



LUGARES Y CAMINOS DE LO AJENO PERSPECTIVAS FENOMENOLÓGICAS*

PLACES AND WAYS OF ALIENNESS PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVES

BERNHARD WALDENFELS**

Resumen. Encontramos lo ajeno en la interculturalidad bajo la forma de migración y desplazamiento. La interculturalidad constituye un espacio-entre-medio en el que lo propio y lo ajeno se entrelazan. La migración, que es donde se pone en marcha esta interrelación, se desarrolla como partida, emigración y expulsión. Es una fuente de cambios pero también de conflictos. La hospitalidad corre el riesgo de convertirse en cualquier momento en hostilidad. La actual globalización nos sitúa ante la pregunta de cómo evitar tanto una solidificación en un “aquí” como una volatilización “en cualquier lugar”. Quienes suprimen lo ajeno, lo extranjero y lo extraño también suprimen lo propio. La ajenidad nos ofrece la posibilidad de un “aquí” que se encuentra simultáneamente “en otro lugar”.

Abstract. *In interculturality we find the alien in the shape of migration and displacement. Interculturality builds up a space-in-between in which oneness and alienness are intertwined. Migration, where this interrelation is set in motion, unfolds as departure, emigration, and expulsion. It is a source of changes but also of conflicts. Hospitality bears the risk of becoming hostility at any moment. Today's globalisation raises the question of how to avoid both a solidification in “here” and a volatilisation in “anywhere”. Those who suppress alienness, foreignness, and strangeness, also suppress oneness itself. Alienness provides us the possibility of a “here” that is simultaneously “elsewhere”.*

Palabras clave: Ajeno, Fenomenología, Globalización, Hospitalidad, Hostilidad, Interculturalidad.

Keywords: Alienness, Globalization, Hospitality, Hostility, Interculturality, Phenomenology.

La pregunta por lo ajeno abre un inmenso campo de cuestiones que la fenomenología ha venido cultivando desde hace mucho tiempo. Nuestra pregunta por lo ajeno no representa un problema especial, sino que es un fenómeno transversal que anida en todos los rincones de nuestra experiencia. La lengua alemana ofrece una rica variedad de toda clase de ajenidades, extranjerías y extrañezas, desde la *Fremderfahrung*

* Título original: “Orte und Wege des Fremden – phänomenologische Perspektiven”. Conferencia pronunciada en el coloquio internacional *Fenomenología de la Otredad / Phenomenology of Otherness*, celebrado el 22 de noviembre de 2021 en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales (Santiago de Chile). Traducción del alemán de Andrés Alonso Martos. El artículo saca provecho de la rica polisemia del término alemán “*Fremde*” en sus distintos registros filosóficos, sociopolíticos y psicoanalíticos. Por ese motivo se ha traducido por “ajeno”, “extranjero” o “extraño”, dependiendo del significado que el Prof. Waldenfels le otorga en cada contexto. En la bibliografía final se indica la versión en español de las referencias bibliográficas citadas en este trabajo. Las notas aclaratorias del traductor se señalan con asterisco (NdT).

** Profesor emérito en el Institut für Philosophie I de la Ruhr-Universität Bochum (Alemania).

[experiencia ajena], el *Fremdwort* [extranjerismo] y la *Fremdsprache* [lengua extranjera] del *Fremdich* [yo ajeno o alter ego], desde su *Fremdleib* [cuerpo carnal ajeno] y su *Fremdkörper* [cuerpo físico ajeno], hasta la *Fremdeln* [timidez] del niño pequeño y su *Befremden* [extrañeza]; desde la *Entfremdung* como alienación al *Verfremdung* como distanciamiento. Pero hay tres aspectos centrales que tienen que ser destacados de una manera particular si no queremos que lo ajeno pierda su aguijón y termine diluido.

1°. Tenemos que distinguir entre una ajenidad relativa y una *ajenidad radical*. Lo ajeno relativo es todo lo que no conocemos o no podemos conocer todavía pero que puede ser objeto de apropiación si se hace el suficiente esfuerzo. Correspondería a algo que se encuentra relativamente a nuestra disposición. Lo radicalmente ajeno, en cambio, como la palabra misma indica, va a la raíz de las cosas, pertenece a “la cosa misma”. Se muestra como irreductible toda vez que no puede ser derivado de lo propio ni ser integrado en una totalidad conjunta. Este tipo de ajeno nos sale al encuentro en la experiencia *en tanto ajeno*, antes incluso de ser sometido a determinaciones teóricas o regulaciones prácticas.

2°. La ajenidad no significa una especie de déficit susceptible de ser subsanado a través de un mayor esfuerzo de aprendizaje o de actos de buena voluntad. Toda forma de apropiación o de reconocimiento llega demasiado tarde. Lo ajeno se muestra más bien en formas cambiantes de *retirada, ausencia o distancia*. Lo ajeno está ahí al mismo tiempo que no lo está, se sustrae a nuestra sujeción, como sucede con la mirada ajena a la que estamos expuestos. Lo ajeno se vuelve perceptible en las emociones de la sorpresa y el susto, en una inquietud que nos despierta del sueño de la costumbre.

