



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO



FACULTAD DE HUMANIDADES

**PENSAR LA MIGRACIÓN Y EL REFUGIO: ENTRE FRONTERAS Y
HOSPITALIDAD**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN HUMANIDADES: ÉTICA SOCIAL

PRESENTA:

LIC. MARIBEL SÁNCHEZ MATÍAS

DRA. MARÍA DEL ROSARIO GUERRA GONZÁLEZ
DIRECTORA DE TESIS

DR. JOSÉ LUIS CEPEDA DOVALA
CO-DIRECTOR DE TESIS

AGRADECIMIENTOS

Estoy infinitamente agradecida con la Dra. María del Rosario Guerra, por su apoyo y guía en el desarrollo de mi trabajo de investigación.

De igual manera, mi gratitud para con el Dr. Sergio González López y el Dr. José Luis Cepeda Dovala, por sus lecturas y comentarios, mismos que fueron cruciales para la realización de mi proyecto.

Finalmente, a mi familia, especialmente a mis hermanos. Por su apoyo y paciencia.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO I: LOS NUEVOS ROSTROS DE LA MIGRACIÓN: LOS REFUGIADOS. ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA.....	11
1. Algunas nociones para la comprensión de la migración	
2. La magnitud de la migración en la Europa contemporánea	
3. Posturas ético-filosóficas en torno a la migración	
3.1. Posición liberal	
3.2. Posición comunitarista	
4. De la teoría a la práctica. La política de asilo en Europa	
CAPÍTULO II: DE LAS FRONTERAS A PENSAR LA HOSPITALIDAD.....	42
1. La función de las fronteras. Fronteras de la exclusión	
1.1 El papel de las fronteras	
1.2. La frontera antropológica	
1.2.1 La humanidad y la deshumanización. Nosotros y los otros	
1.2.2 El migrante (refugiado) como figura de la alteridad y exclusión	
2. ¿Es posible pensar la migración y el refugio desde la hospitalidad kantiana?	
2.1 Kant y el proyecto de la paz perpetua	
2.2 La noción de hospitalidad	
2.3 La precisión del suelo como fundamento del derecho de visita	
2.4 La idea de la hospitalidad ante la crisis de refugiados	
CAPÍTULO III: DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA DE LA HOSPITALIDAD LEVIANSIANA.....	69
1. Ética de la alteridad	
2. Rostro y vulnerabilidad	
3. La figura del tercero: el migrante	
4. De la hostilidad a la hospitalidad	
5. Acogida y hospitalidad	
6. De la ética a la política de la hospitalidad	
CONCLUSIONES	
BIBLIOHEMEROGRAFÍA	

INTRODUCCIÓN

Europa está experimentando un fenómeno migratorio que en su magnitud parece remontarse a la Segunda Guerra Mundial, al desplazamiento palestino en los ochenta o la crisis de los Balcanes en los noventa. Si bien la migración ha sido una constante a lo largo de la historia, la coyuntura de finales del siglo XX e inicios del presente obedece a un contexto de transformaciones político-económico-sociales a nivel global. Uno de los factores relevantes es el creciente ascenso en dimensiones y relevancia de la migración forzada, lo que ha engendrado una crisis de refugiados en el seno de Norteamérica, pero con mayor visibilidad en Europa. El escenario está marcado por ciclos de violencia y violación de derechos humanos como causa y efecto de tales desplazamientos. Aunado a esto, se sitúan circunstancias agravantes como racismo, discriminación, xenofobia, exclusión e intolerancia hacia los de afuera.

La magnitud de estos movimientos parece sobrepasar la capacidad de los países que conceden asilo, lo que a su vez deriva en un desequilibrio respecto a la repartición de responsabilidades, así como de los costos implicados, en tanto las normativas existentes para atender tales responsabilidades –las leyes de extranjería y refugio de cada país en coordinación con las normativas internacionales vigentes como la Convención Sobre el Estatuto de los Refugiados– parecen insuficientes y/u obsoletas según la inscripción y requerimientos que exigen las nuevas tendencias migratorias.

Lo anterior plantea retos a la capacidad de los Estados para hacer frente a dichas situaciones de desplazamiento a gran escala, los cuales se distinguen de la migración común. El reto representado en reformular categorías como la de refugiado y en las reparticiones de éstos ya en territorio europeo.

Ante tal panorama, los estudios sobre la migración cobran cada vez más relevancia; abundan investigaciones desde perspectivas como la antropológica, sociológica y económica. Estos trabajos están encauzados a estudiar el fenómeno migratorio desde su vinculación con la globalización, la relación del derecho a migrar

en contraposición a la soberanía de los Estados en el control de sus fronteras, políticas inclusivas y excluyentes, remesas, proyectos de ayuda al desarrollo de los países emisores de migrantes, niveles de violencia en las fronteras, mujeres migrantes, entre otros.

No obstante, desde el ámbito filosófico, tanto la bibliografía como los marcos metodológicos para abordarlo y comprenderlo son escasos y relativamente nuevos. Por tanto, hace falta un entendimiento adecuado por parte de la filosofía, particularmente desde la filosofía política, la filosofía de la cultura y la ética, en torno a los flujos migratorios, las fronteras, lo extranjero, la comunidad de inmigrantes, políticas de integración, así como de las formas de relaciones sociales como consecuencia de la migración (interculturales, multiculturales, transculturales y transfronterizas), cuestiones todas que desembocan en las relaciones entre lo propio y lo extraño, así como en la hospitalidad.

Bajo este marco conceptual la investigación presente ha intentado situarse. La tragedia de los migrantes y refugiados provenientes de países hundidos en la miseria o la guerra se agolpa hacia la frontera sur de Europa y ésta los recibe con una fortaleza que parece inexpugnable, hacia dentro y hacia fuera. Lo anterior exige situar un punto medio entre los desplazados que piden entrar y la soberanía de los Estados sobre sus fronteras y su derecho de autodeterminación, principal enfoque en las investigaciones de carácter filosófico. Precisamente la reflexión nace de cuestionar por qué la migración y en su especificidad, el refugio, se torna un problema en los tiempos que corren. A pesar del derecho de asilo consagrado en la Declaración Universal de los Derechos humanos y del compromiso que tienen los Estados de acoger a refugiados, estos últimos se enfrentan a problemas de acceso a este derecho en tanto lo que impera en los Estados de acogida son políticas migratorias hostiles en contraposición a las de hospitalidad. Se intenta resaltar las contradicciones entre un derecho a migrar en contraposición a un derecho de asilo. Por ello se analiza la categoría de hospitalidad desde una postura ética.

Lo antecedente lleva a plantear si es posible la ordenación de un derecho hospitalario, puente entre un pensamiento ético y político que muestre elementos

interpretativos viables para hacer frente a la problemática de los migrantes y refugiados, por tanto, camino a una sociedad más abierta y humana.

La apuesta ha sido hacia la articulación de un *nosotros hospitalario*, como un compromiso ético de los países que acogen a los migrantes y salida hacia la violencia que encarna la violación de los derechos individuales y colectivos ante la crisis de refugiados que vive actualmente el Viejo Continente. ¿Cuáles son los límites políticos y sobre todo, éticos, de los países en el proceso de acogida de los migrantes? ¿Se puede condicionar la entrada, o por el contrario, borrar todo requerimiento condicional, de aquel que pide ser acogido? La hipótesis que guía la investigación reside en la ordenación de un derecho de hospitalidad, en su recuperación y reconstrucción en autores como Kant y Lévinas, lo que permitirá establecer un pensamiento ético en vinculación con lo político, que muestre elementos interpretativos, para hacer frente al problema de la migración y el refugio. Lo anterior también en aras de evidenciar los límites de los planteamientos de tales autores al pensar en la hospitalidad.

En vinculación con lo ya apuntado, pensar en la condición del migrante, y, por ende, en el refugiado, parece estar emparentado con formas de rechazo y miedo en la práctica social, pero aún más, en la escena política. Por tal motivo ha sido relevante dilucidar sobre la configuración de la amenaza que parece estar vinculado al migrante y al refugiado, en tanto que extranjero, así como dar posibles respuestas de actuación ante los conflictos generados. Desde la manifestación de la experiencia de la hostilidad hacia los otros, los de fuera, en sus implicaciones sociales y políticas, es que se quiere configurar también el planteamiento sobre la condición de aquellos, y en ello, la implicación sobre su exclusión. La experiencia negativa y, por ende, el rechazo han servido para justificar prácticas xenófobas, racistas y excluyentes. Empero, el trabajo persigue mostrar la vulnerabilidad no sólo del yo, sino del otro en la figura del migrante a partir de la hostilidad a la que se vincula. En ello, pensar la hospitalidad como noción conectada con la hostilidad a partir de la apertura al extranjero.

Además, la reflexión sobre la hospitalidad ha llevado a analizar en profusión las fronteras geopolíticas, el ámbito de la pertenencia, el territorio, la diferencia, la otredad, la violencia inscrita en el otro y del anfitrión, en aras de dilucidar todas las aristas en las que se circunscribe un pensamiento que se precie de discurrir en torno a la hospitalidad.

Con base en la bibliografía existente, la conexión de diversas posturas teóricas en el desarrollo de este trabajo ha sido imprescindible. En primer lugar, Kant resalta la hospitalidad como un derecho correspondiente a todos los seres humanos en tanto integrantes de un estado universal, mientras que Lévinas señala que el encuentro con el otro precisa el deber de hospitalidad y el don de asilo “como lugar ofrecido al extranjero.”

Ante un tema tan urgente y dadas las limitaciones que parecen mostrar las teorías estudiadas, el trabajo vuelve sobre la cuestión de la legitimidad de las razones para que alguien no pueda ser rechazado al solicitar asilo y la resolución de las solicitudes. Matización circunscrita entre el derecho de asilo y la capacidad de los Estados de aceptarlos o rechazarlos conforme a derecho.

Respecto a la configuración del proyecto, es una labor interpretativa que se ha constituido a partir de un puente dialógico entre distintos pensadores y de diversas posiciones filosóficas con el fin de recuperar las aportaciones críticas para enriquecer el panorama en la proyección de una sociedad plenamente humana, justa y hospitalaria. Es una investigación metodológica de tipo documental. La no inscripción en una línea metodológica específica como la fenomenología o la hermenéutica obedece al desarrollo mismo del trabajo, en la observación y análisis de las diversas fuentes bibliográficas consultadas, que por ende, distan de ser homogéneas. De igual manera, la comprensión del fenómeno migratorio no podría ser suficiente sin un enfoque multidisciplinar que incorporara elementos y recursos de áreas como la historia, la antropología y la sociología, como ha sido el caso de este trabajo.

En relación al desarrollo de la tesis, éste se ha dividido en tres capítulos, con distintos niveles de profundidad debido al desarrollo del mismo:

El primero de ellos se titula “Los nuevos rostros de la migración: los refugiados. Entre la teoría y la práctica”. Éste, a su vez, se divide en cuatro secciones. La primera parte se avoca al análisis del marco conceptual que guía el trabajo, como delimitación del terreno del mismo; la segunda, “La magnitud de la migración moderna en la Europa contemporánea”, sitúa el contexto de la migración en Europa; en tercer lugar, “Posturas ético-filosóficas en torno a la migración”, es un diagnóstico de la migración adscrito dentro de las teorías sobre la justicia global. En él se pueden hallar dos posiciones confrontadas: las liberales y las comunitaristas. Es una parte central en tanto permite situar el estado y alcance de las investigaciones filosóficas de dos corrientes actuales que han reflexionado en torno a la migración: ¿qué han dicho de la migración y el refugio? A la par, el umbral para incardinar el progreso de éste. El capítulo se cierra con el apartado denominado “De la teoría a la práctica. La política de asilo en Europa”, donde se examinan los marcos normativos internacionales como la Convención de Ginebra de 1951, relativa al Estatuto de Refugiados y su protocolo de 1967, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), así como los marcos jurídicos de la Unión Europea en lo que concierne al tema del asilo y el refugio.

El segundo capítulo de la tesis se denomina “De las fronteras a pensar la hospitalidad”. Éste se articula en dos apartados que tienen como marco referencial pensar la frontera europea como un espacio de exclusión, no sólo geopolítico, sino desde la construcción de una frontera mayor, antropológica, que opera como justificación de la configuración de las primeras y sus diversos dispositivos tecnológicos. El primer aparte lleva por nombre “La función de las fronteras. Fronteras de la exclusión.” La cuestión que salta aquí es el papel de las fronteras geopolíticas y su impacto respecto a la migración y el refugio. De igual manera, desde el planteamiento de la ética levinasiana, se articula la figura del migrante como figura de la vulnerabilidad. El segundo apartado de este capitulado se titula: “¿Es posible pensar la migración y el refugio desde la hospitalidad kantiana?” En él

se polemiza sobre la categoría “hospitalidad” dentro del pensamiento kantiano, particularmente en el texto *Hacia la paz perpetua* (en su complementación con *La Metafísica de las costumbres*). En atención al problema de los refugiados, se aprecia el conflicto entre las formulaciones teóricas de Kant –la hospitalidad como categoría moral y su desarrollo en la formulación del derecho de asilo proclamado por la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados- frente a la legitimidad de la soberanía de los Estados, en tanto éstos deciden o no acoger refugiados. El apartado, a su vez, consta de cuatro partes: En primer lugar, se hace una presentación del texto *Hacia la paz perpetua*; seguidamente, se analiza la categoría de hospitalidad en la obra citada; en tercer lugar, se desarrolla el planteamiento del derecho de visita en la obra *La metafísica de las costumbres*. Al final, se anotan las imprecisiones sobre el derecho de hospitalidad en relación con el derecho de asilo, particularmente en la violación del principio de “*non refoulement*” apuntado por Benhabib.

El tercer y último capítulo, pero también el más extenso, lleva por título “De la ética a la política de la hospitalidad levinasiana”. En esta línea, la postura a resaltar en este apartado es la de Lévinas. En ello, se examina la significación de la noción “hospitalidad”, entendida como apertura al otro y como responsabilidad asimétrica, en el pensamiento del filósofo judío, intentando dar respuesta a las siguientes interrogantes: ¿una ética personalista como la del filósofo judío puede hacer frente a la crisis de refugiados que se vive actualmente? De igual manera, ¿hasta qué punto sería viable la incorporación de la hospitalidad levinasiana como categoría moral dentro de las políticas de asilo de los Estados actuales?

La hipótesis que guía esta sección recae en que el concepto de hospitalidad, en su recuperación y reconstrucción, en el pensamiento de Lévinas permitiría el reconocimiento de ese alguien, el extranjero: el migrante y en él, al refugiado. En su reconocimiento, la precisión de la responsabilidad que tienen no sólo los Estados, sino los individuos dentro de esos Estados, para con los inmigrantes al concederles hospitalidad.

Este capítulo aborda cinco puntos. El primero de ellos, “Ética de la alteridad”, es una aproximación a la propuesta ética del filósofo, una ética con prevalencia en el otro, una ética heterónoma. El segundo se denomina “Rostro y vulnerabilidad”. Aquí la propuesta de Lévinas se centra en la relación cara-cara, relación que parte del otro y que, por tanto, es ética. Tal relación de alteridad se presenta en lo que el autor denomina como rostro. De igual manera, en este apartado se recupera el concepto de vulnerabilidad como adyacente a la figura del refugiado, “vulnerabilidad asimétrica” -ya tratado en el capítulo anterior-, mismo que sirve como marco referencial de la impronta en pensar sobre la responsabilidad que se tiene para con él (ellos) los Estados. Vulnerabilidad que se ve amplificada por la exclusión y violación de derechos en las sociedades de acogida, al no ser considerados como parte de la humanidad deseada. Nociones que aparecen son la miseria, el Otro, la desnudez son relevantes.

El tercer apartado se titula: “La figura del tercero: la figura del migrante”. En éste se precisa sobre la interpretación de la figura del tercero y su vínculo con la justicia. Su aparición entre *Totalidad e infinito* y el cambio que se sugiere en *De otro modo que ser*. Entre la irrupción y la presencia de éste en la relación del yo y el mismo. La cuarta parte, “De la hostilidad a la hospitalidad” analiza el vínculo entre ambas nociones, mismo que sirve para comprender fenómenos como la exclusión y la xenofobia, presentes en la sociedad moderna. El quinto, denominado “Acogida y hospitalidad” explora sobre la hospitalidad en la que se sitúa Lévinas, tomando como referencia la lectura derrideana. Finalmente, “De la ética a la política de la hospitalidad” trata de explorar los límites entre la teoría ética de la hospitalidad levinasiana y su incardinación hacia una política de la hospitalidad. Se muestra, al igual que en el pensamiento kantiano, que la ética de Lévinas, llevada al plano pragmático, tiene limitantes. Se establece, por tanto, una propuesta alterna para paliar las demandas de asilo de aquellos que piden entrar a los países de acogida. Esto último como una urgencia política, pero principalmente moral.

Finalmente, se podrá observar que el estudio ha intentado explorar distintas posturas en torno a la hospitalidad; hay puntos en los que las teorías parecen

insuficientes para hacer frente al tema abordado. Baste decir que aún queda por rastrear, en un trabajo futuro, otros autores, que puedan abrir nuevas pautas para direccionar el mismo. No obstante, la investigación puede ser tomada como un proyecto precursor dentro del área filosófica, y particularmente, en ética, sobre el tema migratorio.

CAPÍTULO I: LOS NUEVOS ROSTROS DE LA MIGRACIÓN: LOS REFUGIADOS. ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA

1.- Algunas nociones para la comprensión de la migración

Si se analiza la definición dada por La Real Academia Española respecto al término migración, esto es, la migración como el “desplazamiento geográfico de individuos o grupos, generalmente por causas económicas o sociales”,¹ dicha definición deja fuera lo que implica el hecho de migrar, es decir, la alteración de la cotidianidad por los agentes diversos (los extranjeros, los otros) y cómo esto afecta en términos culturales, identitarios, etc. Por ello, desde la reflexión filosófica hecha por Bonilla en torno al tema, la migración es entendida como “el desplazamiento residencial de población desde un ámbito socioespacial a otro (los ámbitos donde los seres humanos reproducen, producen e intercambian los elementos materiales y simbólicos necesarios para la satisfacción de sus necesidades e inquietudes vitales).”²

Al seguir la directriz de la autora, esta definición se ve completada con la especificación del adjetivo “migrante”, sujeto quien ejecuta el acto de migrar. Castillo Guerra añade a este último término una etapa de significación, que a su vez abarca tres instancias: “la lucha por acceder a un espacio sea cultural, sociopolítico, económico o religioso en una nueva sociedad o territorio, el proceso de construcción de una nueva identidad en interacción con otras culturas y grupos que habitan el nuevo territorio y la nueva forma de relacionarse con el territorio de origen”.³ Con ello se apunta a las implicaciones de la movilidad humana en términos de transformación identitaria para el migrante que van desde la desfamiliarización, las

¹ Real Academia Española, “migración”, en Diccionario de la lengua española. Disponible en: <<http://dle.rae.es/?id=PE38JXc>>. Consultado: 18.12.2016.

² Alcira B. Bonilla, “Ética, mundo de vida, migración”, en Astrain Salas (editor), *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutico actual*. Santiago (Chile), Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2007, p. 28.

³ Jorge Guerra Castillo, *cit.* en *Ibid.* 29.

experiencias de exclusión cultural, social, hasta la lucha por el reconocimiento de derechos y la refamiliarización.⁴

Aunado a lo antecedente, es preciso citar los documentos legales internacionales que gobiernan los movimientos transnacionales. La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) define migración en los siguientes términos:

...se utiliza para describir un movimiento de personas en que se observa la coacción, incluyendo la amenaza a la vida y su subsistencia, bien sea por causas naturales o humanas. (Por ejemplo, movimientos de refugiados y de desplazados internos, así como personas desplazadas por desastres naturales o ambientales, desastres nucleares o químicos, hambruna o proyectos de desarrollo).⁵

Tal definición apunta hacia los sujetos de desarraigo (desplazados internos, refugiados, fuga de cerebros, etc.), así como a las circunstancias tanto voluntarias como involuntarias que los obligan a migrar: ambientales, socioeconómicas y políticas.

La OIM también distingue entre los tipos de movimientos migratorios, es decir, a la direccionalidad de la migración entre fronteras estatales: la emigración: "Acto de salir de un Estado con el propósito de asentarse en otro"⁶ y la inmigración: "Proceso por el cual personas no nacionales ingresan a un país con el fin de establecerse en él."⁷

Por las características de las migraciones modernas, el énfasis se coloca en la revisión de las figuras arquetípicas, la caracterización de ciertos grupos humanos en sus circunstancias dramáticas que sintetizan una parte de este proceso migratorio. Se incluye en ellos, los desplazados, exiliados, refugiados o solicitantes

⁴ Cfr. Jorge Castillo Guerra, "Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas", Colombia, Theologica Xaveriana, 2013, p. 375. Disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191029949004>> Consultado: 01.01.2017

⁵ Organización Internacional para las Migraciones (OIM), "Los términos de la migración". Disponible en: <<https://www.iom.int/es/los-terminos-clave-de-migracion>>. Consultado: 03.01.2017

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem.*

de asilo (desplazamientos forzosos); los migrantes económicos (desplazamientos voluntarios).

Dando un vuelco en la historia, se puede observar que al finalizar la Guerra Fría, la migración en Europa se vuelve un tema relevante, dado los temores de un ascenso de hasta 50 millones de migrantes entre el este y el oeste, aunado por otro tanto proveniente del sur. Como consecuencia, dentro de la esfera pública, la influencia de los partidos de extrema derecha es relevante y la violencia racial se acrecienta en Europa occidental. De lo anterior se deriva el fortalecimiento de los controles fronterizos, así como reglas más estrictas para refugiados. Sin embargo, la magnitud de tales flujos nunca existió. De ahí, que la migración en ese periodo se estabiliza y desciende.⁸

Según Castles, los movimientos migratorios a principios del nuevo milenio, están tomando una significación creciente dentro del contexto de las transformaciones sociales a nivel global. Uno de los factores relevantes consiste en el creciente ascenso en dimensiones y relevancia de la migración forzada “como resultado de las endémicas violencia y violaciones a los derechos humanos”.⁹ Aunado a esto, se sitúan circunstancias agravantes como racismo, discriminación, intolerancia, así como el desequilibrio en la repartición de responsabilidades por parte de los países que conceden asilo y los costos implicados en tanto no existe una normativa específica sobre tales responsabilidades.

Hace falta un entendimiento adecuado por parte de la filosofía en torno a los flujos migratorios, así como de las relaciones interculturales entre migrantes y la población de los países que conceden asilo. De ahí que la dirección del trabajo se bosqueje únicamente en lo correspondiente a la migración forzada, enfatizando en una de las tres figuras que la comprende, el refugiado. En lo que sigue se describirá cada una de ellas.

La primera figura es la del exiliado, entendido como el sujeto que se halla fuera de su lugar natural (ciudad, país). El exilio que comporta, puede ser voluntario o

⁸ Cfr. Stephen Castles, “La política internacional de la migración forzada”, en *Migración y Desarrollo*, Zacatecas, Red Internacional de Migración y Desarrollo, no. 1, octubre, 2003, p. 2.

⁹ *Ibid.*, p. 3.

forzado, en el segundo caso, generalmente por motivos políticos, los que a su vez le impiden el retorno en tanto su vida se ve amenazada.

En la propia experiencia de la guerra civil española y por ende, del exilio forzado, Zambrano, desde una concepción filosófica, traza la figura del exiliado que en principio comporta el abandono: “Comienza la iniciación al exilio cuando comienza el abandono, el sentirse abandonado; lo que al refugiado no le sucede ni al desterrado.”¹⁰

Desarraigo, padecer, desenraice, desamparo, son notas que caracterizan este destino personal. Es precisamente este abandono, esta desposesión lo que le reconduce a sí mismo en tanto padecer y al mismo tiempo, la puerta que le descubre el encuentro con la patria perdida. “El exilio es el lugar privilegiado para que la patria se descubra, para que ella misma se descubra cuando ya el exiliado ha dejado de buscarla.”¹¹

Ahora bien, la segunda figura a analizar es la del desterrado, sujeto en quien recae la condena del destierro. Este último se concibe como la “pena que consiste en expulsar a alguien de un lugar o de un territorio determinado, para que temporal o perpetuamente resida fuera de él.”¹² Si se recurre al *Diccionario filosófico* de Voltaire, el destierro también es establecido como castigo¹³, “el destierro por tiempo determinado o por toda la vida es una pena a la que se condena a los delincuentes, o a los que se trata que aparezcan como tales.”¹⁴

Por ello, si se intenta hacer una distinción entre exilio y destierro, la primera tiene una connotación positiva en tanto al sujeto se le abre la posibilidad de una salida voluntaria, mientras que el segundo tiene una carga negativa, en tanto dicha salida es por coacción en tanto una falta es cometida. Valga en este sentido, la

¹⁰ María Zambrano, *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, p. 31.

¹¹ *Ibid.*, pp. 42-43.

¹² Real Academia Española, “destierro”, en *Diccionario de la lengua española*. Disponible en: <<http://dle.rae.es/?id=PE38JXc>>. Consultado: 01.01.2017.

¹³ Voltaire vive la experiencia del destierro en razón de una disputa con el duque de Orleans por escribir una sátira contra éste y su hija. Sufre una condena en la Bastilla (1717) y enseguida, forzado al destierro en Londres.

¹⁴ Voltaire, “destierro”, en *Diccionario filosófico*, Valencia, Sampere, 1901, p. 173. Disponible en: <<http://www.filosofia.org/enc/vol/e03173.htm>>. Consultado: 12.01.2017.

caracterización zambrariana del desterrado, en términos de expulsión: “Y en el destierro se siente sin tierra, la suya, y sin otra ajena que pueda sustituirla. Patria, casa, tierra no son exactamente lo mismo. Recintos o modos diferentes en que el lugar inicial perdido se configura y presenta.”¹⁵

En lo que toca a la tercera figura, la del refugiado, este término engloba a aquellas personas que a causa de las guerras o la violencia, se ven obligadas a buscar protección fuera de su país de origen o residencia.

