

Ponencia presentada en el XV Congreso Nacional de Filosofía de AFRA (Buenos Aires, 6 a 12-12-2010).
Enviada para su publicación en *Actas*.

CUERPOS TRASHUMANTES

Alcira B. Bonilla (UBA – CONICET)

*Gabriel Chausovsky, Rosemary Charapuña y Bernardo Salgueiro,
in memoriam.*

Abstract

El desarrollo actual de las investigaciones sobre filosofía de la migración debe su fecundidad tanto al develamiento del fenómeno migratorio considerado inherente a la condición humana como a la riqueza conceptual que proveen las tradiciones filosóficas para el tratamiento de la condición migrante. Atento a ello, en esta ponencia se explora la fecundidad de dos ideas fenomenológicas fundamentales: la idea del cuerpo vivencial (*Leib*), el punto cero de la instalación espacio temporal, que proviene de Edmund Husserl y la del cuerpo como “decir” o “gesto”, tal como es desarrollada por Emmanuel Levinas en *Autrement qu’ être ou au-delà de l’essence*. A continuación del desarrollo del pensamiento de Husserl se hará una referencia crítica al trabajo de uno de sus epígonos, Otto Bollnow, que reelabora algunos temas husserlianos y heideggerianos en su teoría del *erlebte Raum*.

Esta colaboración tiene como antecedente una ponencia homónima leída en el “XV Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica” (ANCBA, 2004). Dicha ponencia adelantaba avances de investigación de la autora sobre el estudio filosófico del exilio y otros más recientes que incursionaban en las investigaciones de la Filosofía Práctica y de las Ciencias Sociales en torno al fenómeno migratorio contemporáneo. Como esa ponencia no fue entregada para publicación se retoma el título y, en este caso, los resultados de seis años de trabajo posterior.

Con el título “Cuerpos trashumantes” pretende evocarse la inacabable errancia de los seres humanos desde sus orígenes al presente y sugiere múltiples perspectivas fenomenológicas para su tratamiento que pueden plantearse como hitos o estratos de una reflexión necesaria. Una simple observación de la mayor parte de los contingentes migratorios contemporáneos constata que éstos están integrados por personas en

situaciones de extrema pobreza y necesidad que, además, en general presentan características fenotípicas que los diferencian de la población de las sociedades de arribo. En consecuencia, la primera palabra del título, “cuerpos”, hace referencia a la extrema visibilidad de estas personas. En cuanto al término “trashumantes”, éste indica no sólo el tránsito de un suelo nutricional (humus) a otro, sino también el trabajo, dolor y anonimato de este tránsito. La trashumancia, según lo aclara el diccionario de la RAE, es el paso del ganado con sus conductores de un lugar a otro. A continuación se exponen algunas líneas de trabajo ya recorridas por la autora, con la intención de suscitar un interés genuinamente fenomenológico sobre la temática (Bonilla, 2007a, 2007b, 2008a, 2008b, 2010a, 2010b).

El desarrollo de las investigaciones filosóficas que toman en consideración cuestiones vinculadas con el fenómeno migratorio muestra en los últimos veinte años una notable fecundidad y variedad (Bonilla, 2005). Tal riqueza parece deberse a la conjunción de tres factores.

Como consecuencia de las migraciones constantes de masas enormes de personas y grupos sumamente carenciados provocadas por las guerras, las hambrunas y los avatares de la economía globalizada, en primer término se produce una visibilización mayor del fenómeno migratorio, la migración pasa a ser considerada inherente a la condición humana y los movimientos migratorios en su conjunto se evidencian como el “fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo” (Bonilla, 2008: 366-367), concitando por tanto también la atención de las/-os filósofas/-os.

