

***La Medusa y el Extranjero de Elea: dos figuras antiguas de la “otredad”  
 (“extrañeza” y “extranjería”) en una reflexión contemporánea***

Dra. Alcira B. Bonilla (UBA-CONICET)

Las reflexiones que se enhebran en el trabajo sobre estas dos figuras antiguas de lo “Otro”, la Medusa y el Extranjero de Elea, están motivadas por la necesidad de pensar desde todos los ángulos posibles y recurriendo a la tradición filosófica y literaria precedente el fenómeno migratorio de todos los tiempos y, fundamentalmente, el actual. El fenómeno de referencia, al decir de Étienne Balibar, asume hoy por sus rasgos de masividad y continuidad las características de un “hecho político mayor” (Balibar, 2002: 51). Las representaciones antiguas de lo “Otro”, en su doble faz de “extrañeza” (lo absolutamente otro) y “extranjería” (el que proviene de otro lugar), son parte de la sustancia de nuestro imaginario cultural. Por tal razón también estas figuras determinan, si bien parcialmente, las formas teóricas y prácticas con las que nos hacemos cargo del “hecho político mayor” de las migraciones contemporáneas. Las formas diversas de encarar la “cuestión migratoria” se dan entre el extremo positivo del reconocimiento del derecho humano a migrar, como por ejemplo, la Ley de Migraciones argentina N° 25.871<sup>1</sup>, y el negativo y aberrante de la construcción de barreras de contención para impedir la entrada masiva de migrantes (el muro entre Estados Unidos y México y el patrullaje del Mediterráneo).

De modo exploratorio me voy a referir básicamente a cinco autores: el texto ya clásico de Jean-Pierre Vernant, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia* (Vernant, 1986), algunos lugares de los diálogos platónicos, la interpretación que hace del *Político* Cornelius Castoriadis (Castoriadis, 2002 [1999]) y, como representantes de perspectivas contemporáneas, a trabajos de Emmanuel Lévinas y Bernhard Waldenfels, en particular su *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (Waldenfels, 2006). Se recurre a Lévinas, por la centralidad que otorga al “Otro” en su reformulación revolucionaria de la Filosofía primera como Ética. En el caso de Waldenfels, no sólo por el valor intrínseco de su fenomenología de “lo extraño” sino porque reconoce de modo explícito el escaso lugar que la filosofía occidental le ha otorgado a la problemática y la urgencia de su tratamiento contemporáneo.

Plantearse la cuestión de la alteridad (la “otredad”) y sus figuras en el mundo antiguo, según Vernant, no resulta anacrónico, sobre todo si se toman en cuenta los diversos tratamientos de la misma en el *corpus* platónico, tal como aparecen en *Timeo* 35 a 3, *Teeteto* 185 c 9; *Sofista* 254 e 3, 255 b 3, 256 d 12-e 1; y *Parménides* 143 c 2. En los primeros textos citados, como se verá más adelante, Platón opone la categoría del Mismo a la del otro en General (*tó héteron*), en tanto en *Parménides* se opone el Otro al Uno y al Ser. A los textos citados por Vernant, según puede derivarse del tratamiento de Castoriadis, habría que añadir pasajes del *Político* que serán comentados otorgándoles un espacio de preferencia.

---

<sup>1</sup> Ley sancionada el 17 de diciembre de 2003 y promulgada el 20 de enero de 2004. Art. 4°: “El derecho a la migración es esencial e inalienable de la persona y la República Argentina lo garantiza sobre la base de los principios de igualdad y solidaridad”.

Además, plantear la cuestión del otro y/o de lo otro a partir de los griegos es un modo de comprendernos a nosotros mismos con y a partir de esos otros que para nosotros son/fueron los griegos de la Antigüedad. El Otro aparece como componente inescindible del Mismo, como condición de la propia identidad. En razón de ello, en este trabajo se asume plenamente la justificación que hace Vernant de su investigación:

“Pero la distancia permite comprender con claridad que todo grupo humano, toda sociedad, toda cultura, por más que se conciba a sí misma como *la* civilización - cuya identidad se debe preservar y cuya permanencia es necesario asegurar contra las irrupciones de lo foráneo y las presiones internas-, se enfrenta al problema de la alteridad en gran variedad de formas: desde la muerte, el Otro absoluto, hasta esas alteraciones continuas del cuerpo social provocadas por el paso de las generaciones así como por los contactos, las transacciones con el ‘extranjero’, de los que ninguna ciudad puede prescindir. Ahora bien, los griegos, en su religión, desarrollaron este problema en todas sus dimensiones, incluso la filosófica, tal como lo expresó Platón: no se puede concebir ni definir el Mismo sino en relación con el Otro, con la multiplicidad de otros.” (Vernant, 1986: 37-38).

