (Han, 2014, p. 9). En un mundo repleto de posibilidades parece que es imposible concebir el amor como una lógica, como un *reencuentro* sin

pretensión entre cuerpos que escapa a cualquier transacción o estadística. Sin embargo, lo que se vende actualmente *no es amor*: el amor no se reduce a su naturaleza sustantiva, a una teleología, no se identifica con la fusión de dos subjetividades para convertirse en Una. Por eso, hablar de la existencia de una crisis del amor, como afirma Byung-Chul Han (2014, pp.10–11), parece demasiado reduccionista, cuando ni siquiera se ha concebido más allá de su carácter individualista. La imposición del narcisismo digital, el rendimiento y la positividad parecen propiciar la constatación de que el amor, el *eros*, esté en vías de extinción: la experiencia amorosa se desplaza a relaciones instrumentales.

Si bien Han identifica con agudeza estos síntomas, su diagnóstico no ofrece una salida, se limita a constatar la agonía del *eros* como una pérdida irrecuperable. Su crítica se instala en la nostalgia de un pasado perdido, donde el amor aún era posible gracias a la opacidad y, aunque su diagnóstico es agudo en el ámbito sociológico, es filosóficamente estéril: clausura el amor como experiencia transformadora sin ofrecer condiciones para su reinención. En lugar de buscar formas actuales de una experiencia *con* el otro, declara su fin: “la utilidad de su análisis se ve así frenada al no servir de guía para el desarrollo de prácticas de cambio [...] su habilidad en la detección de problemas se arriesga a terminar siendo conservadora” (Almendros, 2018, p. 180).

Ante este escenario, este estudio pretende arrojar luz a una posible (re)significación, (re)invención o (re)inserción del amor como acontecimiento, expresión de una alteridad que siempre desborda, esto es, de una *extrañeza duplicativa* que se describe como respuesta a lo que irrumpe desde fuera de los marcos de sentido del *yo*. Un amor que no se identifica plenamente con lo positivo, sino que implica una *alteridad radical* que en su irrupción descentra al sujeto. Configurando un espacio intersticial entre violencia y coexistencia, asimilándose a la figura del *empiétement* como aquel acontecimiento que desborda y va más allá de los límites establecidos. Esto es, sugiere un movimiento que desestabiliza, que transgrede, que busca ir más allá de la oposición sujeto-objeto de la filosofía clásica, o de la oposición conciencia del mundo de la filosofía trascendental, describiendo, así, la subjetividad como la experiencia perpetua de un umbral, como “aquella dialéctica sin síntesis” (trad. propia; Merleau-Ponty, 2003, p. 127) que busca siempre reencontrarse consigo misma: un *yo* que debe constantemente *ad-venir*. Un yo que muestra su existencia en su inestabilidad y apertura hacia el mundo y hacia los demás.

Esta dimensión ontológico-fenomenológica del amor se opone a la caracterización expuesta por Jean-Paul Sartre, propia de una metafísica tradicional, de una ontología ingenua que busca conquistar la trascendencia del *otro*. Aunque suene imposible realizarlo por completo, el autor lo mantiene como un ideal, “como en el mito de la reunión de los sexos de Aristófanes en *El banquete*” (Savignano, 2022, p. 190). Por lo tanto, el proyecto amoroso exige una absolutización de las subjetividades, puesto que en dicho proceso el *yo* se asegura de dejar de ser contingente para el otro, se siente justificado bajo su mirada. El amor se convierte en un proceso ambivalente, de reabsorción y de predilección del ser-visto para que pueda realizarse o llevarse a cabo:

Si el Otro me ama, me convierto en el que no puede ser transcendido, lo que significa que debo ser el fin absoluto; en este sentido, estoy a salvo de

la *utensilidad*; mi existencia en medio del mundo se convierte en el exacto correlato de mi trascendencia-para-mí, puesto que mi dependencia queda absolutamente salvaguardada. (Sartre, 1993, p. 393)