Si de estas consideraciones generales se pasa a observar la situación en la Argentina, pueden señalarse tres rasgos: el aumento proporcional de los migrantes de países limítrofes o cercanos, su mayor presencia en las ciudades y su nacionalidad (incremento de paraguayos, bolivianos y peruanos). En coincidencia con A. Grimson puede afirmarse que en la década del '90 se pasó de una “situación de invisibilización de la ‘diversidad’” a una “hipervisibilización de las diferencias” (Grimson; Jelin, 2006: 70). Si del plano de los fenómenos poblacionales se va al político, también resulta interesante subrayar que este cambio se da en el marco de los debates y políticas multiculturales y del “reconocimiento”. La actual legislación migratoria argentina es fruto de estos debates, ya que contribuyeron a la redacción de su texto numerosas organizaciones religiosas y de la sociedad civil particularmente sensibles a la problemática. La Ley 25.871, que entró en vigencia a comienzos de 2004, establece en su Art. 4º el derecho humano a migrar. Formulada de esta manera el derecho a migrar –

con su contraparte, el derecho a permanecer en el país de origen- no es considerado una concesión particular del Estado argentino, sino que se lo reconoce como inherente a la persona humana y, por consiguiente, dotado de universalidad.

En segundo lugar, se reclama la participación de epistemólogos y de especialistas en Filosofía Práctica en el campo de los estudios migratorios, campo que requiere la consolidación de estrategias interdisciplinarias dada la complejidad del fenómeno a estudiar y la insuficiencia de los puntos de vista exclusivamente disciplinarios. En diversas publicaciones y congresos, particularmente el *Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales, Políticas Migratorias y de Asilo* (Buenos Aires, 2006), se asumen y profundizan críticas a los enfoques disciplinarios y se subraya la necesidad de encontrar marcos interdisciplinarios, en los que la filosofía ocupe un lugar no menor, que permitan realmente la construcción de un campo de investigación adecuado para abordar la complejidad del fenómeno migratorio actual. S. Castles señala que la pregunta más importante que debemos hacernos los que estamos vinculados a los estudios migratorios es si podremos construir marcos democráticos para la negociación pacífica de los intereses económicos, la diferencia social y la identidad cultural o si, por el contrario, tales procesos tomarán formas que produzcan división o, incluso, violencia (Castles, 2001:207). Tal vez las filósofas y los filósofos tengan mucho para reflexionar, argumentar y decir, si optan por la primera alternativa.

El último factor consiste en la riqueza conceptual que proveen las tradiciones filosóficas para el tratamiento de la condición migrante, sobre todo el pensamiento dialéctico (É. Balibar y S. Mezzadra), la ética discursiva y sus antecesores modernos (E. Kant, M. Weber, J. Habermas y S. Benhabib), la corriente fenomenológico-hermenéutica (M. Zambrano, E. Lévinas y B. Waldenfels), el pensamiento postestructuralista (M. Foucault), las filosofías de la deconstrucción (E. Derrida) y la filosofía intercultural (R. Fernet-Betancourt y A. Bonilla).

En atención a ello, en esta ponencia se explora la fecundidad para estos estudios de dos ideas fenomenológicas fundamentales: la idea del cuerpo propio o cuerpo vivencial (*Leib*), como el punto cero de la instalación espacio temporal de Edmund Husserl, y la interpretación ampliatoria de la misma hecha por F. Bollnow, y la del cuerpo sensible como “decir” o “gesto”, que desarrolla Emmanuel Levinas sobre todo en *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*.

Si bien Husserl tematizó de modo preferente las consecuencias gnoseológicas de su concepción de *Leib*, sus aportes originales y valiosos resultan el eslabón inicial de una larga serie de investigaciones sobresalientes sobre el cuerpo, la sensibilidad, la sexualidad, etc. En la perspectiva husserliana, el *Leib* es, ante todo, “[...] el medio de toda percepción, es el órgano de la percepción” (*Ideen II*, Hua IV: 56). El cuerpo se constituye como el vínculo de inserción en el mundo, ordenando espacio-temporalmente el mundo. El cuerpo es el punto “cero” (*Null Punkt*), el “aquí y el ahora” (*Hier und Jetzt*), el “centro” desde el cual se organiza el mundo percibido, y por consiguiente, la especialidad y temporalidad de las demás cosas:

“[...] el portador del punto de orientación cero, del aquí y ahora, desde el cual el yo puro intuye el espacio y el mundo entero de los sentidos. Así, toda cosa que aparece tiene por ende, *eo ipso*, una referencia de orientación al cuerpo, y no solamente la cosa realmente aparente, sino toda cosa que haya de poder aparecer. Si me imagino un centauro, no puedo más que imaginármelo en cierta orientación y en cierta referencia a mis órganos sensoriales: el centauro se encuentra a mi ‘derecha’, se ‘acerca’ o se ‘aleja’, se ‘voltea’, se vuelve dándome ‘a mí’ la cara o la espalda” (*Ideen II*, Hua IV: 56).