Por otra parte, no puede hablarse de la alteridad o la otredad sin más. Hay que distinguir y precisar sus tipos en cada caso. En estas operaciones los griegos constituyeron, además, diversos pares de opuestos: lo otro en relación con los seres vivos (lo inerte), lo otro (dioses, animales) de los seres humanos (*ánthropoi*), lo otro (salvaje) de los seres humanos civilizados, lo otro del varón adulto (*anér*) (mujeres, niños, ancianos), lo otro del ciudadano (*polítes*) (esclavo, extranjero, etc.).

Las tres figuras de la alteridad a las que hace referencia Vernant, Artemisa, Gorgo (la Medusa) y Dioniso, a su entender reflejan la experiencia de los griegos con lo otro y con el otro. La primera figura, opera sobre un eje que podría denominarse horizontal, si se tiene en cuenta que el propio Vernant coloca a las otras dos, Gorgo y Dioniso, sobre un eje vertical. Ambas, a diferencia de Artemisa que se ocupa de los primeros momentos de la existencia y de lo que está fuera de la civilización para incorporarlo a ésta, especifican sus funciones en instancias que arrancan al ser humano de sí mismo y de su vida, bien precipitándolo al abismo del horror y el caos (Gorgo), bien hacia lo alto, en intentos de fusión con lo divino y de plenitud (Dioniso).

Sin espacio en esta colaboración para recapitular las funciones de las tres figuras, sólo se mencionan algunos aspectos. Respecto de Artemisa, sintetiza Vernant:

“Cazadora, nodriza, partera, salvadora en la guerra y la batalla, Artemisa es siempre la divinidad de las márgenes, con el doble poder de administrar el pasaje necesario entre el salvajismo y la civilización y delinear estrictamente sus fronteras precisamente cuando llega el momento de franquearlas” (Vernant, 1986: 31).

Sin embargo, interesa detenerse en una de sus denominaciones, la de *xéne*, vale decir, extranjera. En casi todas las representaciones de la diosa y en los textos literarios esta “extranjería” o “foraneidad” se refiere más bien al tipo de alteridad que presenta en comparación con los demás dioses y no a una clara determinación de origen. Esta última determinación aparece casi como una excepción en la figura de la Artemisa Orthia espartana. Para los griegos la Artemisa Orthia fue una Artemisa escita, es decir, bárbara, perteneciente al pueblo de los tauros que, según los griegos, no conocían la hospitalidad

—eran *áxanon*- y degollaban a los extranjeros en el altar de la diosa. Al incorporarla a su Panteón los griegos (espartanos) invierten sus funciones y la convierten en diosa del hombre civilizado (el mundo que a diferencia del bárbaro hospeda al extranjero).

Hay más en esta integración. Según narra Pausanias, III, 16, 9-11, las cuatro *obaí*, tribus, que posteriormente se fusionaron y dieron origen a Esparta, se reunieron para ofrecer un sacrificio a la diosa, enfrentándose de modo sangriento durante la ceremonia. Con la institución del culto aparecieron procedimientos iniciáticos regulares que anualmente integraron a una nueva generación de jóvenes al mundo adulto y se impulsó la integración de los componentes hostiles entre sí, que se fusionaron en una totalidad de “iguales” (*isoí*) o “semejantes” (*homoioi*). Moraleja de Vernant: “La ciudad griega que hizo suya esta Artemisa extranjera, expresión de la alteridad, constituyó su mismo a partir del Otro y con el Otro” (Vernant, 1986: 37).

La figura de Gorgo, la Medusa, es la de la alteridad extrema, el Otro absoluto, el Otro del ser humano, y parece no fue objeto de culto, ni siquiera para conjurarla. Las representaciones de esta potencia hecha máscara y los textos la muestran como una potencia de terror, pero no asociada a miedos o temores particulares, secundarios, o a una conciencia del peligro, sino como el Terror en su dimensión sobrenatural, básico, previo a todo. En la *Ilíada* se la asocia al espanto del campo de batalla y a la furia bélica que posee al guerrero y que se manifiesta en su apostura, en la cabellera larga y deslumbrante, en su mirada terrible y en los gritos y en el crujir de dientes (*odónton kanaché*). Empleando la expresión de Plutarco, el guerrero homérico es *gorgotérous*.