Ante esta perspectiva se levanta la caracterización que se propone aquí, la cual pone de manifiesto lo contrario, esto es, una ontología indirecta —el ser en los seres— que muestra que el amor puede ser concebido como esa textura que da forma a la relación intercorporal entre los sujetos: él permanece sólido ante los *impasses* de la Historia. El amor no pretende alcanzar una única unidad narrativa ni tampoco una Verdad. Es *acontecimiento*, disrupción en la sistematicidad y unicidad de la Historia y de la relación cuerpo-mundo y yo-otro. Como en la película de Jean-Luc Godard *Éloge de l'amour* (2001) en la cual nos topamos con esa concepción, con la idea de cómo una experiencia banal y cotidiana como es el amor puede marcar la existencia. La pretensión del director se materializa en su intención de “confrontar, incluso conmocionar, al espectador con lo que está ahí antes de cualquier pensamiento, este presentimiento de uno mismo enamorado” (trad. propia; Bouillon, 2018, p.10). Expresa cómo el cuerpo es el que *siente*, *piensa* el amor: nos permite ver su carácter de presentimiento. Pero ¿qué queda del afecto, del sentimiento una vez ha sido nombrado, una vez que el lenguaje lo ha absorbido ya sea en imágenes o a través de un discurso? ¿Seguimos amando cuando acabamos de decir “estoy enamorado/a”?

1. Amor vivido vs. Amor conocido

Cuando estamos enamorados de alguien nos sucede algo extraño: se vive la progresión de una experiencia cuya naturaleza no hemos hecho nada más que empezar a comprender. Una comprensión, un darse cuenta que surge desde el reducto silencioso de una existencia (ahora) a dos. Pero ¿cuándo nos dimos cuenta de ello? ¿Es algo que ya estaba ahí, tácito, recorriendo todas las fisuras de nuestra subjetividad? Para el sujeto enamorado no es posible afirmar que siempre supiera que lo estaba ni que, simultáneamente, pudiera ignorarlo porque desde hace tiempo actúa voluntariamente para hacer efectiva la realidad y progresión de ese amor. Esto nos muestra la naturaleza ambigua de este sentimiento no unívoco, lleno de pliegues como esa textura que permanece bajo toda acción o experiencia. Es en este lugar donde se podrá distinguir el amor vivido del amor conocido, donde el primero de ellos se realiza sin palabras, sin referencias. No se trata ni más ni menos que de anclarse al mundo, de hacerse existir porque este amor es considerado más que un sentimiento, una experiencia que nos relaciona con el mundo antes de toda mediación lingüística, antes de poder conocerlo. Se encuentra dentro de un pathos como experiencia originaria que, en palabras de Bernhard Waldenfels, “siempre llega demasiado temprano para prevenirlo, y nuestra respuesta llega siempre demasiado tarde para que estemos totalmente a la altura” (2006, p. 137). En cambio, el amor conocido es considerado una relación referencial del sujeto consigo mismo porque conocer es conceptualizar, es encerrar una experiencia en un relato que abraza y expresa la “totalidad” de los hechos ocurridos, pero donde siempre habrá un espacio o dimensión que escapará a dicha historia. En otras palabras, amar no es conocer el amor ni saber que se está enamorado/a; al contrario, es experimentar aquello que no se puede nombrar ni reducir a otra cosa. En este punto se encuentra la aproximación fenomenológica del sentir que realiza Merleau-Ponty, pues como se puede observar en sus *Notes sur le*

corps recogidas y transcritas por Emmanuel de Saint-Aubert, “el sentir es capaz de sustituir un saber por un ser. . . [. . .] Ignorar lo que se ve, es verlo ahí” (trad. propia; Saint-Aubert, 2021, p. 248). El sentir es preobjetivo, presubjetivo, es aquella apertura a lo que no necesitamos pensar para reconocer, se describe por “su viscosidad por así decir, la presencia en el mismo de algo positivamente indeterminado” (trad. propia; Merleau-Ponty, 2010, p. 685). De ahí que el campo desde donde se inscribe sea la ambigüedad misma como ese dominio preobjetivo, es decir, de una relación que, al contrario que la ambivalencia, “no se ha llegado a la demarcación o discriminación de términos diferentes [. . .] en el sujeto y la situación coexisten términos que no son excluyentes entre sí” (Bleger, 1975, p. 168). Es como esa red donde se insertan, según Artur Morão, “diversos modos de pensar, en la complicidad de nuestro deseo y de nuestros ensueños, en la intermitencia de nuestra vida emocional” (trad. propia; 2003, p. 11). De este modo el amor vivido responde a una correspondencia preobjetiva de significaciones y perspectivas del sujeto amado que no son fijas, pues se dan en un ritmo peregrino en el horizonte de una atmósfera afectiva humana. En ella se encuentra el planteamiento intercorporal que describe Merleau-Ponty, el cual enfatiza que la adherencia yo-otro permanece indeterminada, pues éste último aparece bajo una cierta tonalidad afectiva que le preexiste: “la resonancia que define nuestra participación afectiva al mundo es una resonancia interpersonal” (trad. propia; Bégout, 2020, p. 315). No se trata de trascender al otro, ni de objetualizarlo en la relación, sino que amar a una persona significa que se descubre el mundo a dos, es decir, no desde el punto de vista teórico o práctico y egoico, sino a partir de la afectividad y en relación con ella: predetermina las condiciones para captar algo. Lo que se siente en esta atmósfera no pertenece más al sujeto de esa experiencia que al entorno en el que se encuentra. Todo ello tiene que ver con que esta situación afectiva es capaz de ir más allá “de cualquier relación entre el yo y el no-yo, y expresa una comunidad que se remonta más allá de su separación” (trad. propia; Bégout, 2020, p. 12). De ahí que se pueda afirmar que la persona amada invade (*empiète*) al sujeto enamorado, el aura que desprende le impregna íntimamente: siente con ella, pero no en ella. En este caso, está absorbido por esta presencia afectiva, que no es tanto la de la otra persona como la del propio mundo, impregnado por la presencia del otro. Por ello, no se podría hablar de una transferencia de sentido, sino que simplemente se trata de “reconocer que, a partir de la persona presente aquí y ahora, ésta irradia constantemente estados de ánimo que se extienden y lo abarcan todo” (trad. propia; Bégout, 2020, p. 322).

