

— Recepción: Agosto 11, 2015 —

EL FENÓMENO DE LA MIGRACIÓN DESDE EL SENTIDO DE LA EXTRANJERÍA

Arturo Gerardo Ruiz Utrilla
argeruiz@live.com.mx

Universidad Autónoma de Chiapas, Escuela de Humanidades, Campus IV

Para citar este artículo:

Ruiz, A. (2016) El fenómeno de la migración desde el sentido de la extranjería. *Espacio I+D Innovación más Desarrollo* 5 (10) 76-105. doi: 10.31644/IMASD.10.2016.a04



RESUMEN

La experiencia del migrante es contradictoria: por un lado, está expuesto a un trato discriminatorio, de vulnerabilidad, en resumen, se le *rechaza*; por otro lado, existe un gran número de tratados internacionales que abogan por un trato no discriminatorio y por un mínimo de derecho inalienables, tratando de *cuidar* su condición humana. El presente trabajo tiene el objetivo de encontrar el fundamento filosófico de esta condición del migrante, a la cual le hemos llamado *la experiencia de rechazo-cuidado*. Para responder a esta problemática procederemos de un modo hermenéutico, apoyándonos del análisis etimológico e histórico y por último en autores representativos de la fenomenología como Husserl, Heidegger, Lévinas y Waldenfels. Aunque la respuesta por la doble experiencia del migrante (rechazo-cuidado) es nuestro objetivo inmediato, pensamos que nuestros resultados pueden considerarse como aportes al desarrollo de una *antropología filosófica del migrante*.

Palabras Clave.

Migrante, extranjero, xenía, hostis, experiencia rechazo-cuidado, fenomenología.

MIGRATION FROM THE MEANING OF FOREIGNERS

— *Abstract* —

The immigrant experience is contradictory: on the one hand exposed to discrimination, vulnerability, in short, it is rejected; on the other hand, there are a number of international treaties that call for non-discriminatory treatment and for at least inalienable right, trying to take care of their human condition. This paper aims to find the philosophical basis for this status of the migrant, which we have called the experience of rejection-care. To respond to this problem proceed a hermeneutical way, supporting the etymological and historical analysis and finally representative authors of phenomenology as Husserl, Heidegger, Levinas and Waldenfels. Although the response by the immigrant experience double (rejection-care) is our immediate objective, we believe that our results can be considered as contributions to the development of a philosophical anthropology of migrants.

Keywords.

Migrants, foreign, xenia, hostis, rejection-care experience, phenomenology.

*Amaréis, pues, al extranjero;
porque extranjeros fuisteis
en la tierra de Egipto.
Deuteronomio 10:19*

Actualmente el fenómeno de migración ha tomado gran relevancia en todos los niveles: social, económico, político, cultural. Por ello es un campo que está siendo explorado con gran esfuerzo por parte de la academia y es un tema central en los eventos académicos y las publicaciones de las ciencias sociales y, actualmente, ocupa un lugar indiscutible en los cuerpos académicos de las universidades y centros de investigación.

Las ciencias humanas también se ocupan de este fenómeno, aunque con menor énfasis, tal vez porque las repercusiones sociales de la migración urgen de soluciones prácticas y los trabajos de las humanidades no siempre van en ese sentido. Justo por este tratamiento instrumental que domina al tema de la migración es que algunos han detectado la necesidad de volver al debate básico de las ideas para generar transformaciones conceptuales y teóricas menos anquilosadas que estén a la altura de los tiempos y cambios en la migración y en los sujetos. Por ello Bonilla (2007, p. 27) menciona que: “El estado actual de los estudios migratorios en muchos casos da muestras de una crisis epistemológica y metodológica profunda; a esto se añade la ausencia casi total de producción filosófica sobre el tema”. El trabajo que presentamos a continuación trata de explorar esa vía filosófica, partir de un tratamiento hermenéutico fenomenológico, apoyándonos de las aportaciones de Husserl, Heidegger, Lévinas y Waldenfels.¹ Este trata-

1. Bonilla (2007) ha investigado el desarrollo de una nascente filosofía de la migración que parte de las aportaciones de Lévinas, Derrida, Habermas, Taylor, Ricoeur, Kymlicka, Zambrano, Waldenfels, entre los más sobresalientes. De manera indirecta, las aportaciones de Husserl, Heidegger y Ponty, han intervenido en este acercamiento de la filosofía a la migración. De manera específica, la *fenomenología de lo extraño* de Waldenfels se apoya de manera importante en estos últimos. Como se puede apreciar, la fenomenología ha tenido una aportación importante al tema migratorio.

miento del tema parte del presupuesto que detrás de las implicaciones sociales, políticas, culturales, entre otras evidentes empíricamente, existen cuestiones antropológicas y filosóficas profundas que pueden dar otro tipo de interpretación al fenómeno migratorio. Pero al mismo tiempo se considera que esta vía de interpretación del fenómeno de la migración y del migrante puede revelar caracteres ontológicos de la condición humana.

Lo que nos lleva a esta incursión filosófica emerge de la condición contradictoria del migrante. Nos referimos a la experiencia de *rechazo-cuidado*. Es decir, ser migrante significa, de manera esencial, marginación, explotación, “basurización”, infravaloración. Todos estos procesos son matices de lo que en orden ontológico reconocemos como *rechazo*. De manera empírica, el *rechazo* se ha expresado, por ejemplo, en la matanza de San Fernando, Tamaulipas, donde el crimen organizado expuso a la intemperie a 72 cadáveres de migrantes, 58 hombres, 14 mujeres en 2010 (Mancillas López, 2015, p. 9). El *rechazo* al que nos referimos se expresa en la condición de sobre-explotación laboral que sufre el migrante, lo que no es propio de determinado contexto sino que se da de manera general: “Es el caso del *Gastarbeiter* en Alemania, el *lavoro nero* en Italia, el *chicano* en los Estados Unidos, el inmigrante en el Este europeo (polacos, húngaros, albanes, etc.) en Europa occidental, el *dekassegui* en Japón, el boliviano (entre otros latinoamericanos) y el africano en Brasil” (Antunes, 2014, p. 23).

Es el mismo *rechazo* que expresa Basso al describir la condición del migrante en Europa, lo que reproducimos de manera amplia dado el valor del testimonio:

En Europa, la entera existencia de los inmigrantes y de sus hijos están marcadas por discriminaciones. Discriminaciones en el trabajo, en el acceso al trabajo, en el seguro de desempleo, en la jubilación. Discriminados en el acceso a la vivienda, con alquileres más caros para casas más deterioradas y en zonas más degradadas. Discriminados, de hecho, en las escuelas (en Alemania son poquisísimos los inmigrantes que llegan a la Universidad; en Italia, 42.5 por ciento de los estudiantes hijos de inmigrantes están atrasados en sus estudios). Discriminados en la posi-

bilidad de mantener unida la propia familia, sobre todo si son de origen islámico, discriminados para profesar su propia fe religiosa (Antunes, 2014, p. 24).

Por su parte, *cuidado* es la expresión ontológica que se manifiesta, por ejemplo, en las políticas públicas que giran en torno a la protección y defensa de todos los migrantes. De manera precisa podemos citar, como ejemplo – que se repite en otras geografías –, los “objetivos indiscutibles” en las políticas públicas en materia de migración del gobierno mexicano:

Contribuir al desarrollo nacional, a través de una adecuada gestión migratoria con base a un marco legal que facilite los flujos migratorios con respeto a la dignidad humana.