3°. Lo ajeno comienza *en el ámbito de lo propio*. Se trata de un fenómeno de contraste, como lo oscuro respecto lo iluminado. Nos topamos con lo ajeno en nuestro propio cuerpo carnal, nuestra propia lengua, nuestro propio hogar, nuestra propia tierra y nuestra propia cultura. Anida como algo inquietante en lo doméstico, en lo propio, en lo familiar. La cuestión de lo ajeno es ancestral, se remonta muy atrás en el tiempo, pero ha recibido una especial intensificación con la reciente pluralización de la razón y el descentramiento del sujeto.¹

1. PRINCIPALES TESTIMONIOS ACERCA DE LO AJENO. Con el fin de preparar y afinar el motivo de lo ajeno voy a referirme de forma introductoria a algunas figuras conocidas que han dado testimonio acerca de lo ajeno de una manera especial. No es casualidad que todos ellos procedan de la región de Europa Central, que en la época del Imperio austríaco se caracterizaba por tener una maraña de fronteras realmente laberíntica. En primer lugar, menciono a Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología moderna, cuyo lugar de nacimiento se encuentra en lo que antes era Moravia, una parte de lo que ahora es la República Checa. Este filósofo concede una especial importancia a la experiencia de lo ajeno. La reviste de la paradójica figura de una “accesibilidad a lo originariamente inaccesible”,² es decir, de una lejanía que no es meramente provisional, sino que pertenece a la cosa misma, como su propia sombra. La experiencia originaria de lo ajeno implica que nuestro mundo de la vida está

¹ Para un planteamiento básico acerca de la fenomenología de la ajenidad pueden consultarse mis exposiciones más detalladas en B. WALDENFELS, *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1990, *Topographie des Fremden*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1997, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2006 y *The Question of the Other*, The Chinese University Press/SUNY Press, Hong Kong/Nueva York, 2007.

² E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, *Husserliana*, vol. I, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950 [*Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1985].

dividido desde el principio en un “mundo familiar” y un “mundo ajeno”. Sentirse en casa y volverse extraño, ajeno, son dos caras de la misma moneda. El siguiente en ser mencionado es Emmanuel Levinas, el filósofo franco-judío que siendo joven emigró desde Lituania a Francia y que posteriormente, a raíz del Holocausto, en donde la mayoría de sus familiares perecieron, desarrolló una ética del Otro. Esta ética viene marcada tanto por una inexorable exigencia que se expresa en el rostro humano como por una hospitalidad que acoge al Otro en su propia casa.³ Después me gustaría traer a colación a Sigmund Freud, también nacido en Moravia, quien descubre en el inconsciente una forma especial de ajenidad. Lo ajeno comienza “en la propia casa”, como un “país extranjero interior”, como lo inquietante de nuestra propia historia, como “esa variedad de lo terrorífico que se remonta a lo viejo conocido, a lo que nos es familiar desde hace mucho tiempo”.⁴ Por último, hay que mencionar a Joseph Roth, cuya *Marcha Radetzky* supuso el canto del cisne de la ajenidad multiétnica de la monarquía de los Habsburgo, y que desde la lejana Galicia centroeuropea fue a parar, pasando por Viena, a un no menos lejano asilo de emigrantes en la Rue de Tournon de París.

No es casualidad que todos los autores mencionados procedan del mundo judío, cuyos integrantes fueron desterrados durante siglos a la extranjería interior y repetidamente expulsados a la extranjería exterior. Es casi inevitable que quienes se ven empujados a los márgenes de la sociedad desarrollen un mayor sentido de la ajenidad y la extranjería. Los ejemplos mencionados, que podrían completarse con nombres como Georg Simmel, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Alfred Schutz, así como Walter Benjamin y la antigua Escuela de Fráncfort, dan testimonio de una disposición al cuestionamiento propio y al distanciamiento frente a uno mismo, unas actitudes que forman parte de la buena herencia de Europa. Pero esta disposición también cabe encontrarla, a su manera, en toda cultura que reflexiona sobre sí misma y que no se duerme en los laureles.

Las siguientes consideraciones van a girar en torno a cuatro ideas clave: “entre-medio”, “entrelazamiento”, “migración” y “globalización”. Pondremos especial hincapié en la migración del extranjero, que tiene su lugar tanto aquí como en otro lugar, y que continuamente se está moviendo en el umbral entre el adentro y el afuera. Lo ajeno se va a revelar a través de sus lugares y caminos específicos como un motivo central de las múltiples migraciones que nos encontramos en los distintos contextos cotidianos, históricos, geográficos e institucionales.

2. EL ESPACIO-ENTRE-MEDIO. Lo ajeno se abre en el ámbito de la interculturalidad de una manera específica, en tanto ajenidad colectiva. Al decir “inter-culturalidad” nos estamos refiriendo a un espacio-entre-medio [*Zwischensphäre*]. El entre-medio que surge aquí se opone al *monoculturalismo*, o sea, a la suposición de que hay una sola cultura integral que engloba a todas las otras culturas o que las empuja a los márgenes de la irrelevancia. Una cultura semejante termina produciendo una centralización. ¿Pero quién ocupa el centro? Nosotros, nuestra propia etnia, nuestra propia nación. Así lo describe Herder pese a sus esfuerzos por convertir la formación de los pueblos en una formación de la humanidad entera: “[T]oda nación lleva el *centro* de su

³ E. LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*, trad. W. N. Krewani, Alber, Friburgo/Múnich, 1987 [*Totalidad e infinito*, trad. M. García-Baró, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2016].

⁴ S. FREUD, ‘Das Unheimliche’, *Gesammelte Werke*, vol. XII, Fischer, Fráncfort del Meno, 1966, pp. 229-268 [‘Lo ominoso’, *Obras completas*, vol. XVII, trad. J. L. Etcheverry, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976, pp. 215-259].

felicidad *dentro de sí*, al igual que toda esfera tiene su propio centro de gravedad”.⁵ Si el punto de referencia se mantiene en nuestro propio nosotros –cuya formación ha tenido lugar a lo largo de las tradiciones–, entonces de lo que estamos hablando es de *etnocentrismo*. Lo ajeno se desplaza a la periferia.