2. El amor: un acontecimiento extraño

Contigo me encontraba en otra parte, en un lugar extranjero, extraño a mí mismo. Me ofrecías el acceso a una dimensión de alteridad suplementaria, a mí que siempre rechacé cualquier identidad y fui acumulando identidades que no me pertenecían

Gorz (2019, p. 30)

En esta atmósfera donde el otro aparece con una tonalidad afectiva determinada y es capaz de resonar con el *yo*, se describe la desaparición o descentralización de este último en provecho “de una bisagra yo-otro y no sólo de perspectivas incompatibles que se anulan a distancia” (Merleau-Ponty, 2017, p. 22). Por lo tanto, esto presenta una

ontología de lo distinto, de lo no definido que concibe al ser a través de lo múltiple, de lo no determinable: de los seres. Teniendo esto en cuenta, el amor se propone como aquel fenómeno que es capaz de ser comprendido como *acontecimiento* (*événement*) en el sentido que le otorga Alain Badiou y que complementa necesariamente la perspectiva merleau-pontyana. El término *acontecimiento* no se refiere meramente a un evento significativo que ocurre en un ámbito concreto, sino que para Badiou contiene una significación disruptiva, es un quiebre en el campo unificado de la verdad a través del cual emerge una verdad que no era considerada por el saber de la situación misma. En otros términos, el *événement* es la irrupción en la vida misma que llega sin ser anunciada y que, desde el plano ontológico, se comprende como aquella construcción múltiple, indiscernible e inconsistente. No se sitúa en la globalidad de la situación, sino que es considerado un *sitio* que “no puede resultar de una combinación interna a la situación. Es, si se quiere, un primer-uno de esa situación, un ‘múltiple’ admitido en la cuenta sin poder resultar de cuentas ‘anteriores’” (Badiou, 2003, pp. 197–198). Sólo se revela por sí mismo, “la llegada de lo invisible a lo visible está suspendida del gesto de una intervención, apuesta diagonal sobre la pertenencia de lo múltiple acontecimental a la situación” (Wahl, 2002, p. 14). Éste es muestra o categoría del cambio o la singularidad que no es descrita como ontológica ni transcendental dado que su irrupción pone de manifiesto que “ni en el orden de la matemática o pensamiento del ser en tanto ser, ni en el de la lógica, pensamiento del ser-ahí o del aparecer, se encuentra con qué identificar al cambio” (Badiou, 2008, p. 397). De este modo la *cesura* respecto a una situación ya estructurada o un mundo *ya dado* ocurre con el *acontecimiento*, con ese advenimiento de la *diferencia* o del *vacío* que está presente en el mundo desde el comienzo, antes de que aparezca: “es el momento dislocador y disruptivo en el cual los fundamentos se derrumban” (Marchart, 2009, p. 15).