Garantizar la protección y defensa de los Derechos Humanos de los migrantes, así como de su integridad física y patrimonial, independientemente de su nacionalidad y de su condición de documentados o indocumentados en las cuales participa los tres órdenes del gobierno (Lothar & Chaltelt, Pedro, 2011, p. 18).

El *cuidado*, del que estamos hablando, se refiere a todas esas conductas que tratan de preservar la integridad y dignidad humana del migrante. Se trata de protección, hospitalidad, atención, custodia, asistencia, entre otros. Todos estos son manifestaciones de lo que en orden ontológico denominamos *cuidado*.

Así, el migrante es sujeto de marginación, sinónimo de mano de obra barata, vandalismo, prostitución, etc., y al mismo tiempo se le pretende valorar por su condición humana, la máxima expresión de su existencia. Esta condición de la migración constituye *la experiencia rechazo-cuidado* que ya hemos definido y ejemplificado anteriormente. La cuestión que nos interesa es averiguar cómo surge este doble significado, cómo explicarlo. Podremos decir que se le resguarda (cuida) tanto porque sencillamente es un sujeto vulnerado. Esta respuesta, obvia y por demás ingenua, abre por lo menos dos situaciones: la primera es la condición vulnerable del migrante, es decir, ¿ser migrante significa en sí mismo marginalidad y condición vulnerable? ¿La mar-

ginación es algo esencial a la migración? Por otro lado: ¿por qué debe importar la condición de vulnerabilidad? ¿A quién debe importar la vulnerabilidad del migrante y por qué? Es decir, ¿por qué atender la condición de la vulnerabilidad? ¿Será una cuestión de sociabilidad? ¿Es por cuestión instintiva o biológica que se debe defender al semejante? Dicho de otra forma: ¿es el instinto de cuidar a la especie lo que nos lleva a proteger a los demás? O, ¿es política? ¿Es por civilidad? ¿Acaso hay una respuesta a esto que pueda ser corroborada?

La pregunta sencilla que hemos expuesto, como podemos apreciar, nos lleva a cuestiones más profundas y problemáticas. Ahora bien, la pregunta sobre “la doble condición del migrante” conlleva, como primer paso metodológico, la pregunta por la identidad del migrante. Esta es la tarea que nos ocupará en el siguiente apartado.

MIGRANTE

De manera evidente, sabemos que la migración y el migrante tienen características específicas dependiendo del lugar, de las políticas, de la historia, etcétera. Sin embargo, el modo de preguntar de la filosofía no va en este sentido sino, más bien, en un sentido general. Es decir, al preguntar por el migrante y la migración no hacemos la pregunta desde cierto lugar; no preguntamos: ¿qué significa ser migrante desde tal o cual lugar? En vez de ello preguntamos: ¿qué significa, en general, ser migrante?

Desde un punto de vista etimológico, migración se deriva del latín *migratio*: desplazamiento más o menos permanente del lugar de residencia; *migratio* se deriva de *emigrare* que significa *marchar fuera de su pueblo* (Coromines, 2008, p. 371). Este sentido etimológico es la referencia actual que se encuentra detrás de los estudios sociales. Bonilla (2007, p. 28) también considera que éste es el uso más compartido:

Partiendo de una definición del término ‘migración’ corriente entre los científicos sociales, entiendo por ella el desplazamiento residencial de población desde un ámbito socioespacial a otro (los ámbitos donde los seres humanos reproducen, producen e intercambian los elementos materiales y simbólicos necesarios para la satisfacción de sus necesidades e inquietudes vitales).

Esta definición es totalmente operativa, pues a través de ella se puede estudiar la migración desde una postura estadística: ¿cuáles son los índices de emigración e inmigración? ¿Cuántos *inmigrantes* y *emigrantes* existen? lo que es necesario para investigar el estado del fenómeno con fines políticos, sociales, económicos, demográficos, etc., sirviendo en la toma de decisiones. También, esta definición está detrás de las investigaciones que cuestionan las causas y efectos del desplazamiento interno y externo propios de las migraciones: desempleo, pobreza, marginalidad, violencia, entre otras asociaciones ya tradicionales.

Aunque esta postura es útil en un sentido práctico, no nos ayuda a responder nuestra interrogante planteada: ¿desde qué horizonte de sentido podemos entender la condición de rechazo-cuidado del migrante? La definición tradicional de la migración y del migrante no van en ese sentido. Pero, entonces ¿qué otra definición de migración y migrante existe que pueda ser una vía hermenéutica para responder nuestras interrogantes? Lo cierto es que no existe otra definición de tales fenómenos, por ello nos debemos atener momentáneamente a ella y desde ella encontrar otra vía de acceso.

Examinando la definición ya expuesta nos damos cuenta que el punto nuclear de la migración es el *desplazamiento*. Desplazarse significa moverse de un lugar a otro. Este fenómeno de movilidad espacial es el que produce, por decir así, la condición de migrante. Pero la condición migrante, aunque es desplazamiento, no es un moverse físico sencillamente, sino esencialmente es un *estar-fuera de su lugar de origen*. Esto es porque la condición migrante también es un *habitar-fuera* del lugar de origen. Así podemos decir que la migración se da con la movilidad, pero se mantiene en el “habitar”; ambos, tanto la “movilidad” y el “habitar” son referidos al “lugar de origen”: moverse fuera del

lugar de origen, habitar fuera del lugar de origen. El *desplazamiento propio de la migración se esencia desde el sentido de moverse y estar en un lugar ajeno.*

Lo ajeno, por su parte, es aquello que no es propio, que va más allá de lo propio. En latín, aquello que viene de fuera, que es ajeno, se conocía con el término de *extraneus*, lo que traducimos al castellano como *extraño*. *Extraneus* está compuesto por el radical *extra* y el sufijo *aneus*. *Extra* significa *fuera de, afuera, exterior*; por su parte el sufijo *aneus* es el alargamiento de *eus* que denota una composición material: *hecho de, contiene a, o que lo aparenta* (Coromines, 2008, p. 242). *Extraño, extraneare*, significa *hecho afuera, contiene a lo externo, aparenta contener o ser de fuera*. Cuando conocemos a alguien que viene de otro sitio utilizamos una palabra que está íntimamente ligada a la de extraño, le decimos a esa persona que es extranjero. Con él, que viene de fuera, se tiene una relación más allá de lo usual por su rareza y condición no-familiar, es decir, el extranjero es extraño.

Ahora bien, de manera fáctica o usual, el mismo sentido de lo extraño conlleva una relación práctica de desconfianza, cuidado, sospecha, contención o sorpresa. Pero ¿qué sucede cuando “eso” extraño es otro ser humano? Aquí se da un fenómeno tenso ante esa realidad compleja: por un lado, viene de fuera, no me es familiar, me es ajeno; pero a la vez “eso” extraño es otro ser humano: ¡es semejante a mí! Eso que se encuentra delante de mí es extraño porque no lo puedo identificar en mis usos y costumbres, pero a la vez es familiar de una manera radical, porque comparte conmigo mi humanidad ¿No será esta condición de extraño-semejante, que se localiza en la misma experiencia del encuentro con el extranjero, la que funda el doble sentido de la experiencia del migrante: rechazo-cuidado?