Desde la filosofía, Arent,¹⁶ siguiendo la interpretación de Benhabib, pone en cuestión las calamidades del totalitarismo y su consecuencia más devastadora en tanto origen de grandes grupos de desplazados, refugiados y apátridas, minorías indeseadas. Es así que categorías como refugiado surgen de esta acción maligna del Estado moderno: “El individuo se vuelve un *refugiado* si es perseguido, expulsado y empujado fuera de su tierra.”¹⁷

Ahora bien, en la visión zambrariana, el refugiado se caracteriza por la acogida. “El refugiado se ve acogido más o menos amorosamente en un lugar donde se le hace hueco, que se le ofrece y aún concede y, en el más hiriente de los casos, donde se le tolera. Algo encuentra dentro de lo cual depositar su cuerpo que fue expulsado de ese su lugar primero, patria se le llama, casa propia, de lo propio, aunque fuese el lugar de la propia miseria.”¹⁸ Por ende, en él se encuentra la posibilidad de la invención de otra vida mejor.

Esta mirada filosófica se ve completada con la conceptualización dada por los instrumentos internacionales relacionados con asilo y el refugio. En este sentido, de conformidad con la Convención de Ginebra de 1951 Relativa al Estatuto de los Refugiados, en su Artículo 1, inciso A (2), define “refugiado” a toda persona que,

como resultado de acontecimientos ocurridos antes del 1.º de enero de 1951 y debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de

¹⁵ María Zambrano, *op. cit.*, pp.31-32.

¹⁶ Hannah Arent en los años 30s se vuelve una apátrida. Víctima del fascismo se ve despojada de su nacionalidad alemana por el Gobierno de Hitler e incapacitada de adquirir otra. Inquirida en su país por ser judía y en el extranjero (Francia) por ser alemana.

¹⁷ Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2015, p. 49.

¹⁸ María Zambrano, *op. cit.*, p. 31.

raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de tal país; o que, careciendo de nacionalidad y hallándose, a consecuencia de tales acontecimientos, fuera del país donde antes tuviera su residencia habitual, no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera regresar a él.¹⁹

Con el protocolo de 1967 se eliminan las barreras espaciales y temporales en la definición de refugiado. De igual manera, La Convención de 1969 de la Organización de la Unidad Africana por la que se regulan los aspectos específicos de problemas de los refugiados en África, así como la Declaración de Cartagena, amplían la definición de la Convención de 1951, añadiendo aspectos como la dominación u ocupación extranjera, la agresión externa, conflictos internos, la violencia generalizada, así como la violación de los derechos humanos como causas para que una persona goce de la condición de refugiado.²⁰

Es así como los refugiados, amparados por el derecho internacional, no deben ser expulsados o devueltos a situaciones en las que su vida y libertad estén en peligro. Hasta que se les concede el estatus de refugiado, los migrantes son solicitantes de asilo.

Empero, en la práctica, la situación de miles de refugiados se ve sujeta a la vulnerabilidad en tanto, en un primer momento, no disfrutan de la protección de sus países de origen y, en segundo, en la violación de sus derechos fundamentales por parte de los países de acogida.

¹⁹ ONU-Acnur, Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951. Disponible en: <<http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/BDL/2001/0005>>. Consultado: 12.12.2016.

²⁰ ONU-Acnur, Convención de la OUA por la que se regulan los aspectos específicos de problemas de los refugiados en África. Disponible en: <<https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opensslpdf.pdf?reldoc=y&docid=50ac934b2>>; ONU-Acnur, Declaración de Cartagena sobre Refugiados. Disponible en <<https://www.acnur.org/5b076ef14.pdf>>. Consultado 18.01.2017.

2. La magnitud de la migración en la Europa contemporánea

Europa está experimentando un fenómeno migratorio que en su magnitud parece remontarse a la Segunda Guerra Mundial, al desplazamiento palestino en los ochenta o la crisis de los Balcanes en los noventa. De ahí que sea una de las cuestiones más urgentes dentro de la política internacional del siglo XXI. Pero para dimensionar este fenómeno es preciso señalar los cambios geopolíticos, la idea sociocultural dentro de la sociedad europea y cómo es que esto ha determinado los cambios estructurales e institucionales que se han tomado en la agenda política de Europa.

Si bien es cierto que las migraciones han sido una constante a lo largo de la historia, no obstante, la coyuntura de comienzos de este siglo se ha dado en razón de los desplazamientos provocados por conflictos bélicos (Medio Oriente, Norte de África), la violencia generalizada, el narcotráfico y derivado de ello, las violaciones sistemáticas de los derechos humanos, y no precisamente por migraciones económicas debidas a la globalización.

El escenario está marcado por una masa de refugiados, apátridas y desplazados internos. Hombres y mujeres, que de manera involuntaria dejan sus hogares, y con ello, su pertenencia y su vida, en búsqueda de un lugar más seguro donde su vida no esté amenazada por motivos de raza, religión, nacionalidad, desastres naturales, miseria y guerra. El informe anual del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, ACNUR, Tendencias Globales, estimaba que las personas que habían tenido que abandonar sus hogares huyendo de la violencia y la persecución, ascendía a 65,3 millones a finales de 2015. De esta estimación, 21,3 millones eran refugiados, 40,8 millones desplazados internos y 3,2 millones solicitantes de asilo. Además, ACNUR calcula que al menos 10 millones de personas eran apátridas a finales de 2015.²¹

En lo que respecta a Europa, ¿cuáles han sido los factores detonantes en el flujo de migrantes hacia el Viejo Continente en los últimos años? Millones de refugiados

²¹ ONU-Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), "Tendencias Globales sobre refugiados y otras personas de interés del ACNUR. Disponible en: <<http://www.acnur.org/recursos/estadisticas/>>. Consultado 20.02.2017.

y migrantes han llegado a la Unión Europea en los últimos años huyendo de la guerra y otros conflictos en sus países. Según cifras de Eurostat, en 2016 el número de peticiones de asilo a la Unión Europea ascendía a 1, 258, 865, mientras que en 2015, la petición fue de 1, 322, 825.²² Para 2017, 650,000 nuevos solicitantes de asilo solicitaron protección internacional en los Estados miembros de la UE.

El mayor contingente de desplazados proviene de conflictos en Oriente, entre los que se encuentra en primer lugar, Siria, seguido de Afganistán, Pakistán e Irak. Respecto a Siria, éste se halla inmerso en una guerra civil que empezó en 2011. Los actores implicados son, por una parte, el gobierno de Bashar Al Assad; por el otro, la oposición. Aunado a esto, la irrupción del Estado Islámico ha agravado el conflicto, donde el autoproclamado califato controla más de la mitad oriental de dicho país.²³ “En mayo de 2016 la guerra civil en este país ya había forzado el exilio de 4.843.285 personas refugiadas (2,7 asentadas en Turquía) y el desplazamiento interno de 7,6 millones de personas.”²⁴ De igual manera, la búsqueda de refugio en Europa se ha incrementado de manera vertiginosa a causa de un temor a una política más rígida en el continente. El mayor éxodo que se ha tenido después de la segunda guerra Mundial.

A ello, le sigue Afganistán, donde Estados Unidos ha extendido sus tropas debido a la presencia de atentados por la insurgencia talibán y el Estado Islámico. Otra raíz de la emigración se ubica en Irak, Estado en que a la invasión estadounidense, le han seguido enfrentamientos étnicos, así como la implantación del Estado Islámico. La lista se extiende con Pakistán, mismo en el que prevalece

²² Oficina Europea de Estadística (Eurostat), “Asilo”. Disponible en: <https://europa.eu/european-union/documents-publications/statistics_es>. Consultado 25.02.2017.

²³ Andrea Rizzi, “¿Por qué los refugiados emigran ahora de forma masiva a Europa?”, *El País*; Madrid, 2 de septiembre de 2015, sección Internacional. Disponible en: <http://internacional.elpais.com/internacional/2015/09/02/actualidad/1441203464_243164.html>. Consultado: 01.01.2017.

²⁴ Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR), “Informe 2016: las personas refugiadas en España y Europa”, p. 17. Disponible en: <<https://www.cear.es/informe-cear-2016-las-personas-refugiadas-en-espana-y-en-europa/#>>. Consultado: 30.01.2017.

la violencia por facciones yihadistas, grupos talibanes, así como la violencia contra minorías étnicas y religiosas.²⁵

Por el lado de África, los movimientos provienen de Libia, Sudán del Sur, Somalia, Eritrea y República Centroafricana. Es preciso citar el desmoronamiento de Libia. Desde el levantamiento y derrocamiento de la dictadura de Gadafi en 2011, ha transitado por varios gobiernos y ahora se disipa entre dos gobiernos rivales, uno en Trípoli y otro, en Tobruk, lo que ha derivado en una lucha entre varios mandos de milicias rebeldes, de autodefensa y grupos yihadistas. La lucha por el control de territorios estratégico es de tal magnitud que pululan en el país decapitaciones, tráfico de personas, etc. En lo que respecta a Eritrea, se caracteriza por un Estado represor. Un colectivo importante de refugiados en Europa procede del África subsahariana, quienes huyen de la constante violación de derechos humanos, específicamente, escapan del arresto, la tortura y la falta de libertad. Situación que deviene de principios de siglo al haberse suspendido la constitución y no tolerarse en el país ninguna opinión política que no sea acorde con la ideología imperante.

En lo que toca a Sudán del Sur, país independiente desde 2011, éste se encuentra atestado en una crisis nacional, política y étnica (conflictos entre las etnias dinka y nuer). De igual manera, Somalia enfrenta una guerra civil desde principios de los noventa. Abusos cometidos tanto por grupos terroristas como por el ejército nacional han desencadenado miles de refugiados. En Nigeria, por su parte, familias huyen de sus hogares, tanto dentro como fuera del territorio, de las matanzas del grupo terrorista Boko Haram²⁶.

¿Cuál es la respuesta de los países europeos ante esta crisis? Los países miembros de la Unión Europea han respondido al tema de la crisis, en términos de seguridad. Ante la ola de refugiados y en la justificación de la incapacidad de Europa de conceder asilo, se ha efectuado un endurecimiento de las políticas migratorias y de asilo, reflejado en un sistema de protección de fronteras, tanto de manera legal como física.

²⁵ Ángel Calleja, "Refugiados", en *20 minutos*, España. Disponible en: <<http://microsite.20minutos.es/refugiados/#>>. Consultado: 15.01.2017.

²⁶ *Idem*.

En lo que respecta al 2015, ante la demanda de miles de peticiones de asilo entre los países de la ruta Balcánica (Macedonia, Hungría, Austria y Serbia), la negatividad se ha reflejado en la implementación de fuertes controles fronterizos para frenar la inmigración en sus territorios, así como el tránsito hacia Alemania y Suecia, destinos más socorridos por los refugiados, violando con ello la legislación internacional de asilo.

Aunado a esta política, en marzo de 2016, la Unión Europea celebró un acuerdo con Turquía cuyo objetivo consistía en disminuir el flujo de migrantes que cruzan a las costas griegas. En dicho acuerdo se legalizó la devolución a Turquía de migrantes irregulares, así como solicitantes de asilo que llegaran a las islas griegas.

La política migratoria y de asilo en términos de seguridad pone en cuestión la libertad de movimiento dentro del espacio Schengen y coloca en una situación de criminalidad a los refugiados, lo cual se puede ver ilustrado en el reforzamiento de la Agencia Europea de Fronteras Exteriores (Frontex)²⁷. Esto atisba un desmoronamiento del Sistema Europeo Común de Asilo (SECA), enclavado únicamente en un discurso sin fin, denotando la inexistencia de homogeneidad en el reparto de responsabilidades humanitarias entre los miembros de la Unión Europea para afrontar la crisis de refugiados. Controvertible además, en tanto se extiende una brecha enorme en atención a las demandas de asilo que recibe Europa respecto a naciones con capacidad económica y territorial mucho menor, que sorprendentemente, albergan a la mayoría de refugiados. Estados entre los que se encuentran Turquía, Líbano, Jordania, Pakistán u otras del área de África. Por ejemplo, tan sólo en el caso español, en 2015, España atendió a casi quince mil solicitantes de asilo, cifra elevada en relación con otros años, y pese a su ubicación geográfica, únicamente se atendió al 1% de las personas que demandaron protección internacional en la Unión Europea.²⁸

²⁷ Hay que resaltar la relación entre la configuración del espacio Schengen con Frontex. El primero surge de una necesidad de libre circulación dentro del espacio comunitario, por ende, en la supresión de las fronteras internas y un control más rígido de las fronteras exteriores. En el reforzamiento del control y gestión de estas últimas es que se crea Frontex.

²⁸ Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR), "Informe 2016: las personas refugiadas en España y Europa", p. 10. Disponible en: <<https://www.cear.es/informe-cear-2016-las-personas-refugiadas-en-espana-y-en-europa/#>>. Consultado: 04.03.2017.

Las medidas adoptadas por la Unión Europea reflejan reacciones de xenofobia y racismo generalizados. Prueba de ello, el ascenso de la ultraderecha en Francia, Bélgica o Austria, con un enfoque fuertemente nacionalista; la involución y lentitud en las políticas de asilo en Hungría;²⁹ la selección entre los grupos de refugiados (por ejemplo en la negativa de aceptar refugiados que no sean de origen sirio o de fe cristiana) así como la violación del principio de no devolución, establecido en el artículo 33 de la Convención de Ginebra sobre el Estatuto de Refugiados, mediante el cual se establece que ningún refugiado puede ser expulsado o puesto en las fronteras donde su vida corra peligro, prerrogativa no acatada por los países europeos que se han valido de expulsiones masivas.

Por otro lado, en la compleja relación de comunidades a nivel transnacional, las tecnologías de la información han jugado un papel crucial en la era global. Dentro de la dinámica migratoria, la tecnología, como un referente en proceso globalizador, ha sido una herramienta relevante, tanto para los refugiados, los organismos de ayuda internacional y países de acogida. En específico, los teléfonos celulares, y con ellos, las redes sociales, han permitido a los refugiados el contacto con familiares, y, lo que es más importante, comparten información en tiempo real sobre tarifas, redes de traficantes, la forma y las rutas de viaje, lo que ha facilitado la travesía hacia Europa; procura la incorporación rápida de los recién llegados a destinos europeos. La tecnología también ha sido esencial para los encargados de dar refugio. En ese sentido, permite llevar un registro de quienes entran a los Estados, así como en la concesión de lugares de alojamiento (como en el caso de Alemania).

De igual manera, el uso de las herramientas tecnológicas favorece la construcción de nuevas formas de relacionarse con las comunidades tanto de destino como de origen, lo que acarrea la redefinición de su identidad en tanto la adaptación a la nueva cultura en interacción con las formas de ver y entender el mundo que ya posee. Así mismo, la tecnología permite superar y/o relativizar las distancias, lo que ha permitido tener una mayor flexibilidad con los círculos familiares y de amigos: “Las identidades locales, regionales y nacionales que estos

²⁹ *Idem.*

sujetos establecen, y a partir de las cuales ubican su posición ante variables como lejanía y pertenencia, cambian a partir del uso de esta tecnología que permite, a quienes tienen acceso y las capacidades tecnológicas necesarias, sostener actos comunicativos mediados con sus grupos primarios de referencia.”³⁰

Dada la complejidad que envuelve el fenómeno migratorio actual, en tanto la magnitud de los movimientos, en específico, de refugiados, pone en cuestión la capacidad de los países que conceden asilo, se hace necesario pensar en vías alternas desde la filosofía que proporcionen herramientas teóricas para comprender el fenómeno y aportar soluciones. En ese sentido, se vuelve imprescindible cuestionar sobre las fronteras, la hospitalidad, el refugio y la migración misma, en aras de ponderar sobre la responsabilidad moral y jurídica de los países de acogida, así como de los actores sociales implicados.

3. Posturas ético-filosóficas en torno a la migración

Ahora bien ¿cuáles han sido las posiciones de la reflexión filosófica contemporánea ante el fenómeno migratorio? ¿Dichos marcos teóricos pueden dar respuestas a la crisis de refugiados? Es preciso resaltar el debate actual entre dos corrientes: el liberalismo y el comunitarismo. En la labor interpretativa es que se pretende constituir un puente dialógico con los pensadores de ambas corrientes con el fin de mostrar las diversas aristas del problema migratorio, particularmente, el de los refugiados.

El pensamiento comunitarista se encuadra en la crítica a la Ilustración, cuyo proyecto político-moral es responsable de las conmociones sociales que han aflorado desde la segunda mitad del siglo XX; es así que aquellos inscritos en esa línea de pensamiento claman por la contextualización de los valores pugnados por la Ilustración. En lo que toca al liberalismo, éste resalta el compromiso con el

³⁰ Gabriel Pérez Salazar, “Internet como medio de comunicación entre migrantes y sus familias de origen: barreras de acceso”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, México, vol.52, no.209, 2010. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-19182010000200007>. Consultado 13.03.2017.

ejercicio de la autonomía y la libertad.³¹ Entre los primeros pueden citarse M. Walzer, C. Taylor, A. MacIntyre, así como M. Sandel; por el lado de los segundos, J. Rawls, R. Dworkin y R. Nozick.

El debate entre comunitaristas y liberales se centra en los valores que postulan, por un lado, la comunidad; por el otro, la autonomía. Específicamente:

[Entre los comunitaristas]...el valor de la comunidad, de una concepción compartida de bien y la igualdad no tanto como principio ético de consideración formal sino como homogeneidad de identidades fuertes y de fines. Por otra, [entre los liberales] el valor de la autonomía individual que desde Rousseau y Kant se venía asociando a la dignidad, de la capacidad y de la libertad de los sujetos para elaborar, perseguir y revisar sus propias concepciones de la vida buena en el marco de una «sociedad bien ordenada », regida por la justicia en términos de equidad y de imparcialidad.³²

En lo relativo a la inmigración, interesa analizar los postulados dentro del pensamiento liberal de Rawls, Pogge, Kymlicka; y en los comunitaristas, a Walzer. Se atiende en específico, el análisis de las fronteras y se plantea que ambas visiones recaen indirectamente en el presupuesto de la justicia distributiva, misma que es insuficiente en la comprensión de los procesos migratorios actuales.

En términos generales, los liberales pugnan por la justicia global por encima de los procesos democráticos particulares de cada Estado, lo cual implica la apertura de las fronteras dado su compromiso con la libertad individual. En lo que toca a los comunitaristas, estos desarrollan preocupaciones respecto a la necesidad de autogobiernos democráticos, así como la legitimidad de las fronteras.³³

³¹ Véase E. López Castellón, "Autonomía y comunidad. Sobre el debate entre comunitaristas y liberales". Disponible en: <<https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/viewFile/RESF9696120183A/11056>>. Consultado: 03.03.2017.

³² *Ibid.*, p. 189.

³³ Siguiendo a Benavente Chorres, cuando se justifica la diferencia de trato hacia los extranjeros, las posturas tanto liberales como comunitaristas se contradicen, bien, porque se niega el principio de la igualdad y las libertades como bienes sociales primarios –entre los liberales- o bien porque acaba negando el valor que inicialmente afirmó –entre los comunitaristas. Hesbert Benavente Chorres, "Liberalismo, comunitarismo e inmigración", *Desacatos. Revista de Antropología Social*; No 39, 2012, p. 119. Disponible en: <<http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/243/123>>. Consultado: 02.02.2017.

3.1. Posición liberal

Respecto a los liberales, cabe señalar a Rawls. Desde la postura liberal proyecta un fuerte compromiso con la autonomía, la neutralidad del Estado frente a las concepciones del bien, la creencia en la igualdad de oportunidades, así como la distribución de los recursos por medio de la estructura básica de la sociedad.

El filósofo estadounidense, en su *Teoría de la Justicia*, plantea los principios de justicia, mediante un acuerdo que implica no dar por sentada ninguna concepción de bien. Imagina una situación hipotética de igualdad inicial, una posición original donde los individuos pudieran elaborar y acordar unos principios que respondieran a un concepto de justicia como equidad o imparcialidad, mismos que fuesen admisibles por todo aquel que se situara en dicha perspectiva. Tales individuos estarían colocados, por lo que Rawls denomina, “velo de ignorancia”, el cual garantizaría la imparcialidad al momento de elegir los principios que regirían una sociedad bien ordenada.

El planteamiento rawlsiano será extendido a las relaciones políticas entre los pueblos, en *El derecho de Gentes*. En éste, Rawls parte de la concepción de una sociedad liberal democrática “hipotéticamente cerrada y autosuficiente”³⁴, la cuestión que plantea el filósofo tiende a las relaciones de una sociedad con otras para sustentar un razonable derecho de gentes. Es así que parte desde la perspectiva de las sociedades liberales (pueblos cuya organización política se da de acuerdo a una concepción de justicia liberal) y luego de los pueblos no liberales, pero decentes (se caracterizan por estar gobernados por una concepción de la justicia entendida como bien común, la que puede tener una fuerte impronta religiosa y un carácter comprensivo).

Hay ciertas consideraciones que es preciso resaltar en el pensamiento del filósofo. Rawls marca que la idea de la justicia política no cubre todo y que no deberíamos esperar que lo hiciese. Ante ello, salta la cuestión siguiente, ¿existe en

³⁴ Jonh Rawls, “El derecho de gentes”, Revista *Isegoría*, No. 16, 1997, p. 7. Disponible en: <<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/182/182>>. Consultado: 04.03.2017.

el pensamiento de Rawls un planteamiento acerca de la inmigración o por el cruce de fronteras?

Al enunciar los postulados integrantes del derecho de gentes, añade una apreciación en torno de la función del gobierno en relación con las fronteras, “una importante función del gobierno, no importa cuán arbitrarias puedan parecer las fronteras de una sociedad desde un punto de vista histórico, es la de representante y agente efectivo de un pueblo al responsabilizarse por su territorio y por el tamaño de su población, al igual que por el mantenimiento de la integridad del ambiente y su capacidad para sustentar a la población”.³⁵

Desde el punto de vista moral, nombra condiciones para limitar la inmigración. El pueblo como agente de dicho territorio “[...] no puede eludir la responsabilidad de cultivar su tierra y conservar sus recursos naturales frente a la conquista bélica o la migración hacia el territorio de otro pueblo sin su consentimiento...”³⁶ En otras palabras, es una responsabilidad de los pueblos de una sociedad justa de sociedades liberales bien ordenadas, la implicación del cuidado de las fronteras.

En la misma línea, Benavente Chorres señala que sí Rawls parte de que todo pueblo tiene la responsabilidad de proteger su territorio, la libertad de circulación extraterritorial no es un bien social primario entre los pueblos liberales. Lo anterior es contradictorio sobre la base filosófica del liberalismo que pugna por el goce de la libertad moral de cada individuo.³⁷ Para Rawls, la conformación de los pueblos liberales o no liberales, pero decentes no implica la eliminación de las fronteras.

Es así que esta falta de reconocimiento a la libertad de circulación transfronteriza como bien primario se debe a que para Rawls, la inmigración no es el ejercicio de un derecho, sino un fenómeno social cuyo origen se encuentra en las carencias que sufren los pueblos no liberales ni decentes. Es decir, la respuesta está en que si se eliminan tales carencias mediante la constitución de pueblos liberales o decentes, la inmigración desaparecería.

³⁵ *Ibid.*, p. 16.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Cfr.* Hésbert Benavente Chorres, *op. cit.*, p. 116.

Aunado a esto, al enunciar las reglas de conducta o postulados que deben regir las relaciones internacionales entre Estados, es preciso resaltar el octavo principio internacional: “las gentes tienen el deber de asistir a otras gentes que viven en condiciones desfavorables que impiden un régimen político y social justo o decente”.³⁸ Dicha asistencia tiene como objetivo concreto la protección y preservación de las instituciones justas o decentes en una sociedad, en tanto el deber de ayuda reduce la presión de movimientos migratorios sobre las sociedades más aventajadas económicamente.

Con lo anterior estaría justificado que las naciones que ofrecen ayuda a los países y regiones del mundo de los que provienen los migrantes puedan imponer un régimen duro de inmigración.³⁹

Al partir de este octavo principio, tanto Beitz como Pogge plantean que se requiere un principio distributivo justo en el ámbito internacional: el deber de las naciones prósperas respecto a las pobres debe ir más allá del deber de ayudar.⁴⁰ Pogge argumenta que existen tres causas de la injusticia económica a nivel global: los efectos de las instituciones sociales compartidas, la exclusión sin compensación del uso de los recursos naturales y los efectos acumulativos de la explotación originada en el proceso de colonización. “Esto orilla a las naciones ricas a establecer un dividendo global de recursos (DGR), el cual las obliga a compartir una parte del valor de cualquier recurso que usufructúen. Este dividendo serviría para garantizar que todos los seres humanos satisfagan sus necesidades básicas dignamente”.⁴¹

Si bien, las formulaciones de Pogge se encaminan hacia un principio redistributivo global para crear justicia económica entre los pueblos, no plantean un pensamiento sobre territorialidad e inmigración.

Por otro lado, se encuentran los planteamientos de Kymlicka. En el texto *Fronteras territoriales*, el filósofo canadiense postula una concepción inclusiva de los inmigrantes. En el apartado intitulado “la movilidad”, Kymlicka plantea las

³⁸ John Rawls, *El derecho de gentes*, España, Paidós, 2002, p. 50.

³⁹ Seyla Benhabib, *op.cit.*, p. 71.

⁴⁰ Ariadna Estévez, *Derechos Humanos, migración y conflicto: Hacia una justicia global descolonizada*, México, UNAM, 2014, p. 160

⁴¹ Pogge, *cit.* Ariadna Estévez, *op. cit.*, p. 160.

acciones a tomar de los Estados liberales cuando los extranjeros quieren cruzar las fronteras. El autor señala que de hecho, en la mayoría de las democracias liberales los extranjeros admitidos legalmente pueden obtener la ciudadanía y con ello, convertirse en miembros iguales dentro de la nación.⁴² A la par, la apertura de las fronteras está sujeta a restricciones, “puesto que las fronteras delimitan tanto jurisdicciones como comunidades nacionales, la admisión en las democracias liberales se regula de tal manera que se proteja a la comunidad nacional.”⁴³ Es así que se alienta a los inmigrantes para que se integren en las sociedades que los acogen.

En otro apartado, denominado “Distribución”, el autor arroja más datos sobre una admisibilidad de extranjeros. Al partir del principio de que las personas son moralmente iguales, de esto se sigue que, desde el punto de vista de la teoría liberal, el bienestar de las personas importa de igual manera. De tal aseveración se desprende que los liberales no pueden aceptar un sistema de fronteras que condene a unas personas a la pobreza mientras que a la par, consienta a otras la riqueza.