Señala Vernant que en la *Odisea* se produce un cambio. La escena ya no es bélica sino francamente infernal; el país de los muertos es la morada de Gorgo y cumple en él un rol simétrico al del perro Cerbero: impide que el vivo entre en el mundo de los muertos, así como Cerbero impide que el muerto regrese al mundo de los vivos. Siendo una máscara frontal, ver a Gorgo es siempre mirarla a los ojos y, en el cruce de las miradas, dejar de ser uno mismo, un ser vivo, para volverse, como ella, potencia de muerte. El terror que la sola imaginación de una posible aparición de Gorgo causa en el héroe, hace que Odiseo se retire del mundo infernal: “El pálido terror se apoderó de mí, temiendo que la ilustre Perséfone no me enviase del Hades la cabeza de Gorgo, horrendo monstruo” (*Odisea* 11, 633-635). Vale la pena reparar en el adjetivo *deivós*, -*é*, -*ón* que acompaña al sustantivo “monstruo” (*péloron*) y su multiplicidad de sentidos, terrible, funesto, extraordinario, extraño, maravilloso, etc.:

“Desde su morada en el fondo del Hades la cabeza de guardiana de Gorgo vigila las fronteras del reino de Perséfone. Su máscara expresa la alteridad extrema del mundo de los muertos, al que ningún vivo se puede acercar” (Vernant, 1986: 63-64).

La máscara monstruosa de Gorgo convierte al rostro singular del vivo en su otro semejante a una sombra o a un reflejo especular, en el rostro del muerto, máscara y rostro que acechan desde el terror infernal nuestras existencias desde la infancia:

“Las pautas normales, las clasificaciones usuales aparecen embrolladas y trastocadas. Lo masculino y lo femenino, lo joven y lo viejo, lo bello y lo feo, lo humano y lo bestial, lo celestial y lo infernal, lo alto y lo bajo (Gorgo da a luz a sus retoños a través del cuello a la manera de las comadreas que, al parir por la boca, invierten las funciones bucal y vaginal), lo interior y lo exterior (la lengua no permanece

oculta dentro de la boca sino que se proyecta como un sexo viril, desplazado, erecto, amenazante), en fin todas las categorías se trastruecan, funden y confunden en ese rostro. De ahí que esa figura se sitúa de entrada en una zona de lo sobrenatural que de alguna manera, cuestiona la rigurosa diferenciación entre dioses, hombres y animales, como entre los niveles y los elementos cósmicos.” (Vernant, 1986: 103).

La cara especular de Gorgo es el Otro, en cuanto propio doble, el Forastero. Su terror nos conduce a bailar la bacanal del Hades, al son estremecedor de la flauta. Es, dice Vernant, “la recíproca de tu cara como una imagen en el espejo”, pero a la vez más y menos: “una imagen que te atrapa porque, en lugar de devolverte la apariencia de tu propio rostro, de refractar tu mirada, representa en su mueca el espantoso terror de una alteridad radical con la cual te identificarás al convertirte en piedra” (Vernant, 1986: 105).

La discusión de lo Mismo y lo Otro en general (*tò héteros*) o, como en *Parménides*, la discusión sobre la oposición entre lo Otro y el Uno o el Ser, se da, curiosamente, en diálogos donde Platón revisa su teoría de las Formas o Ideas y en los que se produce igualmente, al menos en *Parménides* y *Sofista*, una transformación del personaje Sócrates, siendo *Timeo* un diálogo posterior.

Sin olvidar el marco tradicional de la discusión, del que Platón se hace cargo en especial por la introducción de personajes como Parménides y Zenón, y sin siquiera rozar las discusiones de interpretación que todavía se mantienen sobre diversos pasajes, una rápida revisión de los textos ayuda a pensar los términos en los que las distinciones mencionadas se han ido planteando.

Siguiendo el orden cronológico, hay que comenzar por *Parménides*. En este trabajo se asumen como criterios generales para su lectura la idea de que estamos en presencia de uno de los escritos más serios y elaborados de Platón y que debe leerse como una unidad cuyo hilo conductor es el problema de la unidad y la multiplicidad.

El texto más convocante para el propósito de esta colaboración es el de 143 c 3:

“- [...] Si escogemos de entre ellos, como prefieras, el ser y lo diferente, o bien el ser y lo uno, o bien lo uno y lo diferente, ¿acaso en cada elección no hemos tomado un par, al que podemos llamar correctamente ‘ambos’?

- ¿Cómo?

- Del siguiente modo. ¿Puede decirse ‘ser’?

- Puede decirse.

- ¿E, inmediatamente, puede decirse ‘uno’?

- También esto.

- ¿No se ha mencionado, entonces, a cada uno de los dos?

- Sí.

- ¿Y qué? ¿Cuándo menciono ‘ser’ y ‘uno’, acaso no menciono a ambos?

- En efecto.

- ¿Y si menciono ‘ser’ y ‘otro’, o bien ‘otro’ y ‘uno’, así también, siempre y en cada caso, menciono a ambos?

