

II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía

Mesa Redonda

“El malestar en la ciudadanía y su problematización en la Ética contemporánea”

UNIVERSALIDAD, CIUDADANÍA Y MIGRACIÓN

Alcira B. Bonilla

Esta contribución retoma las cuestiones de las tres preguntas que operaron como hilo conductor de la Mesa Redonda, pero se inscribe específicamente en la problemática de la tercera, que insta para el tratamiento de la ciudadanía la tensión entre lo singular, lo particular y lo universal. A partir de la categoría de "vulnerabilidad", según su despliegue por Emmanuel Lévinas, se elabora la tensión aludida tal como ella se encuentra reflejada en las teorías actuales sobre la ciudadanía y las prácticas políticas en el tratamiento del fenómeno migratorio contemporáneo.

Siguiendo el gesto levinasiano, ante todo hay que abandonar las filosofías y el pensamiento de la totalidad y reemplazarlas por el de la excedencia de la exterioridad. Esto es, el “más allá” (epékeina) platónico de la Idea de Bien (Rep. 509b) que Lévinas retoma 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 este abandono es la efectiva inversión 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, así, 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 nuestra responsabilidad en tanto nos convierte en guardianes de la vida desnuda y expuesta en “el desierto de la historia” (Zambrano, 1990). “No matarás” se convierte en el imperativo absoluto que la excedencia impone. La respuesta de Caín a Dios, “¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?” (Gén. 4, 9), que aterra por su trágico cinismo, contiene en germen todos los cinismos del conocimiento y de la libertad dominadoras que fueron festejados como despliegue de la conciencia autofundante. “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).

Este trabajo se centra en esta última figura de la vulnerabilidad: el migrante pobre, el refugiado, el exiliado; en general, aquellas personas que han debido abandonar su lugar de origen y cobijo (su éthos) porque la existencia en él se les tornó inviable. Si bien la migración pareciera constitutiva de la condición humana (Vior, 2007) la masividad y constancia de las migraciones actuales hacen del fenómeno migratorio en el “hecho político mayor” de nuestro tiempo (Balibar, 2005). Para visibilizar el desafío que el fenómeno migratorio presenta a la cuestión de la ciudadanía se parte de dos hechos: el multiculturalismo fáctico (pluralidad cultural) de las sociedades contemporáneas, acrecentado por las migraciones internas y externas constantes e ingentes y la sanción de la Ley de Migraciones N° 25.871 en nuestro país, que al consagrar en su artículo 4° el derecho humano a migrar, queda en la avanzada de todo derecho positivo en la materia. 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 durante las etapas en las que se divide el proceso migratorio (emigración, tránsito, inmigración y reconstrucción de los lazos con el lugar de origen), se la puede calificar de dos maneras. Desde la 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.

La hipótesis que se defiende es que las teorías de cuño liberal más sensibles al problema (las multiculturalistas) no consideran a las y los migrantes como sujetos de plenos derechos. Autores como Charles Taylor, Will Kymlicka, Seyla Benhabib y Francisco Colom evidencian tres falencias: a) incapacidad para entender los modos y grados de forzosidad que impelen a migrar (limitantes de la libertad de elección), b) modo deficiente para definir la relación entre la formación y ejercicio de la autonomía y el ejercicio de los derechos culturales (el derecho a la adscripción libre en principio a una identidad cultural), y c) su dificultad para apreciar de maneras no esencialistas pero suficientes el vínculo entre el ejercicio de los derechos culturales y el de los derechos económicos, sociales, civiles y políticos.

Con estilo típicamente liberal, Kymlicka tiene el mérito de presentar una idea de ciudadanía de raigambre moral, pero esto mismo lo lleva a pensar la adscripción a un grupo y la decisión de migrar como fuertemente emanadas de un ejercicio autónomo de la libertad (Kymlicka, 2003: 14). Extremando esta posición funcionalista podría suponerse, además, que no se producen daños en la subjetividad de las personas (que indudablemente incidirían en el ejercicio de los derechos) cuando por presión del medio (que tiende a minimizar) se produce la asimilación paulatina a una cultura ajena (Colom, 1998: 131). Kymlicka olvida que la pérdida de pertenencia cultural lo es de pertenencia concreta y que sus consecuencias inevitables son la caída en la anomia y la imposibilidad del ejercicio de la autonomía; ambas, obviamente, se constituyen en imposibilitantes de toda práctica ciudadana y ejercicio de derechos.