Además, retomando el pensamiento rawlsiano, las partes en la posición original no aceptarían un régimen de disparidades en el ámbito internacional. Éstas buscarán asegurarse que ningún sistema de delimitación de fronteras genere grandes desigualdades que impidan el acceso a las oportunidades para una vida digna. ¿Cuáles serían las soluciones? La eliminación de las fronteras o en algún modo dejarlas abiertas. Empero, en la posición del filósofo canadiense, las partes en la posición original no aceptarían esta opción, más bien optarían por una suerte de impuesto redistributivo, mismo que obligaría a los países aventajados compartir su riqueza con los países más pobres. Esto aseguraría un nivel de vida digno a las personas menos aventajadas.

Lo anterior proyecta consecuencias importantes al tema que concierne en este trabajo. Por un lado, si los países se negaran a aceptar sus responsabilidades en la redistribución de la riqueza perderían el derecho a dificultar la entrada a sus

⁴² Will Kymlicka, *Fronteras territoriales. Una propuesta liberal igualitarista*, Madrid, Trotta, 2006, p. 62

⁴³ *Idem.*

fronteras, ya que desde la posición liberal no es permisible restringir la admisión cuando tiene por objeto el acaparamiento de los recursos. Por otro, “si los Estados asumen sus obligaciones con la justicia internacional, entonces es permisible que regulen la admisión de manera tal que se preserve su comunidad nacional distintiva”.⁴⁴

3.2. Posición comunitarista

En lo que respecta a los comunitaristas, uno de los exponentes es Michael Walzer. El filósofo estadounidense parte de la crítica hacia la concepción de un único sistema distributivo. Sus impugnaciones recaen, específicamente, en el sistema expresado por Rawls, el principio de la posición original en la que hombres y mujeres, idealmente concebidos, elegirían de manera imparcial con respecto a un conjunto abstracto de bienes. Sin embargo, a decir de Walzer, la inviabilidad de tal propuesta surge en el hecho de que la realidad no se configura bajo este esquema rawlsiano: “el problema más grave reside en las particularidades de la historia, de la cultura y de la pertenencia a un grupo”.⁴⁵

Por consiguiente, analiza cuáles son las bases y las perspectivas que los hombres tienen en la repartición de los bienes. Su argumentación gira en que los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma, por tanto, bienes sociales distintos deberían distribuirse bajo diferentes principios así como por diversos agentes.

De lo anterior se desprende la propuesta de una teoría de los bienes en la que el autor señala diversos principios: los bienes son entendidos como bienes sociales; los criterios y procedimientos distributivos se configuran en razón del bien social; los bienes básicos son concebidos en relación con los mundos morales y materiales, de ahí la particularidad que adquieren los sistemas distributivos en su significación; existe una autonomía relativa en relación a las distintas esferas distributivas. En

⁴⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁵ Michael Walzer, *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 65.

consecuencia, la justicia distributiva queda establecida en conformidad con los significados sociales.

Al considerar que los individuos se hallan en las más diversas prácticas comunitarias, es decir, la especificidad en los ámbitos de pretensiones, cualificaciones, etc., la diferenciación de bienes se da a partir de lo que Walzer denomina *igualdad compleja*: “la condición social en la que ningún grupo particular domina los diferentes procesos distributivos”.⁴⁶ Es así que la desigualdad dentro del ámbito de una esfera puede ser legítima; empero, se vuelve ilegítima si el bien a distribuir influye sobre otras esferas, es decir, cuando un bien domina sobre otros bienes. Por ello, la igualdad, entendida en la determinación de la distinción de las esferas distributivas, se encauza entonces hacia una empresa más justa e igualitaria.

¿Y cuál es el entorno más idóneo para llevar a cabo tal empresa igualitaria sostenida por Walzer? El filósofo asevera que dicho planteamiento es posible dentro de una comunidad política. Si bien, los bienes sociales pueden ser distribuidos, divididos e intercambiados a través de fronteras políticas, “No obstante, la comunidad política es lo que más se acerca a un mundo de significados comunes,”⁴⁷ en el cual las decisiones distributivas, morales y políticas son articuladas a partir de dichas interpretaciones compartidas.

De tal aseveración se infiere que la comunidad, considerada en sí misma, es un bien social que a su vez es distribuido. Pero el filósofo anota, “la comunidad... es un bien que sólo puede ser distribuido acogiendo a los individuos, y aquí todos los sentidos de esta última expresión son pertinentes: los individuos deben ser físicamente admitidos y políticamente recibidos.”⁴⁸ Con esto, se enuncia la esfera de la pertenencia. En palabras de Walzer: “El bien primario que distribuimos entre nosotros es el de la pertenencia en alguna comunidad humana. Y lo que hagamos respecto a la pertenencia estructurará toda otra opción distributiva: determina con

⁴⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 42.

quién haremos aquellas opciones, de quién requeriremos obediencia y cobraremos impuestos, a quién asignaremos bienes y servicios.”⁴⁹

En este punto es precisamente donde se plantean las interrogantes ya señaladas en el trabajo, la migración y las fronteras; es decir, ¿cuáles son las medidas que una comunidad puede adoptar en relación a la inmigración y en específico, respecto a una categoría especial de inmigrantes, los refugiados?

Un tema fundamental es que las comunidades, en la concepción de Walzer, se autodeterminan. Es así que los Estados pueden decidir respecto a su tamaño y carácter. Un aspecto de esa decisión refiere a la admisión de una comunidad: ¿a quiénes se le otorgará la pertenencia?, ¿cuáles serían los criterios en relación a la distribución de la misma?

Al respecto, el filósofo insistirá que la obligación más general que tenemos en relación con los otros, no va más allá del “principio de mutua asistencia”. Es un deber hacia las personas en general en circunstancias excepcionales; un deber de socorro y hospitalidad. Sin embargo, los criterios bajo los cuales se sostiene este principio de asistencia son indeterminados.

Al tener en consideración lo antecedente, la reflexión del autor en torno a la inmigración, específicamente, sobre la naturalización y el tema de los refugiados, parte de la analogía de las comunidades con familias, clubes o vecindades. Su intención es marcar que las comunidades se constituyen y se conservan culturalmente a partir de un ámbito cerrado. De ahí que exista un derecho al control migratorio: “la restricción a entrar sirve para defender la libertad y el bienestar, las política y la cultura de un grupo de gente comprometida entre sí y con su propia vida común.”⁵⁰ Puede verse que esta concepción de la identidad de la comunidad es fundamental desde la óptica comunitarista.

Desde dicha posición, ¿cuáles son las consideraciones a tomar para el ingreso de otros a una comunidad? Walzer considera que es el “principio de afinidad”, en el cual se da prioridad a aquellos que sin ser uno de nosotros son como nosotros. En

⁴⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁰ Michael Walzer, *op. cit.*, pp. 51.52.

ese sentido, las comunidades son como familias, dando preferencia en la migración a los parientes de ciudadanos o en su caso, sobre las afinidades ideológicas.

Un ejemplo de lo antecedente puede observarse en la política de la “Australia blanca”, basada en la exclusión de la inmigración en Australia, de personas “no blancas”, estipulada en el Acta de Restricciones de Inmigración de 1901.

Ahora bien, pese a la dinámica de movimientos de los individuos en las fronteras, el autor consiente la idea de un Estado territorial. Vale la pena detenerse en este punto, dado que el enfoque de territorio denota directrices importantes. En un sentido, el territorio es concebido como “espacio para vivir, tierra y agua, recursos minerales y riqueza potencial, un recurso para los desposeídos y los hambrientos;”⁵¹ en otro, “es espacio para vivir protegido, con fronteras y policía, un recurso para los perseguidos y para aquellos sin patria.”⁵² Aquí se abre hacia el Estado la cuestión de la necesidad, es decir, ¿existe una obligación moral y/o política de aceptar a los otros, a los apátridas, a los refugiados? Plantea que los refugiados son un grupo especial de extraños cuyas demandas sólo pueden ser satisfechas mediante su admisión. No obstante, la obligación de los Estados para con ellos no va más allá del “principio de mutua asistencia”, ya señalado líneas arriba. De hecho, Walzer explicita que su argumentación no llega hasta la desesperación del refugiado y en ello, no ofrece respuestas a la ola de refugiados que ha producido el proceso político del siglo XX.

En lo que atañe a las políticas de naturalización, el filósofo estadounidense señala que éstas se hallan sujetas a las determinaciones de las comunidades políticas, en tanto derecho colectivo. A decir de Benhabib, Walzer también sugiere que una vez que individuos han sido admitidos a un país, no pueden permanecer como extranjeros para siempre y deben ser naturalizados. Empero, la base de la afirmación no es clara; no hay un derecho humano a la membresía desde el punto de vista de Walzer (como tampoco lo sugiere en relación con los refugiados); no

⁵¹ *Ibid.*, p. 57.

⁵² *Idem.*

aduce razones por las cuales las entidades políticas estarían obligadas a naturalizar extranjeros.⁵³

En consecuencia, el derecho de restringir la migración bajo sus diversas categorías sigue siendo una característica de la autodeterminación comunitaria. Y la razón sigue siendo lo que a juicio de Walzer es más importante: la configuración de la comunidad. De ahí que la constante movilidad humana amenaza con socavar la integración de los pueblos.

Precisamente, es aquí donde recaen las críticas más contundentes hacia Walzer en tanto equipara las comunidades culturales a los entes políticos institucionales. No poner freno a la inmigración equivaldría a lo que Benhabib denomina “declinación de la ciudadanía”, entendiendo esta última como una entidad culturalmente unitaria y cerrada.⁵⁴ En ese sentido, si se contrasta aquello con la realidad, “un ente político democrático con tradiciones pluralistas consiste de muchos grupos y subgrupos culturales, muchas tradiciones y contradicciones culturales.”⁵⁵

De ahí que la filósofa de origen turco apunte la distinción entre *integración cultural* e *integración política*, enfatizando que es a las tradiciones constitucionales y prácticas democráticas, como elementos normativos centrales de la integración política hacia donde tanto ciudadanos como extranjeros deben mostrar lealtad y respeto y no hacia alguna tradición cultural específica. El error de Walzer, a decir de Benhabib, consiste en hacer coincidir ambos tipos de integración con lo cual da la impresión de que las políticas de inmigración y la naturalización son resultado de contratos de beneficencia.⁵⁶

El segundo argumento aducido por Benhabib consiste en que Walzer no aborda la identidad dual de los miembros del soberano democrático: por un lado, en su calidad de personas morales, como portadores de derechos humanos; y, como miembros del soberano, acreedores de derechos ciudadanos. A decir de Benhabib, Walzer sacrifica los principios universales en aras de la autodeterminación colectiva.

⁵³ Cfr. Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 90.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 89.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 91

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 92

Sin embargo, “el pueblo democrático se constituye como soberano porque sostiene ciertos principios de derechos humanos y porque los términos de su asociación interpretan así como dan encarnadura a esos derechos.”⁵⁷ Si bien, los derechos humanos son interpretados a la luz de los contextos sociales e históricos, su validez y contenido trascienden los marcos legales y culturales específicos. En ese sentido, aquellos que son marginados o excluidos de concepciones compartidas (regionales, particulares) de lo que es bueno o malo pueden apelar a los mismos. En este tenor, las cuestiones migratorias tendrían que plantearse bajo estos postulados, ya no en términos de las identidades culturales, sino en aras de la reivindicación de derechos de los migrantes.

Pese a los principios que encauzan las diferentes posiciones, puede observarse que los planteamientos están enfocados en la disminución de las desigualdades sociales y económicas por medio del principio redistributivo, con lo cual se frenaría la migración. No obstante, lo que las teorías no parecen considerar es que las razones para la migración no son únicamente económicas, tales desplazamientos involucran también aspectos culturales, políticos, religiosos, etc.

4. De la teoría a la práctica: la política de asilo en Europa

En la actualidad se vive en un mundo donde las situaciones tan dispares a nivel global (en lo social, económico y político) colocan a una mayoría de individuos en condiciones vulnerables. Dichas situaciones los tornan proclives a injusticias como la nulidad o postergación de derechos que les son reconocidos en las legislaciones internacionales, como es el caso de los migrantes.

Saltan al respecto cuestiones tales como: ¿son los derechos humanos meros pronunciamientos normativos sin carácter coercitivo? ¿Ser migrante es sinónimo de ilegalidad? ¿Cuáles son los derechos reconocidos a los migrantes, en la categoría de refugiados, en los marcos internacionales? Es preciso en primer lugar, analizar la justificación de los derechos humanos y; en segundo lugar, los instrumentos internacionales relacionados con el refugio y el asilo.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 93

Respecto al primer punto, dos son las consideraciones que hay que tener presente: la primera refiere a la fundamentación de los derechos humanos; la segunda, a la fuerza de sus pronunciamientos en el plano de interdependencia a nivel mundial.

En torno a la primera consideración, en el texto *Filosofía y Derechos Humanos: hacia la justicia*, Guerra señala la discusión en torno a la pretendida universalidad de los derechos humanos, siguiendo en ello los planteamientos de Rabossi y de Rorty.

Rabossi hace ver que existe lo que él denomina el “fenómeno de los derechos humanos”, expresión que encara la realidad histórica, cambiante y universal de estos derechos. Lo anterior incluye las expresiones de defensa de los derechos humanos como lo es la promulgación legal de los mismos. Este proceso se origina desde la adopción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948 por parte de la Asamblea General de la ONU. Igualmente, su configuración y protección han sido ampliados con los diversos tratados y convenciones como lo son el Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR) y el Pacto Internacional Sobre Derechos Civiles y Políticos (CCPR).⁵⁸ Por tanto, siguiendo en esto a Guerra, Rabossi señala que “el FDH pasa de ser un análisis de derechos a constituirse en una realidad histórica ya dada, los derechos tienen existencia por sí mismos, por tanto, no es necesario fundamentarlos”.⁵⁹

En lo que corresponde a la segunda consideración, en contra de Amartya Sen, Guerra plantea que los derechos humanos no pueden ser entendidos como los comprende Sen, en el sentido de ser considerados como simples pronunciamientos éticos, en tanto, la existencia de éstos no sólo poseen fuerza moral, “los derechos humanos ya han sido incluidos en pactos y convenciones obligatorias para los Estados,”⁶⁰es decir, si se reflexiona en torno a los mismos, se entienden como

⁵⁸ Javier Guillot, Yecid Muñoz & Angela Uribel, “¿Se requiere una fundamentación de los derechos humanos?”, p. 133. Disponible en: <<http://www.bdigital.unal.edu.co/19133/1/15084-45617-1-PB.pdf>>. Consultado: 15.03.2017.

⁵⁹ Eduardo Rabossi, *cit.* María del Rosario Guerra González, *Filosofía y Derechos Humanos: hacia la justicia*, México, UAEM, 2015, p. 25

⁶⁰ *Ibid.*, p. 38.

normas *erga omnes*, es decir, son un tipo de legislación cuyos compromisos se hacen frente a otros Estados en beneficio de los seres humanos, quienes se convierten en el objeto directo del derecho internacional, independientemente de su nacionalidad.⁶¹ Con ello, se entiende que la legislación de los derechos humanos impele a los Estados en conjunto a cumplir los compromisos normativos con miras a la interdependencia. Precisamente dos derechos humanos reconocidos son el de migrar y el de asilo, mismos que se se analizarán más adelante.

En lo que toca a temas de asilo y refugio, la legislación universal tiene como marco principal a la Convención de Ginebra de 1951, referente al estatuto de Refugiados; el protocolo de 1967; así como el apoyo de la oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), esta última creada en 1950.

Además, diversos organismos internacionales se han sumado a la protección y asistencia de los refugiados entre los que destacan “el Comité Internacional de la Cruz Roja (ICRC), el Programa Mundial de Alimentos (WFP) y el Fondo de las Naciones Unidas para los Niños (UNICEF); al igual que cientos de organizaciones no gubernamentales (ONG’s) como OXFAM, CARE International, Médicos sin Fronteras (MSF) y el Comité Internacional de Rescate (IRC).”⁶²

Tanto la Convención de 1951 como su prolongación al Protocolo del 67, definen quién es un refugiado, así como los derechos de lo que goza las personas que obtienen dicho estatuto.

La Convención nace de la ola de refugiados que deja la Segunda Guerra Mundial, de ahí su definición limitada de refugiado como cualquier persona (restringida a los acontecimientos ocurridos antes del 1º de enero de 1951) que reside fuera de su país de origen o nacionalidad, que no quiera o no pueda regresar al país de su nacionalidad o residencia “debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas”.⁶³ Como ya se ha señalado en el primer punto de

⁶¹ Cfr. Ariadna Estévez, *op. cit.* p. 45.

⁶² Stephen Castles, *op. cit.*, p. 9.

⁶³ Nota no. 19.

este capítulo, las restricciones tanto temporales como geográficas en la definición de refugiado son eliminadas en el Protocolo de 1967.

Los Estados que han firmado la Convención de 1951, así como el protocolo, asumen el compromiso de protección de aquellos que adquieren el estatuto de refugiado, así como del respeto al principio de *non-refoulement* (no devolución) establecido en el artículo 33 de la misma Convención que a la letra dice: “ningún Estado Contratante podrá, por expulsión o devolución, poner en modo alguno a un refugiado en las fronteras de territorios donde su vida o su libertad peligre por causa de su raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social, o de sus opiniones políticas.”

No obstante, para entender el desarrollo y la forma de las políticas de asilo llevados a cabo en el siglo pasado es preciso tener en consideración dos factores. El primero fue la presencia de más de 40 millones de personas al finalizar la Segunda Guerra Mundial.⁶⁴ El segundo, la Guerra Fría. En torno a ésta, Balibar señala algunos aspectos destacados del carácter equívoco de las fronteras. Uno de ellos es la sobredeterminación, la cual refiere a que las fronteras políticas dejan de ser meros límites entre Estados; éstas se hallan sobredeterminadas por otras divisiones geopolíticas.⁶⁵ Balibar dirá sobre la división del mundo entre los bloques:

también trajo aparejado que nuevamente hubiera varios tipos de extranjeros y de los extraños, y varias modalidades de cruzar las fronteras. Cuando una frontera o el sentido en que se cruzaba esa frontera coincidió con la superfrontera de los frentes, por regla general fue más difícil de traspasar: el extranjero era un enemigo, y hasta un potencial espía. *Excepto* precisamente para los refugiados, porque el derecho de asilo era utilizado como arma en la lucha ideológica. ¿Acaso las disposiciones oficializadas en la década de 1950 y 1960 para recibir a quienes pidieran asilo, mediante convenciones internacionales o constituciones nacionales...no deben gran parte de su formulación y de su liberalismo teórico a esa situación?⁶⁶

⁶⁴ Stephen Castles, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁵ Cfr. Étienne Balibar, “¿Qué es una frontera?”, en *Violencias, identidades y civilidad* (traducción de Luciano Padilla), Barcelona, Gedisa, 2005, p. 80

⁶⁶ *Ibid.*, p. 83.

Lo cual quiere decir que en el periodo abarcado de 1950 a 1990, los regímenes de asilo en países occidentales permean fines políticos. Se acepta, tanto en Estados Unidos como en Europa, la entrada de personas que huían o estaban contra el régimen comunista:

El régimen de refugiados fue «utilizado con la intención de frustrar la consolidación de las revoluciones comunistas y con la esperanza de desestabilizar los gobiernos comunistas emergentes». Dado que el «régimen de no salida» de la Cortina de Hierro conservó bajas las cifras, occidente pudo permitirse ofrecer una cálida bienvenida a aquellos pocos que lo lograban. La cantidad se incrementó a partir de eventos como la Revolución Húngara de 1956 o la Primavera de Praga de 1958, pero todavía era manejable.⁶⁷

Bajo este escenario se puede vislumbrar la forma que irán tomando dichas políticas en las décadas siguientes. Desde los noventa, la gestión sobre asilo y migración dentro de la legislación de la Unión Europea se ha venido configurando sobre dos pilares: “las fronteras interiores abiertas (la zona Schengen) y el control fronterizo exterior”.⁶⁸ Lo anterior se ve reflejado en la búsqueda de la armonización de las políticas nacionales de asilo. Ejemplo de ello son el Convenio de Dublín de 1990 mediante el cual se fija que las solicitudes de asilo serán examinadas por un solo Estado miembro, mismo que se determinará a través de una serie de reglas allí especificadas; el Tratado de Maastricht, mediante el cual se crea la Unión Europea y se adjudica a esta última temas de inmigración, asilo, así como de las fronteras exteriores; el Tratado de Ámsterdam transfiere tales asuntos a la competencia comunitaria, en tanto tiene como objetivo mantener y desarrollar la Unión como un espacio de libertad, seguridad y justicia⁶⁹; los programas de Tampere, La Haya y Estocolmo, se comprenden como la consolidación de este objetivo, mismo que se

⁶⁷ Stephen Castles, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁸ Amgeliki Dimitriadi, “Managing the Maritime Borders of Europe: Protection through Deterrence and revention?”, *Working Paper Series* 50/2014, Atenas: ELIAMEP, *cit.* en Amgeliki Dimitriadi, “La crisis migratoria es de hecho una crisis europea, no por el volumen de las llegadas, sino porque ha puesto de manifiesto una profunda división dentro de la Unión”, *AFKAR/Ideas*, no. 48, invierno 2015-2016, Disponible en: <<http://www.politicaexterior.com/articulos/afkar-ideas/europa-ante-los-refugiados/>>. Consultado 11.04.2017.

⁶⁹ *Cfr.* Unión Europea-Tratado de la Unión Europea Disponible en: <https://europa.eu/european-union/sites/europaeu/files/docs/body/treaty_on_european_union_es.pdf> Consultado 11.04.2017.

refleja en el endurecimiento de las políticas de asilo y en la gestión de las fronteras externas de la Unión Europea.

El objetivo del Sistema Europeo Común de Asilo (SECA), como se ha denominado a esta política, es establecer los procedimientos comunes y la uniformidad del estatus de los solicitantes de asilo en dos fases: la primera consiste en la armonización de los marcos jurídicos nacionales sobre la base de estándares mínimos comunes;⁷⁰ la segunda etapa, ya en el cerco del programa de La Haya, tiene como “meta lograr en 2012 un estándar común de protección y mayor igualdad entre los Estados miembros para proporcionar esa protección.”⁷¹ En esta segunda etapa se constituye el *Pacto Europeo sobre inmigración y asilo*, así como el establecimiento de la Oficina Europea de Apoyo al Asilo (2011).

Es preciso considerar que la base jurídica sobre la que se han asentado los diversos instrumentos (Reglamentos, Directivas, Decisiones, etc.) que rigen el asilo dentro de la Unión Europea ha sufrido modificaciones. En la legislación actual se cuenta con la versión consolidada del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea (TFUE), mismo que incorpora normas relativas al asilo ya proclamadas por tratados anteriores y transforma en política común de la Unión las medidas en materia de asilo (artículos 77, 78 y 79).⁷²

A partir de este marco referencial surgen nuevos instrumentos que derogan los adoptados en la primera fase del SECA, cuyo objetivo consiste en mejorar la aplicación de la legislación de la UE: Directiva 2011/95/UE, sobre requisitos para el reconocimiento de beneficiarios de protección internacional, y el contenido de la misma; Directiva 2013/32/UE, sobre procedimientos comunes para la concesión o retirada de la protección internacional; Directiva 2013/33/UE, sobre normas para la acogida de los solicitantes de protección internacional; Reglamento 603/2013/UE,

⁷⁰ Durante esta etapa se desarrollaron cuatro instrumentos legislativos que constituyeron las bases del sistema: Directiva 2001/55, sobre protección temporal en casos de afluencia masiva; Directiva 2003/9, sobre condiciones de acogida de los solicitantes de asilo; Directiva 2004/83, sobre requisitos para el reconocimiento y el estatuto de refugiado; Directiva 2005/85, sobre procedimientos de asilo. A la par, se adoptaron otros cuatro textos que constituyeron el denominado *Sistema de Dublín*.

⁷¹ Ariadna Estévez, *op. cit.*, p. 69.

⁷² Versión consolidada del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea, *Diario Oficial n° C 326 de 26/10/2012 p. 0001 – 0390*. Disponible en: <<http://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=celex%3A12012E%2FTXT>>. Consultado: 05.04.2017.

relativo a EURODAC; Reglamento 604/2013/UE, sobre determinación del Estado miembro responsable de examinar la solicitud (*Dublín III*).

Éste es el panorama que rige la política de asilo en la Unión Europea. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las Directivas obligan a los Estados en cuanto a los resultados, empero, en la elección de los medios y formas, los Estados tienen libertad; es así que dichas Directivas deben transponerse a las legislaciones internas. Diferente es el caso de los Reglamentos, ya que éstos tienen alcance general, son obligatorios y directamente aplicables a todos los Estados miembros.⁷³

En los hechos, la transposición de las Directivas hacia las legislaturas internas de los Estados no es homogénea y refleja las divergencias en la forma de actuación de los Estados miembros de la Unión.

Por otro lado, a raíz de los conflictos en Oriente Próximo y Oriente Medio, especialmente de la guerra en Siria, Europa se ha visto enfrentada y cuestionada en sus propias políticas por la ola de refugiados (que siguen llegando a través del Mediterráneo, la ruta de los Balcanes), quienes solicitan acogerse a la protección internacional de alguno de los Estados miembros de la Unión. Bajo la legislación vigente, los migrantes deben pedir asilo en el primer país de la UE al que tengan acceso (con el objetivo de evitar que los solicitantes de asilo sean reenviados de un país a otro o que el solicitante presente varias solicitudes en distintos Estados). Pese a ello, la situación ha detonado la ineficacia de los mecanismos adoptados por comunidad: en primer lugar, en razón de su ubicación geográfica, los países más golpeados por la inmensa llegada de los inmigrantes han sido Italia y Grecia, este último, a su vez, azotado por la crisis económica. Los Estados han empezado a colapsarse debido a la presión económica y social en la ayuda y asistencia de los recién llegados, lo que a su vez plantea la necesidad de reestructurar el SECA en lo que respecta a la Regulación de Dublín a fin de repartir las cargas de la inmigración entre todos los Estados miembros.