Desde esta tensión pareciera ser que la experiencia de la extranjería es más cercana a nuestro quehacer hermenéutico-filosófico ante el problema propuesto. Tomaremos sin reservas la vía del extranjero para estudiar el sentido de la doble experiencia del migrante (rechazo-cuidado). Con ello no nos alejamos del “migrante”, porque en todo caso el migrante y el extranjero son dos formas de interpretar el des-

plazamiento físico por el cual surgen ambas condiciones. Sin embargo, migrante y extranjero no son sencillamente sinónimos, dos formas de llamarle a una misma cosa; deben interpretarse como dos horizontes interpretativos distintos de un único fenómeno. En cuanto son dos formas de interpretar un mismo fenómeno, las categorías tienen una cercanía conceptual que hace posible su interacción. En ese sentido, la categoría del extranjero, consideramos, puede ayudarnos a encontrar nuevos elementos para entender la experiencia de la migración y del migrante.

En este momento debemos esquematizar cuestiones básicas: nuestro objetivo es dar una hipótesis filosóficamente argumentada que responda sobre la doble experiencia de la migración: rechazo-cuidado; el fenómeno de acceso ha sido el migrante; sin embargo, las definiciones tradicionales de migración y migrante no nos sirven de manera directa por el manejo tradicional que se han hecho de estas categorías enmarcadas en cuestiones más empíricas y porque nuestra pregunta es más bien filosófica-hermenéutica; al buscar otra vía de acceso hemos explorado el sentido de la migración y desde éste ha surgido una relación semántica con el término de extranjero; en esta categoría encontramos, de manera preliminar y especulativa, una vía que parece ser más idónea según la naturaleza de nuestra investigación. En lo siguiente exploraremos el sentido del extranjero desde diversas perspectivas para ver si en su interpretación podemos llegar a responder nuestra pregunta básica: la razón de fondo del rechazo-cuidado del migrante.

EL SENTIDO ORIGINARIO DE LA EXTRANJERÍA EN GRECIA Y LA DESCOMPOSICIÓN DEL SENTIDO EN ROMA

De manera preliminar podemos decir que el fenómeno migratorio, es aquel en donde una persona al desplazarse de su lugar de origen a otro se torna extranjero, es decir, extraño, “aquel que viene de fuera”. Pero este “venir-de-fuera” tiene un carácter de carencia: “el anfitrión,

el rey, el señor, el poder, la nación, el Estado, el padre, etc.” (Derrida, 1998, p.21) lo obligan hablar un una lengua que no es la suya. En ese sentido, la primera violencia a la que se expone el extranjero, es la de solicitar la hospitalidad en una lengua que no es la suya. La carencia no sólo es que no habla la misma lengua, sino que no tiene acceso al capital cultural del lugar al que llega².

Pero no siempre esta carencia fue sinónimo de marginación contra él. En Grecia se le conocía al fenómeno del extranjero como *xénos*, que agrupaba todo aquello que no era griego (Buttini, 2014). En los tiempos homéricos el *xenón* era sujeto a la hospitalidad de la *polis* debido al antropomorfismo religioso que regía sus vidas: creían que los dioses se presentaban como personas que venían de fuera. Zeus, la figura más importante dentro de las deidades griegas, “ocupa un lugar central como protector del huésped —y del extranjero, en general— desde los primeros testimonios homéricos” (Oller, 2013, p. 75).³

Al forastero en Grecia, que no siempre hablaba el mismo idioma, “no se le pregunta ni de dónde viene, ni a dónde va, ni quién es, ni qué hace... el anfitrión ofrece hasta su esposa para el reposo del vagabundo solitario” (Giaccaglia, et al, 2012, p. 118). Algunas fuentes también consideran que esta relación hospitalaria (*xenía*), tenía motivos comerciales y políticos (Santiago Álvarez, 2010, 2013; Oller Guzmán, 2013; Piñol Villanueva, 2013; Ginestí Rossel, 2013). De este tipo de acto nace la experiencia de la *filoxenia*, amistad a la hospitalidad (Chirinos, 2007).

El acto de acoger al peregrino en la casa (*oikos*) como de la vida privada evolucionó formando una institución pública de las *póleis*, tal como da cuenta Araceli Santiago (2013) en el estudio filológico e histórico que realiza del texto de Esquilo, *Las Suplicantes. La Iliada, La Odisea y Trabajos y Días*, son otras obras que dan testimonio de la importancia cultural que tuvo la *xenía* (Piñol, 2013). Para los griegos la

2. Para saber a qué nos referimos con *capital cultural* Cfr.: (Bourdieu, 1987).

3. Aunque el papel de Zeus es preponderante en la *xenía*, Oller (2013) comenta que existe suficiente evidencia de que Afrodita tenía la protección del extranjero como una de sus funciones originarias más antiguas, que con el paso del tiempo fue desplazada por la unión amorosa en general.

hospitalidad no era algo secundario, más bien es un carácter esencial del ser humano. Por eso los cíclopes (representación de los hombres sin leyes, sin normas, ni virtud) no conocen la hospitalidad, la *xenia* (Chirinos, 2007). Los cíclopes, pues, representan un nivel inferior de libertad, virtud y humanidad (*Ibid*; 8).

Otra consideración que interviene en el sentido de la *xenia*, junto con el teológico y el comercial, es el antropológico:

A esto hay que añadir otra consideración, quizá más implícita en el mundo griego, pero claramente presente: la convicción de que el ser humano y también, aunque en menor medida, los dioses son vulnerables y frágiles, y pueden necesitar unos cuidados y unos bienes materiales y corporales que han de proporcionarse como un deber de justicia (Chirinos, 2007, p. 10).⁴

Esta vulnerabilidad a la que está expuesta el hombre por naturaleza y que fundamenta la *xenia* se constituye en la corporalidad. El *xenón* es sujeto de “hacer el bien”, en el sentido de producirle bienestar. El tipo de “atenciones” propio de este acto productivo son materiales; “hacer el bien que además hay que entender como un fabricar o producir bienestar, entonces estamos delante de una valoración positiva de las circunstancias básicas y cotidianas, materiales y corporales, de la existencia humana” (Chirinos, 2007, p. 10).

No hay que entender este “hacer el bien”, sentido esencial de la *xenia*, como un acto que espera remuneración. Es decir, no se hace el bien por esperar una especie de recompensa. La *xenia* es un acto solo de ida, por decir así; es una obligación antes que un derecho que nace del estado vulnerable del *xenón*. Chirinos (2007, p. 15) comenta que es “un deber que perfecciona también moralmente a quien los ejerce”.

El estudio de la *xenia* ha llevado a algunos especialistas, como Chirinos, a rastrear un sentido antropológico anclado en la idea del ser humano como carente e incompleto. La respuesta de esta concepción

4. Más tarde retomaremos esta antropología, en el momento en que analicemos la migración en su sentido actual.

antropológica, de la Grecia arcaica que se mantiene en la clásica (con algunas contradicciones presentes, como la esclavitud doméstica), es la *xenia*: el “hacer el bien”, producir bienestar al peregrino, al extraño o extranjero, *xenón*.