La adscripción a nociones esencialistas de identidad (Taylor, Kymlicka) queda patente en muchos de estos textos motivados contextualmente por las luchas por el reconocimiento de los grupos francófonos del Canadá, aunque luego se asumió también la defensa de los derechos políticos de los descendientes de los pueblos originarios, así como diversas formas de participación de minorías. Taylor, por ejemplo, manifiesta que los modelos procedimentalistas liberales en definitiva resultan ahistóricos e intolerantes, pero entendiendo el derecho a la identidad cultural y moral y el reconocimiento de la misma en términos de *survivance* (supervivencia de rasgos a través de generaciones) (Taylor, 1994: V) vuelve difícil el diálogo entre diferentes y es poco permeable a un pensamiento dinámico de las identidades.

El modelo de “universalismo interactivo” (Benhabib, 2006: 42 ss.) resulta un buen ejemplo de la imposibilidad liberal para asumir de manera cabal la diversidad cultural, si bien encierra el mérito de reconocer márgenes para el diálogo entre diferentes constituidos en “socios morales” (especialmente migrantes) y modos de inserción política de los mismos sujetos mediante “iteraciones democráticas” (Benhabib, 2005: 130-132). En este caso, y en el de Colom, cuya argumentación es bastante análoga (Colom, 2001: 11-33), se desliza una exigencia de patrones larvadamente etnocéntricos para el establecimiento del diálogo, puesto que los principios de “reciprocidad igualitaria”, “autoadscripción voluntaria” y “libertad de salida y asociación”

(Benhabib, 2006: 51-55), si bien dan lugar a diálogos culturales complejos, lo hacen desde una matriz comprendida bajo patrones de cuño ilustrado, es decir, desde un universalismo a priori que no es sino el intento de generalización de una comprensión estrechamente eurocéntrica de la razón, el lenguaje y los vínculos humanos (Waldenfels, 2006: 109 ss.).

Con su defensa de un derecho a la cultura y la postulación de una "ciudadanía cultural" la filósofa brasilera M. Chauí provee un instrumento teórico relevante para el estudio de estas cuestiones. Partiendo de una matriz marxista, aunque deslastrada de lecturas linealmente deterministas de la historia, plantea nociones de democracia y cultura básicamente dinámicas. La democracia es visualizada como el único régimen político autoinstituyente porque se apoya en la creación constante de derechos, cuyo ejercicio, a su vez, da paso a una inclusión cada vez mayor en la ciudadanía (Chauí: 2006, 138-139). En consonancia con esta perspectiva, define la cultura como "el campo materialmente determinado de las formas simbólicas y de los modos de vida de un sociedad" (Chauí, 2006: 13). La "determinación" que se menciona en la definición, no impone patrones fijos; más bien, se hace cargo del dinamismo histórico, principalmente generado y jalonado por conflictos de diversa índole, sobre todo los del campo cultural que se dan entre la cultura impuesta por los grupos hegemónicos, la del mercado y la resultante de los esfuerzos productivos de obras y memoria social del pueblo. En síntesis, el ejercicio de la ciudadanía cultural se vuelve imprescindible para la inclusión plena en el cuerpo social y político y para el goce del conjunto de los derechos humanos.

Retomando la propuesta de Chauí en el marco más amplio de la filosofía intercultural, debe señalarse que la investigación teórica de una noción de "ciudadanía intercultural", que acentúe no sólo el valor ciudadano de las creaciones populares en un sentido general que va más allá de las distinciones clasistas y "folklorizantes" entre "arte culto" y "artesanía popular", sino que destaque el valor intrínseco de las diferencias y ponga a luz los conflictos de dominación existentes, permitirá completar la crítica de las posiciones mono- y multiculturalistas que se basan en patrones rígidos, casi esencialistas, de identidad, así como evaluar las soluciones teóricas y políticas contemporáneas más conocidas: cosmopolitismo, ciudadanía transnacional y ciudadanías múltiples.