⁷³ Santiago A. Villar, “La política de refugiados de la Unión Europea”, *Barcelona Centre for International Affairs*. Disponible en: http://www.cidob.org/publicaciones/documentacion/dossiers/dossier_refugiados/dossier_crisis_refugiados/la_politica_de_refugiados_en_la_union_europea>. Consultado: 04.04.2017.

A esta base legislativa se suma la violación del principio de *non-refoulement*, establecido en el artículo 33 de la Convención de Ginebra. En la realidad, diversos Estados europeos han llevado a cabo devoluciones forzosas informales con el argumento de la incapacidad de asumir el coste de albergar a refugiados o interpretando de forma restrictiva el reglamento de Dublín,⁷⁴ a la vez que sugieren una política migratoria más restrictiva como es el caso de Hungría.⁷⁵

Tales respuestas dadas por los miembros de la UE han causado consternación a la comunidad internacional tanto por su incapacidad y descoordinación, como por la violación de los Derechos Humanos de los refugiados. A ello se puede agregar que si se analiza la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su artículo 13 establece un derecho a emigrar⁷⁶, mientras que en el artículo 14 señala un derecho al asilo.⁷⁷ En la práctica, esto es cuestionable. Si bien es cierto que una gran mayoría de individuos son libres de salir de sus países de origen o nacionalidad, por la otra, sólo a una minoría se le concede el derecho a entrar a otro país⁷⁸. Así mismo, se deja fuera el margen de responsabilidad que tendrían los Estados de acoger a inmigrantes; es decir, no se establece un derecho a inmigrar.

En lo que atañe a la Directiva 2011/95/UE, ésta adopta la definición de refugiado de la Convención de Ginebra, en su artículo 1, inciso e:

⁷⁴ Cfr. Alejandra O. Almarca, “El impacto de la política de asilo europea en la crisis de refugiados”, en *United Explanations*. Disponible en: <<http://www.unitedexplanations.org/2016/02/02/la-crisis-de-refugiados-en-europa-la-base-legal-europea-e-internacional/>>. Consultado 31.12.2016.

⁷⁵ ONU-Acnur, “ACNUR: preocupación por nueva ley restrictiva en Hungría y denuncias de violencia”, Ginebra, Suiza, 15 de julio de 2016. Disponible en: <<http://www.acnur.es/noticias/notas-de-prensa/2559-acnur-preocupacion-por-nueva-ley-restrictiva-en-hungria-y-denuncias-de-violencia>>. Consultado 02.02.2017.

⁷⁶ “Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso el propio, y a regresar a su país.” Art. 13, Declaración Universal de los Derechos Humanos.

⁷⁷ “En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.” Art. 14, Declaración Universal de los Derechos Humanos.

⁷⁸ Antoine Pécoud; Paul de Guchteneire, “Migración sin fronteras: una investigación sobre la libre circulación de personas”, en *Migraciones Internacionales*, México, vol. 3, núm. 2, julio-diciembre, 2005, p. 138.

«refugiado»: un nacional de un tercer país que, debido a fundados temores a ser perseguido por motivos de raza, religión, nacionalidad, opiniones políticas o pertenencia a determinado grupo social, se encuentra fuera del país de su nacionalidad y no puede o, a causa de dichos temores, no quiere acogerse a la protección de tal país, o un apátrida que, hallándose fuera del país donde antes tuviera su residencia habitual por los mismos motivos que los mencionados, no puede o, a causa de dichos temores, no quiera regresar a él.

No obstante, la legislación sobre refugio no ha sido ampliada e inclusiva en torno a los acontecimientos que se viven en el presente siglo, sigue excluyendo a muchos hombres, mujeres y niños que huyen a causa de la violencia generalizada, guerras, terrorismo y narcotráfico en sus países de origen en busca de un territorio seguro.

CAPÍTULO II: DE LAS FRONTERAS A PENSAR LA HOSPITALIDAD

1. La función de las fronteras. Fronteras de la exclusión

1.1 El papel de las fronteras

A causa de la gran afluencia, en los últimos años, de refugiados e inmigrantes económicos hacia Europa, esta última reacciona con lo que Nair denomina la “muralla europea”,⁷⁹ haciendo referencia al blindaje de sus fronteras a los extranjeros, en tanto su entrada contraviene a los intereses de las economías más prósperas del Viejo Continente. El blindaje opera a través de la externalización de las demandas migratorias y de asilo, así como en la creación de campos de “retención” en los países limítrofes del espacio Schengen (y más allá de las fronteras). Los migrantes y refugiados son individuos no comunitarios, por tanto, no deseados.⁸⁰

Bajo la realidad percibida, y para hacer más comprensible el tema de la migración, un tópico que viene relacionado con el anterior es el referente a las fronteras. ¿Qué son las fronteras? ¿Cuál es la función y el impacto de las mismas respecto a la migración y el refugio?

¿Qué son las fronteras? En términos generales, pueden entenderse como los límites de un Estado o una comunidad política; sin embargo, éstas no necesariamente se comprenden en este sentido. Existen clases de fronteras no

⁷⁹ Sami Nair, *Refugiados. Frente a la catástrofe humanitaria, una solución real*, Barcelona, Crítica, 2016, p. 41.

⁸⁰ Una de las cuestiones latentes en el siglo XX y lo que va del siglo XXI es el dilema entre el libre tránsito de mercancías y capital a través de las fronteras, contra la securitización de estas últimas por parte del Estado-nación respecto a la afluencia de seres humanos. La cuestión específica que enfatiza Benhabib respecto a las migraciones transnacionales reside en el control político de los Estados y la protección de las fronteras contra extranjeros e intrusos, refugiados y solicitantes de asilo. Es decir, contra el régimen de derechos humanos se alza la soberanía estatal que sigue reafirmando sobre las fronteras nacionales (en la invisibilidad de las regulaciones de admisión). Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 17.

enmarcadas por límites territoriales (espaciales), políticos ni acotadas por muros o verjas.

Es así que es posible definir fronteras de tipo cultural, áreas comprendidas por minorías culturales dentro de un mismo Estado, pero con derechos de autodeterminación, el uso de una lengua común, como es el caso de los quebequeses, los catalanes o los escoceses. Otro ejemplo se encuentra en las culturas que sobrepasan los Estados-naciones modernos, es decir, su ámbito de localización se encuentra entre las jurisdicciones de dos o más Estados, como ejemplo baste señalar a los kurdos en Oriente o los mayas entre Norte y Centroamérica. En estos últimos casos también se resalta la importancia de la lengua y la autocomprensión identitaria.⁸¹

Al tener como antecedente la heterogeneidad del término frontera, este estudio pretende delinear dicha categoría en su vinculación con el Estado-nación.⁸² Al hacer un recorrido histórico, se observa que las fronteras tal cual son entendidas actualmente, no siempre supusieron el recurso de protección de identidades nacionales y/o políticas. Siguiendo el análisis genealógico de Rodríguez Ortiz, el término frontera que deriva de *frons* o *frontis*, al igual que la palabra límite, de *limis* o *limitis*, en el Imperio Romano “no se emplean como una delimitación territorial sino para establecer una línea de demarcación y confrontación entre los romanos y los “bárbaros”; es decir, el límite funcionaba como un camino fortificado (murallas, trincheras, torres de vigilancia) de la zona fronteriza donde se organizaba la protección o la zona comercial del Imperio.”⁸³ Es así que las fronteras en ese

⁸¹ Un valioso estudio para entender las diferentes conceptualizaciones del término frontera es el de Roxana Rodríguez Ortiz, en su artículo “¿Qué es una frontera?”, donde elabora una categorización de “fronteras” Ésta se divide en cuatro tipologías: frontera de la securitización, frontera socio-histórica, frontera subjetiva, frontera glocal. Roxana Rodríguez Ortiz, “¿Qué es la frontera?”, en *Estudios Fronterizos*. Disponible en: <<https://estudiosfronterizos.org/2015/02/22/que-es-la-frontera-por-roxana-rodriguez-ortiz/>>. Consultado: 05.06.2017.

⁸² Rodríguez señala que el concepto frontera, tal cual es entendido en la actualidad, esto es, “como una demarcación geopolítica y/o zona de contacto o convivencia entre dos (o más) países”, no es utilizado, sino hasta finales del siglo XIX. *Idem*.

⁸³ *Idem*.

momento apuntaban a la exterioridad de una totalidad, en este caso particular, al exterior del Imperio, mientras que el concepto de límite se empleaba en un sentido de protección ante la amenaza externa. Valga decir, que su uso hace alusión a las transformaciones sociales y políticas que se irán dando con los siglos.

Por otro lado, de Lucas, retomando los trabajos de Isaac, Whitaker y Carrié y teniendo en mente el Mediterráneo como frontera, alude a ese espacio en los confines de los Imperios como zonas de contacto, de intercambio económico y social entre las poblaciones situadas en ambos lados, lo que propiciaría una asimilación cultural entre las mismas.⁸⁴ La recuperación hecha por el filósofo español sirve para reflexionar y criticar el cierre y bloqueo que imponen las políticas de inmigración y asilo en Europa, olvidando los beneficios que se podrían obtener de la existencia de ese espacio común.

Así mismo, Balibar señala que las fronteras -tradicionalmente-, conforme a su noción jurídica como a su representación cartográfica, correspondían al borde del territorio, es decir, éstas enmarcaban los límites territoriales y jurisdiccionales de un Estado. El problema reside en que se ha llegado a considerar a las fronteras como hechos naturales, cuya legitimidad parece incuestionable. Empero, Balibar apunta que las fronteras son *instituciones históricas*⁸⁵ y en la misma línea, Velasco las puntualiza como *un capricho de la historia*⁸⁶, en tanto han permeado intereses políticos y también económicos en la configuración de las mismas.

Entonces, la comprensión de las fronteras desde el ámbito geopolítico evidencia en la práctica una función inclusiva y/o excluyente hacia migrantes y extranjeros.

Para entender lo antecedente, vale la pena resaltar la configuración hecha por Kymlicka, quien entiende las fronteras como demarcaciones territoriales de los Estados-naciones democráticos contemporáneos.⁸⁷ Esta acepción a su vez, define un ámbito jurídico y un cuerpo de ciudadanos.

⁸⁴ Javier de Lucas, *Mediterráneo. El naufragio de Europa*, Valencia, Tirant Humanidades, 2016.

⁸⁵ Ettiene Balibar, "Fronteras del mundo, fronteras de la política", *Alteridades*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, diciembre 2005, p. 90.

⁸⁶ Juan Carlos Velasco, *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 81.

⁸⁷ Cfr. Will Kymlicka, *op. cit.*, p. 45.

Desde el ámbito jurídico, las fronteras “indican a qué derecho estamos sometidos, y qué personas e instituciones ejercen autoridad sobre el territorio”⁸⁸. Sin embargo, el énfasis recae en el segundo ámbito, en tanto “las fronteras...también definen un cuerpo de ciudadanos –una comunidad política- que se percibe como titular de la soberanía y cuya voluntad e intereses conforman los estándares de la legitimidad política”.⁸⁹ En este sentido, las fronteras enmarcan no sólo jurisdicciones, sino, y esto es lo importante para el filósofo canadiense, las fronteras definen “naciones” o pueblos”, entendidas como comunidades políticas y estipuladas sobre una cultura societal común.⁹⁰ Si se toman como base las prácticas actuales de las democracias (europeas), la localización de las fronteras se resuelve en función de los principios de nacionalidad.⁹¹ Esta demarcación, determina, a su vez, la función de las mismas: las fronteras como ámbitos de protección de la comunidad política.

Tal significación de las fronteras en su doble aspecto, jurídico y político, es crucial en la definición de los ciudadanos que integran la comunidad política, entre los que están dentro y los que quedan fuera. Aquí cobra relevancia el papel del Estado, en tanto es determinante su papel soberano y jurídico en el monopolio de la regularización de la movilidad -pero no por ello incuestionable dicho actuar. En la justificación del cuidado de la identidad nacional es que pueden entenderse las limitaciones a la inmigración por parte de aquel. Las fronteras son los dispositivos utilizados por parte del Estado para frenar el libre tránsito, la permanencia en un territorio, así como las condiciones de acceso a derechos.

Ahora bien, al analizar con detenimiento el segundo ámbito y en concordancia con Rodríguez Ortiz, uno de los peligros que trae la propuesta de Kymlicka, si se considera el flujo de las migraciones actuales, es precisamente el advenimiento de nacionalismos exacerbados. La comprensión de la cultura societal común llevado al

⁸⁸ *Ibid.*, p. 45

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ Kymlicka establece una distinción entre lo que denomina cultura nacional y cultura societaria. La primera refiere a complejos procesos de conformación de la identidad nacional (ritos, religión, lengua, instituciones). La segunda es más inclusiva en el sentido de emplear el lenguaje y las instituciones -públicas- como recursos de cohesión social. *Cfr. Ibid.*, p. 55.

⁹¹ *Cfr. Ibid.*, p. 44.

ámbito de lo práctico es inconsistente y excluyente de las minorías, mismo que abarca a los migrantes y refugiados, pues el discurso apunta a que todos los individuos, comprendidos dentro de un territorio, comparten una lengua e instituciones comunes, lo que es desmentido por la realidad.⁹²

La propuesta de Kymlicka en cierta medida parece acercarse más a la posición de la justicia distributiva de Walzer. Para éste, las fronteras sirven como cordón para delimitar a los miembros de una comunidad político-cultural. El filósofo es uno de los más conocidos defensores del cierre de fronteras y de dificultar lo más posible el acceso a la ciudadanía a los extranjeros. El argumento del filósofo estadounidense recae en el derecho de admisión que tienen los pueblos y con ello en la capacidad de limitar la inmigración. Según este autor, la política de admisión de inmigrantes y refugiados o responde a los intereses de la sociedad en cuestión o bien expresa preceptos caritativos ampliamente aceptados en ésta, pero en ningún caso constituye una obligación articulada desde el punto de vista de la justicia.⁹³

Vale la pena enfatizar además que la localización de las fronteras, que a su vez marca el ámbito de jurisdicción de un Estado, no necesariamente se ve supeditado a líneas físicas consistentes en muros o verjas ni a controles policiales. Por ejemplo, las fronteras entre Uruguay, Brasil y Argentina, en el Sur de América no están acotadas en el sentido de las líneas fronterizas de la Unión Europea respecto a los territorios no miembros de la Unión o en el caso específico de la frontera entre México y Estados Unidos.

Un último punto que resaltar reside en la transformación de estas fronteras geopolíticas, en las últimas décadas, como un espacio fronterizo más difuso, concentrado en campos de retención a las afueras de Europa (Libia, Marruecos, Turquía)⁹⁴. Espacio en el que como bien señala Velasco, se amplía el margen de actuación de los cuerpos de seguridad y se sortea la obligatoriedad de garantizar

⁹² Roxana Rodríguez Ortiz, "Epistemología de la frontera: los límites del otro", en *Artigo, Revista do Centro de Educacao e Letras*, 2011, p. 23.

⁹³ Cfr. Michael Walzer, *op. cit.*, pp. 44-74. Revisar punto 3, capítulo 1 de este trabajo.

⁹⁴ En el caso de la frontera Estados Unidos-México, la ampliación de la frontera estadounidense ha llegado a las fronteras entre México y Guatemala.

los derechos humanos⁹⁵ de los migrantes y refugiados. Al respecto, Bello Reguera llama la atención sobre la configuración de un espacio de protección, denominado “frontera global”⁹⁶, y que algunos otros estudiosos han denominado, “Gran Muro del Capital”, un muro imaginario que se interpone entre los Estados fallidos y los Estados más prósperos y ricos. El tramo de la misma comprende el sur mediterráneo de Europa.

Uno de los sistemas de este tramo fronterizo, que se configura como una frontera antropológica, radica en la desterritorialización de las fronteras, hacia fuera y hacia adentro. Hacia afuera en su desplazamiento al continente africano, a las costas atlánticas de África occidental, pero también a Oriente, mediante acuerdos diplomáticos (bajo el régimen de ayuda económica a cambio de impedir la emigración hacia Europa). El desplazamiento de las fronteras al interior de los países receptores sugiere la categorización de ilegalizados respecto de los ciudadanos y residentes legales, así como de los solicitantes de asilo y refugiados.

Europa se coloca, por tanto, en la posición de cerrar sus fronteras sobrepasando las obligaciones internacionales de los Estados miembros en materia tanto de migrantes como de refugiados. Empero, a decir de Lucas, contra todos los intentos de la UE de cerrar sus fronteras, se debe reconocer en el contexto de la globalización, el reconocimiento de la porosidad de estas últimas. No existen Estados cuyas fronteras sean impermeables, pese al reforzamiento de los controles de vigilancia.

La porosidad de las mismas es una señal más de la progresiva erosión de la soberanía estatal aún más escandalosamente visible en el caso de la UE, con una geometría variable de definición de su territorio y de sus fronteras, que acaba impactando sobre la movilidad de sus propios ciudadanos....: el nexo político y jurídico entre soberanía y territorio se ha visto cuestionado por la multiplicación de poderes y ordenamientos supranacionales, el rápido crecimiento e intensificación de los vínculos transnacionales, así como el

⁹⁵ Juan Carlos Velasco, *op. cit.*, p. 86.

⁹⁶ Gabriel Bello Reguera, *Emigración y ética. Humanizar y deshumanizar*, Madrid, Plaza y Valdés editores, 2011.

afianzamiento de los nuevos circuitos globales de producción y de intercambio de capitales.⁹⁷

1.2 La frontera antropológica

Ahora bien, con los desplazamientos migratorios actuales alrededor del mundo y con ello los procesos de entrada y salida en los Estados-naciones, la cuestión de las fronteras cobra relevancia dentro del debate ético-filosófico y político. Los procesos migratorios, en su vinculación con las fronteras, tradicionalmente, son asociados a una doble imagen: por un lado, como un escenario promisorio, por la otra, experiencias de relegación e inequidad.⁹⁸ Habría que añadir, además, la probabilidad de un horizonte seguro.

Es precisamente en la experiencia de relegación que se plantea el desarrollo de este apartado. ¿Se puede hablar de una crisis del sujeto moderno (occidental)? De aquel que pregona los valores más altos de la humanidad y entre ellos, el respeto a los derechos humanos, del cual se desprende el deber de acogida hacia los otros, pero que en la práctica contrasta con las políticas migratorias y de asilo planteadas en términos de seguridad, por tanto, muestra del rechazo y exclusión hacia los de afuera.⁹⁹ Es decir, ante el flujo de migrantes y refugiados a Europa, ésta reacciona con el cierre de sus fronteras, empero en la base de las mismas funciona una frontera más grande, una frontera de “antropología moral”, enunciada por Bello Reguera, cuyos síntomas son los discursos de radicalización de la enunciación de una identidad europea, el nacionalismo,¹⁰⁰ el racismo étnico, la islamofobia.

⁹⁷ Javier de Lucas, *Mediterráneo. El naufragio de Europa*, Valencia, Tirant Humanidades, 2016, p. 49.

⁹⁸ Juan Carlos Velasco, *op. cit.*, p. 82.

⁹⁹ Una de las cuestiones que suscitan controversia refiere a la externalización de las fronteras en Europa para frenar el flujo de migrantes y solicitantes de asilo. Dos han sido los métodos de llevarla a cabo: la primera, a través de la cooperación al desarrollo de los países; la otra, (más efectiva) a través de los controles policíacos en las fronteras. Sami Naïr, *op. cit.*

¹⁰⁰ Al respecto, el estudio que realiza Tzvetan Todorov, a través del análisis de distintos autores como Michelet, Péguy, Rousseau y Tocqueville, permite comprender los diversos sentidos del término nacionalismo y cómo éstos sirvieron de base discursiva (en la idea, por ejemplo de la superioridad de una nación sobre otras) para justificar el colonialismo, la explotación de los otros, así como la protección de las entidades políticas y culturales de la Europa del siglo XVIII, XIX, y que

Como se ha señalado en el apartado antecedente, lo que parece guiar la política del cierre de fronteras es una ética comunitarista, misma que Bello Reguera incluye en una ética realista,¹⁰¹ en la que prevalece la admisión de los otros a condición de los intereses de la comunidad o el Estado.

Empero, si se analiza el estado presente: el poscolonialismo, en el que los antiguos países se han descolonizado de la madre Europa, pero no han logrado sostenerse en regímenes democráticos o no han logrado salir de la pobreza, en gran medida causada por los procesos de globalización desencadenados por la misma Europa y Estados Unidos, que ha traído como consecuencia lo que ya se ha apuntado, el flujo de inmigrantes y refugiados, los argumentos de la ética comunitarista y/o realista pierden peso, no es algo que deba aceptarse como natural. En este sentido, la proyección de imágenes sobre lo que acontece en Siria, Afganistán o Libia, guerras cruentas que no pueden ser entendidas sin hacer alusión a la intervención e intereses externos, y en ello, el “rostro” de los refugiados, migrantes, apátridas, de algún modo concierne y es responsabilidad de Europa.

De ahí que sea preciso examinar el discurso de la humanidad que se ha construido desde Europa y que, a su vez, delinea una imagen de hombre, misma que excluye/incluye la alteridad, en este caso, la alteridad del inmigrante y en éste, al refugiado.

1.2.1 La humanidad y la deshumanización. Nosotros y los otros

Hablar de los orígenes de la humanidad es pensar en Europa, en la Europa renacentista y recientemente, encarnada en los derechos humanos. Sin embargo, al descubrir la falta de perspectivas y de seguridad de millones de seres humanos en el mundo, pero con mayor visibilidad en Oriente y África, quienes buscan refugio en el Viejo Continente, parece que la humanidad es dada a los que son parte del

parecen prevalecer hasta ahora. Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 2013.

¹⁰¹ Gabriel Bello Reguera, *op. cit.*, p.48.

universo de Europa, pero no a los externos y en el caso de los derechos humanos, el discurso se vuelve hipócrita y falaz.

El núcleo teórico que justifica que unos estén dentro y otros fuera de la frontera, es la distinción entre “la humanidad legal o legalizada, normal, normalizada o normativa, y la humanidad alega o ilegal, a-normativa o a-normal de los inmigrantes ilegalizados o irregularizados.”¹⁰² En ello hay que incluir el régimen de semiilegalidad en la que se encuentran los refugiados, en tanto su gran número afecta los intereses de aquella humanidad legalizada. Así mismo, y lo que es más importante, se justifica la frontera antropológica en la distinción de dos tipos de humanidad, uno de los cuales es construido como más valioso o en una categoría superior, mientras que el otro se coloca como menos valioso, en tanto diferente, por tanto, inferior.

En este sentido, en la distinción de los dos tipos de humanidad, apuntado por Bello Reguera, de manera específica, en la construcción de una moralidad normativa como más valiosa, es que se legitima la inclusión/exclusión de los otros del espacio político y cultural, por tanto, del espacio humano, cuyo efecto visible se da en la legalización e ilegalización de los inmigrantes, pero también en los razonamientos sobre el otorgamiento del estatuto de refugiados. En lo que toca a este último, el régimen de otorgamiento del estatuto de refugiados ha sido pensado como un proceso en escala individual, por tanto, bajo una regulación que permite la integración de los individuos en las sociedades de acogida sin merma de la identidad europea (cultural, política, social), pero no así, ante la irrupción de un gran contingente.

Es así como los otros, externos al espacio de la humanidad, entendida esta última como positiva, al ser identificados como la cara opuesta de dicha humanidad, se ven impedidos de traspasar las fronteras externas e internas que cada vez parecen más sólidas. Prácticas que a la vez construyen lo que Countin denomina *espacios de no existencia*, es decir, aunque los otros puedan estar físicamente en un territorio, no obstante, su existencia en el plano jurídico es invisible.¹⁰³

¹⁰² *Ibid.*, p.169.

¹⁰³ Countin, *cit.* Ariadna Estévez, *op. cit.* p. 110.

Lo que cabe cuestionar ahora es la representación de esta humanidad con pretensiones de universalidad, misma que tiene entre sus antecedentes al humanismo renacentista e ilustrado, como se ha anotado líneas arriba. El contenido universal de dicha humanidad se ha particularizado en su indistinción de la humanidad europea. ¿Qué es lo que se desprende de lo anterior? En los términos de Bello Reguera, la universalidad de la humanidad al estar restringida a la humanidad europea, blanca y patriarcal, ha implicado la exclusión de la humanidad de los otros o la humanidad otra, es una

exclusión pragmática del espacio humano normativo delimitado por su definición propia, exclusiva y excluyente...se trata de una aplicación de la ética del individualismo posesivo al poder de performar la definición del significado universal de "humanidad" y la aplicación de esa definición a los casos particulares. Y no se debe olvidar que el efecto de aplicar el criterio moral de posesividad es la exclusión del otro de la relación entre el poseedor y lo poseído.¹⁰⁴

Es la exclusión de los otros que en su momento fueron colonizados por Europa y hoy se les niega la entrada al espacio Schengen y que plantea en el plano socio-político formas de violencia como la discriminación, la segregación racial, la exclusión de la ciudadanía y los derechos que le son adyacentes. En otras palabras, la cara más feaciente de ese humanismo que deshumaniza hacia afuera es particularmente el discurso de los derechos humanos. Por ejemplo, el derecho a migrar y el derecho de asilo son prerrogativas dentro de la comunidad europea, en el horizonte de los suyos, sin embargo, es visiblemente negado hacia afuera, en los otros que huyen de las guerras en Irak, Afganistan y Siria,¹⁰⁵ mismas que son incomprensibles sin la intervención de Europa.

¹⁰⁴ Gabriel Bello Reguera, "La emigración ante el muro humanista", en *Cuadernos del Ateneo*, p. 26, Disponible en <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3895884.pdf>> Consultado: 05.06.2017.

¹⁰⁵ Habrá que añadir la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea en sus artículos 18 (Derecho de asilo) y 19 (Protección en caso de devolución, expulsión y extradición). Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, diciembre de 2000. Disponible en: <www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_es.pdf>. Consultado: 04.05.2017.

1.2.2 El migrante (refugiado) como figura de la alteridad y exclusión

La conservación de la identidad europea contempla la alteridad de los otros, diferencia que a la vez sirve para enunciar y comprender a quiénes incluye y/o excluye de su universo moral, político y social.¹⁰⁶

¿Quién o quiénes constituyen ese otro? En la actualidad se puede enunciar que son los emigrantes económicos y los refugiados, caracterizados estos últimos por los desplazamientos tanto del sur (África) como de Oriente Medio.