El *eurocentrismo* constituye una versión especialmente sofisticada de esta idea. En este modelo es Europa la que se sitúa en medio, pero no como una configuración racial basada en una ideología biologicista, ni tampoco como una región cultural entre otras, lo cual daría rienda suelta al narcisismo y al ansia por la autoconservación colectiva. Europa se sitúa en medio más bien como un refugio de la razón, la verdadera religión, la civilidad moral, la revolución mundial o el comercio global. “Hablan de Cristo y se refieren a la lana de algodón”, como señalaba burlescamente Theodor Fontane.* De ahí provienen las oscuras huellas que la historia de Europa ha dejado tras de sí con el rechazo a los bárbaros, los infieles o paganos, los hunos, los turcos y los gitanos, y con la esclavización de comunidades enteras. Aunque la arrogancia de usurpar el centro apareciese en otro lugar y lo hiciera de una manera diferente, a la manera por ejemplo del nipocentrismo o el sinocentrismo, la cosa no cambiaría mucho.

El entre-medio también se opone, por otro lado, a una forma simplista del *multiculturalismo*. No entiendo este término en el sentido de una pluralidad de las culturas sino como un punto de vista que nivela cualquier matiz o diferencia, un punto de vista que conduce a que nuestra propia cultura sea considerada simplemente como una cultura arbitraria entre otras. Este punto de vista no es rotundamente falso, pero proporciona solamente una verdad a medias. De forma similar a como la lengua materna constituye para cada uno de nosotros una lengua originaria, el país de origen también representa una región originaria. Esto no implica en absoluto que la lengua materna y el país de origen ocupen el centro o que se sitúen por sí solos en la cúspide. De lo que se trata más bien es de que son la *lengua inicial* y el *lugar inicial*. La lengua materna y el país de origen conforman un punto de partida ineludible que, como nuestro propio rostro y nuestro propio cuerpo, no están sujetos a elección. Esto no implica negar que la lengua materna sólo se convierte en nuestra propia lengua a partir de la contraposición con otras lenguas. Al igual que sucede con nuestra propia cultura y la cultura extranjera, nuestra propia lengua y la lengua extranjera surgen a partir de una separación originaria que se opone tanto a la primacía de lo propio como a la de lo ajeno. Al distinguirnos frente al otro, la preferencia que permite que surja lo propio como el lugar mismo de esa diferenciación no antecede a la diferencia con el otro. Lo que la precede es una recóndita y honda indiferencia.⁶

El entre-medio, en tanto no se deja reducir ni a la unidad ni a la pluralidad, no puede comprenderse como un intervalo, como si hubiera *algo* ahí de por medio que en su neutralidad puede decantarse hacia un lado o hacia otro. Por el contrario, designa un espacio-entre-medio a partir del cual surgen elementos aislados e individuos en su singularidad. Esto se puede ilustrar con un ejemplo que es tanto intercultural como interdisciplinar. El psiquiatra japonés Bin Kimura vincula la idea

⁵ J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1967 [‘Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad’, *Obras selectas*, trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1982, pp. 273-367].

* NdT: La expresión original reza: “Sie sagen Christus und meinen Kattun”. Aparece en la novela de THEODOR FONTANE, *Der Stechlin*, F. Fontabe & Co., Berlín, 1899. Existe versión en español: *El Stechlin*, trad. M^a Luisa de Zubiaurre, Alfaguara, Madrid, 1988.

⁶ Sobre este punto véase B. WALDENFELS, *Antwortregister*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1994, pp. 202-210.

del entre-medio –que, en su opinión, Martin Buber reducía a la relación interpersonal Yo y Tú– con el tema del *ki* que es tan característico del Lejano Oriente.⁷ Esta palabra, que se deriva del vocablo chino *chi*, comporta múltiples significados: aire, viento, respiración, espíritu, estado de ánimo y también una atmósfera social en la que cada yo no sólo toma su forma propia sino que también adquiere rasgos patológicos. Lo que hay que subrayar aquí es la sensibilidad contextual de la lengua japonesa en tanto proporciona diferentes formas de “yo” según la situación, el rango o el género del interlocutor. Cabría imaginar un diálogo intercultural del siguiente tipo. Descartes: “*Cogito ergo sum*”. Un japonés responde: “¿Qué tipo de ‘yo’ es ése que está pensando, y desde dónde está pensando?”. Y cabría complicar un poco más la situación del diálogo cambiando la lengua de Descartes desde el latín al francés, dando con ello espacio a los idiolectos intra-europeos que conforman un multilingüismo intercultural. Lo que tiene lugar en cada caso es un intercambio de experiencias. El intercambio verbal puede compararse entonces a las miradas que se cruzan sin converger en un punto visual unitario. Y esto que ocurre entre personas individuales también ocurre, con algunas modificaciones, entre representantes de culturas diferentes.

Nuestra primera conclusión reza por tanto: algo surge entre medio de nosotros que ninguno de nosotros podría lograr por sí solo y cuyo desarrollo no es controlado por una tercera parte.

3. EL ENTRELAZAMIENTO DE LO PROPIO Y LO AJENO. Nuestra pregunta es por el modo en que la figura del entrelazamiento puede ayudarnos a entender las conexiones entre lo propio y lo ajeno. El sociólogo Norbert Elias, en su texto *La sociedad de los individuos*, donde critica el cartesianismo moderno, describe la interconexión social de la siguiente manera: “En semejante tejido [social] hay muchos hilos sueltos que se encuentran atados entre sí. Sin embargo, ni el conjunto de este tejido, ni la forma que un hilo suelto adopta dentro del mismo, pueden entenderse a partir de un solo hilo ni tampoco a partir de todos los hilos tomados por separado, sino únicamente a partir de su conexión, de su mutua relación”.⁸ De forma similar, el fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty utiliza en su trabajo tardío *Lo visible y lo invisible* (1964) el término “*entrelacs*”, que designa las cintas entrecruzadas y enredadas entre sí que vemos en los capiteles románicos o en las miniaturas o ilustraciones de los manuscritos celtas.⁹ En contextos similares Husserl habla simplemente de una *interrelación* de las intenciones propias y ajenas. Quien desee desenredar estos entrelazamientos obtendrá como resultado la destrucción tanto de la interrelación como de lo que sólo se mantiene bajo la forma de la interrelación.