A partir del capítulo tercero de *Ideen II* Husserl va indicando en diversos pasos y la función del *Leib* como el lugar de toda originación significativa del mundo. Por esta razón, puede subrayarse que el *Leib* cumple una función de mediación y de donación de sentido específica, incluida la constitución de un mundo intersubjetivo en toda su amplitud (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XV: 312). Esta función no resulta meramente cognoscitiva, sino que, fundamentalmente a través del estudio de las cinestesis, Husserl señala la potencia de actuar, poder y obrar ligada a ellas (*CM*, Hua I: 128). Desde esta perspectiva podrían elaborarse tanto análisis fenomenológicos sobre la condición humana de errancia, como, tal como acontece en la obra de Bollnow (1903-1991), derivar una concepción fenomenológico-existencial del “espacio vivencial” (*der erlebte Raum*).

Epígono de Husserl y sobre todo de Martin Heidegger, pero formado inicialmente en la escuela de W. Dilthey, Bollnow desarrolló en varios escritos una filosofía fenomenológica de la vida que critica y da nuevos matices a las filosofías de la existencia y desemboca en una teoría del conocimiento y en una antropología filosófica, centrada en la pregunta abierta por el “*homo absconditus*”. En este marco se propone investigar o, mejor, describir, el carácter espacial de la existencia humana. Si bien en los ambientes académicos filosóficos su obra es ahora poco citada, *Mensch und Raum*

(1963), el texto más completo que escribió Bollnow sobre el tema, lleva ya más de diez ediciones en su lengua original y está traducida a varios idiomas, incluido el japonés, teniendo proyecciones que han merecido atención en otros campos, fundamentalmente en arquitectura y pedagogía. A continuación se realizan algunas puntualizaciones críticas como contribución al esclarecimiento de temas que se vinculan con la consideración fenomenológica del fenómeno migratorio actual.

La forma cómo Bollnow considera los estudios que preceden al suyo resultaría merecedora de una ponencia específica. Aquí sólo se señalan las razones por las que adopta la expresión *der erlebte Raum* (“espacio vivencial”), en lugar de “espacio vivido”, o *der gelebte Raum* según los trabajos de von Dürckheim, y *l’espace vécu* de E. Minkovski. Si bien reconoce que la denominación empleada por estos autores tiene la doble ventaja de indicar a la vez el espacio mismo en el que vive el hombre y el espacio como medio de la vida humana, y la necesidad de aclarar debidamente el empleo no psicologista de la terminología por él adoptada, su elección se debe a razones filológicas que indica con cierto detalle y amplía en la referencia etimológica y de usos a distintos términos que denotan lugares y sitios en el espacio, como *Ort* (“lugar”), *Stelle* (“sitio”, “puesto”, “lugar”, “paraje”, “punto”, etc.), *Platz* (“puesto disponible”) *Fleck* (“sitio o extensión superficial”) *Feld* (“campo”).

Coincidiendo en varios aspectos con las tesis de los autores mencionados, la resistencia de Bollnow a emplear el adjetivo *gelebte* se debe al carácter intransitivo del verbo *Leben*. A su entender, combinar cualquiera de sus formas verbales con un acusativo sería incorrecto (no se podría decir que el hombre vive algo, como el espacio o el tiempo) (Bollnow 1969: 26). Igualmente rechaza la denominación de *Lebensraum*, que si bien fue empleada por Hegel y Dilthey quedó luego impregnada de acentos de un pasado racista, algo que Bollnow apenas deja entrever en las páginas finales de su texto cuando dedica un pequeño párrafo a “la lucha por el espacio vital” (Bollnow 1969: 228-229).