Pero ¿verdaderamente el amor puede funcionar como *acontecimiento*? ¿Puede dislocar la seguridad contractual y comodidad del goce ilimitado que nos venden las aplicaciones actuales para encontrar pareja o, mejor, para encontrar el amor? Nos encontramos ante una estrategia de marketing globalizada en la que se nos muestra cómo el amor es algo que se puede encontrar, que se elige, que actúa como una esfera homogeneizante entre los sujetos; sin embargo, no más lejos de su auténtica realidad: el amor es algo que nos *adviene* sin previo aviso, un *acontecimiento* que permite romper con lo *ya* estructurado, tanto con el mundo como con la relación *yo-otro*. Estaría más del lado de la casualidad que de la causalidad, como aquella que hace de él un valor universal y *experimentable* de igual forma para todos.¹ Dicha casualidad da paso a una primera “figura” dentro de esta concepción del amor como *acontecimiento*: el *encuentro* como modo de aparecer primario de la lógica amorosa, descrito como “devenir ideal de una emoción ordinaria, de una captación anónima de esa existencia” (Badiou, 2008, p. 49). Captado en su aleatoriedad, el *encuentro* pasa al estatuto metafísico de acontecimiento como “algo que no ingresa en la ley inmediata de las cosas” (trad. propia; Badiou, 2009, p. 38). Con ello, se fractura la unicidad, la intersubjetividad comprendida desde la esfera del Uno —esto es, del individuo con su subjetividad y en su mundo— para dar paso al orden del Dos: dos sujetos que no tienen la pretensión de identificarse uno con el otro, sino de poder enclavar su existencia más allá de sí mismos, en la diferencia o lo que no son ellos. Pretende expresar “la diferencia

¹Se usará el masculino genérico a lo largo de este artículo para referirse tanto al género masculino como al femenino.

de dos personas con su subjetividad infinita” (trad. propia; Badiou, 2009, p. 37), es decir, cómo ellas a partir de la manifestación contingente y azarosa del mundo se han encontrado para construir, en el seno del acontecimiento, nuevas experiencias sin anular la individualidad de cada una.

No se trata de un ser del Dos, sino que este Dos es un proceso, está *en construcción*, es un trayecto en la situación “*bajo la suposición de que hay Dos*. El Dos es el operador hipotético, el operador de búsqueda aleatoria” (Badiou, 2002, p. 250). De ahí que no exista la pretensión de ambos sujetos de fusionarse, sino que su relación se basa en “la aspiración de durar como uno mismo, en camino de una consolidación ontológica de ambos” (Enrici, 2019, p. 19). Por ello, el amor se puede calificar como una *síntesis disyuntiva* de toda pretensión de expansión infinita y del estancamiento anónimo (Cf. Badiou, 2008, p. 50). En dicha experiencia no existe de suyo “una interioridad subjetiva que domine o que sea dominada, ni tampoco concordante entre las partes” (Durán Rojas, 2023, p. 22).

Este estar más allá de uno mismo y reducido a la exposición anónima de su vida es el escenario donde se encuentra lo *extraño* de esta relación afectiva, presentado como potencia que pretende ir más allá de la casualidad del encuentro para lograr una construcción *duradera*, una vida o existencia en el Dos que significa no que el amor perdure entre ambos, sino que “el amor inventa una manera diferente de duración para la vida” (trad. propia; Badiou, 2009, p. 42). Donde el instinto aventurero y la obstinación se conjugan en pos de comprobar la posibilidad de experimentar y encontrar el mundo fuera de toda conciencia solitaria, más allá del narcisismo, desde el punto de vista de la diferencia y no solamente de la identidad.

El otro nunca se me presenta de cara, sino que está al margen de lo que yo siento, veo, “está de mi lado, a mi lado o detrás de mí, no en ese lugar que mi mirada aplasta y vacía de todo ‘interior’” (Merleau-Ponty, 1971, p. 195). La relación yo-otro, por tanto, se da a través de una extraña filiación y articulación que hace al otro mi *gemelo* y que se encuentra en lo más profundo de mí mismo: “el misterio del otro no es otra cosa que el misterio de mí mismo” (Merleau-Ponty, 1971, p. 196). No obstante, esto no significa que “tengamos que invertir el *egocentrismo* heredado para reemplazarlo sencillamente por una suerte de *alocentrismo*” (Waldenfels, 2015, p. 70). Partir de la diferencia no implica que partamos del *otro* sin tener en cuenta la perspectiva subjetiva, sino que la extrañeza surge en la comprensión del amor como aquel escenario donde el alocentrismo y egocentrismo se conjugan.