Algo muy parecido ha sido rastreado hasta los celtas quienes desarrollaron dos formas de hospitalidad (Kortanje, 2012, p.15):

La primera de ellas, se vincula al hecho de recibir a un peregrino y aceptarlo como enviado de los dioses. Se comprendía que el viajero debía ser asistido y hospedado ya que este acto derivaba de un mandato divino; la raíz de este ritual era puramente religiosa. Por el contrario, la segunda significación era netamente jurídica y sólo podía pactarse por convenio entre las partes. En este caso, el hospicio representaba y aseguraba el equilibrio político de los pueblos celtas, y por medio de estos convenios un pacto de no agresión entre ellos.

Sin embargo, en Roma ya existe una ruptura de sentido de la *xenia* y el *xenón*. Este cambio de sentido sucede con el término latino *hostis*, invitado o huésped. Este primer sentido histórico de *hostis*, les da significado a nuestras palabras de hospedaje, hospitalidad, hospicio. El extranjero no es una persona inferior ni superior, el *hostes* posee los mismos derechos que los romanos y se establece una relación de igual a igual (Chirinos, 2007). Podemos interpretar que, salvando las distancias, la *filoxenia* griega se mantiene en lo práctico. Pero los cambios históricos de Roma fueron dando lugar a una experiencia totalmente distinta; esa experiencia es la que conocemos con el vocablo de hostilidad. De ser huésped, el *hostis* se transforma en una persona amenazante, *hostil*, no deseada, vista con recelo, al cual se le tiene que vigilar, condicionar y controlar. Es decir, tanto hospitalidad y hostilidad, comparten una misma raíz: *hostis*. Lo que significa que *hostis* llegó a significar tanto amigo como enemigo. “La explicación más aceptada consiste en hacerlos derivar de un significado común: el de persona extraña. La expresión positiva de extraño – el extraño bueno – acabaría huésped; la negativa – el extraño malo -, en enemigo” (Chirinos, 2007, p. 5).

Benveniste explica, más allá de lo etimológico, que las razones que conllevaron a este significado ambivalente tienen que ver con la política expansionista y violenta del Imperio Romano. En este proceso nace un sentido más riguroso de propio y ajeno, es decir, la *civitas* y lo *bárbaro*:

a partir del imperio Romano la palabra *hostis* y la costumbre de dar hospitalidad empezó a perder su fuerza porque suponía un tipo de relación que dejó de ser compatible con los desarrollos políticos. Concretamente cuando las sociedades antiguas empezaron a formar naciones, las relaciones entre las personas y entre los clanes fueron debilitándose. Persistió la *civitas* y respecto de ella, la condición de estar fuera o dentro. De este modo por un desarrollo que no conocemos con exactitud, la palabra *hostis* asumió el sentido de hostil y desde entonces se empezó a aplicar a los enemigos" (Chirinos, 2007, p.5).

La migración no es un fenómeno exclusivo de nuestros tiempos. Desde sus inicios la humanidad se desplazó por fines vitales (Sutcliffe, 1998) y mucha evidencia muestra que el sentido negativo del migrante, en la historia de occidente, se intensificó cuando Roma constituyó como principal política la expansión violenta militar, la conquista, suceso que intervino para que el *hostis-hospitalidad* se volviera *hostis-hostilidad*. Con este acontecimiento la experiencia de la *xenia* de la Grecia Arcaica se descompone en dos fenómenos antagónicos. A partir de ese momento, en la aparición del sentido tardío de *hostis* (extranjero-hostil), se olvida la antigua idea de *ser ciudadano del mundo* de los estoicos, recurso narrativo que se ha recuperado actualmente (Cfr: Cattafi, 2014). De la misma forma, desaparece el énfasis antropológico de vulnerabilidad del extranjero que era la comprensión de fondo de la *xenia* y es suplantado por el sentido de hostil, de enemigo.

LO HUMANO QUE SUBYACE EN EL CAMBIO DE SENTIDO DE HUÉSPED A HOSTIL Y QUE FUNDAMENTA LA RELACIÓN RECHAZO-CUIDADO

Recordando los ejemplos más arriba expuestos sobre la condición del migrante y el ejemplo sobre las políticas públicas en pos de los derechos del migrante, nos preguntamos nuevamente: ¿cómo entender que el *hostis* a la vez que es tratado como ex-terno, peligroso a las buenas costumbres o simplemente carente, son sujetos de políticas internacionales que buscan remediar estas condiciones de vida que son entendidas como vulneradoras? ¿Por qué al mismo tiempo que los vulneramos los queremos procurar a partir de políticas y acuerdos internacionales? ¿A qué se debe esta “doble moral”?

No consideramos que el cambio de sentido de *huésped* a *amenaza* haya sido producido por motivo de la aparición de una política imperialista en Roma como ya expusimos y que esta sea la causa subyacente de la doble experiencia *amenaza-cuidado*. Consideramos que el motivo de fondo de este cambio semántico y fáctico se debe a que existen cuestiones antropológicas profundas que lo permitieron. Ese motivo de fondo consideramos que es la experiencia de *lo extraño* y la *alteridad* como condición antropológica, en la cual se fundan formas de relaciones sociales, imaginarios, políticas, que sólo son modos en que se expresa tal condición: la experiencia de lo extraño. Es decir, “hay algo” en la esencia del ser humano que permitió el cambio semántico y fáctico en la relación con el extranjero y migrante. Arnaiz se ha pronunciado en el mismo sentido: “el tema de la extranjería es una ocasión para tener que repensar los márgenes y límites de una condición humana vinculada a características universales e incondicionadas” (Arnaiz, 1998, p.121). Waldenfels (1998) se expresa en ese mismo sentido: el extranjero es un tema que va más allá de las políticas de extranjeros.

La vivencia que nos presenta el encuentro con el extranjero se inscribe en una zona de experiencia más originaria que la promulgación de leyes y tiene que ver con la esencia de ser hombre: “Todo comienza con el hecho de que hay un ser que se aparta de *sí mismo*, se excede a

sí mismo, se desborda *a sí mismo* y por lo tanto descubre la alteridad (*Andersheit*), también la de los animales, en *sí mismo* y la extrañeza (*Fremdheit*) de las demás culturas en la suya propia” (Waldenfels, 2005, p. 43).

Waldenfels realiza un estudio de la experiencia de lo extraño y pone las bases para una posible fenomenología del extranjero. Waldenfels se remite a la experiencia de lo extraño en su primer ámbito de aparición: mundo-de-vida. En su obra tardía de Husserl mejor conocida como *La crisis*, el filósofo emplea el término de mundo-de-vida (*Lebenswelt*) designando así al ámbito de lo cotidiano, “espacio” primigenio donde se constituye el “Yo” que soy en cada caso. Es el ámbito donde me apropio de la “realidad” de manera inmediata desde una perspectiva pragmática (Husserl, 2008).