A partir de pasajes de *Sein und Zeit*, donde se insinúa la idea de la espacialidad como forma estructural de la existencia humana diferente del espacio mismo (sea matemático o vivencial, este último, correlativo a la mencionada espacialidad), comienza a desplegar su fenomenología del *erlebte Raum* que pone en evidencia la condición trascendente del hombre: “sólo hay espacio en la medida en que el hombre es un ser espacial” (Bollnow 1969:30). Vale decir, el ser humano es creador del espacio en cuestión y lo va desplegando en múltiples formas. Frente a la homogeneidad y

uniformidad del espacio matemático, el vivencial presenta ocho características distintivas: 1) tiene un punto central determinado (el cuerpo humano de cada uno); 2) hay un sistema de ejes determinado (vertical, el hombre erguido, y horizontal, la superficie terrestre); 3) presenta regiones y lugares cualitativamente distintos; 4) muestra discontinuidades; 5) nos es dado en principio como espacio cerrado y finito, susceptible de ensanchamiento por experiencias posteriores; 6) es un espacio cargado de valor; 7) cada lugar de este espacio tiene significación para el hombre; 8) es el espacio tal y como existe para el hombre; la relación humana de éste con él (Bollnow 1969: 24-25).

Quizá la idea más relevante vinculada con su concepción del espacio vivencial, que el autor deriva rápidamente de la discusión que realiza en varios pasajes de la obra sobre los alcances de la noción de *Leib* como *Null Punkt*, sea la de la casa en la que se habita, la morada. Paso a sintetizar los momentos argumentativo-descriptivos del autor. Si un análisis desde la psicología de la percepción pura autoriza determinar como punto cero del espacio vivencial el espacio perceptual presente (generalmente visual) localizándolo entre los ojos, la concepción de la conciencia natural vuelve difícil al filósofo aceptar la idea de un “espacio intencional” (Bollnow 1969: 242). En efecto, ésta haría otras descripciones más complejas en las que aparece una imbricación mayor entre hombre y espacio o un carácter dual básico:

“[...] de una parte, el espacio se despliega alrededor del hombre y pertenece al carácter trascendente de éste, pero de otra, el hombre no lleva consigo el espacio como un caracol su casa, ya que el hombre, considerando las cosas con naturalidad, dice que se mueve ‘en’ el espacio, a saber, en el sentido de que él se mueve y el espacio permanece fijo” (Bollnow 1969: 59).

Siguiendo investigaciones de van Peursen (y no las del propio Husserl), señala igualmente el carácter de horizonticidad de esta experiencia, en tanto el horizonte limita y extiende el campo de despliegue espacial para el hombre. Sin ser parte del espacio mismo el horizonte transforma el espacio en “casa acogedora” (Bollnow 1969: 73-77).

Las referencias ulteriores al *Leib* tornan aún más compleja la posición del filósofo. Si bien se trata de comprender el espacio vivencial, en la última parte del libro se señalan dos aspectos del habitar el espacio del propio cuerpo vinculados entre sí: el cuerpo como instrumento de la donación del espacio y el cuerpo como objeto vivenciado en el espacio. Estos aspectos se manifiestan en tres niveles de análisis: a) con referencia a la relación entre el cuerpo y el espacio exterior, que pone de manifiesto

que el cuerpo es una constitución de extensión espacial *sui generis*, puesto que cada quien está introducido en el espacio con un volumen espacial propio, limitado gracias a una superficie, y separado del espacio exterior. En consecuencia, este cuerpo, por su misma forma espacial, no es un sujeto puro pero tampoco un puro objeto, “[...] se encuentra curiosamente suspendido entre los dos” (Bollnow 1969: 255). b) Esto hace que el cuerpo propio, a excepción de situaciones límites, goce de una suerte de “inespacialidad”. c) En definitiva, el modo cómo se “tiene” el cuerpo, siempre apropiado o incluido en la persona, es el de la “encarnación”.

Sobre la base de estas descripciones y análisis, Bollnow pasa a un aspecto central de su argumentación. Según él, la vida tiene estructuralmente el doble movimiento espacial del partir y del volver: “[...] todos mis movimientos en el espacio vivencial se realizan dentro de esta alternancia, que se supone evidente, del ‘partir’ (*fortgehen*) y del ‘volver’ (*zurückkehren*)” (Bollnow 1969: 59). Tal alternancia, además, manifiesta el carácter pasajero del alejamiento y remite a un punto de referencia que el lenguaje corriente designa con la expresión “en casa” (*zu Hause*). A su entender, el sistema de las relaciones espaciales se organiza a partir de la casa, de la morada, concebida como centro del mundo para el individuo. Este movimiento se repite en el orden espacial, antaño sagrado, de la ciudad. La casa queda entonces concebida casi como la ampliación del *Leib*, vale decir, “[...] un centro de tal índole, mediante el cual queda enraizado en el espacio y al que están referidas todas sus circunstancias espaciales” (Bollnow 1969: 117). El estar y habitar en la casa crea justamente un punto fijo de amparo, enriquecido por cualidades sentimentales y humanas, y un “sentimiento de existencia”, a partir de los cuales igualmente deviene organizado el universo social y simbólico y la habitación del mundo.