Por ello, lo *extraño* se vuelve parte indispensable, porque posibilita la donación incompleta del otro, es decir, cómo su ausencia o inaccesibilidad —para el sujeto enamorado— no es un déficit, sino “un elemento constitutivo de lo otro sin el cual no habría nada propio” (Waldenfels, 2023, p. 381). De ahí que lo distintivo del amor al otro no sea la posesión —nunca se dará por completo—, sino que al ser una experiencia que nace de la diferencia, la relación yo-otro contendrá lagunas o rasgones desde el comienzo que expresan la no-identificación entre ambas entidades. Entonces ¿cuál sería el sujeto del amor? Los amantes —en su diferencia— forman parte de un único sujeto del amor que hace desplegarse el mundo, desdeña toda configuración experimentable y constitutiva a partir de la mirada personal, de aquella mónada sin ventanas. Dichos

sujetos *instituyen*² el amor como una propuesta existencial que permite “construir un mundo desde un punto de vista descentrado en lo que tiene que ver con mi propia pulsión de supervivencia, o mejor, de mi interés” (trad. propia; Badiou, 2009, p. 32).

El amor se entiende como una lógica que logra destruir cualquier idea social común que tenga como premisa la separación de los cuerpos y su confinamiento en su interés particular. No hay un *yo* frente a un *otro* en la relación amorosa, sino un Yo puesto en plural puesto que, al contrario que Husserl, Merleau-Ponty expresa que toda comprensión del Yo pasa inevitablemente por los otros: la identidad necesita de la diferencia:

Nuestra relación con lo verdadero pasa por los otros. O bien vamos a lo verdadero con ellos, o no es hacia lo verdadero donde vamos. Pero el colmo de la dificultad es que, así como la verdad no es ningún ídolo, los otros tampoco son dioses. No hay verdad sin ellos, pero no basta estar con ellos para alcanzar la verdad. (trad. propia; Merleau-Ponty, 1953, p. 37)

Lo que este fenómeno pone de manifiesto es una ontología de la dimensión común, poder ir más allá del espacio hermético del *cogito* y su primacía para pensarse y describirse desde una perspectiva colectiva del *On* originario. Por ello, Merleau-Ponty implanta la posibilidad de una experiencia del nosotros que implica, en palabras de Marina Garcés, “descubrir que toda vida individual contiene un halo de generalidad, que toda vida personal es excéntrica e intermitente respecto a una vida anónima que la atraviesa y de la que forma parte” (2015, p. 145). El amor expresa que, por ejemplo, la mirada cómplice entre ambos sujetos no ocurre de modo frontal, sino que la observación es oblicua, clandestina, de una complicidad secreta. Existe una opacidad constitutiva del ver o, mejor dicho, del ver(se) que se propone como una oportunidad para el *acontecimiento* amoroso, donde poder participar y desposeernos mutuamente. Aunque podamos co-incidir mutuamente, esa correspondencia no se da sin una diferencia previa y ahí está el misterio del otro, de mí mismo y, por ende, del amor.

3. Hacia una «extrañeza duplicativa»

Toda explicación ontológica del amor pasa por poner de manifiesto el movimiento disruptivo, diferencial en su comprensión intercorporal. En su *estatus* de acontecimiento, el amor rompe con la transparencia total, la unicidad del mundo y la propia subjetividad. Negando que la donación del otro y, por ende, el problema de las otras mentes pase por un proceso analógico, es decir, un procesamiento realizado a partir de la autoobservación desde la cual se infiere la existencia de los *otros*. De este proceso surge una certeza de sí como “una certeza opaca de una ‘subjetividad unilateral’ frente a la ‘apariencia de autosuficiencia del objeto’” (Franco, 2025, p. 81). La solución que aporta Reynner Franco para poder salir de esa opacidad pasa por proponer un requisito intersubjetivo de racionalidad (RIR) que plantea una dificultad para mantener el punto de vista analógico:

²El sentido de término «institución» que tomamos aquí es el aportado por Merleau-Ponty como aquel «establecimiento en una experiencia (o en un aparato construido) de dimensiones (en el sentido general, cartesiano: sistema de referencias) en relación con las cuales toda una serie de experiencias tendrán sentido y formarán una *continuación*, una historia» (Merleau-Ponty, 2012, p. 8).