La figura transicional del entrelazamiento excluye dos extremos. Un tejido social no implica una *congruencia* total de lo propio y lo ajeno. Las teorías organicistas de la sociedad, que utilizan la idea de un todo invisible como punto de partida de la comunidad nacional, constituyen un intento tan obsoleto como fundamentalista de retrotraer todas las diferencias a un único fundamento unitario, habitualmente de tipo religioso. El ideal de una cultura pura o de una raza pura, sin mezcla de nada extranjero, procede de la obsesión delirante por la pureza. Pero, al mismo tiempo, una

⁷ B. KIMURA, *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*, trad. E. Weinmayr, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, pp. 119 y ss.

⁸ N. ELIAS, *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1987, pág. 54 [*La sociedad de los individuos*, trad. J. A. Alemany, Ediciones Península, Barcelona, 1990, pág. 49].

⁹ M. MERLEAU-PONTY *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, trad. R. Giuliani y B. Waldenfels, Fink, Múnich, 1986, pág. 182 [*Lo visible y lo invisible*, trad. J. Escudé, Seix Barral, Barcelona, 1970, pág. 109].

completa *disparidad* de lo propio y lo ajeno también debe ser excluida. No hay que confundir lo ajeno radical con lo absolutamente ajeno, como suele suceder una y otra vez. Una lengua totalmente extranjera ya no sería en absoluto una lengua; sería como un gorjeo de pájaros o incluso como una mera secuencia de sonidos. El entrelazamiento del que estamos hablando no es uniforme. Contiene una variedad de grados de proximidad y distancia, de afinidad y extrañeza. De este modo, por ejemplo, el idioma holandés está más próximo a la lengua alemana que el francés, pero esa distancia no se puede comparar con la suma distancia que existe frente a la lengua, aún sin descifrar, de los Mayas. Por tanto, entender la ajenidad como una distancia y una ausencia irrevocables no significa que todo lo ajeno sea igualmente inaccesible. La experiencia intercultural no sólo incluye las afinidades electivas sino también las ajenidades electivas. Por lo que hay que preguntar, pongamos por caso, es por el carácter específico de figuras híbridas como los italo-germanos de la época de Goethe, o por las delicadas relaciones de vecindad entre alemanes y franceses, o entre alemanes y polacos.

Nuestra segunda conclusión: nos topamos con la ajenidad no sólo en el mundo exterior sino ya en el interior, en nuestro propio hogar, en nuestro propio país y en nuestra propia cultura, y según distintos grados de ajenidad.

En un Estado con un colorido multiétnico tan vistoso como el de la vieja Austria, o en auténticos países de inmigración como los Estados Unidos, esto puede resultar una obviedad, lo cual también se aplica a Estados europeos fronterizos como la Galicia oriental o la Alsacia occidental. Pero, bien mirado, esto también sucede en lo que en su conjunto llamamos “cultura europea”. ¿Qué sería de ella sin la participación de los judíos, que nunca se sintieron del todo en casa en Europa? ¿Qué sería sin el influjo de la medicina, la arquitectura y el aristotelismo árabes en la Edad Media? ¿Qué sin las repercusiones del descubrimiento y la conquista de los continentes americanos, y sin la variable atracción de las culturas del Lejano Oriente? El lenguaje ofrece, una vez más, un modelo para los cruces y las superposiciones interculturales. Según el teórico literario ruso Mijail Bajtin, en el lenguaje opera una polifonía interna, donde las voces propias y las extranjeras se entreveran hasta volverse indistinguibles.¹⁰ Nuestro lenguaje está lleno de menciones y referencias implícitas; por ejemplo, la palabra “*Oikos*”, la casa en la antigua Grecia, resuena en la economía moderna y en la ecología. Consideraciones como éstas generan figuras híbridas que, además de fructíferas, están conectadas con un plurilingüístico latente cuyo potencial sobrepasa la contumacia de cualquier provincianismo purista. Pero aún podemos dar un paso más. En nuestra primera infancia tenemos una experiencia de nuestra lengua materna como siendo una lengua ajena, extraña, como siendo la lengua de los otros a quienes conocemos de oídas, la lengua de quienes se nos vuelven familiares de forma gradual, del mismo modo que nos familiarizamos con una nueva música escuchando una y otra vez su sintonía. El “*infans*” comienza siendo un “*ens audiens*”.

El entrelazamiento de lo propio y lo ajeno conduce, por tanto, a una ósmosis entre la ajenidad intra-cultural y la inter-cultural. Esto conlleva una cantidad de fricciones. Lo ajeno se convierte en lo más fascinante y en lo más peligroso cuanto más mezclado está con lo propio. Su impacto aumenta cuando entra en contacto con algo

¹⁰ Véase M. BAJTIN, ‘Das Wort im Roman’, *Die Ästhetik des Wortes*, ed. R. Grübel, trad. R. Grübel y S. Reese, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979; ‘La palabra en la novela’, *Teoría y estética de la novela*, trad. H. S. Kriukova y V. Cazcarra, Taurus, Madrid, 1989, pp. 77-236. Y véase al respecto B. WALDENFELS, ‘cap.7 - Hybride Formen der Rede’, *Vielstimmigkeit der Rede*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1999.

que ha sido ignorado, olvidado, suprimido, con algo que se expresa mediante síntomas, como por ejemplo un nacionalismo histérico o cargado de resentimiento.