Es así que bajo la ética de la alteridad levinasiana y siguiendo los análisis pragmáticos de Bello Reguera es que se intenta poner el acento en *el otro*, el inmigrante, en su modalidad de refugiado, con el objetivo de volcar la valoración negativa que le han otorgado las éticas comunitaristas y liberales hacia una positiva, que intenta darle rostro y una significación opuesta, respecto a la identidad del yo/nosotros que lo excluye y borra del escenario de la humanidad -cuya representación clara es el cierre de fronteras y con ello, la negación de la protección que necesitan.

Se parte entonces de un hecho -reiterado a lo largo del primer capítulo y en lo que va del segundo-, la presencia de los otros es una realidad que no puede ser negada. Sin embargo, antes de proseguir es importante señalar la transpolación o transferencia que se ejecuta de la concepción del *tercero* o *eleidad*,¹⁰⁷ en las figuras

¹⁰⁶ Bello Reguera analiza la categoría conceptual: el *otro*. Categoría que ha estado implícita en las éticas comunitarista, del realismo estatal, la marxista y la liberal. En la ética comunitarista el otro es el extraño a la comunidad, el que difiere de la identidad o pertenencia propia, por tanto, debe ser excluido o expulsado debido al peligro que supone para la identidad de la misma. En la ética del realismo estatal, el otro puede ser “el extranjero o el excluido que se puede personificar en el inmigrante y, en la mayoría de ellos, el enemigo real o potencial: un peligro o una amenaza para los intereses fundamentales del Estado”. En la ética marxista, el otro llegó a significar la clase proletaria, enemigo fundamental y potencial del sistema capitalista. Finalmente, en la ética liberal, el otro y la alteridad que supone quedan absorbidos en el espacio difuso de la universalidad, que evita toda identidad diferenciada. Gabriel Bello Reguera, “Ética y emigración”, en Gabriel Bello Reguera, *Ética y...*, p. 55.

¹⁰⁷ “El tercero puede ser interpretado como 1) Dios, 2) las víctimas del presente y a partir de las mismas del pasado, 3) Término medio o categoría de intermediación entre el yo y el otro, 4) Las generaciones futuras.” Gabriel Bello Reguera, *cit* Olivia Navarro, “El rostro del otro. Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas”, Universidad de la Laguna, 2008. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2863805.pdf>>. Consultado: 06.05.2017. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2002 (1961), p. 211.

de la viuda, el extranjero y el huérfano en el pensamiento de Levinas, al rostro del inmigrante¹⁰⁸ y en él, al refugiado.

La alteridad en la figura de los refugiados, ha sido considerada una categoría marginal, en relación con la identidad: lugar de la irracionalidad, lo diferente, lo negativo, lo infravalorado. Por el contrario, la identidad adquiere preeminencia. Ejemplos como el nacionalismo, el multiculturalismo¹⁰⁹ y la globalización apuntan a la idea de la homogeneización socio-cultural: encarnación del valor de la identidad. De ahí que la presencia de los otros a gran escala sea percibida como una amenaza o un peligro inminente.

En este contexto en el análisis levinasiano también aparece el concepto de “vulnerabilidad”, mismo que define la condición ética del otro, pero también del yo, como sujeto responsable. De ahí que términos como “pobreza” o “miseria” aparezcan en la obra de Lévinas como referencia de la vulnerabilidad del tercero, pero al margen del propio contexto. En el caso de la vulnerabilidad del otro, en la figura del refugiado, lo es en el sentido de la carencia de un horizonte de vida seguro, ligado a la miseria y al racismo. Bello Reguera, en referencia a la vulnerabilidad del extranjero, la viuda y el huérfano señala: “Se trata... de una vulnerabilidad asimétrica, ya que los vulnerables son los excluidos y desplazados, y no quienes permanecen en sus nichos identitarios”.¹¹⁰ Enfatizando en la inclusión de los emigrantes y exiliados, como común denominador de la figura del extranjero, apunta al desamparo.

De ahí que al recuperar el concepto de la vulnerabilidad como adyacente a la figura del refugiado se brinde el marco referencial de la impronta en pensar sobre la responsabilidad que se tiene para con él (ellos), porque no es lo mismo vivir en un Estado democráticamente organizado y rico, que salvaguarda los derechos de sus ciudadanos, y que brinda protección económica, social y política, contra quienes se ven en la necesidad de dejar sus países de origen, en tanto lo anterior les es

¹⁰⁹ Valga como ejemplo los trabajos de Giovanni Sartori, como *La sociedad multiétnica, Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* y *La carrera hacia ningún lugar*, mismos en donde niega la integración de los extranjeros en las sociedades democráticas que los acogen, como ejemplo, los musulmanes respecto a las sociedades europeas.

¹¹⁰ Gabriel Bello Reguera, “Ética y emigración”, en Gabriel Bello Reguera, *Ética y emigración...*, p.55.

negado. Vulnerabilidad que se ve amplificada por la exclusión y violación de derechos en las sociedades de acogida, al no ser considerados parte de la humanidad deseada, por tanto, expuestos a la tortura, al dominio y en un escenario más cruel, a la muerte.

2. ¿Es posible pensar la migración y el refugio desde la hospitalidad kantiana?

La tragedia de los migrantes y refugiados provenientes de Oriente y de África se encuentra con la respuesta de la Unión Europea mediante el cierre de sus fronteras, lo cual exige abordar la situación de estos desplazados bajo una nueva perspectiva: ética, pero a la vez, como un deber legal. La siguiente reflexión nace de cuestionar por qué la migración y en su especificidad, el refugio, se torna un problema. A pesar del derecho de asilo consagrado en la Declaración Universal de los Derechos humanos y del compromiso que tienen los Estados de acoger a refugiados, estos últimos se enfrentan a problemas de acceso a este derecho en tanto lo que impera en los Estados de acogida son políticas migratorias hostiles en contraposición a las de hospitalidad. Es así que bajo este enfoque se analizará la categoría de hospitalidad desde el planteamiento kantiano, así como su vinculación y/o desarrollo en el derecho de asilo proclamado en la Declaración de los Derechos Humanos, como por la Convención del Estatuto de los Refugiados. El texto consta de cuatro partes: En primer lugar, se hace una presentación del texto *Hacia la paz perpetua*; seguidamente, se analiza la categoría de hospitalidad en la obra citada; en tercer lugar, se desarrolla el planteamiento del derecho de visita en la obra *La metafísica de las costumbres*. Al final, se anotan las imprecisiones sobre el derecho de hospitalidad en relación con el derecho de asilo, particularmente en la violación del principio de “*non refoulement*” apuntado por Benhabib.

2.1 Kant y el proyecto de la paz perpetua

La referencia a la hospitalidad en la actualidad exige atender la doctrina del derecho cosmopolita kantiano. En *Hacia la paz perpetua*, Kant ofrece el marco teórico y conceptual que sirven de guía en la comprensión del derecho de asilo e inmigración,

lo que a su vez permite delinear, en lo que atañe a este estudio, sobre las delimitaciones e imprecisiones entre el deber moral y/o legal respecto a los refugiados, en tanto el derecho de hospitalidad en la perspectiva kantiana va a situarse entre ambos.

La idea del texto es lograr la consolidación de la paz entre los Estados del mundo mediante la adecuada asociación de éstos –como aproximación a una República Universal-, consistente en abandonar la guerra de forma definitiva. Se parte de la premisa universal de que el hombre guiado por su razón práctica puede renunciar de manera voluntaria al estado de naturaleza y plantearse la paz como un fin a la vez como un deber. Para el logro de la asociación de Estados propuesta, Kant apunta a condiciones preliminares y definitivas, mismas que son bosquejadas en las dos secciones que comprende el texto. Los artículos preliminares destacan las reglas o leyes para la contención de la guerra entre los pueblos, con el objetivo de establecer relaciones entre los Estados que permitan delimitar el espacio de la posible legitimación del recurso bélico, ideas necesarias, a su vez, para la consolidación de la paz perpetua.¹¹¹

Cabe hacer un paréntesis para señalar las características de las guerras del presente siglo. Como apunta Pleite Guadamillas, respecto del siglo XX, lo peor de aquellas, además de los millones de muertos y refugiados que habían dejado, fue que el hombre asimiló como algo natural y consustancial a su existencia la violencia y el horror. Sin embargo, las guerras del siglo XXI han dejado de tener límites. “Ya no se diferencia entre combatientes y no combatientes, soldados y civiles, sino que toda la población se ve afectada por la guerra.”¹¹² De igual manera, las guerras de este siglo, a diferencia de las precedentes, ya no consisten en invasiones de unos países por otros. Se trata, por el contrario, de guerras civiles provocadas por el

¹¹¹ 1. La prohibición de que existan reservas secretas en los tratados de paz; 2. La prohibición de que un Estado pueda ser adquirido por otro mediante herencia, intercambio, compra o donación; 3. La idea de la desaparición paulatina de los ejércitos; 4. La prohibición de que el Estado contraiga deuda en atención a su política exterior; 5. Todo Estado queda impedido de intervenir en la política y asuntos de otro; 6. Ningún Estado en guerra debe permitirse el uso de ciertas hostilidades que hagan imposible la recíproca confianza en la paz futura (asesinatos, envenenamientos, etc).

¹¹² Francisco Pleite Guadamillas, *Europa. Entre el miedo y la hospitalidad*, Cantabria, Sal Terrae, 2017, p. 45.

debilitamiento de los Estados, así como en las divisiones entre los pueblos. Los conflictos bélicos como en Siria denotan la lucha por el control geopolítico de un territorio por distintos países. Algo además novedoso en estos conflictos es el terrorismo que azota sobre las democracias y que busca tambalear sus estructuras. Producto de esto son, precisamente, las migraciones provenientes del sur del Mediterráneo y de Asia: Siria, Afganistán, Pakistán, Eritrea, República Democrática de Congo, Nigeria. Hombres y mujeres huyen, por tanto, de las guerras y matanzas ejecutadas por grupos terroristas como ISIS o Boko Haram.

Al regresar a Kant, la segunda sección del texto abarca los “artículos definitivos”, mismos que apuntan a la instauración de un orden de convivencia cosmopolita; es decir, se establece una relación de continuidad entre la política interior de un Estado y la política exterior, entre el derecho público, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita. El primer artículo definitivo señala que todo Estado debe poseer una Constitución republicana,¹¹³ en tanto ésta permite a los ciudadanos obedecer las leyes a las que han brindado su consentimiento. La constitución debe estar regida bajo tres principios: el principio de la libertad de los miembros de una sociedad en cuanto hombres, el de *la dependencia* de éstos respecto a una única legislación común, y el principio de la igualdad de todos en tanto ciudadanos. Se plantea la división de poderes con el fin de evitar el despotismo y, como consecuencia, en lo que concierne a las relaciones de orden internacional, los integrantes de cada Estado podrán decidir respecto a la legitimidad de la declaración de guerra –y su continuidad- en función de sus intereses particulares y enfatizando sobre los costos económicos de aquella, en caso de ejecutarse. El segundo artículo establece la necesidad de la existencia de una federación de pueblos que vincule a los diferentes Estados entre sí alrededor del mantenimiento de la paz. Tal liga de Estados tendrá como objetivo principal administrar el estado de paz entre todos sus miembros de

¹¹³ Si bien el carácter republicano es propio de la mayoría de los Estados modernos, contrario a Kant, la propuesta de Rawls es más abarcante respecto a la concepción de la organización de dichas naciones o sociedades. Al pensar en que, en el derecho de gentes, los pueblos se hallan bajo diferentes gobiernos y con cierto margen de autonomía e igualdad respecto a los otros gobiernos. El autor parte de la concepción de una sociedad liberal democrática y se extiende hacia tipos de sociedad que sin ser liberales se rigen bajo la concepción de justicia, entendida como bien común: pueblos no liberales, pero decentes. John Rawls, *El derecho...*p. 14.

manera tal que éste se establezca como una finalidad universal y no como una mera contingencia. Ello implicaría sumar progresivamente a todos los pueblos de la tierra bajo la noción de una alianza permanente para evitar la guerra.¹¹⁴ Finalmente, el tercer artículo, "la ley de la ciudadanía mundial debe estar limitada a condiciones de una hospitalidad universal ", hace depender la factibilidad del derecho cosmopolita de las condiciones de hospitalidad universal, lo cual atañe al trato que se brinda al extranjero en un territorio que no es el suyo.

2.2 La noción de hospitalidad

Bajo estas consideraciones, interesa enfocar el trabajo en el tercer artículo definitorio, en él, Kant analiza el término hospitalidad. En primer lugar, la hospitalidad no hace referencia a una cuestión de filantropía, sino de derecho:

hospitalidad significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Este puede rechazar al extranjero, si ello no acarrea la ruina de éste, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto, el otro no puede combatirlo hostilmente. No hay ningún *derecho de huésped* en el que pueda basarse esta exigencia (para esto sería preciso un contrato especialmente generoso, por el que se le hiciera huésped por cierto tiempo) sino un *derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie

¹¹⁴ En otro texto de 1793, Kant ya señala: "Así como la general violencia, y la necesidad resultante de ella, terminaron haciendo que un pueblo decidiese someterse a la coacción que la razón misma le prescribe como medio, esto es, someterse a leyes públicas e ingresar a una constitución *civil*, también la necesidad resultante de las continuas guerras con que los Estados tratan una y otra vez de menguarse y sojuzgarse entre sí ha de llevarlos finalmente, incluso contra su propia voluntad, a ingresar a una constitución *cosmopolita*; o bien, por otra parte, si cierta situación de paz/universal...resulta todavía más peligrosa para la libertad, por producir el más terrible despotismo, esta necesidad les llevará entonces a una situación que no es, ciertamente, la de una comunidad cosmopolita sometida a un jefe, pero sí es una situación jurídica de *federación* con arreglo a un *derecho internacional* comunitariamente pactado." Immanuel Kant, *En torno al tópico: eso vale para la teoría, pero no sirve de nada en la práctica* (traducción Roberto R. Aramayo), Madrid, Gredos, 2010, p. 295.

originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra.¹¹⁵

Kant distingue entre el *derecho de huésped* y el *derecho de visita*. Al hacer tal distinción, el término hospitalidad corresponde al derecho de visita que se establece de manera temporal. El filósofo parte de la articulación de la posesión común de la tierra, lo que implica un derecho original de todos los hombres a la posesión de una parte de ésta. De lo anterior se sigue el derecho a intentar contacto con otros hombres y pueblos ajenos, en tanto la superficie esférica de la tierra obliga a su aproximación y contacto, en palabras de Kant, “los hombres no pueden extenderse hasta el infinito.”¹¹⁶ El derecho de visita, por tanto, implica no ser tratado con hostilidad al llegar a un territorio.

Para entender este derecho, Kant recurre a algunas premisas. La primera inscribe este derecho de visita sobre la base de la capacidad de todos los seres humanos de asociarse: “Un derecho, sin embargo, que en cuanto a la facultad de los extranjeros recién llegados, no se extiende más allá de las condiciones de

¹¹⁵ Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua* (traducción de Jacobo Muñoz), Madrid: Gredos, 2010, p. 319. Respecto al término propiedad, vale la pena señalar que su referencia hace alusión a la común posesión de la tierra. Es decir, la tierra como perteneciente de manera comunitaria a todos. Porque los seres humanos están en el planeta tierra y todos, sin excepción tienen el derecho de estar en ella y visitar sus lugares y los pueblos que la habitan. Se puede establecer al respecto, la diferencia entre propiedad y usufructo. La primera consiste en el derecho real que es atribuido al titular de un bien sobre la facultad de disponer, usar y gozar del mismo dentro de los límites de la legalidad; el usufructo refiere a la disposición, uso y gozo de un bien que no se posee en propiedad, pero del cual se obliga a la conservación. El usufructo es más conveniente a la justificación kantiana del derecho de hospitalidad. Cfr. Biblioteca jurídica, “propiedad”, “usufructo”, en Diccionario jurídico de derecho, 2014. Disponible en: <<http://www.encyclopedia-juridica.biz14.com/d/propiedad/propiedad.htm>>. Consultado: 15.10.2017.

Puede verse, además, la traducción de la Biblioteca Cervantes: “Significa hospitalidad el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de ser llegado al territorio de otro. Éste puede rechazarlo si la repulsa no ha de ser causa de la ruina del recién llegado; pero mientras el extranjero se mantenga pacífico en su puesto no será posible hostilizarle. No se trata aquí de un derecho por el cual el recién llegado pueda exigir el trato de huésped -que para ello sería preciso un convenio especial benéfico que diera al extranjero la consideración y trato de un amigo o convidado-, sino simplemente de un derecho de visitante, que a todos los hombres asiste: el derecho a presentarse en una sociedad. Fúndase este derecho *en la común posesión de la superficie de la tierra* [el subrayado es mío]...” Immanuel Kant, *La paz perpetua* (traducción de F. Rivera Pastor), Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Disponible en: <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmchd7r6>>. Consultado: 11.10.2017.

¹¹⁶ *Idem*.

posibilidad de intentar un tráfico con los antiguos habitantes.”¹¹⁷ La segunda y vinculada con la anterior, recurre a la construcción jurídica de la común posesión de la superficie de la tierra: “derecho a la *superficie*, que pertenece conjuntamente a la especie humana, para un posible tráfico.”¹¹⁸ Más adelante se volverá a este punto.

Lo que guía el tratamiento del opúsculo, y por ende, las condiciones del derecho de visita, se enfoca en la proyección de la materialización de la paz, dados los episodios bélicos de su tiempo, y, a la vez, en la expansión del comercio de forma pacífica por los diversos Estados. Empero, más allá de estos ejes, la hospitalidad planteada por Kant no obedece a la generosidad de uno hacia los de afuera de un territorio, a los extranjeros, sino como lo señala Benhabib, es “un derecho que pertenece a todos los seres humanos en la medida en que los vemos como participantes potenciales en una república mundial...este derecho regula las interacciones de individuos que pertenecen a entes civiles diferentes, pero que se encuentran el uno con el otro en los márgenes de las comunidades circunscritas.”¹¹⁹ Es un modo de cambiar la conducta hacia los extranjeros y salida del estado de naturaleza, así como la condición necesaria para lograr la paz perentoria entre los Estados y ciudadanos. La paz vista como un imperativo de derecho categórico.¹²⁰

Bajo las consideraciones antecedentes, se anota el tránsito inminente de los individuos entre Estados diferentes, lo cual implica que un extranjero que pase por un territorio ajeno genere un derecho de hospitalidad, derecho que posibilita la convivencia cosmopolita.

Lo que está implicado en este sentido, a decir de Benhabib, y seguido por Rodríguez Ortiz, es la idea de la libertad externa (jurídica),¹²¹ que en la

¹¹⁷ Immanuel Kant, *Hacia...* p. 319.

¹¹⁸ *Idem*. Ver además nota 115.

¹¹⁹ Seyla Benhabib, *op cit.* p. 30.

¹²⁰ Daniel Loewe, “Libertad y propiedad en la fundamentación del Estado y el cosmopolitismo kantiano”, en J. Ormeño Karzulovic, Miguel Vatter (editores), *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 218.

¹²¹ “Mi libertad exterior (jurídica)... [se entiende] como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento.” Immanuel Kant, *Hacia...* nota no. 5, p. 319.

interpretación de Benhabib es la verdadera premisa justificadora de la doctrina kantiana en torno a la fundamentación del derecho cosmopolita.¹²²

Dado que, sin embargo, el ejercicio de nuestra libertad externa significa que tarde o temprano, bajo ciertas circunstancias, necesitaremos cruzar fronteras y entrar en contacto con seres humanos de otras tierras y culturas, debemos reconocer lo siguiente: primero, que la superficie de la tierra será distribuida entre los territorios de repúblicas individuales, segundo, que son necesarias condiciones de derecho que regulen transacciones intra- así como interrepúblicas y, finalmente, que entre estas condiciones se encuentran aquellas correspondientes a los derechos de hospitalidad y permanencia temporaria.¹²³

De lo anterior se deduce que la negativa de entrada a un Estado deviene en la violación del derecho y sus repercusiones en el terreno de la justicia global, en tanto la obligación de hospitalidad pertenece al orden del “derecho público de la humanidad”. En palabras de Kant: “como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás.”¹²⁴

No obstante, en la configuración de dicho derecho, los Estados mantienen su soberanía y no se someten a leyes públicas (coactivas) de un orden superior. En la federación de naciones a la que apunta el filósofo no hay ninguna pretensión jurídica reclamable por parte de los Estados implicados.¹²⁵ Por lo cual no se entiende cómo es posible garantizar el “derecho público de la humanidad” en la que se implica el derecho de hospitalidad sin una institución que obligue a los Estados miembros sobre leyes que permitan la protección de tales derechos. El deber de hospitalidad no puede imponerse a costa de la voluntad del soberano político de cada Estado. Es así que si se apela a este derecho de hospitalidad, ¿de qué modo respondería

¹²² Cfr. Roxana Rodríguez Ortíz, “Los límites de la hospitalidad en las fronteras geopolíticas contemporáneas”, en Evelia Arteaga Conde, *et. al.* (compiladoras), *Hospitalidad y ciudadanía. De Platón a Benhabib*, México, Ítaca, 2016, p. 140.

¹²³ Seyla Benhabib, *op. cit.* p. 35.

¹²⁴ Immanuel Kant, *Hacia...* p. 321.

¹²⁵ Cfr. Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 151.

Kant ante el problema del flujo masivo de refugiados que huyen de Estados políticos no necesariamente republicanos, como se puede ver en las circunstancias actuales? ¿Están los Estados obligados a acoger con hospitalidad a los recién llegados? Si la respuesta es afirmativa, ¿en qué condiciones? ¿Se puede condicionar el derecho de hospitalidad apelando a la conservación de la identidad europea frente a inmigrantes y refugiados musulmanes?

Desde el enfoque kantiano, en la idea de la paz perpetua, el problema de la migración, como se plantea en la actualidad, no tendría cabida. La cuestión tendría que resolverse analizando el contexto de las sociedades de donde provienen los inmigrantes y en su solución mediante la consecución hacia Estados republicanos. Si lo que plantea el filósofo es la agrupación de las sociedades en una Federación de naciones con el objetivo de lograr un equilibrio a nivel mundial, la pretensión no se sostiene dada la relación asimétrica entre los Estados, en específico, en la injerencia de los Estados fuertes y poderosos con respecto a la salida de los inmigrantes y refugiados de los Estados débiles (explotación de recursos naturales, intervenciones humanitarias y violación de derechos), así como en el poder de cada Estado de regular sus propias fronteras.¹²⁶

2.3 La precisión del suelo como fundamento del derecho de visita

Ahora bien, la fundamentación del derecho cosmopolita de hospitalidad se puede ver complementada con el texto *La Metafísica de las costumbres*. En la “Introducción a la doctrina del derecho”, Kant menciona el derecho innato, “lo mío y tuyo interno”, mismo que será relevante en la complementación de la construcción del principio de la posesión originaria del suelo,¹²⁷ que a su vez funciona como premisa en el derecho de visita desarrollado en *Hacia la paz perpetua*.

¹²⁶ Roxana Rodríguez sostiene que el planteamiento kantiano sobre el derecho cosmopolita es insuficiente al intentar llevarlas a la práctica debido a las desigualdades económicas existentes entre los Estados que comparten una o más fronteras. Roxana Rodríguez Ortíz, “*Los límites...*”, pp. 140-141.

¹²⁷ Dentro de los estudios sobre Kant, en lo que corresponde a la filosofía del derecho, se ha enfatizado sobre el criterio normativo (jurídico) que trae la idea de la “posesión común originaria” sobre la regulación de la propiedad privada. Tomassini y Bertomeu plantean el derecho común de

En el apartado la “Doctrina del derecho”, Kant parte del principio de la posesión originaria del suelo para articular y limitar el derecho de propiedad. En palabras de Kant: “Todos los hombres están originariamente (es decir, antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima del suelo, es decir, tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar los ha colocado (al margen de su voluntad).”¹²⁸ En concordancia con lo anotado en *Hacia la paz perpetua*, existe una posesión originaria común del suelo en tanto la tierra es limitada y los hombres no pueden extenderse al infinito, lo que lleva a la inevitable interacción de los individuos. Al seguir la interpretación de Bertomeu, esta noción de la posesión originaria del suelo es “una idea *a priori*, derivada del postulado de la razón práctica.”¹²⁹

De acuerdo con Tomassini, quien retoma este extracto:

La posesión originaria del suelo como ‘un derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar los ha colocado’ podría prestarse a confusión. Es importante indicar que la posibilidad de interpretar un derecho natural o innato a la posesión de tierras, a partir de este pasaje, no es plausible sencillamente porque aquí Kant no se está refiriendo a la posesión jurídica del suelo, ni a su adquisición.¹³⁰

El razonamiento sobre dicha posesión originaria antecede a todo acto jurídico, vinculado, por tanto, con un derecho innato: el derecho que posee el hombre de vivir u ocupar un lugar de la tierra. La filósofa argentina retoma a Kant para aludir a este tipo especial de posesión empírica: “el que quisiera quitarme de la mano la manzana en el primer caso (el de la posesión empírica) o expulsarme de mi sitio,

posesión originaria como criterio normativo de la razón práctica, mismo que hace posible un uso legítimo de los objetos exteriores al arbitrio. María Julia Bertomeu, “De la apropiación privada a la adquisición común originaria del suelo. Un cambio metodológico (menor) con consecuencias políticas revolucionarias”, en *Revista Isegoría*, No. 30, 2004. Disponible en: <<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/479/479>>. Consultado: 02.01.2017. Fiorella Tomassini, “El concepto de ‘posesión común originaria’ en la doctrina kantiana de la propiedad”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 32, No. 2, 2015. Disponible en: <<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/viewFile/49972/46449>>. Consultado: 03.01.2018.

¹²⁸ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres* (traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho), Madrid, Tecnos, 1989, p. 78.

¹²⁹ María Julia Bertomeu, *op. cit.*, p. 144.