Esta visión, por cierto heredera de las intuiciones teóricas de Husserl sobre el *Leib*, sin embargo las resignifica en el marco de una concepción sedentarista de la condición humana que con dificultad podría hacer un lugar al tratamiento del nomadismo y de la migración. Además de la insistencia con la que el autor desarrolla sus descripciones y argumentos, la crítica posible se refuerza con el análisis del párrafo que dedica al extranjero (*Fremde*) y a la lejanía (*Ferne*). Bollnow comienza por una breve referencia lingüística, señalando que extranjero y familiar son términos antitéticos. El o lo *Fremd* (que podría equivaler y traducirse por “extraño, extranjero, forastero, desconocido, ajeno”) es “lo otro”, indescifrable e incomprensible. Oponiéndose al modo propio de ser, muchas veces naturalizado, lo otro intranquiliza y

altera la propia seguridad. De allí las reacciones muchas veces adversas frente a lugares, culturas e idiomas extraños, por ejemplo. No descuida Bollnow la experiencia, ya analizada por S. Freud, de que la extranjería puede acosarnos siniestramente desde el lugar más familiar y protegido. Será motivo de otro trabajo comparar estos pasajes de Bollnow con el tratamiento más reciente que Bernhard Waldenfels hace tanto de los análisis terminológicos como de la experiencia de la *Fremdem* (“extrañeza”) y su crítica del eurocentrismo, que pone en evidencia las limitaciones teóricas del Bollnow, aunque no lo cita (Waldenfels, 1996: 151-153; 1997).

El análisis de Bollnow concluye con una recomendación de viajar para cultivarse y encontrar el equilibrio entre la propia capacidad de asimilación y la magnitud de la novedad extranjera que va a adoptarse (Bollnow 1969:89-90). El *Wandern*, y la figura más extrema del *Wandervogel*, disfruta del camino y sus matices, no está acosado por las urgencias vitales y convierte el caminar en un momento de sosiego, se evade del utilitarismo, estrechez, precipitación y rutina de las ciudades, con la promesa de un retorno “a casa”, en este caso, el retorno a las propias fuentes que el caminar garantiza (Bollnow 1969: 105-115). Partiendo de la distinción entre “delante” y “atrás” y señalando el primer término como la dirección hacia la que el hombre dirige su actividad, se plantea una visión metafórica y propiamente moral del *Homo viator*: “Se concibe la vida como un camino vital y el hombre como viajero a pie sobre ese camino” (Bollnow 1969: 56). Si la verdadera forma de la vida humana en el espacio es el “habitar” y habida cuenta de que puede darse una doble antítesis respecto del habitar auténtico, ya sea el estado de “yecto” en un espacio hostil del “apátrida”, ya sea la permanencia temerosa en un recinto, se desprenden tres imperativos:

1) contra la condición de apátrida que, señala Bollnow, es la propia del fugitivo y del aventurero, el imperativo de instalarse enraizándose en un lugar determinado creando un espacio de amparo;

2) contra el peligro de encerrarse en el espacio interior, el imperativo de soportar la tensión entre el espacio de cobijo y el espacio externo, amenazante;

3) contra la creencia ingenua en la solidez de la morada, viviendo en la casa confiarse en el gran todo que es el espacio (Bollnow 1969: 273).

No hay referencia a situaciones de migración en sentido propio de la palabra. Todo hace pensar que, para Bollnow, ésta fuera una experiencia excepcional, escasamente compartida y deshumanizante, que arroja al ser humano de su *Heimat* originario sin garantizarle ni el arraigo ni el despliegue creativo de sus posibilidades

vitales. Están prácticamente ausentes las referencias a la acogida y a la hospitalidad; menos aún, al enriquecimiento cultural y a las posibilidades de diálogo que se abren a raíz de los procesos migratorios.