De manera particular, entiendo que en este mundo de vida lo familiar se me da en distintos niveles. Lo primero en serme familiar es Yo mismo, mis formas fácticas de ser y estar en el mundo, mis formas de comprender y de relacionarme con la realidad. Lo primero familiar es mi “estilo” de ser Yo mismo. Lo siguiente familiar se da desde lo entornante. Dentro de lo entornado encuentro cosas familiares y otros yoes; cosas y yoes con los que he establecido una relación de cercanía y que, por lo tanto, los he asimilado como parte de mi cotidianidad, de mi mundo. Esos otros “Yo” que encuentro poseen sus propias cadenas de vivencias, las cuales, tal vez, pueden no coincidir con las mías y por ello exceden mi mundo de vida. La intersubjetividad delata mis límites. Esta limitante coincide con la finitud de mis propias *posibilidades encarnadas*.⁵

5. Edmund Husserl, desde algunas lecturas, ha sido representado como un filósofo de la conciencia, heredero de la filosofía cartesiana. Sin embargo, el tema del cuerpo aparece de manera significativa con un papel activo en los actos de conciencia y no es llanamente un “contenedor”. En este sentido, Xavier Escribano (2011, p.88) nos dice “Como es bien sabido, el análisis sistemático de la vivencia de la corporalidad entró en la filosofía del siglo XX de la mano de Husserl, que distinguió cuidadosamente la doble manera en que el cuerpo es constituido por la conciencia: por un lado, el cuerpo (*Körper*) como cosa material que, a pesar de sus especiales características, participa de las cualidades de extensión, color, etc., propias de las otras realidades materiales; y por otro lado, el cuerpo (*Leib*) tal como es experimentado interiormente, es decir, la vivencia completamente original que tenemos del cuerpo como campo de localización de las sensaciones, como órgano de la voluntad y portador del libre movimiento, y como el medio a través del cual el sujeto experimenta el mundo exterior”.

Es desde esta finitud donde se da la posibilidad del encuentro con lo extraño. Lo extraño no rompe la cotidianidad sino el sentido de la experiencia propio de lo cotidiano y habitual: “pertenencia, confiabilidad, disponibilidad” (Waldenfels, 2011, p.122). En Husserl esta ruptura se supera cuando el ego asimila la alteridad (*cfr*: Waldenfels, 2011, p.123). La extrañeza, desde la postura husserliana (en consideración de Waldenfels) es un déficit de la conciencia que tiende a nivelar. De hecho, desde el instante mismo en que el sentido de “la extrañeza” aparece en el acto intencional, ya la conciencia está refiriéndose a ella de modo asimilador. La extrañeza constituye de esta manera una conquista del ego, omnipotente y fundador. La alteridad se ve unida al ego por su poder fundador y con ello se “pierde” la misma alteridad.

Aunque con Husserl podemos penetrar al lugar originario donde se funda la “extrañeza”, es con Heidegger que podemos conocer el sentido con el que se presenta lo extraño y lo extranjero, ello a partir del análisis de los temples de ánimo que realiza.

En la analítica existencial del *Dasein* desarrollada en *Ser y tiempo* (2009), Heidegger analiza la constitución del lugar originario donde se desenvuelve la existencia, ese lugar es el *ahí*: “Este ente lleva en su ser más propio el carácter del no-estar-cerrado. La expresión *Ahí* muestra esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el *Dasein*) es el ‘ahí’ para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo” (Heidegger, 2009, p.153). Esta aperturidad se da en los existenciales de la *disposición afectiva* y el *comprender originario*. La disposición afectiva es el existencial que explica que el *Dasein* se encuentre templado en el mundo, es decir, que siempre se encuentre dispuesto de manera afectiva. El mundo, pues, comparece en los estados de ánimo al mismo tiempo que acusa de manera existencial al ser del *Dasein* en su carácter de arrojado (*Cfr*: Heidegger, 2009, pp.153-59).

Como ejemplificación de la disposición afectiva, Heidegger realiza un examen fenomenológico del miedo: “El miedo como disposición afectiva”. Este análisis tiene el objetivo de exponer no solo la estructura del temple del “miedo” sino, que, a través del análisis de este

temple “sale a la luz la estructura de la disposición afectiva en general” (Heidegger, 2009, p.159).

Para nuestro trabajo es clarificador el análisis del miedo. El miedo posee un “ante-qué”, que es aquello de lo cual el miedo teme, el “objeto del miedo”, por así decir. Eso que comparece, que puede ser algún útil u otro *Dasein*, tiene carácter de *amenaza*. Dicho de otro modo, el miedo teme de lo que amenaza al *Dasein* y aparece en la condición respectiva como perjudicial: desde la comprensión de mi propia existencia es amenazante porque dentro de un estado de cosas puede resultar perjudicial. Esto perjudicial, en la medida en que tiende a acercarse, es experimentado como inquietante, turba la quietud, la familiaridad. Lleguemos hasta acá con el análisis de miedo en Heidegger y regresemos a nuestro tema central: el migrante.

El análisis del miedo por parte del Heidegger apunta a los caracteres centrales de la experiencia con el extranjero/migrante: el migrante, en tanto extranjero, es algo que viene de fuera, es algo *extraño*. Como extraño no pertenece al ámbito de lo familiar, rompe con la familiaridad constitutiva de la “normalidad”. En este venir de fuera se vuelve inquietante y en su cercanía adopta el carácter de amenazante, en tanto puede resultarme perjudicial. En esta vivencia, el *Dasein* está dispuesto anímicamente desde el miedo, él tiene miedo. El rechazo que sufre el migrante, el extranjero, es la forma de afrontar el miedo. El extranjero es aquello que puede resultarme perjudicial, que me amenaza a mí o a lo mío, por lo cual le temo y finalmente lo rechazo, aunque también lo puedo dominar, vigilar, explotar, matar, entre otras relaciones que puedo establecer con él. Las políticas de fronteras son desarrollos institucionales en los que se han desplegado las posibilidades de esta experiencia que se genera originalmente desde lo cotidiano y que encuentran su fundamento de ser en la consistencia del ser humano en cuanto a *Dasein*, ser-en-el-mundo (*In-der- Welt-Sein*), abierto anímica-compresoramente.

Finalmente podemos decir lo siguiente: si tomamos como base el análisis fenomenológico de los templos de ánimo que realiza Heidegger, en donde se presenta el miedo como una ruptura de la quietud y famil-

iaridad, nos damos cuenta que la presencia del extranjero se funda en la amenaza que despierta su extrañeza: su condición de venir de fuera. Esta amenaza no es real, sino sentida como mera posibilidad de que llegue a ser perjudicial. Esta es la comprensión de fondo del extranjero y la vivencia anímica que despierta.

EL CUERPO COMO ÁMBITO CONSTITUTIVO DEL *MUNDO-DE-VIDA* HUSSERLIANO Y EL *AHÍ* HEIDEGGERIANO

Pero ¿de “dónde” surge el miedo? Tanto el *mundo de vida* de Husserl y el *ahí* de Heidegger presuponen un cuerpo. Waldenfels se refiere a este ámbito original del Yo como el *aquí*. En ese sentido la identidad se vuelve una fenomenología del *topos* y del cuerpo. El yo se autorefiere desde una vivencia espacial: yo estoy aquí. Este aquí, no es el *ahí* de Heidegger que sólo nombra el estado de aperturidad del *Dasein*. El *aquí* es un lugar ocupado desde el cuerpo, es donde soy y estoy yo. Este lugar es un principio orientador físico, desde el cual tiene sentido una derecha y una izquierda, un abajo y un arriba, un delante y detrás. Pero al mismo tiempo nuestro *aquí* es una orientación cultural y no es extensión física anónima, un lugar indiferenciado en el espacio infinito de la geometría; todo lo contrario, este *aquí* tiene su historia; el espacio que habita mi cuerpo está constituido culturalmente. El cuerpo y el *aquí* son una síntesis de materialidad y simbolismo.