4. LA MIGRACIÓN COMO PARTIDA, EMIGRACIÓN Y EXPULSIÓN. La zona intermedia de la interculturalidad comienza a moverse cuando individuos o grupos enteros cambian su país de origen por uno extranjero. La migración, en tanto desplazamiento de un país a otro, significa algo más que un mero cambio de lugar, como si todo consistiese en sustituir el recipiente sin experimentar con ello cambio alguno. La representación moderna del espacio, que ha desgajado completamente la cuestión del *quién* es alguien de la cuestión del *dónde* está alguien, no ha resultado ser en ese sentido más que un constructo espacial de limitado alcance incluso para comprender la naturaleza física. La *self-identity* y la *place identity* no se dejan separar entre sí como dos categorías independientes. Pero eso también significa que nosotros mismos nos volvemos ajenos cuando vamos al extranjero o cuando permanecemos en el extranjero.

El cambio de un país a otro, de una cultura a otra, puede ser no más que un acontecimiento pasajero. Esto vale para los *viajeros*, los viajes de negocios, las vacaciones o los ciclos de conferencias, pero también para las invasiones y las campañas militares. Los viajeros entran en el país extranjero como un país que les acoge pero que tarde o temprano abandonarán de nuevo. La mayoría de las veces el viajero no alcanza más que el estatus de espectador. El viaje a un lugar lejano termina con el regreso a casa. Sin embargo, quien vuelve al hogar tras haber estado en el extranjero durante un periodo de tiempo más largo se enfrenta a una doble extrañeza. Él se siente extraño en su propio país de origen porque, como le sucede a este mismo viajero, su país también ha cambiado entretanto. Este fenómeno nos es familiar no sólo a partir de nuestra propia experiencia sino también a través de las narraciones que leemos en la abundante literatura sobre el regreso a casa. Odiseo es el arquetipo de alguien que regresa a casa tras experimentar una gran cantidad de vicisitudes. Ataviado con un disfraz de anciano, entra en el palacio de su isla natal, Ítaca, donde es recibido por un perro enclenque, un sabueso que él dejó atrás, y de esta forma tan sumamente simple encuentra de nuevo su hogar. Homero, con su *Odisea*, nos ofrece al mismo tiempo una gran epopeya viajera que contiene una rica variedad de maravillosas y exóticas historias que son dignas de recordar. Como es sabido, los relatos de viajes, que empezaron a escribirse ya con Herodoto, constituyen una fuente primaria para la etnografía.

Cuando hablamos de *emigrantes* nos referimos principalmente a quienes buscan instalarse de manera estable en el extranjero. Este intento supone la transformación del inmigrante en nacional, lo cual incluye la agotadora práctica de aprender un nuevo idioma, unos nuevos modales y unas nuevas costumbres. Un país extranjero es un lugar donde tienen validez otros símbolos, otros monumentos y otros lugares emblemáticos, donde rige otro huso horario y otro calendario de festividades, donde la gente ríe de otra manera. Los chistes son difíciles de traducir debido a su contexto situacional. El fenomenólogo social Alfred Schutz, quien tuvo que emigrar de Viena a Nueva York pasando por París, se ha ocupado en dos contundentes ensayos de las dos figuras transicionales del extranjero y de aquel que regresa a casa.¹¹ Lo decisivo

¹¹ A. SCHUTZ, et al., 'Der Fremde' y 'Der Heimkehrer', en: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Martinus Nijhoff, La Haya, 1971, pp. 53-84 [G. SIMMEL, A. SCHUTZ, et al., 'El forastero. Ensayo de psicología social' y 'La vuelta al hogar', *El extranjero. Sociología de lo extraño*, trad. N. Míguez, Sequitur, Madrid, 2012, pp. 27-56]. Véase al respecto B. WALDENFELS, 'Der Fremde und der Heimkehrer. Fremdheitsfiguren bei Alfred Schütz', en Srubar. I y Vaitkus, S. (eds.), *Phänomenologie und soziale Wirklichkeit*, Leske/Budrich, Opladen, 2003, pp. 175-188.

es una forma característica de *duplicación*; el migrante es emigrante e inmigrante en una sola persona. Deja atrás, en el país de origen, a sus allegados y conocidos, a quienes mantiene en su recuerdo, y en el extranjero se encuentra con desconocidos que rara vez le están esperando. En todo caso, en el nuevo país del inmigrante ya hay otros habitantes. No se puede emigrar a un desierto. Los conquistadores europeos de los dos continentes americanos no se sentían inmigrantes, pues partían de la ficción de que pisaban una especie de tierra de nadie. Los nativos no parecían capaces de ocupar formalmente el terreno, del mismo modo que los griegos percibían a los antiguos bárbaros como incapaces de gobernar.¹² Dejando a un lado semejantes sofismas políticos, la transición desde el *país de partida* al *país de destino* es análoga al paso de un idioma a otro. Al igual que el intérprete, el emigrante/inmigrante es una figura transicional; se encuentra entre dos países sin poder tampoco establecerse como nacional en el entre-medio.

Esta situación intermedia constituye una fuente particular de conflictos. Surge la siguiente pregunta: Cuando hablamos idiomas diferentes, ¿quién debe ser considerado ajeno, yo o el otro/la otra? Señalarnos ambos como ajenos es tan cierto como inútil, como cuando afirmamos: “Ambos somos un ‘yo’”. De esta manera estamos hablando entre nosotros de ajenos sin hablar nunca como ajenos, al igual que en el otro caso hablamos del “yo” sin decir “yo”. ¿Pero quién es el ajeno o la ajena cuando se trata del discurso performativo? Ajeno es aquel que en un caso de emergencia, por ejemplo en una oficina municipal, en un tribunal o incluso en la iglesia, se ve impelido a hablar el idioma de los otros, de modo que el otro “lleva la voz cantante”. En el caso de la inmigración, ese otro es quien ya habita y vive en el país. Éste representa el campo de referencia en el que el inmigrante, lo quiera o no, tiene que encajar y al que tiene que acostumbrarse. Esta unilateralidad se mitiga cuando las señales y los carteles toponímicos están escritos en varios idiomas. Sin embargo, la política lingüística de Carintia respecto a la minoría eslovena muestra lo poco que se puede dar por sentada esta concesión por parte de la mayoría. En el patio del Landhaus de Klagenfurt todavía se puede encontrar una placa conmemorativa que dice: “El día 10 de octubre de 1920 los vándicos de Carintia lucharon y votaron por su patria carintia tras la ocupación de los eslavos [!]”, como si hubieran sido los cosacos quienes invadieron el país. Como afirma el diputado Ralf Stegner, la integración sólo es posible como una “calle con doble sentido”.¹³