Pensar algunos *Leitfaden* de la fenomenología husserliana juntamente con los desarrollos fenomenológicos del Levinas maduro, puede resultar un ejercicio positivo para disponer la reflexión a una comprensión más atenta al fenómeno migratorio. Justamente, la escritura de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* es una escritura que da cuenta del extrañamiento necesario a toda filosofía responsable por el otro, evadida de los programas totalizantes. Esta filosofía pretende dar testimonio más del “jadeo” (*essoufflement*) del autor esforzándose en un “Decir” anterior al orden del “ser”, que de un desarrollo teórico atenido a los cánones habituales. Tal “Decir” es anterior a los signos verbales y a los sistemas lingüísticos mismos, en tanto “dice” [...] “la proximidad del uno al otro, la significancia misma de la significación” (Levinas 1978: 17). El “otro que ser”, más allá de las distinciones ser / ente y ser / no-ser, significa la subjetividad o humanidad. El no-lugar (¿la “utopía”?) de la subjetividad se ubica en la responsabilidad ilimitada por el prójimo (*Autrui*), al que tal subjetividad queda ordenada desde el momento an-árquico de la aparición de su rostro.

Este posicionamiento habilita para Levinas una crítica a la teoría husserliana de la sensación, de la intencionalidad (“conciencia-de”), de la vivencia y del lenguaje y una nueva manera de practicar la operación fenomenológica fundamental de la “reducción” (como reducción de lo “Dicho” al “Decir” y constante vigilancia para que éste no abduca en lo “Dicho”). “Decir”, como responder por otro en la pasividad extrema ante la libre iniciativa del otro, produce el abandono de la subjetividad entendida como soberana y activa; o sea, la inversión de la intencionalidad. “Decir” es la deposición o desituación del sujeto que, sin embargo, permanece como unicidad implacable, como subjetividad (Levinas 1978: 80-81). En su exposición a “*Autrui*” el sujeto del “Decir” no es dador de sentido ni productor de signos; por el contrario, se hace signo con su propia significancia, ex-presándose (expulsándose fuera de todo lugar y suelo). En el “Decir” el ser aparece como vulnerabilidad, exposición a la afección, sensibilidad, pasividad, diacronía, exposición (Levinas 1978:85).

En trabajos anteriores la autora de esta ponencia ha considerado que en cada una de las etapas o estadios de la migración la vulnerabilidad puede ser considerada desde dos puntos de vista: un punto de vista subjetivo y otro objetivo. Según el primero (el subjetivo) podría intentarse una fenomenología de la subjetividad migrante. En calidad

de primer resultado ésta arrojaría el dato de que la vulnerabilidad se manifiesta como malestar o sufrimiento. Consecuentemente esta vulnerabilidad redundaría en dificultades para el ejercicio consciente de la autonomía (“empoderamiento”), en la internalización de estilos de minorización, en problemas para la identificación cultural y social, etc., con elevados riesgos de anomia y, por consiguiente, de una caída cada vez mayor en la vulnerabilidad extrema.

Partiendo de una perspectiva objetiva que atiende a las normas y prácticas de la sociedad de acogida referidas a los y las inmigrantes se tipifica esta vulnerabilidad como exclusión. Tal exclusión comprende un abanico de formas de trato discriminatorio por parte de las sociedades de acogida que pueden sintetizarse como conculcación en diversos grados de derechos fundamentales para el ejercicio de capacidades y funcionamientos de la existencia humana, entre otras, la participación ciudadana plena, es decir el ejercicio de todos y cada uno de los derechos humanos en su conjunto.

También la autora ha procurado desarrollar la potencialidad que tiene esta postura levinasiana para una fenomenología de la migración, sobre todo para el tratamiento de la vulnerabilidad característica de las y los migrantes en cada una de las etapas del proceso migratorio (emigración, tránsito, inmigración, reconstrucción de lazos con la sociedad de origen).