Por esta vía de investigación se vislumbra el imperativo de orientar también la crítica hacia las diversas formas en las que principalmente Occidente ha comprendido el universalismo. Retomando lo afirmado en la introducción a esta ponencia (la universalidad decisiva del "Otro"), esta radicalidad teórica y práctica puede profundizarse a través de una exploración de los trabajos sobre la cuestión de dos filósofos contemporáneos É. Balibar y J. Estermann y, sobre todo, en el intento de dar cabida a una concepción de "universalidad de horizonte", que amplía la "fusión de horizontes" gadameriana, ya aludida por Taylor en la última parte de la obra aquí citada (Taylor: 1994: 70-73).

Señalando el carácter ambigüo de la universalidad y llevado por un páthos ético-político, Balibar comienza su "aporética" de lo universal con la distinción entre universal como realidad, ficción e idealidad. El primero designa la "interdependencia efectiva entre los elementos o unidades a partir de las cuales podemos configurar aquello que llamamos mundo" (Balibar, 2005: 156), comprende instituciones, grupos e individuos y los procesos correspondientes; los aspectos extensivos e intensivos de esta explosiva universalidad se manifiestan en las tensiones entre minorías en aumento y mayorías devaluadas. La universalidad ficticia alude a "realidades que fueron objeto de una construcción o una elaboración" (Balibar, 2005: 164), generalmente implicadas en la constitución de hegemonías. Plantea las formas de la universalidad ideal como fundamentalmente emancipatorias; se manifiestan como "requerimientos absolutos o infinitos susceptibles de ser invocados simbólicamente contra toda limitación institucional" (Balibar, 2005: 173-174). Balibar no propone la definición que desvela a "universalistas" y "relativistas", sino lo universal como

horizonte de sentido que se refuerza una y otra vez por los deslizamientos, conflictos, equívocos y desgarros que desde sí mismo genera.

Con su crítica de las diversas formas a priori de concebir la universalidad, entre ellas, la universalidad cultural y la discursiva, ambas herederas de la Ilustración, Estermann no recae en formas relativistas o postmodernas, sino que recurre a la idea de “invariantes humanos” de existencia transcultural que permiten un “polílogo de razones” y una conmensurabilidad de conceptos mediante los cuales es posible establecer un diálogo intercultural que haga patentes los conflictos de dominación y se convierta en abogado de la autodeterminación cultural de los pueblos (Estermann, 1998: 292). Como cierre del texto, y reservándola como objeto de desarrollos posteriores, se propone la noción de una “universalidad de horizonte” que conserva el potencial crítico y emancipatorio de los autores cuyos aportes fueron recogidos en este trabajo.

Referencias bibliográficas

- Balibar, É. (2005) *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona, Gedisa.
- Benhabib, S. (2006) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz.
- Benhabib, S. (2005) *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, Gedisa.
- Bonilla, A. (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.
- Colom, F. (1998) *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Barcelona, Anthropos.
- Colom, F. (Ed.) (2001) *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Barcelona, Anthropos.
- Chauí, M. (2006) *Ciudadanía cultural*, San Pablo, Fundación Perseo Abramo
- Fornet-Betancourt, R. (2003) *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.
- Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) (2004) *Migration und Interkulturalität*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.
- Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- Kymlicka, W. (2001) *Politics in the vernacular. Nationalism, multiculturalism, and citizenship*, Oxford, Oxford University Press.
- Lévinas, E. (1977) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Barcelona, Sígueme.
- Lévinas, E. (1974) *Autrement qu’être ou au-delà de l’essencem* Haag, Martinus Nihjoff.
- 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.
- Taylor, Ch. et alii (1994) *Multiculturalism*, Princeton / N. Y., Princeton University Press.
- Vior, E. (2007) “¿Cambia la visión de los derechos humanos de una cultura a otra?”, en C. Lértora Mendoza (coor.) *Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005. XIII Jornadas de pensamiento filosófico*, Buenos Aires, FEPAL, pp.216-225.
- Waldenfels, B. (1994) *Antwortregister*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2006) *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Zambrano, M. (1990) *Los bienaventurados*. Madrid, Siruela.