Sin embargo, este doble proceso transformador, que hace que alguien se sienta como en casa donde solía ser un extranjero y un extraño donde solía sentirse como en casa, significa algo más que el cambio de un signo aritmético; significa algo más que un procedimiento formal, como si se tratase solamente de poner el reloj en hora o de recibir un nuevo pasaporte. Estamos ante un proceso que puede describirse de una doble manera: como *el devenir ajeno de lo propio* y *el devenir propio de lo ajeno*; en este proceso ni lo propio se deja sustituir por lo ajeno, ni lo ajeno por lo propio. Ambos momentos se cruzan entre sí a la manera de una retícula, se superponen el uno al otro a la manera de estratos geológicos. Esto produce como resultado un desajuste de ajenidad entre habitantes e inmigrantes, así como entre las generaciones de inmigrantes. Uno pertenece más o menos al país en que vive. Estas diferencias no pueden suavizarse apelando a la *égalité* ciudadana, ni disimularse a través de himnos

¹² Cf. S. GREENBLATT, *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, trad. R. Cackett, Wagenbach, Berlín, 1994, cap. 3 [*Maravillosas posesiones. El asombro ante el Nuevo Mundo*, trad. S. Giménez, Marbot Ediciones, Barcelona, 2008].

¹³ Véase la entrevista realizada por Heribert Prantl y Roland Preuß sobre el tema de la integración en ‘Megathema des nächsten Jahrzehnts’, *Süddeutsche Zeitung* (12/6/2007).

y pancartas. Por importantes que sean los soportes formales para evitar la desintegración de la comunidad, ellos no nos ahorran la necesidad de soportar tensiones y de lidiar con conflictos. En nuestros países europeos, que se están convirtiendo cada vez más en países de inmigración, vivimos cada día los problemas que se derivan de ello, unos más y otros menos.

Es aquí donde la interculturalidad muestra su aspecto político. Existen claras diferencias en cuanto a la voluntad y la capacidad de acoger a inmigrantes extranjeros, así como en cuanto a la voluntad y la capacidad de adaptarse al país de acogida. Cuando estas últimas faltan, el resultado son sociedades independientes que no hacen más que co-existir en paralelo, lo cual es a la larga tan infructuoso como conflictivo. El aislamiento provocado por la formación de entornos étnicos y de clanes familiares no se puede contrarrestar mediante una equiparación meramente legaliforme, sino promoviendo contactos concretos en los niveles intermedios de las escuelas, las empresas, las asociaciones, las comunidades religiosas y los barrios. La creación de intereses mutuos juega un papel decisivo en lo que podría denominarse como el viaje a la proximidad lejana. No hay que pasar por alto a quienes lo han logrado y a quienes buscan lograrlo.¹⁴ La historia de los emigrantes alemanes a los EE.UU. ofrece suficientes ejemplos de una simbiosis exitosa, pero también muestra que los emigrantes que habían perdido su tierra mantenían una franca espera de retorno. Para los movimientos migratorios en masa es importante definir el tipo de fronteras que hay que cruzar. Una travesía por el océano significaba antaño una separación más profunda y un logro más importante que los movimientos terrestres, como aquellos en que se viajaba desde Europa del Este a la Europa más occidental, o desde del sur al norte, en busca de empleo. El cambio en las condiciones del transporte y del desplazamiento ha modificado las cosas en este sentido, sin que por ello la geografía y la correspondiente geopolítica hayan perdido completamente su importancia.

Por último, es imposible hablar de emigración e inmigración sin tener en cuenta sus condiciones y sus causas. Un movimiento migratorio puede tener lugar de forma pacífica. Si implica violencia y fuerza ya no hablamos de inmigración y emigración sino de *destierro*, *expulsión*, *expatriación forzada* o *reasantamiento*. El internamiento en un campamento tiene como contrapartida la expulsión del hogar y del país de origen, lo cual transforma al viajero en un refugiado. La nomenclatura sirve a menudo para enmascarar la violencia, como por ejemplo en la “germanización” de las partes orientales de Polonia como Wartheland, en el “reasantamiento” ruso de los galicianos de estirpe polaca en Silesia, o en la “expatriación” de los alemanes de los Sudetes por parte de los checos. También hay formas mixtas como, por ejemplo, la persecución religiosa a los hugonotes franceses que antaño poblaron ciudades como Berlín o Erlangen; y como los refugiados económicos que emigraron ultramar o que fueron empujados a regiones industriales como la zona del Ruhr en busca de trabajo. Estos sucesos siguen ocurriendo hoy en día a una escala mundial.