Al mismo tiempo el cuerpo se presenta como la primera frontera de lo interior y lo exterior: lo que soy inmediatamente yo y aquello que no lo es y, en ese sentido, de lo propio y lo ajeno: “La delimitación hacia dentro comienza, una vez más, en el propio *cuerpo*, con la piel como superficie límite y de contacto” (Waldenfels, 2004, p. 28). En el contacto de mi cuerpo (que engloba tanto mi carne como lo que soy vivencialmente) con su entorno, se prolonga hacia su exterior escapando los límites de la piel y tomando como propio sus enseres, su vivienda, su región, su país, tomando todo como algo interno, algo suyo en lo que se *indentifica*.

¿Hasta donde acaba la experiencia de lo propio y comienza lo ajeno? Hasta el límite geográfico donde la identidad se reconozca. Y cuando hablamos de identidad ahí mismo está el cuerpo, como esa síntesis de carnalidad y simbolismo que se reconoce como Yo.

Waldenfels acusa la experiencia de lo extraño desde la apropiación originaria del espacio por parte del cuerpo. Esta apropiación material y simbólica del cuerpo hace posible que esté y no esté, al mismo tiempo, en su lugar. Espacialmente puede estar fuera de lo propio, como migrante, pero de manera simbólica sigue en su mismo sitio de referencia. De alguna forma su “vivienda” lo acompaña. El alemán lo explica del siguiente modo: “Si designamos el aquí corporal como el lugar desde el que parte todo movimiento nuestro en el espacio y como el lugar en el que está anclada cualquier tipo de orientación, debemos añadir entonces que, como seres corporales, sencillamente no levamos anclas nunca” (Waldenfels, 2004, p. 29).

Lo que nos interesa desde nuestro tema es que el cuerpo, desde la postura de Waldenfels, es el ámbito originario donde se establece lo propio y lo ajeno, por tal es desde esa dimensión donde se vive la experiencia de lo extraño. De ser así, es el cuerpo, ubicado en su espacio físico-vivencial, lo que se siente amenazado en su carnalidad y simbolismo. Tanto el mundo de vida de Husserl, como el *Ahí* de Heidegger, presuponen el ámbito del cuerpo.⁶

Ahora bien, con Heidegger se nos abre lo extraño y, con ello, el extranjero como experiencia de miedo, que se muestra en su sentido como amenaza. ¿Qué amenaza el extranjero? Desde el análisis de Waldenfels, podemos decir que el miedo nace del cuerpo, puesto que este es precisamente el ámbito fundador de la finitud y vulnerabilidad del ser humano. El cuerpo, material-vivencial, funda el ser-medroso

6. Ya en la nota anterior aclarábamos que Husserl, desde sus propios intereses filosóficos, abre la temática del cuerpo con la noción de cuerpo vivido. En ese mismo sentido, Adrián Escudero (2011) considera que en Heidegger existen los principios o fundamentos de una fenomenología del cuerpo sin que el mismo filósofo la haya desarrollado de manera explícita. Le tocará a Ponty el desarrollo ulterior de esa fenomenología con toda su fuerza creativa y original, sin omitir la deuda con sus maestros.

del *Dasein*. El cuerpo teme por su carnalidad o por su simbolización, en resumen, teme por lo que es de sí.

De manera fáctica o usual, nos comportamos frente a la amenaza de modos muy determinados: desconfianza, cuidado, sospecha, represión, contención. Todas estas formas de relacionarse con lo extraño comparten, finalmente, una urgencia: la asimilación. Se puede asimilar la experiencia de lo extraño alejándolo o integrándolo. Cada una de estas formas de asimilación constituyen formas políticas: alejándolo, a saber, con el exilio, cerrando fronteras o matándolo, que es la intensificación radical de la lejanía; integrándolo, a tal punto que sea “parte del paisaje”, en voz de Alain Badiu: “Sé como yo y respetaré tu diferencia” (2004, p.51). Pero ¿dónde queda su cuidado? Tanto la lejanía como la integración son formas de *rechazo* del extraño y su alteridad: la lejanía, desde un punto de vista físico; la integración, desde un tipo de exorcismo simbólico que trate de despojarle sus ingredientes externos y se vuelva más como Yo. La integración es una forma de rechazar su diferencia y, con ello, su alteridad.

Si recordamos, lo que vuelve complejo y contradictorio al migrante, que al final de cuenta es un extranjero, es la integración de dos formas antagónicas que marcan la experiencia de la extranjería y de la migración. Ese par ha sido formulado como rechazo-cuidado. Hemos dado, de mano de Husserl, Heidegger y Waldenfels argumentos para entender el origen del rechazo, pero ¿de dónde le viene su cuidado? Para contestar esto habrá que ir por otra vía.

LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL COMO ENCUBRIMIENTO DEL ROSTRO LEVINASIANO

Lévinas realiza un exhaustivo estudio de la experiencia de la alteridad y del humanismo. En el *Humanismo del otro hombre* (2009) menciona que hay un fenómeno que nos conecta con el otro sin mediación alguna: el rostro. La forma en que el rostro se presenta es mediante la palabra, que desde el silencio dice “no matarás”. El rostro habla en sentido ético.

El rostro en Lévinas representa la humanidad. Una humanidad que, entendida desde el rostro, se presenta frágil, expuesta, amenazada, “como invitándonos a un acto de violencia” (Lévinas, 1991 en Diez, 1992, p. 23). Sin embargo, es esta misma precariedad la que impide el acto violento. La palabra con la que el rostro inaugura el encuentro, recordamos, es no matarás. Esta palabra es la única forma en que puede existir comunidad, conocimiento e historia, así que Lévinas no habla en un sentido “ideal”: (Cfr.: Diez, 1992).

No matarás no es pues una simple regla de conducta. Aparece como el principio del discurso mismo y de la vida espiritual. Desde entonces el lenguaje no es únicamente un sistema de signos al servicio del pensamiento preexistente. La palabra hablada es del orden de la moral antes de pertenecer al orden de la teoría (Lévinas, 2008, citado en Diez 1992, p.26).

Lévinas nos dice que el rostro se presenta desnudo. Esta desnudez dice que este es un rostro y nada más, no hay contenido fenomenal que un acto intencional llegue a desbrozar en su misterio. Su desnudez también dice que es “previo a toda cultura, lo cual afirma la independencia de la ética respecto a la historia” (Diez, 1992, p.24). Con la desnudez del rostro, Lévinas ubica a la ética, entendida como la relación que se establece desde el “no matarás”, como independiente de las “éticas” de las distintas culturas en la cual el bien y el mal es una construcción histórica y caprichosa. Donde el matar bien puede ser un acto de supuesta bondad o “cruzadas santas”. Por eso el rostro no da cabida a una interpretación, en primera, porque no es fenómeno y en tal sentido “desarma la intencionalidad que lo señala” (Diez, 1992, p.25); en segunda, por su desnudez y precariedad: “El rostro es significación sin contexto. Quiero decir que el otro no es un personaje en un contexto” (Lévinas, 1954, citado en Diez, 1992, p.23).

El sentido del ser humano, su condición vulnerable, pensada desde el rostro, no da excusas ni razones para su muerte, aunque estas excusas o razones vengan de la cultura, del conocimiento o de cualquier

otro ámbito. “No matarás” es *conditio sine qua non* de la humanidad. Esto significa, a su vez, que el humanismo se establece en el otro.