- Sí”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> La traducción es de M. I. Santa Cruz para la edición de Gredos (Platón, 1992: 76).

La disposición de los pares (*amphótero*) en este corto pasaje muestra tanto la imposibilidad del camino parmenídeo como las dificultades y aporías de la teoría platónica de las Formas. Estos pares: *he ousía - tó héteron*; *he ousía - tó hén*; *tó hén - tó héteron*, parecen introducir de rondón lo otro y la multiplicidad en el corazón de la unidad de las Formas de un modo todavía paradójico y casi aporético. Lo importante aquí es la imposibilidad de pensar y de ser sin lo “Otro”, el fracaso de uno de los intentos más obstinados del pensamiento occidental por abolir la diferencia (Souza, 2007).

Eludiendo igualmente la polémica sobre la ausencia de las Formas en *Teeteto*, como criterio de lectura se acepta el hilo conductor más justificable de su ubicación en el contexto problemático de los diálogos que le son vecinos en el tiempo. En el marco de la primera refutación a Teeteto (el saber no es percepción), en 185 c 9 se formula la pregunta aclaratoria de Teeteto sobre la exposición socrática acerca del conocimiento, que incluye igualmente los pares de opuestos que posibilitan el espacio de aparición dialéctica del Otro:

“- Te refieres al ser y al no ser, a la semejanza y la desemejanza, a la identidad y la diferencia (*héteron*) [...]”<sup>3</sup>

Los pasajes del *Sofista* que se reproducen y apenas se comentan aquí pertenecen a la penúltima sección del diálogo, en donde sorprende una definición del “no ser” como “lo diferente”. La pregunta de 254 e 3 es del Extranjero y se enmarca en la discusión sobre los “géneros”. En estos pasajes se da una clara asimilación de *génos* a *eídos*, por otra parte:

“-¿Qué queremos decir realmente con ‘mismo’ (*tautón*) y con “diferente” (*tháteron*)?”<sup>4</sup>

En 255 b 3 se refuerza la pregunta vinculándola con el cambio y el reposo:

“- Pero ambos participan, sin duda, de lo mismo y de lo diferente.”

Una vez introducido el “no-ser” en la discusión, indica el Extranjero en 256 d 12-e 1:

“[...] Pues, en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente (*héteron*) del ser (*toû óntos*), lo convierte en algo que no es [...]”.

Otro dato para tomar en cuenta de este diálogo, si bien reservándolo para la interpretación del *Político*: a los participantes del *Teeteto* se une en el *Sofista* un visitante, venido de Elea, el frecuentemente llamado *xénos* en el texto, que en realidad no es extranjero en sentido propio, puesto que proviene de una colonia griega. Tal vez la lectura del cuarto diálogo de esta tetralogía reserve una sorpresa en este sentido cuando se la piensa bajo la guía de las lecciones de Castoriadis, como se hace en este trabajo.

Por esta razón, antes de pasar al *Político*, se concluye con la referencia al *Timeo* 35 a 3, pasaje que se refiere a la composición del Alma del Mundo, tal vez uno de los

---

<sup>3</sup> L traducción es de A. Vallejo Campos para la edición de Gredos (Platón, 1992: 263).

<sup>4</sup> La traducción es de N. L. Cordero para la edición de Gredos (Platón, 1992: 438).

*tópoi* más difíciles del diálogo, y se señala en ella la mezcla de lo Mismo (*tautón*) y de lo Otro (*tò héteron*): “tanto de la naturaleza del Mismo como la de lo Otro”.

Retornando al *Político*. Castoriadis dedicó a este texto las siete clases de su seminario de 1986 en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, que en la edición posterior llevan sus notas, correcciones y agregados. El objeto de este diálogo entre dos filósofos griegos a través de los siglos es la democracia. En tanto Platón es presentado como destructor “de derecho” del pensamiento político griego e iniciador de la identificación holística moderna entre ser y bien, Castoriadis responde a la deriva que se desarrolla a partir de la ruptura de este modelo secular paradójicamente retomando una iniciativa que el último Platón deja en suspenso (Castoriadis, 2003: 40)<sup>5</sup>. La actitud de Castoriadis hacia Platón es deliberadamente ambigua: crítico de las posiciones absolutistas de éste y de su admisión cínica de los procedimientos sofisticados, desemboca en una relectura positiva que le permite encontrar su propia genealogía filosófica.