Si damos un paso más nos topamos con el extranjero tal y como lo entiende Georg Simmel. El extranjero aparece en escena no “como el migrante que llega hoy y se va mañana, sino como alguien que llega hoy y se queda mañana, *un migrante en potencia*, por así decir”. Se trata del huésped que, contraviniendo todas las reglas de los huéspedes, se establece como tal, como un huésped que siempre “anda con prisas”, como suele expresarse. De acuerdo con Simmel, el núcleo sociológico de esta

¹⁴ La artista de la luz Mischa Kuball ha documentado y visibilizado la difícil búsqueda de hogar de los migrantes a través de una selección de un centenar de muestras de conversación y fotografías. Este trabajo me parece del todo esperanzador. Véase M. Kuball y H. Welzer, (eds.), *New Pott. Neue Heimat im Revier*, Christoph Keller Éditions, Zúrich, 2011.

movilidad se encuentra en el comerciante que trabaja en la carretera; en el judío europeo, para quien es inconcebible ser un “propietario de tierras”; y finalmente en el observador sociológico, que encarna en sí mismo una peculiar “figura de distancia y proximidad, de indiferencia y compromiso”.¹⁵ La situación de incertidumbre y de estar en suspenso adopta una forma restrictiva, forzosa, en el caso de las *Displaced Persons* que no pertenecen a ninguna parte y que, como muestra Hannah Arendt en su análisis del totalitarismo, han sido desprovistas de derechos humanos porque carecen de un lugar desde el que reclamarlos.¹⁶ Tras la Segunda Guerra Mundial, el campo de trabajos forzados de Föhrenwald, situado en los alrededores de Múnich, se transformó en campo de acogida para *Displaced Persons* y no se cerró oficialmente hasta 1956. Si echamos la vista al presente nos encontramos, sin embargo, con el establecimiento de un campo como el de Guantánamo. El gobierno actual utiliza la extra-territorialidad del mismo con el fin de crear una zona sin ley para los terroristas. En épocas anteriores esto se llamaba “contraterrorismo”, hoy en día constituye un recurso en la guerra contra los *enemigos de la humanidad*.¹⁷ En los márgenes más periféricos de la migración se crean zonas intermedias que, usando un antiguo término religioso, podemos llamar *limbus*: un lugar ineluctable entre el cielo de la libertad y el infierno de la condenación.

5. LO AJENO EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN. Nuestras reflexiones, que han explorado la zona intermedia entre lo propio y lo ajeno así como las relaciones entre ambos, desembocan en consideraciones sobre el lugar global de lo ajeno. ¿En qué se convierte lo ajeno cuando se encuentra en el torbellino de una cultura mundial? Hablo de “lugares ajenos” de manera similar a como empleamos los términos “lugares en común” o “lugares comunes”, si bien es verdad que aquél posee un toque final bastante inusual.¹⁸ De acuerdo con la opinión de múltiples observadores contemporáneos, como por ejemplo la teoría de sistemas, la diferencia entre lo propio y lo ajeno se nivela como resultado de la creciente globalización. Si todos somos extranjeros, entonces necesariamente nadie es extranjero. No estoy interesado en reavivar el encendido conflicto entre quienes Umberto Eco ha llamado “apocalípticos” e “integrados”. El motivo básico de lo ajeno no se presta a una configuración frontal de esa clase. La globalización es una tendencia irreversible que también abre nuevas posibilidades desde una perspectiva intercultural. Este proceso produce un entre-medio de un tipo tecnológico específico. “Inter-net” puede servir de ejemplo para la posibilidad general del espacio en red. Hay ventajas evidentes en el hecho de que el arraigo en un lugar – que solía ser caricaturizado como propio del villano de los arrabales– haya dado paso a una nueva *movilidad*; que el incremento de las posibilidades para establecer contactos haya ampliado el *radio de comunicación*; y que la reducción de las distancias haya dado paso a un nuevo tipo de *vecindad y público planetarios*. El cambio desde las formas atribuidas a las formas adquiridas de estatus también tiene consecuencias

¹⁵ Véase el excursus sobre el extranjero en G. SIMMEL, *Soziologie* [1908], *Gesamtausgabe*, Bd. 11, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1992, pp. 764-771 [*Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, trad. J. Pérez Bances, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2014, pp. 653 y ss.].

¹⁶ Véase H. ARENDT, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* [1951], Piper, Múnich, 1955, cap. 9 [*Los orígenes del totalitarismo*, trad. G. Solana, Alianza Editorial, Madrid, 2006].

¹⁷ La transformación del extranjero en un enemigo y la producción de imágenes del extranjero constituye un problema en sí mismo. Véase B. WALDENFELS, *Hyperphänomene*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2012, caps. 10-11.

¹⁸ En relación con lo que sigue véase B. WALDENFELS, *Topographie des Fremden*, *op. cit.*, así como el capítulo conclusivo ‘Anderswo statt Überall’ en *Idiome des Denkens*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2005.

espaciales. Suaviza el sentido de pertenencia de una persona y de un grupo a un lugar y abre un nuevo espacio de juego político, tal y como está sucediendo actualmente en las naciones árabes o en China.

Sin embargo, las desventajas no pueden pasarse por alto. Por utilizar una distinción ya empleada en *El hombre sin atributos*,¹⁹ la novela de Robert Musil, extender en demasía el sentido de lo posible produce un debilitamiento del sentido de realidad. La *fijación en el Aquí*, que empuja a las culturas tradicionales al estancamiento, corre el peligro de convertirse de pronto en una *volatilización del Aquí*, que termina siendo no más que un difuso “en todas partes y en ninguna”. La localidad y la globalidad sólo conforman una estricta oposición cuando el Aquí se reduce a un punto en el espacio; o al revés, cuando el conjunto pierde el suelo bajo sus pies. Los horizontes que se despliegan desde el Aquí y el Ahora son líneas fronterizas que, si bien se pueden sobrepasar, no se cierran en redondo en un todo global ni tampoco se dejan anudar en una red clausurada por todos sus lados. Las fantasías espaciales se transforman en fantasmas espaciales cuando intentan desprenderse del “anclaje” de la existencia.