Sin embargo, que el rostro desarme toda intencionalidad no significa que el Yo no trate de integrarlo por medio de sus actos volitivos. Cuando el Yo está vuelto al otro para conocerlo y representarlo, hace del rostro y del humano un sujeto o un objeto. Precisamente cuando nos fijamos en el color de ojos, de piel, en el sexo o en lo que porta en sus manos el otro, ya sea ha perdido la relación ética, puesto lo que se encuentra detrás del “reconocimiento” es un acto instrumental. Cuando la relación ética se transforma en instrumental el rostro sufre revestimiento que encubre su desnudez y su poder: no matarás.

Lévinas trata de encontrar un nuevo comienzo más allá del ontológico, que él entiende como la vía del conocimiento de las relaciones de poder, imposición y violencia, puesto que toda alteridad se subsume en el ser. La ontología “odia” lo otro; desde ella todo es ser. En ese sentido el otro desaparece en el anonimato y se vuelve sujeto cartesiano, puro *cogito*, sin identidad narrativa, es decir sin biografía o historia de vida. El otro pierde su tiempo y sus espacios vitales que lo constituyen como lo que es: su identidad, en una palabra, pierde su humanidad. En esta conversión, que es el cambio de su constitución ética a su constitución ontológica, se vuelve sujeto –y hasta objeto– de integración, dominación o aniquilación. El nuevo comienzo más allá de la ontología y del ser aniquilante es el comienzo de la ética como filosofía primera, donde el otro es otro y nada más, donde su humanidad queda resguardada detrás de su rostro, es decir, en su misterio. Sin embargo –alejándonos de Lévinas– el rostro puede y es mancillado de manera fáctica. Este acto de mancillar puede ser violento a través del desollamiento⁷ o revestido por determinada racionalidad.

7. El desollamiento no sólo es un acto de tortura física, al mismo tiempo es un acto simbólico: es despojar la humanidad. El desollamiento en Iguala a Julio Cesar Modragón es un aviso de un tiempo sin humanidad en mera época de civilidad, modernización, derechos humanos y demás. Más bien parece la época de nihilidad. Todo se desvanece en el tiempo, el Estado Nación, la ética, las relaciones cara a cara, las certidumbres desaparecen y todo pierde consistencia. Nietzsche decía nihilismo, Husserl olvido del mundo de vida, Heidegger olvido del ser, Lévinas olvido de la ética; mientras tanto la cultura del narco y la violencia sigue creciendo al igual que las desapariciones por parte de la criminalidad o del “Estado”.

El rostro en Lévinas es el reflejo de la humanidad; de esta manera el rostro contiene la humanidad, la cual siempre se da en el encuentro cara a cara. Este rostro –nos dice el filósofo–, “se presenta en su desnudez: no es una forma que oculta... ni un fenómeno que esconde” (Lévinas, 2009, p.73). Pero dónde queda el rostro, el que interpele éticamente, en la explotación del jornalero, cuando interpreto al otro como capital, como propiedad, como generador de plusvalía, como mano de obra barata, etc. ¿Acaso no tienen rostro las mujeres y hombres indígenas que cruzan la frontera desde Guatemala para ser explotados en las fincas cafetaleras? ¿No tienen rostro las mujeres Centroamericanas que solo les queda comerciar su amor porque no le dan otro tipo de trabajo? ¿No tienen rostro los niños que trabajan todo el día boleando zapatos y vendiendo chicles? ¿No tiene rostro el migrante-extranjero cuando se convierte en el *hostil*, en el enemigo (*hostis*)? Y los judíos, lo mismo que el propio Lévinas, ¿cómo y cuándo perdieron su rostro que hizo posible los campos de exterminio nazi?

Lévinas vivió en primera persona el holocausto, así que sabe que el poder del rostro y el señorío del otro no ha detenido el genocidio, ni de Auschwitz ni de América, que este último ha sido el más grande de todos los tiempos, “Pues en realidad el homicidio es posible” (Lévinas, 2004, p.27). La cuestión de fondo es que la desnudez del rostro a la vez que lo pone más allá de la historia y de la cultura, posibilita su revestimiento. La historia de occidente se ha fraguado a partir de la historia del ser, que gracias al análisis profundo de Heidegger sabemos que ha sido abierto por el *eidos* platónico y que llega a nuestros días como tecnociencia, *Gestell*. La historia de occidente es la transformación de la *techne* griega, como un modo de hacer humano acorde a la *physis*, haciéndose independiente de la *physis* hasta volverse explotación y rendimiento del ente (propio de la era industrial) y evolucionando hasta la modificación de la naturaleza (parte de los avances de la ingeniería genética), terminando su trayecto en el peligro de su aniquilamiento planetario.⁸ En esta historia, en la que el punto nuclear es la modificación del sentido de la verdad y del ser, el hombre enfáticamente desarrolló sus caracteres instrumentales (racionalidad instrumental) en menoscabo de la apertura

ética con la alteridad. En *Totalidad e Infinito* (2002, p.67), Lévinas lo plantea del siguiente modo:

Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto. Conocer viene a ser aprehender el ser a partir de la nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad.

La etapa imperial de Roma es un desarrollo importante de esa desmesura instrumental, por eso, no es casual que en esta etapa haya concluido la institución de la *hospitalidad* griega que llegó hasta la etapa temprana de Roma. Y es que solamente el poder de la racionalidad instrumental, que se expresa como medios para fines, inversión-ganancia, ha podido revestir y ocultar la desnudez original del rostro, la desnudez de la humanidad. Sólo la racionalidad instrumental, a partir de siglos de avasallamiento al espíritu humano, ha podido revestir y transformar el llamado ético en una posibilidad y oportunidad de explotación y muerte.

Este revestimiento del rostro por la racionalidad instrumental funciona como una máscara, recubriendo, lo que significa que el rostro tiene mayor originalidad que su recubrimiento: toda máscara delata un rostro, toda máscara es posible desde un rostro existente anterior. Es decir, únicamente se puede rechazar aquello a lo cual ya se está abierto. En este sentido el revestimiento no es total; el rostro se deja ver desde la máscara que lo encubre. Es por ello que al mismo tiempo que el migrante, en tanto *hostis*, es tratado de manera marginada es también sujeto de políticas contra-vulnerantes. Es un movimiento

8. La lectura que realiza Heidegger de la historia de Occidente tomando como vía la historia olvidada del ser es parte nuclear de la etapa de su pensamiento conocida como el giro (*Kehre*). Las ideas sobre la transformación de la *techne* griega hasta la técnica moderna conjunta un gran número de obras, seminarios o documentos personales de Heidegger, entre las que destacan las siguientes: *Carta sobre el humanismo*, *De la esencia de la verdad*, *El recuerdo que se interna en la metafísica*. En *Nietzsche II*, *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, *La época de la imagen del mundo*, *La pregunta por la técnica*, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, donde tal vez el más paradigmático es *Aportes a la filosofía*.

tenso entre lo instrumental y lo ético, entre el rechazo y el cuidado, en donde el cuidado y lo ético son más originarios que sus pares.

CONCLUSIÓN

El fenómeno migratorio actualmente está cambiando el panorama mundial. Hay grandes preocupaciones políticas, sociales, geográficas, que envuelven los discursos sobre el migrante. Sin embargo, en la exploración e investigación del tema se ha olvidado replantear las preguntas básicas. Es importante seguir planteando preguntas porque la migración como cualquier fenómeno histórico se reinventa, se reconfigura y exige, en esa medida, nuevas respuestas.