Para terminar se hace aquí una referencia a la cuestión del cuerpo sensible como “decir” o “gesto”, tal como que puede reconstruirse a partir del texto citado de Levinas. Si el “decir” no es otorgamiento de signos desde un para sí y en sí entendidos como consistencia sustancial, vale decir, no sale de una intencionalidad que parte de un sujeto, el decir es comunicación en tanto exposición, o, mejor, condición de toda comunicación. El sujeto –la subjetividad- se hace signo; es exposición siempre expuesta. Lo sensible debe ser descrito en los términos de la proximidad, no en términos de luz y de visión. La sensibilidad es sentido para y por el otro y, señala particularmente Levinas, la significación –el uno para el otro- no tiene sentido sino entre seres de carne y hueso.

La experiencia de la vulnerabilidad es propia y ajena, a la vez. La responsabilidad que se asume desde la vulnerabilidad y que asume la vulnerabilidad del otro, no podría tener sentido si no estuviera precedida, de alguna manera, por la experiencia de la plenitud, del gozo de la vida. La inmediatez de lo sensible es la inmediatez del gozo y de su frustración. Sacarse el pan de la boca sólo es posible por

parte de un sujeto que come; y sólo un sujeto que come puede ser para el otro o significar para él. Desde este lugar, resulta enormemente fructífero explorar consecuencias para una fenomenología de la migración, de los “cuerpos trashumantes”.

Referencias bibliográficas

- Bollnow, Otto (1969) *Hombre y espacio*, Barcelona: Labor.
- Bollnow, Otto (1962) *Filosofía de la esperanza. El problema de la superación del existencialismo*, Buenos Aires: Fabril Editora.
- Bonilla, Alcira (2010a) “El mundo cotidiano de la vida y las ciudadanía interculturales emergentes”, en Fonet-Betancourt, Raúl (Hrsg.) *Alltagsleben: Ort des Austausch oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd*, Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, pp. 211-234.
- Bonilla, Alcira (2010b) “Vulnerabilidade Vs. Autonomia. Conflitos de Migrações Contemporâneas”, *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, vol. 2, No.4, Maio-Agosto, pp. 4-38.
- Bonilla, Alcira (2008a) “El ‘Otro’: el migrante”, en Fonet-Betancourt, Raúl (Hrsg.), *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen, pp. 366- 375.
- Bonilla, Alcira (2008) “Imágenes de nación y ciudadanía interculturales emergentes”, en Guerci de Siufi, Beatriz (comp.), *Filosofía, cultura y sociedad en el NOA*, San Salvador de Jujuy: EDIUNJu, pp. 27-34.
- Bonilla, Alcira (2007a) “Esbozos para un campo interdisciplinario. Filosofía intercultural y estudios migratorios”, en Lértora Mendoza, Celina (Ed.), *Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005 – XIII Jornadas de Pensamiento Filosófico* (Actas), Buenos Aires: FEPAI, pp. 189-198.
- Bonilla, Alcira (2007b) “Ética, Mundo de la vida y migración”, en Salas Astrain, Ricardo (ed.), *Sociedad y Mundo de la vida (Lebenswelt). A la luz del pensamiento Fenomenológico Hermenéutico actual*, Santiago de Chile: Ediciones CCSH, pp. 27-57.
- Bonilla, Alcira (2005) “El diálogo filosófico intercultural y el fenómeno migratorio: su tratamiento como ‘traducción’ en la ‘Escuela de Aachen’”, en *1º Congreso Latinoamericano de Antropología* (Actas), Rosario, CD-Rom, pp. 29-47.
- Castles, Stephen (2001) *Ethnicity and Globalization. From Migrant Worker to Transnational Citizen*, London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE
- Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales, Políticas Migratorias y de Asilo* (2006) Buenos Aires, CD-Rom.
- Grimson, Alejandro; Jelin, E. (comp.) (2006) *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*, Buenos Aires, Prometeo.
- Husserl, Edmund (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*. Hrg. von M. Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. 1929-1935. Dritter Teil*. Hrg. von Iso Kern. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1962) *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*. Hrg. von S. Strasser. Zweite Aufl. Haag: Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel (1974) *Autrement que'être ou au-delà de l'essence*, Haag: Martinus Nijhoff.

- Waldenfels Waldenfels, Bernhard (1995) “Lo propio y lo extraño”, *Escritos de Filosofía*, pp. 149-162.
- Waldenfels Waldenfels, Bernhard (1997) *Studien zur Phanomenologie des Fremden 1. Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.