Si las percepciones son experiencias de cosas epistémicamente diferenciadas por el perceptor, las cuales surgen como sucesos que le acaecen al sujeto consciente, entonces el perceptor se refiere a sí mismo como lo epistémicamente diferenciado de lo que le acaece en la experiencia producida por su propia actividad epistémica. (Franco, 2025, p. 84)

De este modo, el sujeto consciente será caracterizado como *lo otro* siendo ello lo propio de la caracterización del *sí mismo*. Tal determinación impone que en el caso de experiencias, sentimientos o pensamientos el sujeto no tenga acceso a ellos, ignora lo que desea. Teniendo en cuenta dicho presupuesto, la concepción fenomenológico-ontológica merleau-pontyana aporta otra visión a tal requisito, o más bien un complemento explicativo al mismo. La experiencia del *otro* es posible porque nunca estoy tan cerca de mí mismo que el otro me resulte completa y radicalmente ajeno e inaccesible. Soy un extraño para mí mismo y, por tanto, abierto a los demás. Dado que el sujeto no es una pura interioridad incorpórea, sino un ser encarnado en el mundo es capaz de comprender a otros cuerpos-mentes que existen del mismo modo. Sin embargo, esta inferencia hace que la pregunta sobre cómo puedo tener acceso al otro sea errónea. Dicha cuestión encierra, según Dan Zahavi, “que estoy encerrado en mi propia interioridad y que entonces debo emplear métodos específicos para llegar al otro que está fuera. Dicha forma de plantear el problema no reconoce la naturaleza de la corporeidad” (trad. propia; 2005, p. 161).

Dado este RIR, el estatuto del *otro* se encuentra (re)significado puesto que, como se ha observado, su aparición no se encuentra supeditada a un razonamiento analógico ni tampoco por empatía. La alteridad o extrañeza del otro aparece sobre una *afección* específica de lo extraño, “nos sentimos afectados por los otros incluso antes de llegar a preguntarnos quiénes son y qué significan sus expresiones” (trad. propia; Waldenfels, 2019, p. 102). Antes de que el sujeto *se dé cuenta*, antes de que pueda comprenderlo, la extrañeza del otro le sumerge y le sorprende haciendo que se perturbe su campo intencional. A este aspecto o modo de aparición del otro se debe también destacar que la afección que produce en el sujeto no es alguien distinto de él, sino que es alguien semejante a él, pero sin embargo es incomparable, es fuera de lo común (*hors de série: unvergleichlich*). No se debe dar por sentada la aparición del otro, sino que debe considerarse esta relación como un ejemplo de nuestro enraizamiento en un mundo común, en una existencia encarnada lacunaria, en nuestros respectivos seres aquí y ahora.

Por lo tanto, existir encarnado es existir *bajo* la mirada del otro, accesible a él: mi comportamiento tiene un lado público. Aunque esto no quiera decir que al centrarme en la corporeidad “elimine la diferencia entre la autoadscripción y la adscripción al otro, entre la perspectiva en primera persona y la perspectiva en segunda persona” (trad. propia; Zahavi, 2005, pp. 161–162.). Debemos respetar esta diferencia y debemos concebirla de manera que no dé lugar a la visión errónea en la que sólo mis propias experiencias son las que me son dadas y que el comportamiento del otro puede ocultarme las suyas, haciendo que su existencia sea hipotética.

El *otro* no se alcanza por completo desde la esfera egoica, no se pueden igualar ambos comportamientos. La experiencia amorosa nos descubre que el *otro* que deseo, que amo, se sustrae de la lógica de lo igual, se caracteriza como *átomos*: “el ser amado es reconocido por el sujeto amoroso como átomos, es decir, como inclasificable, de una

originalidad incansablemente imprevisible” (Barthes, 1993, p. 32). Dicha caracterización hace referencia a esa sublimación de la imagen singular que el sujeto tiene de él y que responde a la especificidad de su deseo. El otro se me presenta como un lugar abierto al que me aproximo no con la intención de hacerlo totalmente mío, sino para mantenerlo en su *otredad*, en su extrañeza pues lo que se desea es “vivir en la intimidad de un ser extraño y no para aproximarle [...] sino para mantenerlo extraño, lejos, es más: inaparente —tan inaparente que su nombre lo contenga todo” (Agamben, 1989, p. 43).

El sujeto amado se encuentra ausente, migratorio, huidizo; al contrario que el amante que se mantiene inmóvil, en estado de perpetua espera, encogido en su lugar. La presencia se constituye a partir de la ausencia: “yo siempre presente, no se constituye más que ante tú, siempre ausente” (Barthes, 1993, p. 34). Manifiesta un movimiento nómada, la constante incertidumbre de no saber ciertamente todo lo que la otra persona siente o piensa, demanda el amor como una suerte de dialéctica de la presencia sobre un fondo de ausencia. Esto es, como “un camino progresivo que pasa por el autoanálisis: amar *realmente* y no amar *imaginariamente*” (Barthes, 2023, p. 131). Puedo interpretar los signos —corporales, escritos, orales— que la otra persona expresa, pero no puedo, con ellos, saber por completo el contenido de su amor por mí. Hay una especie de incertidumbre de los signos emitidos por la otra persona —o los que me imagino que emite—, no puedo interpretarlos. Ambos se conforman a través de la experiencia amorosa porque cuando piensan sobre él, al estar dentro, lo ven en existencia, no en esencia. Aquello de lo que quiero hablar se concibe “como la materia prima que uso para hablar (el discurso amoroso)” (Barthes, 1993, p. 50).