Nuevamente en este diálogo, como en el *Sofista*, es el Extranjero el encargado de conducir la conversación. Al referirse a éste, Castoriadis introduce una observación que minimiza la “extrañeza” del personaje e, incluso, casi permite abolir su “extranjería” y, si bien no lo dice expresamente, asimilarlo al propio Platón:

“Observación: en griego, *xénos* no sólo quiere decir extranjero, sino también, y sobre todo, el que recibe el tratamiento reservado a los extranjeros, es decir, el de la hospitalidad. Hay un Zeus *Xénios*, protector de los extranjeros; y la *xenia* es la hospitalidad. El *xénos eleátes*, en consecuencia, es tanto el extranjero como el huésped, el invitado de Elea.” (Castoriadis, 2003: 31).

La “observación” del filósofo contemporáneo concluye en tono casi jocoso, pues a la vez se burla del procedimiento platónico y de los pensadores de la Modernidad, afectos más a la “tolerancia” condescendiente hacia el Otro, que a su inclusión y tratamiento igualitario<sup>6</sup>:

“Se hablará, sin embargo, del Extranjero de Elea –cuando en realidad el amigo eleata sería más fiel- porque así se lo conoce y ésa es la denominación adoptada por los modernos, dado que es de buen tono: es un extranjero que entra en el juego” (Castoriadis, 2003: 31).

Para Castoriadis, este diálogo como los otros tres a los que se hizo referencia antes establecen nuevos puntos de vista, sobre todo porque “ponen en el centro de las preocupaciones la mixtura” (Castoriadis, 2003: 34), vale decir, lo real, la aproximación, lo relativo. No sólo las cuestiones ontológicas y gnoseológicas sufrirán una “segunda navegación” con este giro, sino igualmente, las antropológicas y las derivas sutiles por

---

<sup>5</sup> “Por consiguiente, si buscamos el camino hacia una mejor constitución, nuestro objetivo no puede ser fijarla, sino que debemos aspirar a encontrar la constitución que permita en todo momento que la realidad social histórica que se modifica a sí misma se dé la mejor legislación que le corresponda. Si retomamos mi terminología, diremos que sólo podemos aspirar a cambiar la relación entre la sociedad instituyente y la sociedad instituida.” (Castoriadis, 1992: 49).

<sup>6</sup> Sobre este punto existen numerosos trabajos contemporáneos que retoman el análisis de las teorías modernas de la tolerancia, así como los desarrollos del *ius peregrinandi* de Francisco de Vitoria o la sutil distinción kantiana entre el “derecho de visitante” (*Besuchsrecht*) y el “derecho de huésped” (*Gastrecht*) que figura en *La Paz Perpetua* de 1795.

donde discurren las eticopolíticas. Este tema, además, se redobla con la cuestión de la distancia entre la letra muerta y el espíritu vivo, o, para decirlo en términos más platónicos, “la superioridad del diálogo viviente sobre el escrito, que coagula el pensamiento y prohíbe el diálogo” (Castoriadis, 2003: 186), pero paralelamente se insiste en la necesidad imperiosa del texto escrito para que la palabra sobreviva al tiempo y sea constantemente recreada.

Y aquí es donde cobra importancia el Extranjero, en su carácter de tal. Para un destructor de la *pólis*, al menos en su forma tradicional, como lo fuera Platón, tanto en los intentos más absolutistas y holísticos de *República*, como en la propuesta moderada del final, o incluso en la vertiente que explora Castoriadis, el discurso de la verdad, aún tratándose de una verdad menor, la que se hace cargo de la temporalidad de toda institución humana, sólo puede ponerse en boca de alguien que no es *polítes* en el sentido propio de la palabra. El Extranjero, en su carácter de tal, puede confrontarse con lo real en mejores condiciones que el *polítes* ya que le resulta fácil romper la maraña de creencias sedimentadas sobre las que se apoyan las instituciones democráticas que forman el entramado estructural de la *pólis* en tanto las contempla desde fuera de la escena. De este modo, el Otro, el Extranjero, aun en su cercanía (porque es humano y pertenece a la misma cultura, en este caso), se muestra como un espacio de revelación del Mismo, como la instancia posibilitante de la crítica y de la creación de sí en cuanto persona y en cuanto perteneciente a una comunidad política, y señala el camino hacia “la autoinstitución democrática permanente de la sociedad” (Castoriadis, 2003: 176). Castoriadis, sin quererlo, entonces, abre un horizonte de positividad para el Extranjero en la sociedad contemporánea, que revierte su lugar problemático y lo manifiesta como don y promesa.