Esta problemática puede ilustrarse con la cuestión acerca del *lugar* en que se desarrolla tanto la vida laboral como la vida cultural en su conjunto. Uno puede dejar de lado esta cuestión con un ademán de indiferencia mientras está al mismo tiempo *movilizando* literalmente todas las fuerzas e *intercambiando* todo por todo, ya sean pensamientos, sentimientos, acciones o patentes, ya sea el llamado capital humano o el indispensable *know-how*. Allí donde todo tiene su precio, la “dignidad” [“*Würde*”] queda reducida, como ya observó Karl Kraus, a un condicional “haría” [“*würde*”], apto para los discursos dominicales. El lugar de la transacción estaría de hecho ubicado “en cualquier lugar”, y el mundo entero se volvería un inmenso mercado de valores bursátiles. A la hora de afrontar este tipo de neoidealismo de cuño tecnológico, que despoja a las cosas y a las personas de su materialidad, y que las margina y proscribire como si fueran pensamientos oníricos, resulta útil recordar el significado del “Estar-Aquí”. *Aquí* es el lugar de donde proceden y son originarios nuestros antepasados, donde uno vive físicamente, donde uno ha nacido, donde uno reside (o busca asilo), donde uno trabaja (o donde ya no encuentra trabajo porque regiones enteras han quedado despobladas), donde uno envejece y muere, donde nuestros descendientes continuarán viviendo. El que este “Aquí” posea una fluctuante historia no altera en absoluto su carácter situacional. Sin un vínculo puntual a un “Aquí” no habría inmigrantes ni emigrantes, y, para ser exactos, tampoco habría habitantes. Todo ello es así y sucede de este modo siempre y cuando los seres humanos no sean reducidos a un paquete de funciones, ni nuestra forma de vida a una mera cuenta bancaria. La ajenidad es un signo vital tan inconfundible como el ser sí mismo. No puede haber apropiación de lo propio sin lo ajeno. Modificando la conocida afirmación de Nietzsche cabría decir: “Al eliminar el mundo ajeno también hemos eliminado el propio”.* De suceder así ya no habría lugares de acogida para recibir al ajeno en tanto huésped. La hospitalidad, la “acogida” [“*Wirtbarkeit*”], como Kant todavía la llama en su *Hacia la*

¹⁹ R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Reinbek, 1978 [*El hombre sin atributos*, trad. J. M. Sáenz, Barcelona: Seix Barral, 2007]

* NdT: F. NIETZSCHE, *Gotzen-Dämmerung, Sämtliche Werke*, ed. G. Colli y M. Montinari, Bd. 6, Walter de Gruyter, Berlín, 1999, p. 81. La frase original afirma: “Mit der wahren Welt hätten wir auch die scheinbare abgeschafft”. Véase F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez-Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 58. Tras la modificación por parte de Waldenfels la sentencia reza: “Mit der fremden Welt hätten wir auch die eigene abgeschafft”.

paz perpetua, daría lugar a una inhospitalidad auto-producida y a un “comportamiento inhospitalario”.²⁰

Frente a la dispersión y fragmentación del “Aquí” en un “En cualquier lugar” no resulta de ayuda aferrarse a un nosotros cerrado ni tampoco rechazar lo ajeno. Se trata de excusas propias de un pensamiento reactivo que carece del coraje para exponerse a lo que es nuevo y extraño. Los mismos muros con que excluimos a los otros también nos encierran a nosotros en una cárcel. Una alternativa a todo ello parece abrirse cuando partimos *simultáneamente de un “Aquí” y de un “En otro lugar”*, de un lugar sin-lugar, de una atopía como la que Platón atribuye a Sócrates. Este *atopos* no es el de un pasota que observa el mundo desde su barril, como Diógenes. Sócrates es y sigue siendo hasta su amargo final, hasta sus últimas consecuencias, un ciudadano ateniense comprometido. Él pertenece a la *polis*, mas no del todo. Frente a la amenazante moral de rebaño Sócrates conserva una huella de alteridad, tanto respecto a sí mismo como respecto a sus conciudadanos. Con esta ajenidad no sólo se abre una grieta por donde se quiebra lo que damos por sentado en nuestra propia tradición. También se abre un espacio para *híbridos culturales*. Y lo mismo se repite en otras partes aunque de una manera diferente, como cuando los utensilios occidentales aparecen en las paredes de los apartamentos africanos; cuando elementos del teatro Kabuki se introducen en el espacio cerrado del “teatro de la mirilla” occidental; cuando la música de las plantaciones de algodón se traslada a las ciudades; cuando aparecen imágenes como las de la poetisa austríaca Ingeborg Bachmann al entrelazar el *Cuento de invierno* de Shakespeare con las esperanzas de la Primavera de Praga: “Si Bohemia está aún junto al mar, vuelvo a creer en los mares,/ Y si aún creo en el mar, espero la tierra”.²¹

Para terminar recordemos de nuevo a Robert Musil. El sentido de lo posible, que él emplea frente a un contumaz estar pegado a la realidad, tiene algún significado pero no todo el significado. Lo que hay que añadir es un sentido de lo imposible, un sentido de lo ajeno que sobrepasa nuestras propias posibilidades; un sentido que penetra en lo lejano y que, mediante una tele-ausencia, sobrepasa toda tele-presencia altamente organizada y sofisticada. La mirada puesta en lo lejano, o el oído atento a los tonos intermedios, nos permiten revelar lo que nos es propio, lo que no se hunde en la normalidad. Lo que nos es más propio siempre ha estado atravesado de ajenidad. La odisea comienza aquí y ahora, como en el Dublín de James Joyce o en cualquier otro lugar.

²⁰ I. KANT, *Werke*, ed. W. Weischedel, vol. VI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, pp. 213 y ss. [*Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, trad. J. Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pp. 213 y ss.]

²¹ I. BACHMANN, *Werke*, ed. Ch. Koschel, vol. I: *Gedichte*, Piper, Múnich/Zúrich, 1978, pp. 36-37 [‘Bohemia junto al mar’, *Últimos poemas*, trad. C. Drey Müller, Hiperión, Barcelona, 1999, pág. 36] Del poema ‘Böhmen liegt am Meer’ escrito en 1964.