¹³⁰ Fiorella Tomassini, *op. cit.*, p. 444.

me lesionaría en lo mío *interior* (la libertad), pero no en lo mío *exterior*...”¹³¹ Se desprende, en palabras de la autora, que “todos los hombres retienen un derecho innato e igual a ‘existir allí donde el azar o la naturaleza lo ha colocado’ en la medida en que ocupar un lugar en la tierra es algo propio de la existencia humana.”¹³²

Bertomeu, por su parte, conecta este derecho originario común del suelo con la libertad en la medida que el primero deriva del segundo. Dirá que “quien carece de propiedad –interna o externa- también carece de independencia, no es *sui iuris*.”¹³³ La autora analiza la libertad y el carácter de la propiedad privada de acuerdo con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 para ahondar sobre la posición asumida por el filósofo prusiano respecto a la cuestión de la existencia de un derecho natural de propiedad. Concluirá, en concordancia con Kant, que “la posesión originaria del suelo [...] significa que es una consecuencia de la libertad (externa) entendida como la independencia respecto al arbitrio constrictivo de otro, en la medida que pueda coexistir con la libertad de cualquiera, según una ley universal.”¹³⁴ No obstante, la independencia inferida en la libertad innata necesita el aseguramiento de “un derecho a «estar ahí» donde la naturaleza o el azar los han colocado, «un derecho a existir» que sólo puede serle garantizado mediante la posesión de una parcela del suelo común,”¹³⁵ derecho que pertenece a un orden cosmopolita, como principio universal de derecho. Loewe, sin albergar la garantía de la existencia en la posesión de una parcela del suelo común, la acentúa en el principio de la posesión originaria común del derecho natural sobre la base de la corporalidad humana.¹³⁶ La idea parte de la división general de los derechos que establece Kant en la “Introducción a la Doctrina del derecho.” El primer orden de

¹³¹ Immanuel Kant, *cit.* en Fiorella Tomassini, *op. cit., Idem*.

¹³² *Ibid.*, p. 444-445.

¹³³ María Julia Bertomeu, *op. cit.*, p. 143.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 144.

¹³⁵ *Idem*.

¹³⁶ *Cfr.* Daniel Loewe, *op. cit.* Cabe señalar que Loewe tiene un artículo antecedente, titulado “Los naufragos de nuestro mundo: el caso de los refugiados”, en el que interpreta el derecho cosmopolita de hospitalidad kantiano y ahonda en el argumento de la corporalidad humana, así como en su conexión sobre la posesión originaria del suelo. Daniel Loewe, “Los naufragos de nuestro mundo: el caso de los refugiados”, en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Santiago de Chile, julio-agosto, 2010. Disponible en: <<https://doi.org/10.3989/arbor.2010.744n1217>>. Consultado: 20.06.2018.

éstos refiere a preceptos sistemáticos (derechos objetivos), que a su vez se dividen en positivo y natural. El segundo orden de derechos (derechos subjetivos) considerados como facultades para coaccionar, se divide en innato y adquiridos. En relación al derecho innato (interno), éste se expresa en dos formas: en la posesión al propio cuerpo (*sui iuris*) y el honor natural de ser un hombre íntegro (*iusti*).¹³⁷ De acuerdo a su lectura, el derecho al propio cuerpo implica “un derecho original a poder estar en algún lugar de la superficie de la tierra, y el límite del suelo obliga a un principio de derecho, de acuerdo al cual ‘los hombres sólo pueden ocupar un sitio de la tierra de acuerdo a leyes de derecho’.”¹³⁸ Es relevante el planteamiento de Loewe en tanto amplía el derecho de visita sobre la precisión del suelo como extensión del derecho original al propio cuerpo, lo que incluiría además, aludiendo a la interpretación de Tomassini, entender la configuración del derecho natural de tener que ocupar un lugar en la tierra como consustancial a la existencia humana.¹³⁹ Su no reconocimiento o violación plantearía el daño sobre la libertad en tanto el cuerpo es parte de aquella.

Si se piensa en los refugiados actuales, quienes, orillados a salir de sus lugares de origen para preservar su vida, llegan a las costas de Europa, éstos requieren de un derecho de visita en tanto, al igual que los náufragos a los que refiere Kant, “precisan de un suelo bajo sus pies” para seguir viviendo.¹⁴⁰ De ahí que este derecho original a la posesión del suelo repercuta en los modos de relación con los otros una vez que se rebasan las fronteras de territorios delimitados.

La reconstrucción argumentativa kantiana del derecho innato como base para un derecho humano de visita llevaría a configurarlo en términos de un derecho de hospitalidad. Sin embargo, en la construcción de dicho planteamiento se pueden

¹³⁷ Immanuel Kant, *La metafísica de las...* p. 48.

¹³⁸ Daniel Loewe, *op. cit.*, p. 228.

¹³⁹ En la interpretación de Tomassini, la configuración de tal derecho natural está lejos de constituir como justificación de la propiedad privada (teniendo como base la libertad como derecho innato), más bien alude a la relación constitutiva entre el suelo y la existencia. *Cfr.* Fiorella Tomassini, *op. cit.*, p.445.

¹⁴⁰ Loewe, en la ampliación del derecho de hospitalidad, hace uso de este argumento del derecho interno al propio cuerpo en el ejemplo siguiente: “De este modo [...] aquel que, a causa de un naufragio, es arrojado a la costa de un Estado ajeno, tiene un derecho de visita, porque precisa de un suelo bajo sus pies.” Daniel Loewe, “Libertad y propiedad en la fundamentación..., p. 228.

vislumbrar sus limitaciones si se piensa en las políticas de ingreso en los Estados nación actuales. Por un lado, Kant coloca el derecho innato como un derecho anterior a todo ejercicio jurídico, es decir, se halla entre el orden moral y el legal. La segunda reside en que tal derecho de hospitalidad se ve limitado por las políticas de ingreso y pertenencia de los Estados naciones, que en su mayoría se ven configuradas por un criterio jurídico denominado *jus sanguinis* consistente en otorgar la ciudadanía -y en la repercusión sobre la facilidad de entrada y residencia- a un individuo por el hecho de la filiación sanguínea de los padres. Esta política se mantiene en países como Italia y Alemania, países de entrada y destino final de refugiados, respectivamente. De ahí la posición de Sartori respecto al mantenimiento de esta política y en el señalamiento de la inintegrabilidad de los kurdos en Alemania y del temor a que los refugiados africanos lleguen a Europa con fines de quedarse.¹⁴¹

2.4 La idea de hospitalidad ante la crisis de los refugiados

Como señala Alvarado Ávila, un principio kantiano es retomado en el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos humanos, cuando se manifiesta que la dignidad humana es intrínseca en el ser humano. En la terminología kantiana, tal dignidad es innata en los hombres y por tanto fundada en un principio *a priori*.¹⁴² De igual manera, en el pensamiento kantiano pueden observarse conceptos clave como la libertad, derecho y lo que enfatiza Alvarado, el concepto de *deber*, encarnado en el término “compromiso”,¹⁴³ expresado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos cuando “Considerando que los Estados miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales

¹⁴¹ Giovanni Sartori, *La carrera hacia ningún lugar*, México, Taurus, 2016.

¹⁴² Cfr. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1994, p. 92.

¹⁴³ Víctor Alvarado Ávila, “Ética y filosofía del derecho en Kant y su influencia en la Declaración Universal de los Derechos humanos.” *Revista de Ciencias Jurídicas*, No. 110, mayo-agosto, 2006, p. 213.

del hombre.” Uno de los derechos inalienables del ser humano es precisamente el derecho de asilo. No obstante, en la práctica lo que prevalece son políticas de deshumanización no sólo de los ilegales, sino de aquellos que por su contexto se ven orillados a salir de sus países para salvar su vida. Es así como se sobrepone la soberanía de los Estados en términos de dirimir sobre sus fronteras frente al derecho fundamental de salvaguardar a los que necesitan protección.

El concepto de derecho de permanencia temporal, que correspondería al derecho de hospitalidad, será incorporado en la Convención de Ginebra sobre el estatuto de los Refugiados, específicamente en el artículo 33 de la Convención, el principio de “*non refoulement*”, el cual establece que “ningún Estado Contratante podrá, por expulsión o devolución, poner en modo alguno a un refugiado en las fronteras de territorios donde su vida o su libertad peligre por causa de su raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social o de sus opiniones políticas.”¹⁴⁴ Dicho principio es visiblemente violado por los Estados receptores, en primer lugar, mediante la interpretación que éstos hagan de la vida y libertad adecuadas a sus intereses; segundo, en el ordenamiento de depositar a refugiados y asilados en terceros países seguros, lo que también está sujeto a una interpretación más abierta de lo que se considere un país seguro. Valga señalar como ejemplo el pacto de la deshonra entre Alemania y Turquía en marzo de 2016. Éste consistió en negociaciones entre la Unión Europea (gestionadas por Alemania) y el primer ministro turco Ahmet Davutoglu, sobre el retorno de todo “migrante” que llegase a islas griegas a partir del 20 de marzo del año anterior y su inmediata salida hacia Turquía¹⁴⁵. Nair lo denomina pacto deshonroso dado que se hablaba de retorno de refugiados que el acuerdo los transformó en inmigrantes. La ley que imperó no fue la de las convenciones sobre refugiados sino las migratorias europeas (Schengen, Dublin, etc).

¹⁴⁴ ONU-Acnur, Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951. Disponible en: <<http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/BDL/2001/0005>>. Consultado: 02.11.2017.

¹⁴⁵ Sami Nair, *op. cit.*, p. 98.

Este acuerdo plantea que todos los nuevos migrantes irregulares que pasen de Turquía a las islas griegas a partir del 20 de marzo de 2016 serán devueltos a Turquía; las autoridades griegas tramitarán las solicitudes de asilo individualmente, en cooperación con el ACNUR. Los migrantes que no soliciten asilo o cuya solicitud se haya considerado infundada serán retornados a Turquía; por cada sirio retornado a Turquía de las islas griegas, se reasentará a otro sirio procedente de Turquía en la UE; toda necesidad adicional de reasentamiento, más allá de las 18.000 plazas existentes, se abordará a través de un acuerdo voluntario similar para alcanzar un límite máximo de 54.000 personas más. (Los países de la UE deberán dar su acuerdo de reasentamiento sin estar obligados a reasentar).¹⁴⁶

Es decir, la prioridad de la Unión Europea ha sido la vigilancia y el control de los migrantes y refugiados, no así la protección y cuidado de éstos. En ello, también el Frontex ha tenido un papel relevante.

Otro ejemplo que sirve para evidenciar el escenario de violación de este artículo se da con el acuerdo entre la Unión Cristianodemócrata (CDU) al que pertenece la canciller de Alemania Angela Merkel y el presidente de la Unión Socialcristiana (CSU), Horst Seehofer, sobre políticas migratorias y de asilo, cuyo objetivo ha sido limitar la entrada de refugiados al país, el número de acogidos por año según el acuerdo asciende a 200,000 personas. Dicho acuerdo surge en razón de las denuncias de su propio partido sobre la decisión de Merkel respecto a una política generosa entre los dos años anteriores y que ha repercutido de manera considerable en las elecciones para su reelección, particularmente, en la pérdida de electores y sobre el futuro de las elecciones del siguiente año en Baviera. El acuerdo también incluye la ampliación de la lista de países considerados seguros (Marruecos, Argelia y Túnez) a donde puedan ser devueltos los solicitantes de asilo.¹⁴⁷ Medidas que pretenden hacer patente que no todo el que llegue a territorio europeo podrá quedarse.

Se presenta el conflicto entre las formulaciones de deber moral ante los asilados y refugiados frente a la soberanía legítima de quienes deciden o no acoger

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 99-100.

¹⁴⁷ Ana Carbajosa, "Merkel pacta un objetivo máximo de 200.000 refugiados al año" *El País*, Internacional, Berlín, 9 de octubre del 2017. Disponible en: <https://elpais.com/internacional/2017/10/09/actualidad/1507540614_541377.html>. Consultado: 09.12. 2017.

refugiados. A decir de Benhabib, las formulaciones kantianas no previeron el equilibrio sobre las dos posiciones (la necesidad e intereses). Sólo en aquellos casos donde la vida se pone en peligro si se niega el derecho al ingreso, las proposiciones son imprecisas, en otros términos, fuera de tales casos “la obligación de respetar la libertad y bienestar del visitante puede permitir una interpretación estrecha por parte del soberano a quien se dirige, y puede no considerarse un deber incondicional”.¹⁴⁸

Para recapitular, los Estados que forman parte del sistema de Derecho internacional y que a su base tiene la Convención de Ginebra de 1951 y el Protocolo de 1967, tienen la obligación de ejecutar la protección primera de asilo, la cual consiste en el principio de *non refoulement*, a quien necesita refugio. La garantía de tal derecho se ha visto erosionada por políticas nacionalistas –proteccionistas- y xenófobas, poniendo en riesgo la integridad de millones de seres humanos que se ven orillados a dejar sus hogares a causa de los conflictos bélicos y la violencia.

¿Están los Estados obligados a acoger a los recién llegados?, ¿es permisible negar el asilo a grandes cantidades de personas necesitadas de protección en los Estados de acogida cuando su vida depende de estar en un suelo seguro para seguir viviendo? Son cuestiones que exigen atenderse en la actualidad. Kant ha hecho un aporte clave en la conceptualización de la hospitalidad: ha definido a ésta en el reconocimiento universal del otro, cuya relevancia tanto filosófica como práctica es patente, empero, dicha categoría como mandato universal debe reformularse al presente para atender los problemas de la migración y el refugio en su relación con las desigualdades socio-económicas y políticas entre los diversos Estados, desigualdades que se visibilizan en el fortalecimiento de las fronteras geopolíticas.

¹⁴⁸ Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 36.

CAPÍTULO III: DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA DE LA HOSPITALIDAD LEVINASIANA

*El otro se hace presente en la miseria del rostro
del Extranjero, la viuda y el huérfano.*

Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*.

Dentro del marco de la hospitalidad, se ha resaltado en el capítulo antecedente la posición de Kant, quien centra esta categoría como un derecho correspondiente a los seres humanos en tanto integrantes de un Estado universal u orden cosmopolita y, a la vez, como un derecho innato.

El presente apartado es una lectura del pensamiento de Lévinas, particularmente, en él se examinará y problematizará sobre la significación de la noción “hospitalidad” -responsabilidad asimétrica- en el pensamiento del filósofo judío, con lo cual se procura dar respuesta a algunas interrogantes como las que siguen: ¿una ética personalista como la del filósofo judío puede hacer frente a la crisis de refugiados que se vive actualmente? De igual manera, ¿hasta qué punto sería viable la incorporación de la hospitalidad levinasiana como categoría moral dentro de las políticas de asilo de los Estados actuales?

La hipótesis que guía el capítulo recae en que el concepto de hospitalidad, en su recuperación y reconstrucción, en el pensamiento de Lévinas permite el reconocimiento de ese alguien, el extranjero: el migrante y en él, al refugiado. En su reconocimiento, la precisión de la responsabilidad que tienen no sólo los Estados, sino los individuos dentro de esos Estados, para con los otros, los de afuera al abrirse a la hospitalidad. El objetivo es pensar en la posibilidad de un derecho hospitalario como puente entre la hospitalidad levinasiana y su incardinación política, que muestre elementos interpretativos viables para hacer frente a la problemática de los refugiados. Un camino a una sociedad más abierta y humana. Lo anterior también en relación con el derecho de asilo establecido en la Declaración de los derechos humanos y La Convención Sobre el Estatuto de los Refugiados.

En la ética levinasiana, la imagen del encuentro con el otro precisa el deber de hospitalidad y el don de asilo “como lugar ofrecido al extranjero.”¹⁴⁹ Para entender la ordenación de tal deber, el pensamiento de Lévinas pasará de la imagen del sujeto como anfitrión propuesta en *Totalidad e infinito* hacia la de rehén en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

1. Ética de la alteridad

El estudio de la ética de la alteridad propuesta por el filósofo lituano francés se ha vislumbrado en trabajos que buscan hacer frente a problemáticas actuales como la exclusión. Ejemplo de ello son Jacques Derrida, quien en la línea de su discurso deconstructivo recupera y se ve atravesado por el discurso de su colega para pensar el don, la hospitalidad, la justicia; de igual manera Gabriel Bello Reguera, quien en la línea de la pragmática retoma algunas categorías como la vulnerabilidad levinasiana para pensar la migración desde una perspectiva ética.¹⁵⁰

La elaboración de la categoría hospitalidad implica hacer un recorrido por la ética levinasiana. Interesa analizar nociones principales a partir de las cuales Lévinas tematiza la cuestión de la alteridad y que repercuten en la configuración de un pensamiento de la hospitalidad, entre los que se encuentran el rostro, la vulnerabilidad, el tercero o eleidad, responsabilidad, acogida, justicia, Estado, en vías de una mejor comprensión de la propuesta del filósofo, mismos que permitan construir un puente intersubjetivo ético articulado a la hospitalidad.

¹⁴⁹ Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, 1998, p. 98.

¹⁵⁰ Además, dentro de los análisis pragmáticos que parten de la noción de rostro, cabe destacar a Judith Butler, quien hace un estudio sobre la capacidad de los medios de comunicación de generar una normatividad moral a través de las imágenes que ilustran la guerra de Irak. En la misma línea, González Rodríguez Arníz propone una lectura del rostro, el rostro del inmigrante como un aspecto que da cuenta de la problemática de la interculturalidad, redimensionando hacia una nueva propuesta a partir de la aplicación de la ética levinasiana. Finalmente, cabe destacar los aportes de Enrique Dussel quien ha señalado un interés por la postura de Lévinas para hacer frente a la situación de la colonización y exclusión para avizorar nuevos derroteros dentro de la filosofía latinoamericana.

En primer lugar, es preciso situar al autor. La obra y pensamiento de Lévinas debe ser ubicado en la influencia en Estrasburgo de dos filósofos, Husserl y Heidegger, respectivamente. Posteriormente, éste comienza con la recuperación y crítica de esta herencia fenomenológico-hermenéutica recibida de sus maestros – en especial del primero-¹⁵¹ y centra su filosofía hacia las críticas a la filosofía tradicional, llámese occidental, en tanto direccionada al yo y al conocimiento, así como a la racionalidad moderna floreciente en la década del siglo XX. La ética levinasiana se funda en el reconocimiento del otro, ubicada en un más allá de la conciencia representacional de la conciencia y de la ontología.

2. Rostro y vulnerabilidad

La propuesta de Lévinas se centra en pensar una relación con la alteridad, que por sus propias características no puede ser reapropiada en una totalidad. Lo anterior se concreta en la relación cara-cara, relación donde tiene lugar la acogida de la idea de Infinito por parte del yo. Ese poner en cuestión la espontaneidad del mismo en la presencia del Otro es lo que el autor llama ética.¹⁵² Dicho encuentro con el Otro se da en la capacidad de eso que Lévinas denomina con la categoría rostro, *visage*, de la presencia del otro de cuestionar, así como de desbordar la capacidad del yo. El rostro como el modo por el cual se presenta el Otro. Es así como Lévinas transitará desde el terreno del rostro como *expresión*, *kath'auto*, hacia la asociación del mismo con la huella.¹⁵³

El rostro escapa a la mirada como a la definición y representación. Éste no se deja asimilar por los poderes del yo, es anterior a toda conceptualización. En *Totalidad e infinito*, puede encontrarse este acercamiento: “El modo por el cual se

¹⁵¹ Pueden citarse al respecto los textos *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930) y *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949).

¹⁵² Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito* (traducción Daniel E. Gillot), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, p. 67.

¹⁵³ Después de los años 60s, el modo de significar el rostro va a dar un giro dentro del pensamiento levinasiano. Se mantiene la idea de que el rostro no recibe su significación del yo, pero ya no se presenta como expresión. Ahora será decisivo pensar el rostro en la significación de la huella, entendiendo esto como el un manifestarse de modo enigmático.

presenta el Otro, que *supera la idea del otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Este *modo* no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida...”¹⁵⁴ Lo anterior significa que éste no puede ser reapropiado como objeto de conocimiento, en tanto la mirada ya es una forma de conocimiento. El modo en que se presenta el Otro a través del rostro se manifiesta como expresión, *kath’auto*,¹⁵⁵ es decir, se presenta sin cualidad ni atributo alguno. En ese sentido, el rostro no puede ser comprendido de manera habitual como el señalamiento de los rasgos característicos de una persona. Si bien se apunta a la corporalidad, el rostro del otro es despojado de cualquier tipo de cualidad y atributo –cultura, identidad, afectos, sentimientos.¹⁵⁶ Su significación sólo puede ser ética: “Yo me pregunto si se puede hablar de una mirada dirigida hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Yo pienso más bien que el acceso al rostro es, de entrada, ético.”¹⁵⁷ La razón se encuentra en que la descripción de los rasgos concretos de una persona significaría aprehenderlo y, por tanto, volverlo objeto y dominarlo.

Al seguir a Giménez Giubbiani, el sentido ético del rostro tiene una doble dirección. En una primera línea, el rostro se manifiesta en su desnudez, “la desnudez es rostro”,¹⁵⁸ siempre expuesto a la muerte, rostro vulnerable. El rostro se muestra en su indigencia, en su miseria y en su hambre, términos éstos que aluden a la significación por medio de la cual se impone la presencia ética del otro. Expresiones también que remiten a la condición del otro en tanto extranjero respecto al yo. Al mismo tiempo, el rostro en su indigencia ordena y dirige al sujeto bajo el único principio expuesto en la obra levinasiana: “no matarás”. Dicho mandato suspende los poderes del yo, doblegando la tentación de matarlo. Justamente en la

¹⁵⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalidad...*, p. 74.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 74-75.

¹⁵⁶ El término “rostro” es presentado por Lévinas como el modo en el cual se presenta el Otro, como anterior a toda conceptualización.

¹⁵⁷ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, Madrid, Machado libros, 2000, p.71.

¹⁵⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalidad...*p. 98.

desnudez, pese a la indigencia, la aparición del rostro, a la vez, equivale a la orden que desde su “altura” da un señor.¹⁵⁹

El rostro, expresado en la dimensión de altura fija la asimetría respecto al otro, manifestado en el mandato. Lo anterior implica entender dicha relación en términos de trascendencia, lo que a su vez lleva a comprender que la idea de lo divino sea posible en la concreción de la relación ética con el rostro del otro. Debe enfatizarse que al señalar la dimensión de altura del Otro, el yo es juzgado en su libertad, solicitado y llamado a la responsabilidad,¹⁶⁰ en tanto reconocer a Otro es dar y en ello, instaurar la comunidad.¹⁶¹ El señor no es aquí quien posee el poder político, que es trasfigurado por la metafísica como el poder ontológico del Ser y por la teología, en el poder del Señor Supremo;

[...] es quien, desde la suprema impotencia política, que Lévinas expresa como desnudez y miseria del rostro, lo único que tiene es el poder ético de interpelar al yo (el mismo yo de siempre: el prepotente) pidiéndole justicia. Esta interpelación es todo el recurso de poder de que dispone el otro, lo único que le proporciona una dimensión de altura ética sobre un interlocutor, el yo, que tiene sobre él todo el poder, incluido el de matarle.¹⁶²

La violencia que se pueda ejecutar en el otro vendría precisamente de la negación a pensar lo humano en términos de santidad y de la inadmisibilidad de que el Otro sobrepasa los poderes del yo. De ahí que el giro se entabla en la posibilidad de dar prioridad al otro por encima del yo.

En referencia al primer aspecto, el rostro, como ya se ha señalado, en su indigencia presenta al otro en términos de vulnerabilidad. El carácter vulnerable del rostro -la parte más desnuda, más desprotegida del cuerpo- lo expone al asesinato, al mismo tiempo que se impone como prohibición de tal acto. “En su vulnerabilidad, el rostro, separado de mí por la distancia invisible de la alteridad, me requiere

¹⁵⁹ Cfr. Analía Giménez Giubbanni, “Emmanuel Lévinas: Humanismo del rostro”, *Escritos*, Medellín, Vol. 19, No. 43, p. 339.

¹⁶⁰ Cfr. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e...*, p.102.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 99.

¹⁶² Gabriel Bello Reguera, “Ética contra la ética. Derechos humanos y derechos de los otros”, en *Un libro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas* (edición de Moisés Barroso Ramos y David Pérez Chico), Madrid, Trotta, 2004, p.92.

imperativamente.”¹⁶³Es así como, a través de esta última categoría, se intenta definir la condición ética que circunscribe al otro, pero también al yo y, que, a su vez, concentra el potencial significativo del mandato. Lévinas dirá, “En la vulnerabilidad se aloja *una relación con el otro* que la causalidad no agota... la vulnerabilidad es la obsesión por el otro o la aproximación por el otro... Todo amor o todo odio por el prójimo como actitud, refleja, supone esta vulnerabilidad previa: misericordia ‘conmoción de las entrañas’”.¹⁶⁴ Expresión que atisba sobre la responsabilidad ante el otro y que descarga sobre el sentido del “no matarás”, en tanto representa el recibimiento de la significación del rostro.¹⁶⁵ En esta asociación con la trascendencia y el mandato que se abre a partir del rostro, la orden viene del otro. “Su epifanía consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del Extranjero, la viuda y el huérfano”,¹⁶⁶ la orden es recibida desde fuera, por lo tanto, muestra resistencia en el intento del yo de apropiársela. A esta llamada a la responsabilidad en la puesta en cuestión de los poderes del yo es lo que se llamará “hospitalidad”.

Ahora bien, interesa en relación con el primer aspecto, resaltar la vulnerabilidad señalada por Lévinas en su vinculación con los sujetos de la migración. Bello Reguera se cuestiona sobre la alteridad propia levinasiana, que se distingue de la memoria del otro muerto, la del otro por nacer en las generaciones futuras y la del otro cultural o sexo-genérico. Es otro diferente y a la vez semejante a los anteriores. Es la alteridad que se define por su vulnerabilidad, concentrada en la categoría “rostro”.¹⁶⁷

Se podría objetar que la vulnerabilidad no es un rasgo específico de otro ético como el levinasiano, sino que es propio de la condición humana, por tanto, común a unos y otros. En este último caso se podría resaltar el caso de lo que Bello Reguera denomina vulnerabilidad lingüística, cuyo ejemplo se encuentra en Rorty

¹⁶³ Analía Giménez Giubbanni, *op. cit.*, p. 340.

¹⁶⁴ Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre* (Traducción Daniel E. Guillot), México, Siglo XXI, pp.124-125.