Igualmente actual, el gesto levinasiano solicita abandonar las filosofías y el pensamiento de la totalidad (del “Ser” parmenídeo y sus epígonos, incluido Martin Heidegger) y reemplazarlas por el de la excedencia de la exterioridad. La inspiración de Lévinas parte del “más allá” (*epékeina*) platónico de la Idea de Bien (*Rep.* 509b) que le sirve para indicar una sustitución jerárquica radical de la ontología por la ética, otorgando a ésta el rango de “filosofía primera” (Lévinas, 1977). La consecuencia primera de esta sustitución es la inversión efectiva de la intencionalidad. Así considerada, la “conciencia de”, que fuera signo y origen de lo humano (el conocimiento racional, la acción libre y los afectos más elevados), se revela como dominadora y absolutista, fagocitante de la riqueza y variedad de lo real, y, en consecuencia, antropófaga en el ejercicio de su libertad; origen, por consiguiente, de genocidios y matanzas. Como segunda consecuencia Levinas propone “otro modo que ser” (Lévinas, 1978) y deja inaugurada una posibilidad de existir convivialmente que ha de desplegarse en la teoría y realizarse responsable y responsivamente (Waldenfels, 1994) en las prácticas, las personales y las políticas.

La excedencia del rostro del otro en cuanto vulnerable conmina la responsabilidad en tanto nos convierte en guardianes de la vida desnuda y expuesta en “el desierto de la historia” (Zambrano, 1990). El imperativo kantiano es reemplazado por el bíblico “No matarás”, que cobra carácter de imperativo absoluto impuesto por la excedencia del Bien. “Más allá” de los universales de la razón y la política, un único universal, entonces: el Otro vulnerable, expuesto. Universal que se despliega en las cuatro figuras bíblicas que lo expresan y contienen: el huérfano, el pobre, la viuda, el extranjero (el migrante). Es en este sentido que la figura del migrante se constituye en

una apelación particular a la responsabilidad teórica y política contemporánea (Bonilla, 2007).

Según se adopte una óptica subjetiva u objetiva para la investigación de la vulnerabilidad característica de estos migrantes contemporáneos durante las tres etapas en las que se divide el proceso migratorio (emigración, inmigración y reconstrucción de los lazos con el lugar de origen), se la puede calificar de dos maneras. Desde una primera perspectiva, estudiada por una fenomenología de la subjetividad migrante, la vulnerabilidad se manifiesta como “malestar” o “sufrimiento”. Un punto de vista objetivo, propiamente interdisciplinario aunque no abandone su carácter filosófico decisivo e integre resultados de diversas disciplinas sociales y humanas, tipifica esta vulnerabilidad como “exclusión”. Tal exclusión comprende un abanico de formas de trato discriminatorio por parte de las técnicamente denominadas “sociedades de acogida”, desde el rechazo en la frontera misma de los migrantes hasta las diversas formas de conculcación de derechos fundamentales en el ejercicio de las capacidades y funciones de la existencia humana, entre otras, la participación ciudadana plena.

La fenomenología del extraño/extranjero de Bernhard Waldenfels parte de una reflexión sobre el campo semántico bastante complejo de los términos alemanes *fremd* (a la vez, “extraño” y “extranjero”) y *Fremdheit* (“extrañeza” y “extranjería”) y sus compuestos; señala, además, cómo otras lenguas utilizan varias palabras para designar los fenómenos diversos implicados en esta distinción. Sobre todo en los textos más recientes (Waldenfels, 2006: 112-115), el autor muestra la riqueza de matices que se desprenden en la contraposición entre *Fremdheit* y *Andersheit* (“otredad”).

Mediante tres aspectos se caracteriza lo “extraño” / “extranjero” como diferente de lo “propio”: el lugar, la propiedad y el modo. Entre éstos es relevante el del lugar, el aspecto “localizante”: “El aquí corporal en el que tengo mi lugar es impensable sin la ocupación como toma de posesión y sin el ejercicio de un carácter propio y, sin embargo, tiene una cierta prioridad” (Waldenfels, 1996: 150).

Con este argumento inicial se intenta luego determinar el lugar de lo “extraño” / “extranjero” en la experiencia. Para hacerlo, se refiere a la teoría husserliana de la experiencia de lo “extraño” / “extranjero” que considera radical. En las *Meditaciones Cartesianas* Husserl había encontrado la esencia de lo “extraño” / “extranjero” en la “constante inaccesibilidad de la inaccesibilidad original” (*in der bewahren Unzugänglichkeit der originalen Unzugänglichkeit*) (cit. por Waldenfels, 1996: 151). Se trata de una determinación paradójica porque la accesibilidad se evidencia como la accesibilidad de lo inaccesible. El lugar de lo “extraño” / “extranjero” en la experiencia en términos estrictos sería un “no lugar”. Esta extrañeza que vale para la experiencia personal, como el psicoanálisis lo ha demostrado, vale también para los contextos culturales. Quizá ésta sea la causa de un *horror alieni* que retorna una y otra vez tanto en los individuos como en los grupos humanos. Siguiendo a Kant y Nietzsche, Waldenfels señala cómo el ser humano se ve confrontando siempre con infinitas posibilidades y obligado, en consecuencia, a inventar nuevos órdenes. Nunca habrá cobijo en ninguna parte, ni siquiera en la propia cultura, aunque una y otra vez se sucumba a la ilusión de la “normalidad” o el “orden” en la propia casa.