Por lo tanto, esta dialéctica e incertidumbre nos confronta con una especie de desdoblamiento del yo por y en el *otro* puesto que, al partir de una «extrañeza extática», esto es, de una “extrañeza que impulsa al sí mismo más allá de sí y permite que permanezca tras de sí” (Waldenfels, 2001, p. 343), esto significa que se efectúe un descentramiento de la subjetividad en favor de la alteridad. Es un estar fuera de sí provocado por el amor, la ira o el entusiasmo dado que el *otro* está donde el *yo* no puede, forzando a que se retire a una lejanía que representa una forma originaria del *estar en otra parte*. Corroborado por “la mirada extraña que me observa, un ver que supera infinitamente todo lo visto” (Waldenfels, 2001, p. 345). Por ello, dicha extrañeza deriva en una *extrañeza duplicativa*, esto es, el sí mismo no se identifica desde la pureza, sino que se encuentra entremezclado con lo extraño, el *otro* me acompaña como una sombra de mí mismo. Aunque esto no quiere decir que el *otro* se describa como asimilado a lo propio, sino que duplica y multiplica lo extraño. En eso consiste el inquietante fenómeno del doble, de poder ser mi gemelo y nadie ha podido vincularlo más estrechamente a la existencia de los otros que Paul Valéry. En sus *Cahiers* expresa lo siguiente: “El otro, un otro semejante, o tal vez un doble de mí mismo, es el abismo más magnético [...] un reflejo que responde, anticipa, asombra” (1973, p. 499). La mirada, la voz, los gestos no se limitan al hecho de hacerse visibles y audibles por el yo, sino que lo abarcan como una persona que tiene la experiencia de ser mirada e interpelada. No podemos partir del otro sin partir de nosotros mismos.

4. Conclusión

La consideración del amor como *acontecimiento*, expresado a partir de una *extrañeza duplicativa* es solo un ejemplo de la asimetría múltiple de la relación intersubjetiva. De qué forma a partir de la comprensión del amor como un momento disruptivo se abre una puerta a la comprensión de la imposibilidad de objetualizar o ser objetualizado por el otro: el amor se presenta como un horizonte predeterminado que nos descubre otra verdad que excede o niega a una verdad situacional. El amor vivido será muestra de ello, de cómo un *pathos* al que se debe su nacimiento puede contener los rasgos de un *alopathos* que procede del otro. Se corrobora en esa vivencia que tiene el amante fuera de sí, de ese entrelazamiento inextricable con el *otro*, antes de saber que le ocurrió o el por qué comenzó a *sentir* ese amor por la otra persona. Simplemente se da cuenta de que simplemente lo siente, reconfigura su manera de habitar su situación, su mundo, haciendo que el amor sea un momento de *verdad* que introduce en él una nueva forma de vivir más allá de su mismidad. La pasión amorosa es una forma de *resonar* con el otro, sólo con él o ella: encontrándose más allá o más acá de su propia existencia.

Esto indica que el sujeto del amor, de este amor vivido, de este acontecimiento, es puesto en plural. Intenta desplegar el mundo, de que advenga más allá de la mirada personal: en el estado amoroso podemos asistir al nacimiento de un mundo común. Poder reconocer que toda relación tiene fisuras, que la «extrañeza duplicativa» es sólo un rasgo que describe la imposibilidad de poder aprehender al otro por completo y cómo para intentarlo debe salir el *yo* de la esfera del sí mismo. La extrañeza sería aquella inquietud que cae sobre nosotros, preocupándonos, atrayéndonos, provocando miedo, superando nuestras expectativas o eludiendo nuestro alcance: admitiendo que nuestra experiencia amorosa se inserta también en un devenir ajeno.

En definitiva, el amor como acontecimiento no busca la seguridad puesto que el sujeto enamorado conoce demasiado su fragilidad, “nunca consigue la calma, la seguridad para esa avidez que le devora” (Cruz, 2010, p. 227). Simplemente se encuentra obsesionado dolorosa y deliciosamente “por la coincidencia siempre prometida y siempre evanescente del gusto que tenemos por nuestros cuerpos” (Gorz, 2019, p. 50).