¹⁶⁵ El análisis sobre el sentido ético del “no matarás” determina la imposibilidad moral de eliminar la alteridad del otro, pero no así de la posibilidad fáctica de dominarlo. En este caso, la posibilidad de matar al otro implica neutralizar dicha alteridad: abolir su capacidad expresiva, diferencia o ipseidad. Olivia Navarro, *op. cit.*, p. 186.

¹⁶⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalidad...*, p. 101.

¹⁶⁷ Gabriel Bello Reguera, *Emigración...*, p.63.

cuando se refiere a que todos estamos igualmente expuestos a ser humillados. Sin embargo, siguiendo la postura de Bello Reguera, “el hecho humano básico es que la vulnerabilidad es *asimétrica* entre unos y otros, o bien que unos y otros nos relacionamos desde nuestra vulnerabilidad asimétrica,”¹⁶⁸ modo fundacional de la ética de la alteridad. Ahora bien, ¿cuáles serían las dimensiones de la vulnerabilidad asimétrica? El autor refiere a tres, ¹⁶⁹ la segunda de las cuales alude a la vulnerabilidad asociada a las figuras del extranjero, la viuda y el huérfano. Ya se ha referido a este punto, en capítulo 2 del trabajo cuando se señalaba al migrante (refugiado) como figura de la alteridad y exclusión. En el caso de la vulnerabilidad del otro, en la figura del refugiado, lo es en el sentido de un horizonte incierto, vinculado a la miseria y al racismo. Bello Reguera, en referencia a la vulnerabilidad del extranjero, la viuda y el huérfano puntualiza: “Se trata... de una vulnerabilidad asimétrica, ya que los vulnerables son los excluidos y desplazados, y no quienes permanecen en sus nichos identitarios”.¹⁷⁰ Enfatizando en la inclusión de los emigrantes y exiliados, como común denominador de la figura del extranjero, apunta al desamparo.

De ahí que al recuperar el concepto de la vulnerabilidad como adyacente a la figura del refugiado se brinde el marco referencial de la impronta en pensar sobre la responsabilidad que se tiene para con él (ellos): “En la proximidad lo absolutamente otro, el Extranjero que <yo no he concebido ni alumbrado> lo tengo en los brazos, ya lo llevo,... No tiene ningún otro sitio, no es autóctono, sino desenraizado, apátrida, no-habitante, expuesto al frío y al calor de las estaciones. Encontrarse

¹⁶⁸ *Idem.*

¹⁶⁹ La primera dimensión apunta a la mortalidad biológica, que incluye la posibilidad de que el otro pueda ser asesinado por un yo prepotente. Es decir, el otro es aquel que, en un contexto de poder, está expuesto a ser excluido de la vida por un método violento. La ética emerge precisamente en la imposibilidad de matar y que se inscribe en el primer aspecto del rostro, ya anotado líneas arriba. Es vulnerabilidad asimétrica política si ésta se sitúa en un escenario de dominio violento como puede ser un campo de concentración y de tortura, un estado totalitario. La tercera está asociada a las relaciones erótico-amorosas, atiende en especial a la vulnerabilidad vinculada al mundo femenino, reconocida en términos socioeconómicos en lo que se conoce como “feminización de la pobreza global”, que a su vez se convierte en pobreza migratoria. *Ibid.*, p.69.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.55

reducido a recurrir a mí, eso es lo que significa ser apátrida o ser extranjero por parte del prójimo.”¹⁷¹ En filósofo español enfatiza en tal responsabilidad en tanto no es lo mismo vivir en Estados democráticamente organizados y prósperos, con los beneficios que ello conlleva, la salvaguarda los derechos de sus ciudadanos, así como la protección económica, social y política, contra quienes se ven en la necesidad de dejar sus países de origen, en tanto lo anterior les es negado. Vulnerabilidad que se ve amplificada por la exclusión y violación de derechos en las sociedades de acogida, al no ser considerados parte de una humanidad deseada, por tanto, expuestos a la tortura, al dominio y en un escenario más cruel, a la muerte.

Cabe señalar, finalmente, que la vulnerabilidad asimétrica en la actualidad se encuentra representado en los emigrantes económicos y los refugiados, caracterizados estos últimos por los desplazamientos tanto del sur (África) como de Oriente Medio hacia las fronteras de Europa.

3. La figura del tercero: el migrante

Dentro del discurso del rostro está presente la figura del tercero: “la toma de conciencia está motivada por la presencia de un tercero al lado del prójimo buscado; también el tercero es buscado y la relación entre el prójimo y el tercero no puede ser indiferente al yo que se acerca. Se necesita una justicia para los incomparables.”¹⁷² “El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia [...] La presencia del rostro es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira).”¹⁷³ ¿Quién es el tercero que aparece al lado del prójimo apuntado por Lévinas? El autor parece no precisar la interpretación de esta figura que ya aparece en *Totalidad e infinito*. Sin embargo, es precisamente en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, en el que el tercero aparece en el mismo rostro del otro, como si estuviese ya presente en la relación entre yo y el Otro.

¹⁷¹ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 2003, p. 154.

¹⁷² *Ibid.*, p. 61.

¹⁷³ Emmanuel Lévinas, *Totalidad...*, p. 226.

Existen varias interpretaciones de esta categoría. Bello Reguera destaca que el tercero puede ser interpretado en primer lugar como Dios,¹⁷⁴ en segundo lugar como las víctimas del presente y a partir de las mismas del pasado, la tercera interpretación refiere a un término medio entre el yo y el otro. Finalmente, también puede aludir a las generaciones futuras.¹⁷⁵

El tercero refleja la relación asimétrica con el yo, en el sentido de que sólo del otro puede venir el sentido ético de toda relación y se explica porque en el discurso del rostro se encuentra presente la figura del tercero vulnerable. Los términos miseria y pobreza son también asociados a la vulnerabilidad del tercero.

Con lo anterior se explica la irreversibilidad y lo intransferible de la responsabilidad que tiene el yo. Este último no sólo se hace responsable del otro concreto, que se halla frente a él, sino también de aquellos a los que su vulnerabilidad remite y, por ende, de toda la humanidad.

En *De otro modo que ser* el tercero no llega como irrupción entre el yo y el otro, sino ya presente en dicha relación. El tercero no disminuye en nada la disimetría originaria entre el yo y el otro en la ética levinasiana, más bien, la profundiza agregando la diferencia, también irreductible, entre el otro y el tercero.

El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un prójimo del Otro y no simplemente su semejante. ¿Qué son por tanto el otro y el tercero, el uno-para-el-otro? ¿Qué es lo que han hecho uno al otro? ¿Cuál pasa antes del otro? El otro se mantiene en una relación con el tercero, de la cual yo no puedo responder enteramente, incluso si respondo de mi prójimo solamente antes de toda cuestión. El otro y el tercero, mis prójimos, contemporáneos uno del otro me alejan del otro y del tercero.¹⁷⁶

El autor no se refiere a la entrada del tercero como un hecho o contingencia empírica. En la proximidad del otro surge ya la obsesión por los otros, lo que se

¹⁷⁴ En el apartado IX de la primera parte de la obra *Humanismo del otro hombre*, “La significación y el sentido” puede atisbarse a esta aproximación de la figura del tercero en Dios. “El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cristiana conserva todo lo infinito de su ausencia que está en el “orden” personal mismo. Sólo se muestra por su huella, como en el capítulo 33 del Éxodo. Ir hacia él no es seguir esta huella que no es un signo. *Es ir hacia los Otros que se encuentra en la huella de la eleidad.*” [El subrayado es mío] Emmanuel Lévinas, *Humanismo...*, p 82.

¹⁷⁵ Gabriel Bello Reguera, *cít.* en Olivia Navarro, *op. cit.*, nota 26.

¹⁷⁶ Emmanuel Lévinas, *De otro modo...*, p. 237.

interpreta como la entrada de la justicia, con ello, la medida, la conciencia, dimensión visible del rostro del otro. “El prójimo que me obsesiona es ya rostro, comparable e incomparable al mismo tiempo rostro único y en relación con otros rostros, precisamente visible en la preocupación por la justicia.”¹⁷⁷

La conclusión a la que llega Tengely, respecto al rol del tercero en la filosofía levinasiana, la expresa del modo siguiente:

[...] ha vuelto accesible (Lévinas) a la descripción una región de “múltiples singularidades”, que se distinguen sin embargo una de otra según las tres figuras del Yo, el Otro y del Tercero... Pues lo que se vuelve claro en esta segunda gran obra de Lévinas es que no hay experiencia del otro sin la co-aparición del tercero. Es porque se puede decir que el tercero juega un rol en la constitución misma de mi relación con el otro. Según Lévinas, el llamado ineluctable del otro tiene por tanto una significación ética, porque no me obliga solamente a responder, sino que me impone igualmente una responsabilidad. El co-llamado del tercero tiene por función inducirme a limitar esta responsabilidad inicialmente ilimitada.¹⁷⁸

En ese sentido, el tercero viene a perturbar la brecha entre el yo y el otro. El tercero como nacimiento de la cuestión que abre la responsabilidad a la prueba del límite. “Cualquier otro, todo otro, parece ser el develamiento de la inscripción del tercero en la ética primera, y con ello el conflicto llama la distancia de la proximidad. El tercero profundizando esta distancia abre, sin embargo, otra proximidad, la de la justicia, aquella que dice que nadie es más prójimo que el otro, y que da qué pensar a la relación diádica entre el yo y el otro”.¹⁷⁹

Un elemento a mencionar es la relación del tercero con el ámbito de lo público y en ello, su vinculación con la justicia. Bajo este aspecto, el tercero hace posible que el discurso del otro sea un mandato ético con carácter público. Para Derrida, en la experiencia del tercero comienza la justicia y nacimiento de la cuestión como cuestionamiento.¹⁸⁰ Las circunstancias concretas padecidas por el filósofo lituano-

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 237.

¹⁷⁸ Láslo Tengely, *cit.* en Patricio Andrés Mena Malet, “La figura del testigo en la Fenomenología actual”, Universidad de Antioquia, 2009, 104-105. Disponible en: <www.scielo.org.co/pdf/ef/n39/n39a06.pdf>. Consultado: 04.04.2018.

¹⁷⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 105.

¹⁸⁰ Jaques Derrida, *Adiós.....*, pp. 48-50.

francés, lo llevan a repensar el papel de la institucionalidad política vislumbrada como un recurso para la garantía de las libertades vulnerables. Pero esta configuración de la institucionalidad política no vista como una forma o modelo de lo político, como negación de un modelo de totalidad. Con el tercero comienza la justicia, a la vez como derecho y más allá del derecho.¹⁸¹

La propuesta levinasiana intenta cultivar unas relaciones éticas que hagan posible un mundo justo. Justicia que es reconocimiento, responsabilidad, en el trasfondo –en las circunstancias actuales- del prójimo migrante, exiliado, en éxodo.

En el pensamiento levinasiano la relación ética se da hacia una forma de justicia que no hace referencia a la justicia distributiva, sino que en ella está implicada la construcción de un mundo entre todos. Si se piensa en términos de práctica, la justicia estaría vinculada con la vivencia de la alteridad. De ahí que la nueva dimensión política a la cual está asociada el pensamiento del lituano-francés emerge de una visión de la vulnerabilidad humana asimétrica, como lo ha apuntado Bello Reguera. La vulnerabilidad del otro es el rostro que exige ser atendido dada su condición vulnerable, que plantea y exige la responsabilidad del yo. Como se ha recalcado líneas arriba, dicha responsabilidad atiende a la prioridad ética del otro. Con ello, la responsabilidad no se da sólo en la relación que el yo mantiene con el otro, sino de la condición vulnerable de los otros.

Ahora bien, el mandato del otro, por tanto, apela a un carácter público o social, es decir, la respuesta venida del yo debe abrirse a la significación del rostro en la proximidad: “La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones todo ello significa que nada se escapa al control propio de la responsabilidad del uno para el otro. Es importante encontrar todas estas formas a partir de la proximidad.”¹⁸²

Vale la pena detenerse en dilucidar sobre la justicia. En *Totalidad e infinito*, ésta se define dentro del campo propio de la ética; en contraposición a la política. La justicia es la respuesta “heme aquí” ante el llamado del otro, ante un otro que limita mis poderes y, a la vez, converge en la más absoluta fragilidad: “resistencia del

¹⁸¹ *Idem.*

¹⁸² Emmanuel Lévinas, *De otro modo...*, p. 238.

rostro que nos prohíbe asestar el golpe asesino, el pasmo que nos obliga retroceder ante el exhorto que nos viene del otro rostro: 'No me mates'."¹⁸³

Las características de esta justicia¹⁸⁴ se definen por la asimetría del vínculo ético, en la que sobresale que el dar nunca es recíproco. El yo en relación con el otro, no exhibe su alteridad. Es decir, en la relación asimétrica no se exterioriza la alteridad del yo ni su rostro. El llamado del otro se antepone a las necesidades propias. Sólo el yo es responsable del otro, de la fragilidad de la desnudez de su rostro. Pero de eso no se sigue que se pueda esperar del otro la responsabilidad por la propia alteridad del yo.

Por lo que respecta a *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, la justicia adquiere una nueva dimensión en relación con la política, específicamente en el terreno de la institucionalidad del Derecho. En esta nueva óptica, la justicia es pensada bajo el supuesto de la problematicidad generada a partir de la entrada de la figura del tercero. Éste limita la inmediatez que ata el yo al otro, pero al mismo tiempo, la carga con una nueva exigencia, la de responder también por el otro del otro.

Ya no nos vemos interpelados exclusivamente por la fractura de ese otro cuyo rehén hemos sido (y seguiremos siendo en la relación yo/otro), sino simultáneamente por los demás otros ante los que nos encontramos en la necesidad de decidir, de equilibrar, de ponderar: la relación con el tercero nos libera del vínculo absoluto y nos arroja al espacio en el que somos uno más en el conjunto, otro entre otros.¹⁸⁵

En la nueva manera de entender la justicia, surge el principio de igualdad. "La relación con el tercero es una corrección incesante de la asimetría de la proximidad en la que el rostro se des-figura."¹⁸⁶ Lo anterior parece revelar la insuficiencia de la

¹⁸³ Adriana Menassé, *Ley, otredad y sentido. Acercamiento al problema de la justicia*, Veracruz, Universidad Veracruzana, 2015, p. 55.

¹⁸⁴ "La noción de justicia en Lévinas no se vincula con una justicia que contempla decisiones y criterios entre partes y conflictos, sino de "hacer del hombre justo": el hombre justo, el tzadik, es el santo según una única forma de santidad que contempla el judaísmo: justicia que consiste enteramente en su capacidad de responder, de estar para los demás antes o más allá de sí mismo." *Ibid.*, p. 77.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹⁸⁶ Emmanuel Lévinas, *De otro...*, p. 238.

ética. Si entre el yo y el otro no había problema ni deliberación, el ámbito de la multiplicidad donde las heridas infligidas de unos a otros permanecen latentes conlleva la urgencia de la tematización, la comparación, la conciencia, la sincronía. Ahora bien, el modo de entender esta dirección de la justicia se da precisamente en la responsabilidad del yo con respecto a los otros, en la constitución y transfiguración de la ética en atención de la multiplicidad de los seres humanos. Particularmente desde un planteamiento negativo: ¿en el otro cabe el hacer daño o la violencia? Y si es así, ¿se puede dar una disminución de la responsabilidad del yo respecto a los otros (los migrantes)? ¿Se puede pensar en una nueva forma de ver la política en su relación con la ética?

Una de las constantes en Lévinas refiere a cómo responder ante la ausencia del mandato ético en un siglo –en alusión a la concreción histórica que le tocó padecer al autor- donde el otro ha sido aniquilado. ¿No es acaso la experiencia humana el testimonio de la violencia hacia los otros? Se parte de la figura del mal entendida como un hecho empírico que surge como amenaza en las relaciones intersubjetivas. De la posibilidad de la violencia que pueda sobrevenirle al otro, se exalta la responsabilidad que concierne al yo; es decir, el daño que pudiera alcanzar al otro, apunta al yo en su unicidad como elegido en tanto puede rozar al otro, aún ante el peligro que pueda acaecer sobre el primero. Empero, se hace necesario repensar en ese dar respuesta más allá de la relación yo/otro, en tanto la violencia puede acechar no sólo al otro, sino al yo o al tercero, a los otros del otro. Con esto, es pertinente dilucidar en torno a conceptos clave como la justicia y con ello, la política en su relación con la ética, en tanto la reinterpretación de esta última posibilitaría el reclamo sobre las injusticias de las vulnerabilidades humanas –incluyendo la del yo.

Pueden advertirse dos momentos en el tratamiento levinasiano respecto al tema de la violencia o mal. El primer momento se sugiere entender la ética como resistencia a ésta. Por lo que toca al segundo, es ahora la política que surge como un modo de resistencia a la perversidad o daño, pero ésta no puede ser entendida sin ser atravesada por la ética de la responsabilidad, precisamente en la aparición de la justicia y el tercero, ya señalados.

Como se ha sugerido a largo del capítulo, la vulnerabilidad y desnudez del otro evita cualquier tipo de predicación sobre éste, en la relación yo/otro no se produce ningún tipo de conocimiento objetual y violento, sólo presencia amorosa. De la responsabilidad sobre el otro, el yo no cuestiona quién es el otro. La constitución desnuda del rostro como dimensión ética plantea que ningún individuo merece morir solo. Se puede afirmar que desde el campo de la ética no hay deliberación ni conciencia, sólo responsabilidad ennegrecida o deseo para con el otro. Esta dimensión señala un amor incondicional que deja fuera cualquier planteamiento sobre las relaciones entre el otro y el tercero. En el reconocimiento del rostro del otro no le queda más remedio al yo que salir del ensimismamiento. No obstante, cuando entra en escena el tercero se da una regresión al ser. En este caso, el otro al que privilegio su ser antes que al mío, puede herir, torturar o asesinar a un tercero, o incluso a mí. Desde la dimensión ética, mi ser y el ser de los otros no quedan expuestos: ser elegido como único es no poder desligarse de la responsabilidad de salvaguardar el ser del otro antes que el mío. Más aún, este amor ilimitado puedo dárselo a quien ha herido a mis prójimos, incluso a mi propio asesino.

El otro es un rostro desnudo, empero también puede matar y herir. Al respecto, la cuestión que se le hace al filósofo en una entrevista es la siguiente: el verdugo, ¿tiene un rostro? A lo que Lévinas responde:

Usted plantea todo el problema del mal. Cuando hablo de justicia, introduzco la idea de la lucha contra el mal, me alejo de la idea de la no resistencia al mal. Si la "auto-defensa" plantea un problema, el "verdugo" es aquel que amenaza al prójimo y, en ese sentido, el que llama a la violencia y no tiene Rostro. Pero mi idea central es lo que llamaba asimetría de la intersubjetividad: la situación excepcional del yo.¹⁸⁷

Si el verdugo emplea la violencia dañando a un tercero –que por ello es llamado verdugo- no lo hace desde su condición de rostro desnudo. En esta apelación que se da, en la relación con la alteridad, no ya su condición irreductible, sino la

¹⁸⁷ "Filosofía, justicia y amor", p. 2. Entrevista realizada por Raúl Fonet-Betancourt y Alfredo Gómez-Muller los días 3 y 8 de octubre de 1982. El original francés se publicó en *Concordia* 3 (1983) 59-73. (Traducción del francés de Pedro Ortega Campos).

necesidad de tematización. Desde el momento en que puede haber daño entre el otro y el tercero, deviene necesaria la conciencia del saber.

Es así como la relación con la alteridad deviene problemática, porque el encuentro con el otro originariamente es un encuentro con una alteridad irreductible a las categorías y al pensamiento. La relación ética no se ve limitada por la inminencia del daño. El amor ilimitado hacia el otro permanecerá intacto, pues “la justicia no es una degradación de la obsesión, una degeneración del *para otro*, una disminución, una limitación de la responsabilidad anárquica.”¹⁸⁸

La problemática que introduce la figura del tercero –en tanto puede haber daño entre el otro y el tercero- entraña un límite para la ética en cuanto revela el carácter insuficiente de ésta y demarca con ello la necesidad de la política. Frente al otro es necesario comparecer; pero ante la posibilidad de la violencia, se reconoce la necesidad del saber y la tematización. Por ello, el tercero abre la convocación de la justicia a la conciencia y al orden que, sin embargo, no podrá sustituir la responsabilidad por el otro siempre ilimitada.

Sin embargo, la consideración del tercero en *De otro modo que ser*, como se ha apuntado antes, se halla en la relación cara a cara, lo cual implica la simultaneidad de ésta entre el yo con todos los hombres en la relación que se mantiene con el otro, apartando la injusticia de la intimidad yo/otro. La injusticia que parece establecerse por el amor ilimitado al prójimo que ha herido al tercero se interrumpe. Por un lado, si el tercero ya se encuentra presente en la dimensión de la visibilidad del rostro, la injusticia de excluirlo queda anulada. Por otro lado, el reclamo de justicia evita la posibilidad de injusticia producida al ignorar la herida que el prójimo puede arremeter contra el tercero.

No obstante, se puede atisbar que hay un modo de violencia o posibilidad de violencia en la constitución de la ética, de ahí el requerimiento de la justicia, en tanto la incapacidad de la primera de discernir acerca de lo que ha hecho el otro.

En virtud de la justicia, la relación ética se ve interrumpida. La ética parece limitada. Se precisa saber, entonces, quién es el otro. En la visibilidad se puede vislumbrar la multiplicidad de las relaciones interhumanas, donde cualquiera de los

¹⁸⁸ Emmanuel Lévinas, *De otro modo...*, p. 239.

participantes puede ser herido. En esta visibilidad los tres participantes –el yo, el otro y el tercero- permanecen clamando justicia. Por tanto, con la figura del tercero Levinas admite “la presencia de lo griego en lo judío”, de la razón que limita o suspende la exigencia absoluta y asimétrica en aras de alguna forma de equilibrio entre los distintos otros que claman ante las puertas de nuestra responsabilidad: la justicia inmoderada ha de cederle su lugar a la ponderación y a la medida.”¹⁸⁹ En este sentido, la política como problematización se encuentra ya presente en la ética. Bajo este segundo nivel, la relación interhumana convierte al yo en responsabilidad humana, pero a la vez, en un sujeto que tematiza en razón de la multiplicidad.

En la segunda dirección que toma la justicia, parece situarse lo que ya se ha señalado en otros apartados, sobre la comprensión del refugiado, en específico sobre un tópico que es preciso analizar: ¿Quién o quiénes son las víctimas reales del presente? ¿En el otro y el tercero cabe la violencia? Es de suma importancia atender a estos cuestionamientos en tanto en el mundo actual la brecha se extiende aún más entre ricos y pobres y entre aquellos que son excluidos. Los migrantes y refugiados insertados dentro de esta última. Al respecto, Benjamin plantea que las víctimas son los vencidos de la historia, es decir, la clase dominada, los oprimidos o la clase subalterna.¹⁹⁰ Dussel, siguiendo a Benjamin, señala que la víctima es el ser humano viviente a quien se le impide la *producción, reproducción y aumento* de la vida en comunidad.¹⁹¹ Es la vida de la víctima como ser humano viviente en un contexto de vulnerabilidad traumática, es decir, vida que ha sido puesta en riesgo y faltante de vida. Solalinde, por su parte, coloca a los migrantes como como humanos afectados por la delincuencia organizada, y a estos como víctimas del sistema, por lo que tendría que atenderse las estructuras del Estado¹⁹². En este contexto, la tendencia a la exclusión desencadena conflictos como son los disturbios sociales en los países de acogida, lo que muestra el lado negativo de las víctimas. Un

¹⁸⁹ Adriana Menassé, *op. cit.*, p. 110.

¹⁹⁰ Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 1968.

¹⁹¹ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, México, Trotta, 2011, p. 319.

¹⁹² Cfr. Alejandro Solalinde y Ana Luz Minera, *Los migrantes del sur*, México, Lince, 2017.

ejemplo es París. “Después de que 2000 refugiados fueron trasladados a otra zona de la capital parisina, las calles de la estación Stalingrado lucen llenas de basura, las aceras bloqueadas por la basura y colchones, y en muchos casos, los refugiados realizan sus necesidades en la misma calle.”¹⁹³

Para terminar este apartado, cabe señalar el rostro del otro en la imagen del inmigrante. González Rodríguez Arnaiz es quien da cuenta de la figura del inmigrante y de la interculturalidad como categoría moral partiendo de la temática del rostro.¹⁹⁴ Esto con el fin de justificar el discurso tanto ético como sociopolítico del multiculturalismo. González Rodríguez Arnaiz reconoce que si se tendría que poner rostro a la interculturalidad, la apropiada tendría que ser la del inmigrante.

Si tuviéramos que poner hoy un rostro a todo el fenómeno de la interculturalidad, la figura del emigrante tendría todas las de ganar. Pero el emigrante que viene de otra cultura y, secundariamente, de otro país, encarna la figura cultural del extranjero con toda la carga de amenaza a la identidad constituida tanto personal como comunitariamente. El emigrante... Tiene vocación de permanencia; y es esa vocación de permanencia la que suscita la tensión cultural.

Esta figura cultural del extranjero, que viene de otra cultura, como consecuencia del fenómeno de la emigración, visualiza la dimensión externa o exterior de la interculturalidad”.¹⁹⁵

A decir de González Rodríguez Arnaiz, considerar el rostro del inmigrante como símbolo de la interculturalidad se debe a que la clave para comprender las razones de los conflictos en las relaciones interétnicas, que adquiere dimensiones inconmensurables y de diferente índole: morales, religiosas, políticas. Pero no es precisamente el aspecto negativo lo que le interesa señalar al autor, sino a partir de la problemática expuesta, mirar a su solución. De ahí que se sirva de una categoría

¹⁹³ Jorge Sáez, “Inmigrantes y refugiados dejan las calles de París destrozadas y llenas de basura”, en *Caso aislado*, Internacional, España, julio 2017. Disponible en: <<http://casoaislado.com/migrantes-refugiados-dejan-las-calles-paris-destrozadas>>. Consultado: 17.07.2018.

¹⁹⁴ Graciano González Rodríguez Arnaiz, “La interculturalidad como categoría moral”, en Graciano González Rodríguez Arnaiz (coordinador), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 81.

levinasiana, la “incondición del extranjero”, mismo que hace referencia – positivamente- a la tensión intercultural.