A partir de esa situación originaria, la experiencia de lo “extraño”/ “extranjero” desde el inicio se manifiesta ambivalente. Con su sola aparición, éste atrae y amenaza.



Las seguridades se construyen en una red de experiencias que surge de lo propio y busca apoyo en lo cercano. Lo extraño, generalmente aceptado como lo que proviene de afuera, nunca del interior de sí o de la propia cultura, debe ser expulsado como un intruso en principio, aunque luego se lo someta a juicios de valor y se lo moleste con una “cuarentena cotidiana” multiforme: moral, política, religiosa, cultural, lingüística y de pensamiento (Waldenfels, 2006: 7).

En general, la relación con lo “extraño” / “extranjero” parece fundarse en una finalidad de apropiación; se lo ve carente, defectuoso. Los varios intentos de apropiación coinciden con ciertos centrismos habituales: el egocentrismo, el etnocentrismo, el logocentrismo, que el autor denuncia en varios de sus escritos, hallándoles una raíz común: “En el trasfondo se encuentra una forma específica de *eurocentrismo*” (Waldenfels, 1996: 159). También Waldenfels se pronuncia contra la “jerga de la identidad” cultivada por los diversos “multiculturalismos” en boga, a los que tilda por esa razón de “cultura museística” (Waldenfels, 2006: 110), incluidas las propuestas elaboradas y pioneras de Charles Taylor y Will Kymlicka.

La salida para este dilema de la apropiación o fagocitación del Otro (“extraño” / “extranjero”) descrito no puede ser fenomenológicamente otra que una conversión de la “actitud” (*Einstellung*). Vale decir, una modificación del lugar que lo “extraño” / “extranjero” tiene en la experiencia de las personas y de los grupos humanos. Conviene recordar aquí que Waldenfels, como Husserl, estaría proclamando el carácter ético-religioso de la fenomenología, justamente en lo que ésta tiene de reversión de las *Einstellungen* autocentradas y egoístas (orientadas por el interés propio, profesional, familiar, etc.) de la actitud natural (Bonilla, 1987: 46-67).

De este modo, en el intercambio con lo “extraño” / “extranjero” se manifiesta una forma de la responsabilidad: la “responsividad” que va más allá de toda intencionalidad y regularidad de las conductas habituales: “El acontecimiento del responder no se define mediante el yo del hablante, sino que, al contrario, el yo se define por el responder como respondedor” (Waldenfels, 1996: 160). De esta manera surge un “entre nosotros” que se muestra como fundamento necesario de toda intersubjetividad y de toda interculturalidad (prenda de convivencia para nuestro tiempo). Sin este “entre” (*Zwischen*) no habría intersubjetividad ni interculturalidad posibles.

La fenomenología de lo “extraño” / “extranjero” de Waldenfels, según puede apreciarse en esta breve muestra, abarca numerosos temas y abre sugestivos caminos. Pensando desde el marco de una reflexión filosófica sobre los fenómenos y discursos migratorios, compleja y abundante en esta época, pueden formularse al filósofo alemán algunas preguntas de las que su producción aun no ha dado cuenta:

1. ¿Solamente pueden ser consideradas válidas como experiencias originarias las experiencias de lo propio y de lo “extraño” / “extranjero”? ¿No se podrían complementar estas experiencias con otras de intercambio y de diálogo que igualmente pudieran valer como originarias?
2. Pero aún así, y retomando viejas críticas de Michel Foucault y Jacques Derrida a la fenomenología husserliana, ¿no hace Waldenfels demasiadas concesiones al valor de lo “originario”, evidente herencia del pensamiento de Husserl, y deja de lado otras posibilidades fenomenológicas más “postmodernas”?

3. ¿No recae con su argumento principal en una actitud psicologista y por esta vía en el individualismo europeo moderno del que pretende alejarse?
4. ¿Esta posición, sobre todo si con ella se vuelven a pensar los fenómenos migratorios, no encubre, al menos parcialmente, el lugar del poder y de la dominación y los vuelve invisibles para la teoría?
5. Si la respuesta creativa aparece como un acontecimiento más cualquiera que se da en el “entre nosotros”, ¿cómo puede convertirse la “responsividad” en tema, en el sentido de la filosofía intercultural?
6. ¿Cómo pensar mejor el lugar de las mediaciones, que es el lugar de lo político, del estado y de la justicia, temas a los que tampoco parece dar respuestas más amplias en su libro más reciente?