La migración y el extranjerismo es una oportunidad para la filosofía de seguir pensando en la naturaleza humana y, también, de ofrecer nuevas hipótesis teóricas que expliquen la naturaleza de tal fenómeno; explicaciones que puedan ser legitimadas o rechazadas por las ciencias empíricas sociales. En ese sentido, el presente ejercicio nos revela que la experiencia del migrante, de *rechazo-cuidado*, tiene condiciones antropológicas profundas que tienen que ver con la misma esencia de ser humano.

Los resultados mencionados a continuación pueden representar *notas preliminares* de una antropología filosófica del migrante:

- En la experiencia *rechazo-cuidado*, se desvela que el par más originario es el cuidado. El rechazo solo puede ser posible sobre algo a lo cual, de entrada, ya estamos abiertos. El cuidado, es pues, la primera experiencia con nuestro encuentro con el extranjero. Lo que significa que originalmente el hombre habita desde una apertura ética. Por lo cual se tiene que reformular la experiencia rechazo-cuidado, por la de *cuidado-rechazo* según los niveles genéticos.
- Sin embargo, la experiencia originaria del *cuidado* es modificada por el *rechazo*, que en términos levinasianos repre-

senta el encubrimiento del rostro a partir de la colonización del mundo-de-vida de parte de la racionalidad instrumental y los procesos de idealización concomitantes en la ciencia, que se ha traducido, entre otras cosas, en la dominación de la lógica del mercado sobre la ética. La experiencia del migrante/extranjero de *cuidado-rechazo* es una relación tensa entre lo ético y lo instrumental.

- El sentido compresivo-anímico que se encuentra detrás de este rechazo es el *miedo* en los términos heideggerianos: el extranjero se presenta como amenaza, como un factor que en su *cercanía* puede resultar *perjudicial*.
- Lo perjudicial habla de mi estado de ser-vulnerable que es constituido por la fragilidad propia del ser-para-la-muerte, el *Dasein*, el hombre. Es desde esta vulnerabilidad que el extranjero puede ser presentado como amenaza.
- La experiencia del extranjero o migrante se encuentra en una zona de experiencia más originaria, el encuentro con lo extraño, con lo ajeno. Esta experiencia, a su vez, está constituida desde la corporeidad como primer ámbito de lo *externo* y lo propio.
- Los resultados anteriores deben ser pensados como expresiones ontológicas del hombre que se manifiestan en el encuentro con el migrante. Las políticas de fronteras y migración son expresiones fácticas e históricas de este ámbito ontológico. Es decir, el encuentro con el extranjero/migrante se inscribe en una zona más profunda que la política de fronteras.

BIBLIOGRAFÍA

- Antunes, R.** (2014). La nueva morfología del trabajo y sus principales tendencias: Informalidad, infoproletariado, (in)materialidad y valor. En J. Estrada Alvarez, *América Latina en medio de la crisis mundial. Trayectorias nacionales y tendencias regionales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Arnaiz, G.** (1998). La condición de extranjero del hombre (Apuntes para ética de la diferencia). *Logos*, 121-141.
- Badiu, A.** (2004). *La ética*. México: Herder.
- Bonilla, A.** (2007). Ética, mundo de la vida, migración. En R. Salas Astrain (Ed.), *Sociedad y mundo de vida a la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutico actual* (págs. 27-58). Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Enríquez.
- Bourdieu, P.** (1987). Los tres estados del capital cultural. *Sociológica*, 11-17.
- Buttinni, M.** (2007). Lo extranjero. *Nadie duerma*.
- Cattafi, C.** (2014). Las acepciones del término cosmopolitismo: una aportación a la taxonomía de Keingeld. *CONfines*, 9-33.
- Chirinos, P.** (2007). Hospitalidad y amistad en la cosmovisión griega. En D. y. Acerb, *Philia: riflessioni sull'amicizia* (págs. 43-48). Roma: DUSC.
- Coromines, J.** (2008). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- Derrida, J.** (1998). *La Hospitalidad*. Buenos Aires: Ed. de la Flor.
- Diez, M.** (1992). *Introducción al pensamiento de Levinas*. Madrid: I.E.M.
- Escribano, X.** (2011). Fenomenología y antropología de la corporalidad en Bernhard Waldenfels. *Ética y Política*, 86-98.
- Escudero, J. A.** (2011). Heidegger y la cuestión de la corporalidad. En Á. Xolocotzi, R. Gibu, & R. Santander, *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica* (págs. 75-108). México: Colección miradas del centauro.

- Federación**, D. O. (30 de Abril de 2014). *DOF*. Obtenido de http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5343074&fecha=30/04/2014
- Giaccaglia**, M. A., Méndez, M. L., Candiotti, M. E., Ramírez, A., Cabrera, P., Barzola, P., . . . Farneda, P. (2012). Razón moderna y otredad. la interculturalidad como respuesta. *CienCia, doCenCia y TeCnología* , 111-135.
- Heidegger**, M. (2009). *Ser y Tiempo*. Barcelona: Trotta.
- Husserl**, E. (1991). *Crisis de la humanidad europea y la filosofía*. Barcelona: Crítica.
- (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. (J. V. Iribarne, Trad.) Buenos Aires: Prometeo.
- Kortanje**, M. (2012). Bajo trinchera, el rol de la hospitalidad en los espectáculos futbolísticos en Argentina. *OBETS*, 215-239.
- Lévinas**, E. (1954). Le Moi et la Totalité. *Revue de Métaphysique et de Morale* .
- (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayos sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- (2004). *Difícil libertad* . Madrid: Caparrós Editores.
- (2009). *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI.
- Lothar**, T., & Chaltelt, Pedro. (2011). *México. Políticas públicas beneficiando a los migrantes*. México: OIM.
- Mancillas López**, Y. (2015). Narrativas corporales de la transmigración centroamericana en Méxic. *CLACSO, Serie Documentos de Trabajo, Red de Posgrados*, no. 6, 1-17.
- Martínez**, E. (8 de Julio de 2015). Las Huacas, el burdel en Tapachula donde 40 niñas y 45 niños son prostituidos y condenados a la barbarie. *Revolución tres punto cero*.
- OIM**. (02 de Agosto de 2015). *Conferencia Regional sobre la Migración*. Obtenido de http://www.crmsv.org/documentos/IOM_EMM_Es/v1/ViSo6_CM.pdf
- Oller Guzman**, M. (2013). Xeíne/Xéne y Xenía: dos epíclesis mal conocidas de afrodita. *Faventia*, 75-86.
- Onfray**, M. (2006). *La filosofía feroz*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

- Piñol, A.** (2013). Hesiodo: de una hospitalidad heroica a una hospitalidad pragmática. *Faventia*, 47-56.
- Sutcliffe, B.** (1998). *Nacido en otra parte. Un ensayo sobre la migración internacional, el desarrollo y la equidad*. Bilbao: Hegoa.
- Waldenfels, B.** (1998). La pregunta por lo extraño. *Logos*, 85-98.
- (2004). Habitar corporalmente en el espacio. *Daimon*, 21-37.
- (2011). Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl. *Ideas y Valores*, 119-131.
- (2005). El hombre como ser fronterizo. *Thémata*, 43-54.