Referencias

- Almendros, L. S. (2018). Byung-Chul Han y el problema de la transparencia. *Isegoría*, (58), 175–83. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2018.058.09>
- Agamben, G. (1989). *Idea de la prosa* (L. Silvani, Trad.). Península.
- Badiou, A. (2002). *Condiciones*, (E. L. Molina y Vedia, Trad.). Siglo XXI.
- Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*, (R. J. Cerdeiras, A. A. Cerleti, & N. Pradós, Trads.). Manantial.
- Badiou, A. (2008). *La lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2* (M. del C. Rodríguez, Trad.). Manantial.
- Badiou, A. (2009). *Éloge de l'Amour*. Flammarion.
- Barthes, R. (1993). *Fragmentos de un discurso amoroso* (E. Molina, Trad.). Siglo XXI.

- Barthes, R. (2023). *El discurso amoroso. Seguido de fragmentos de un discurso amoroso (textos inéditos)* (A. Martorell, Trad.). Paidós.
- Bégout, B. (2020). *Le concept d'ambiance*. Seuil.
- Bleger, J. (1975). *Simbiosis y ambigüedad. Estudios del psicoanálisis*. Paidós.
- Bouillon, A. (2018). Socrate cinéaste et Jean-Luc Godard philosophe: Comment filmer l'amour, du presentiment à l'épreuve? *Imaginaire & Inconscient*, (41), pp. 9–17. <https://doi.org/10.3917/imin.041.0009>
- Cruz, M. (2010). *Amo, luego existo. Los filósofos y el amor*. Espasa.
- Durán Rojas, C. (2023). Un amor superficial. Una aproximación al amor en Gilles Deleuze. *Aufklärung*, 10(2), pp. 11–24. <https://doi.org/10.18012/arf.v10i2.64760>
- Enrici, A. (2019). Alain Badiou. El amor inseguro. En C. Bessone, H. Mercat, & V. Sargiotto (Comps.), *Diálogos del sur* (pp. 10–22). Universidad Nacional de la Patagonia Austral.
- Franco, R. (2025). Otros cuerpos, otras mentes. *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 52, 79–94. <https://doi.org/10.36576/2660-9509.52.79>
- Garcés, M. (2015). *Filosofía inacabada*. Galaxia Gutenberg.
- Godard, J-L. (2001). *Éloge de l'amour* [Película]. Périphéria, Aventura Films, Vega Film, Arte France Cinéma, DF1, Radio Télévision Suisse, Canal+. <https://www.playsuisse.ch>
- Gorz, A. (2019). *Carta a D. Una historia de amor* (J. Terré Alonso, Trad.). Ático de los Libros.
- Han, B-Ch. (2014). *La agonía del Eros* (R. Gabás, trad.). Herder.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *Éloge de la philosophie*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *La prosa del mundo* (F. Pérez Gutiérrez, Trad.). Taurus.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Le visible et l'invisible*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Oeuvres*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *La Institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). I. La institución en la historia personal y pública* (M. Larison, Trad.). Anthropos.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). II. El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria* (M. Larison, Trad.). Anthropos.
- Morão, A. (2003). A lição da ambigüidade na filosofia de M. Merleau-Ponty. En M. Merleau-Ponty, *Palestras* (pp. 9–14). Lisboa Edições.
- Saint-Aubert, E. (2021). *Être et chair II. L'épreuve perceptive de l'être: Avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Vrin.
- Sartre, J.P. (1993). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Altaya.

Savignano, A. P. (2022). *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre. Magia, conflicto y generosidad*. SB.

Valéry, P. (1973). *Cahiers I*. Gallimard.

Wahl, F. (2002). Lo sustractivo. En A. Badiou, *Condiciones* (pp. 7–47). Siglo XXI.

Waldenfels, B. (2001). Escenas originarias de lo extraño. En *La filosofía en el fin de siglo: balances y perspectivas* (pp. 333–349). Ediciones Universidad de Salamanca.

Waldenfels, B. (2006). El sitio corporal de los sentimientos. *Signos Filosóficos*, 8(15), 129–150.

Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño* (G. Leyva, Ed.). Anthropos.

Waldenfels, B. (2019). *Phénoménologie de l'étranger. Motifs fondamentaux*. Hermann.

Waldenfels, B. (2023). La respuesta retardada. *Eikasía*, (115), 371–396. <https://doi.org/10.57027/eika>

Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. MIT Press.