Para concluir. El fenómeno migratorio contemporáneo plantea una vez más la exigencia de pensar la “cuestión del Otro” desde una perspectiva nueva; por esto ha entrado en la agenda de los filósofos contemporáneos de diversas escuelas y ha motivado relecturas de los clásicos aunque todavía se encuentre en estado incipiente. La filosofía intercultural más reciente, en la que parcialmente está alineado Waldenfels, es quizá la mejor preparada para hacer frente al desafío del fenómeno migratorio y de los discursos teóricos, éticos y políticos que éste genera. Esta filosofía, que enarbola el modelo de la “traducción racional”, entendida como base para el diálogo de razones plurales, es igualmente la que mejor responde a los desafíos del pluralismo cultural fáctico, especialmente el que se da en países que cargan una larga historia de dominación: primero, la conquista y usurpación por parte de las potencias coloniales; luego, con la independencia de las metrópolis europeas, pero sobre todo en los procesos de organización nacional, la exclusión y discriminación racista de los pueblos originarios, esclavos y sus descendientes, mestizos, mulatos e inmigrantes pobres.

Adversa tanto al universalismo apriorístico (“desde arriba”) como a un contextualismo relativista, la filosofía intercultural desarrolla una idea particular de la contextualidad y de la universalidad de la razón, propiciando resultados de síntesis (Estermann: 1998; Fornet-Betancourt: 2003). Diversas “zonas de traducción racional” van construyendo lo que puede denominarse una “universalidad de horizontes” (Bonilla, 2007). Una conquista valiosa de la filosofía intercultural es la propuesta de una hermenéutica de la alteridad que parte del reconocimiento del “extraño” / “extranjero” como intérprete y traductor de su propia identidad y de la del otro. De este modo se supera también la escisión entre “sujeto” y “objeto” y el trabajo de traducción racional se convierte en un proceso de intercambio de interpretaciones. Una de las lecciones más importantes de la hermenéutica intercultural es así la idea de que la comprensión profunda de lo que denominamos “propio” o “nuestro” es un proceso que requiere la participación interpretante del otro. Este enfoque, inspirado en métodos contemporáneos de trabajo de campo etnológico, fundamentalmente, en el de las historias de vida, resulta el más afín a los principios rectores de la filosofía intercultural, aunque debe ser apoyado con numerosos trabajos epistemológicos y estudios sobre teoría de la traducción.

### ***Referencias bibliográficas***

- Balibar, Étienne (2002) *Les frontières de la démocratie*, La Découverte, Paris.
- Bonilla, Alcira B. (1987) *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Buenos Aires, Biblos.

- Bonilla, Alcira B. (2007) “Ética, mundo de la vida y migración”, en R. Salas Astrain (Ed.) *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutica actual*, Santiago de Chile, EUCSH, pp. 27-58.
- Bonilla, Alcira B. (2007) “Universalidad, ciudadanía y migración”, *Actas. II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía* (e/p).
- Castoriadis, Cornelius (2003 [1999]) *Sobre El Político de Platón*, Buenos Aires, FCE.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2003) *Interculturalidad y Filosofía en América Latina*, Aachen, Verlag Mainz.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.) (2004) *Migration und Interkulturalität*, Aachen, Verlag Mainz.
- Lévinas, E. (1977) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Barcelona, Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (1977) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Barcelona, Sígueme.
- Lévinas, Emmanuel (1974) *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Haag, Martinus Nihjoff.
- “Ley de Migraciones” (2004) en Giustiniani, Rubén et alii, *Migración, un derecho humano: ley de migraciones n° 25.871*, Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 181-208.
- Platón (1997) *La República* (ed. bilingüe), traducción, notas y estudio preliminar de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (1992) *Diálogos. V Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducciones, introducciones y notas por Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero.
- Platonis Opera* (1995) Tomus I. Tetralogias I-II continens, Oxford, Oxford University Press.
- Platon (1963) *Oeuvres complètes. Tome X. Timée – Critias*, Paris, Les Belles Lettres.
- Souza, Ricardo Timm de (2000) *Sentido e Alteridade – Dez ensayos sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*, Porto Alegre, EDIPUCRS.
- Souza, Ricardo Timm de (2007) “Ética e animais. Reflexões desde o impertivo da alteridade” (inédito facilitado por el autor).
- Vernant, Jean-Pierre (1986) *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Barcelona, Gedisa.
- Waldenfels, B. (1994) *Antwortregister*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (1995) “Lo propio y lo extraño”, *Escritos de Filosofía*, pp. 27-28.
- Waldenfels, Bernhard (2006) *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Zambrano, M. (1990) *Los bienaventurados*. Madrid, Siruela.