A partir de aquí la lectura de González Rodríguez Arnaiz del «rostro» se va a compaginar con un intento de reconstruir la subjetividad levinasiana y, más concretamente, de adaptar las características de la subjetividad en fundamentos de la interculturalidad. De la misma manera que la subjetividad sólo puede entenderse a partir del otro, la interculturalidad, en tanto que espacio moral o no intervenido por la razón de ningún sujeto, únicamente podrá concebirse teniendo en cuenta la figura del inmigrante. Es así como la subjetividad levinasiana articula una lógica que se contrapone a la intencionalidad, da cuenta de una racionalidad que arranca en la moralidad del encuentro con los demás.¹⁹⁶

El planteamiento de González Rodríguez Arnaiz ayuda también en la comprensión, en la figura del migrante, sobre la configuración de la interculturalidad. Por otro lado, las figuras utilizadas por Lévinas, la del extranjero, la viuda y el huérfano, no están desvinculadas del mundo y del otro ser humano. El migrante y el refugiado como extensión de la figura del extranjero, dado el contexto del siglo XXI remiten a pensarlos, al igual que este último en su condición de desarraigo. Desde su vulnerabilidad nos clama -mismo que ya se ha anotado en otros apartados del trabajo: “el migrante (refugiado) como figura de la exclusión” y en la sección antecedente, “el rostro y la vulnerabilidad”.

4. De la hostilidad a la hospitalidad

Una de las consideraciones al abordar el pensamiento de Lévinas radica en que marca la distinción entre la ontología y la ética. Para el autor, la ontología no es lo fundamental, deben comprenderse en primer lugar las relaciones sociales, así como sus significaciones e implicaciones ético-políticas, la relación entre el yo con respecto a los otros y la preeminencia de la justicia antes de la verdad, por tanto, la responsabilidad sobre los otros, lo que a su vez implica pensar en la hospitalidad.

¹⁹⁶ Cfr. Olivia Navarro, *op cit.*, p. 192.

¿Quién es mi prójimo? ¿Quién es el otro? La alteridad en los tiempos de la globalización y la relación que se construye determinan la experiencia de dicha relación y la metamorfosis sobre su extrañamiento. Desde nuestro ámbito concreto el otro puede ser aquel que no comparte o queda fuera de nuestro universo social, político, cultural, lingüístico, económico, religioso y de género.

Empero, hay otro diferente de estos otros, que en el contexto actual parece constitutivo, el extranjero, como migrante, refugiado o exiliado. El rostro de la diferencia que amenaza todas las diferencias, diría Bauman.¹⁹⁷ Aquel que por razones económicas o políticas huye de su país y presiona con su desplazamiento hacia el Norte a los países prósperos. El extranjero ha cruzado las fronteras europeas, formando parte del entorno de las ciudades. Por tanto, su presencia se edifica sobre una doble imagen: es a la vez cercano y ajeno. Extraño al horizonte de los nuestros, y sin embargo, ahora comparte nuestro ámbito espacial.

El desafío planteado por la alteridad del migrante desde el ámbito de las instituciones ha llevado a los Estados a la invención de políticas de acogida que marcan las normas para salidas y entradas. Su presencia es hostil y amenazante.

Como ilustración de conflictos generados por la inmigración sirvan los episodios de violencia de manteros en España, los cuales están vinculados con su condición de extranjería e irregularidad. Los hechos ocurrieron el miércoles 01 de agosto de 2018, cuando un turista fue agredido en la plaza Catalunya por manteros de la zona, quienes ya habían sido denunciados por la Guardia Urbana por episodios de “agresividad” entre su gremio, la policía y, recientemente, contra los civiles. “El incidente provocó una reacción unánime de denuncias por parte de los grupos políticos. No se trata de un hecho aislado. Responde, como alertan esos Mandos de la Guardia Urbana, a una escalada de violencia gradual en el pulso que los manteros mantienen desde hace un tiempo con la ciudad, sus instituciones, sus habitantes y sus visitantes, para conservar sus espacios de venta ilegal.”¹⁹⁸ El incidente puede referir a que el limbo administrativo en el que se encuentran los

¹⁹⁷ Zygmunt Bauman. “Modernidad y ambivalencia”, Josetxo Beriain (Compilador), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996.

¹⁹⁸ Mayka Navarro, “Una agresión brutal confirma la escalada violenta de los manteros”, en *La vanguardia*, Gente, 03 de agosto.

migrantes puede ser el detonador de la agresividad o que tales conductas forman parte de su cultura y que, por tanto, no han podido adaptarse a España.

Otro ejemplo se dio en Alemania, Estado en que se ha reabierto el debate en torno a la acogida de refugiados migrantes y el aumento de la violencia con ella vinculada.

En otoño de 2016, el joven afgano Hussein K. violó y asesinó a una mujer alemana en la ciudad de Friburgo. El caso reabrió el debate en torno al presunto aumento de la criminalidad en el país desde 2015, cuando el Gobierno de Angela Merkel decidió acoger a cientos de miles de refugiados provenientes de zonas de guerra. La discusión había empezado meses antes, luego de que numerosas mujeres denunciaran haber sido robadas y acosadas sexualmente al pie de la catedral de Colonia por hombres "de aspecto norafricano."¹⁹⁹

Sirva mencionar además, un ejemplo que no corresponde a Europa, pero que repercute en las nuevas modalidades de la migración actual y que, a su vez, surge en paralelo con la firma del Pacto Global sobre Migración;²⁰⁰ éste refiere a los cambios en la política migratoria estadounidense, particularmente sobre la polémica medida adoptada por el gobierno de Trump en abril de 2018 para frenar la migración ilegal y que condenaba como delito federal a quien cruzara ilegalmente las fronteras del Estado, medida que comprendía la separación de los hijos menores que llegaban con sus padres. Mientras estos últimos eran procesados, los primeros pasaban a la custodia del Departamento de Salud y Servicios Sociales de Estados Unidos y después enviados a albergues -orden esta última revocada en junio del mismo año-. Esta política de "tolerancia cero" también ha afectado al sistema de acceso al asilo, como el hecho de que a los solicitantes de asilo se les puede procesar penalmente por cruzar de forma ilegal las fronteras y se han eliminado algunas categorías de persecución, lo que hace incalificable para muchos acceder al estatus de asilo. Tales políticas han derivado en la frustración y por ende,

¹⁹⁹ Linda Vierecke, "Alemania, los refugiados y el acto reflejo de la sospecha", *DW noticias*, Sociedad, 22 de marzo de 2018. Disponible en: <<https://www.dw.com/es/alemania-los-refugiados-y-el-acto-reflejo-de-la-sospecha/a-43089727>>. Consultado: 15.08.2018.

²⁰⁰ ONU-Asamblea General, Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular, 30 de julio de 2018. Disponible en: <<http://undocs.org/es/A/CONF.231/3>>. Consultado: 25.12.2019. El Pacto fue firmado en diciembre del 2018. Éste se estructura en 23 objetivos.

detonador de agresividad en quienes buscan llegar a Estados Unidos, como los episodios de enfrentamientos entre la patrulla fronteriza estadounidense contra integrantes de la caravana migrante hondureña, en diciembre de 2018. Los centroamericanos intentaron cruzar el muro fronterizo ante la desesperación de no ser resueltas sus peticiones de asilo. Lo anterior fue tomado como una justificación por el gobierno de Estados Unidos, el cual decidió cerrar sus fronteras ante la aparente amenaza que representaban los hondureños.

Los ejemplos llevan de nueva cuenta a dilucidar sobre la condición de los refugiados, cuestionar si éstos son más o menos iguales a los europeos, en consecuencia, si pueden aceptar los principios de estos últimos considerados incuestionables, o si, por el contrario, su falta de compromiso y diferencia los hace verse rechazados, es decir ¿se puede ser moralmente hospitalario sin importar la cantidad ni el modo de ser de quien pide ser acogido? O por el contrario, ¿la identidad es condición de entrada?

Al respecto, vale señalar algunos autores que refieren a una limitación de la inmigración. El primero de ellos es Walzer. Para éste, uno de los términos centrales en relación con su teoría de la justicia es la pertenencia. Precisamente, en lo que atañe a la inmigración, el argumento que salta es el de la autodeterminación, “los Estados son libres de aceptar extranjeros (o no).”²⁰¹ Con lo anterior, evita tomar principios universales y asir los planteamientos de la justicia desde la pertenencia a las comunidades políticas, que a su vez se hayan situadas en el particularismo de la historia y la cultura. Por lo que toca al tema específico de los refugiados, sobre la cuestión de la necesidad, el filósofo se cuestiona; ¿existe una obligación moral y/o política de aceptar a los otros, a los apátridas, a los refugiados? Plantea que los refugiados son un grupo especial de extraños cuyas demandas sólo pueden ser satisfechas mediante su admisión. No obstante, la obligación de los Estados para con ellos no va más allá del “principio de mutua asistencia”, mismo que en el argumento del filósofo es siempre provisional. Empero, la argumentación de Walzer

²⁰¹ Michael Walzer, *op. cit.*, p. 61.

no es desarrollada del todo, señala únicamente que ésta no llega hasta la desesperación del refugiado.²⁰²

Desde otra óptica, valdría considerar el planteamiento de Scanlon sobre los “Principio de Auxilio” y “Principio de servicio”, cercanos al “principio de mutua asistencia” referido por Walzer, aunque desde una postura contraria al comunitarismo y en atención (asumiendo una posición crítica) al Principio de Diferencia de Rawls.²⁰³

Las cuestiones refieren a las consideraciones sobre los menos favorecidos, sobre las reclamaciones que podrían argüir estos últimos, específicamente, la responsabilidad hacia los demás en situaciones desesperadas o en las que se puede padecer sufrimiento, sin que sea posible serles indiferente. ¿Cuál es el nivel de responsabilidad que se tiene ante tales situaciones? ²⁰⁴

El autor enuncia que es incorrecto no prestar ayuda, sobre la consideración de lo irrazonable de rechazar un principio que exigiese prestarla a quienes se encuentran en situaciones desesperadas, entendiendo estas últimas como aquellas situaciones en que “sus vidas se ven directamente amenazadas”,²⁰⁵ como podrían ser el hambre o la mera subsistencia. Lo anterior plantea lo que el autor denomina “Principio de Auxilio”, el cual puede ser entendido como aquel que: “sostendría que si a usted se le presenta una situación en que puede impedir que ocurra algo muy malo, o en la que puede aliviar la penosa situación de alguien con sólo un pequeño

²⁰² Revisar capítulo 1

²⁰³ En *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, Thomas Scanlon busca la determinación del contenido de los principios morales, siguiendo en ello la teoría contractualista de Rawls. El autor enfatiza sobre la fuerza motivacional como del contenido de un tipo particular de juicios morales, específicamente en lo que se refiere a los juicios sobre qué deberes morales se tienen con respecto a los otros, lo que el Scanlon denominará juicios sobre los correcto e incorrecto. Thomas Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, Barcelona, Paidós, 2003.

²⁰⁴ El autor apunta que el planteamiento de considerar a los menos favorecidos como primacía en las argumentaciones dentro del contractualismo no es un hecho o característica general del contractualismo. Dentro del mismo, la demanda de los menos favorecidos se mueve “desde los principios cuyo objetivo es crear algún tipo concreto de protección o de garantía hasta los principios que nos dicen cómo debemos distribuir algún bien transferible, en caso en los que la consideración preponderante es el valor que dicho bien tiene para sus beneficiarios potenciales”. *Ibid.*, p. 284.

²⁰⁵ *Ibid.*, p.285.

(o incluso moderado) sacrificio, entonces sería incorrecto que no lo hiciese.”²⁰⁶ Tal parece que dicho principio no va más allá de un “moderado sacrificio”, sin por ello ser indiferente ante el otro.²⁰⁷ Ligado a este principio, se encuentra el “Principio de Servicio” que supone un deber de ayuda con respecto a los otros en situaciones no necesariamente desesperadas y en las que, de igual manera, no se exige un nivel de sacrificio alto.

Una de las cuestiones que saltan respecto a estos principios, particularmente con el Principio de Auxilio, es referente a la primacía de la ayuda a los otros, es decir, entre los receptores de ésta. Dicha primacía no responde a una cuestión de grado, de dar preferencia siempre a los menos favorecidos en un orden general, sino más bien, plantea dar auxilio en aquellos casos donde el beneficio se otorga en quienes pudieran ser beneficiados en mayor medida “para que tengan efecto sobre la fuerza relativa de las demandas morales de ayuda, estas diferencias de nivel deben darse en el aspecto del bienestar al que contribuirá la ayuda en cuestión.”²⁰⁸

Ahora bien, bajo la consideración de que miles de personas pierden la vida tratando de cruzar el Mediterráneo, ¿el argumento de Scanlon llegaría hasta la desesperación del refugiado? ¿El deber moral respecto a los otros llegaría a vincularse con un deber hospitalidad para con los otros? Parece que lo anterior llevaría a considerar que la necesidad de los refugiados se encontraría en una situación límite.

Por su parte, Sartori, en relación a la temática que atañe al trabajo, señala como argumento para frenar la migración musulmana a Occidente la inintegrabilidad,²⁰⁹ misma que puede verse como justificación entre los integrantes de la derecha y la izquierda europea en la configuración de las políticas de extranjería y refugio. Sartori, resalta el papel de la reciprocidad como argumento para una sociedad abierta y plural, lo que supone que el anfitrión (en este caso el europeo) es tolerante

²⁰⁶ *Idem.*

²⁰⁷ María del Rosario Guerra González, “Derechos económicos en una sociedad decente y en teorías de la justicia”, en *Cuadernos de Economía*, vol. 34, Número 64, 2015.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 289.

²⁰⁹ Por su dogmatismo e intolerancia.

con los otros (los no europeos) y que, el huésped lo sea con respecto a quien lo acoge. Lo cual se rompe con el Islam.²¹⁰

Para afrontar el tema de los refugiados tendría que retomarse tales argumentos en tanto aristas para ponderar sus fallos o aciertos. Como ya lo esbozaba Zizek, tomando como referencia los ataques sexuales en Colonia, ¿qué lección habría que extraer de tal incidente? Aun cuando la mayoría de los refugiados son víctimas que huyen de sus países por circunstancias devastadoras como la guerra y la violencia, ello no impide resolver que muchos de aquellos que llegan actúen de modo o manera despreciable e inapropiada. “Solemos olvidar que el sufrimiento no ofrece la redención: ser una víctima en lo más bajo de la escala social no te otorga ninguna voz privilegiada de moralidad y justicia...”²¹¹ A la par, la victimización por la violencia que parece desencadenar la presencia de migrantes y refugiados tampoco debe llevar a percepciones unilaterales que restrinjan la mirada de los acontecimientos en forma de conflicto, por ende, en amenaza y rechazo. Al igual que lo plantea Zizek, la crisis que está experimentando Europa, pero también Estados Unidos, así como los países de tránsito, ante el drama de los migrantes y refugiados, implica ver estos acontecimientos desde una perspectiva más amplia, ver el drama desde la humanidad, no la de Occidente, sino la que incluye a todos los seres humanos.²¹²

Lo anterior llevaría a dilucidar sobre la condición de quienes piden ser acogidos ¿Cómo actuar frente a los que piden refugio sobre una mirada más amplia de los mismos? ¿Se puede ser moralmente hospitalario sin importar la cantidad ni el modo de ser de quien pide ser acogido? No obstante, el análisis del migrante y el extranjero, lleva a una cuestión anterior, el análisis de la relación con el otro, el

²¹⁰ Hermann Terstch, “La inmigración sin límites es una amenaza”, *El País*, Entrevista, 8 de abril de 2001, Disponible en: <https://elpais.com/diario/2001/04/08/domingo/986698004_850215.html>. Consultado: 11. 09.2018. Giovanni Sartori, *La carrera hacia ningún lugar*, México, Taurus, 2016.

²¹¹ Slavoj Zizek. *La nueva lucha de clases. Los refugiados y del terror*, Barcelona, Anagrama, 2016, p. 96.

²¹² Cfr. *Ibid.* A la par, a partir de los atentados en París en 2015, Badiou se plantea la cuestión de ¿quiénes son los asesinos? Es decir, bajo esta cuestión, la responsabilidad por los atentados masivos y la violencia en Europa debe bosquejarse desde una visión más abierta. Ver dicha responsabilidad desde la herencia del imperialismo colonial, la herencia de Occidente hacia las periferias, desde la mirada crítica de la democracia y la humanidad occidental. Cfr. Alain Badiou, *Nuestro mal viene de más lejos: pensar las matanzas del 13 de noviembre y las formas contemporáneas del fascismo*, Buenos Aires, Clave intelectual, 2016.

migrante: el extrañamiento que provoca y la afectación en el seno de la identidad que le da acogida.

Para entender el panorama de lo actual, Badiou en *Nuestro mal viene de más lejos* hace una clasificación de subjetividades dentro del capitalismo, lo que denomina “subjetividades reactivas”. El filósofo francés distingue tres tipos predominantes de éstas: el sujeto liberal-democrático de clase media “civilizado” occidental; los que están fuera de Occidente, pero en quienes prevalece el “deseo de Occidente”, pretendiendo imitar el estilo de la clase media europea; y, los nihilistas fascistas, cuyo odio y envidia hacia Occidente se vuelve autodestructivo. La radicalización de los actos terroristas musulmanes como ISIS y Boko Haram correspondería al último tipo.

El primer tipo de subjetividad, la ideología de la clase media occidental, posee dos rasgos opuestos: la primera apunta a la creencia en la superioridad de los valores de Occidente (los derechos humanos y las libertades); segundo, esta subjetividad está obsesionada con el miedo de que aquello que posee se vea arrebatado por las miles de personas que se encuentran fuera de su área de dominio (aquí se apunta a los migrantes y refugiados que no forman parte del sistema capitalista, en tanto como lo señala Badiou, no producen ni consumen mercancías)²¹³. En este punto es donde las categorías de hostilidad y, particularmente, el rechazo, emergen sobre los que se encuentran fuera de los ámbitos de pertenencia, por tanto, la externalización del miedo a compartir el sistema de bienestar logrado por los países de la Unión Europea. Se volverá sobre este punto más adelante.

En segundo lugar se ubican los que tienen el “deseo de Europa”, entre quienes se situarían los migrantes y refugiados actuales; su deseo consiste en abandonar su hábitat (países descompuestos por la guerra) y moverse al Occidente

²¹³ Algunos autores como Rodríguez Ortiz denominan a esta clase que queda fuera del sistema del capitalismo como “sujetos desechables”, “basurización”. Roxana Rodríguez, *Cultura e identidad en la región fronteriza México-Estados Unidos. Inmediaciones entre la comunidad mexicoamericana y la comunidad fronteriza*, México, Ediciones Eón, 2013; *Cartografía de las fronteras. Diario de Campo*, edición Kindle, 2017. Disponible en: <<https://roxanarodriguezortiz.files.wordpress.com/2016/11/cartografc3ada-de-las-fronteras-diario-de-campo.pdf>>. Consultado: 09.08.2018.

desarrollado. Esto podría dar cuenta de que una vez que llegan a territorio europeo, los refugiados buscan avanzar hacia el norte, hacia los países más ricos o en función de sus lazos familiares. ¿De qué condición son aquellos que desean llegar a Europa? Zizek hace la valoración de estos, entre los musulmanes pobres y los musulmanes cultivados de clase media. Hombres que quieren obtener la calidad de vida europeo como puede verse al querer llegar a los países europeos del norte, pero sin dejar su cultura (religión).

Por último, se encuentran todos aquellos que no pueden satisfacer el deseo de Occidente, “una de las opciones que les queda es la inversión nihilista: la frustración y la envidia se radicalizan hasta convertirse en un odio cruel y autodestructivo hacia Occidente, y la gente se entrega a una venganza violenta”²¹⁴ El hecho básico del fascismo fundamentalista es la envidia. En este fundamentalismo prevalece el deseo de Occidente que se ve superpuesto por el odio al mismo. Aquí se enfrenta la inversión del deseo frustrado que deriva en agresividad. Es así como el Islam proporciona la forma para fundamentar el odio autodestructivo.²¹⁵

Ahora bien, visto el panorama actual, desde las implicaciones sociales y políticas en torno al migrante y al refugiado, el fenómeno abre la posibilidad de pensar nuevamente sobre el mismo. De las subjetividades reactivas analizadas por Badiou, la primera de ellas hace patente la experiencia de la hostilidad y/o miedo ante los otros, los de fuera. Sobre esta experiencia se quiere configurar el planteamiento sobre la condición de aquellos, y en ello, la implicación sobre su exclusión.

Como se ha visto en líneas precedentes, pensar en la condición del migrante, y, por ende, en el refugiado, parece estar vinculado en formas de rechazo y miedo en la práctica social, pero aún más, en la escena política, a raíz de los atentados del 11 de septiembre de 2001, las políticas de extranjería y refugio se han visto configuradas por un terror selectivo hacia los de afuera, lo que mina las políticas de derechos humanos que abogan por la responsabilidad compartida de los Estados-nación sobre aquellos, expresadas, por demás, en las políticas públicas de cada país. Al respecto, Derrida señala que las leyes de hospitalidad surgen cuando un

²¹⁴ Slavoj Zizek, *op cit*, pp. 98-99.

²¹⁵ *Cfr. Ibid.*, pp. 98-99.

pueblo o Estado ve a los de fuera como una amenaza, de lo que se deduce que en primera instancia se pida al extranjero que se identifique; la segunda, que este último tiene que solicitar la hospitalidad en una lengua que no es la suya, que no le pertenece.²¹⁶ Las leyes de la hospitalidad imponen un proceso de inclusión-exclusión, una hospitalidad condicionada. Para obtener o ser aceptado como huésped, se deben cubrir las condiciones del derecho de asilo. Como formas de rechazo a los otros se pueden mencionar las devoluciones en caliente a partir del Tratado con Turquía en 2016, violatoria de la Convención Sobre el Estatuto de los Refugiados y de los derechos humanos en general -enunciado ya en otros apartados- así como el rechazo de las peticiones de asilo de haitianos por parte de Estados Unidos.²¹⁷

Preciso es cuestionar ¿cómo se constituye la experiencia de rechazo? ¿Cómo surge? Badiou refiere que el europeo de clase media teme al otro, al extranjero. Por un lado, prevalece una infravaloración de los valores de aquellos que no son europeos, por la otra, permea el miedo de perder las condiciones de vida occidentales. Ruíz Utrilla razona sobre esto último, como experiencia ontológica de lo que denomina *rechazo-cuidado*.²¹⁸ En lo que respecta al rechazo, las categorías de explotación, marginación, infravaloración, son expresiones de aquel, ligado con lo apuntado por el filósofo francés. No obstante, Ruíz Utrilla señala que tal temor hacia el otro se da en el orden antropológico, se teme al daño que el otro pueda hacer sobre el propio cuerpo.

²¹⁶ Jacques Derrida, *De la hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2006.

²¹⁷ El caso de los haitianos es singular en tanto, a raíz del terremoto sufrido en 2010 y con ello, la pobreza, han sido recibidos en México (Tijuana) ante el rechazo de la entrada en Estados Unidos con la llegada de Donald Trump al poder. De igual manera, la situación parece agravarse ante la política hostil estadounidense de la cancelación del Estatus de Protección Temporal (TPS) a los haitianos que lograron arribar al vecino país, anunciado a finales del 2017. "El gobierno de Estados Unidos pone fin al programa de protección temporal para inmigrantes de Haití", *BBC*, Mundo, 21 de noviembre de 2017. Disponible en: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-42060900#orb-banner>>. Consultado 25.08.2018.

²¹⁸ Arturo Gerardo Ruíz Utrilla, "El Fenómeno de la migración desde la experiencia de la extranjería", *Espacio I + D*, Vol. V, Núm. 10, Febrero 2016. Disponible en: <<http://www.espacioimasd.unach.mx/articulos/num10/pdf/migracion.pdf>>. Consultado 15.09.2018.

Al retomar el *mundo de vida* de Husserl,²¹⁹ así como el *ahí* de Heidegger²²⁰ el autor plantea que la presencia del extranjero despierta la amenaza por su extrañeza, amenaza venida de su condición externa, por tanto, sentida como perjudicial. Las dos primeras nociones mencionadas presuponen un cuerpo, lo que Waldenfels se refiere como el *aquí*, como ámbito originario del Yo: “lugar ocupado por el cuerpo, es donde soy y estoy yo.”²²¹ El *aquí* no sólo es un principio orientador físico, implica, además, un ámbito cultural e histórico (espacio material y simbólico). Es, por tanto, desde el cuerpo, siguiendo la interpretación que Ruíz Utrilla hace de Waldenfels, que lo propio y lo ajeno se reconoce, “es desde esa dimensión donde se vive la experiencia de lo extraño. De ser así, es el cuerpo, ubicado en un espacio físico-vivencial, lo que se siente amenazado en su carnalidad y simbolismo.”²²² A partir del cuerpo material-vivencial, entonces, se vive la experiencia de miedo al extraño, al extranjero, en tanto es considerado como el ámbito fundador de la finitud y vulnerabilidad humana.²²³ Esto representa el malestar que el otro puede llegar a generar, el otro se considera simbólicamente como molestia, como un cuerpo extraño que está fuera del horizonte del Yo. Aquí valdría la reflexión levinasiana que apunta a que este embarazo que puede causar el extranjero posibilita que pueda, incluso, hasta matarlo.

Finalmente, Ruíz Utrilla señala la lejanía (con el exilio, el cierre de fronteras o muerte) o la integración como formas fáctica y simbólica, respectivamente, de rechazo al extranjero y la diferencia que encarna, por ende, en su infravaloración y exclusión. El migrante al final es un extranjero y en ello, constituye la doble experiencia de *rechazo-cuidado*.

Por otro lado, en *De la hospitalidad*, Derrida dilucida sobre la hospitalidad que se da o no al extranjero y al otro absoluto. Es precisamente la pregunta del extranjero

²¹⁹ Husserl emplea el término *mundo de vida* (*Lebenswelt*) designando con él el ámbito de lo cotidiano, como el espacio primigenio donde se constituye el Yo. *Cfr. Ibid.*, p. 92.

²²⁰ En la analítica existencial del *Dasein* que se desarrolla en *Ser y Tiempo*, Heidegger analiza la constitución del lugar originario donde se desenvuelve la existencia, lugar definido como el *ahí*: “Este ente lleva en su ser más propio el carácter de no-estar-cerrado. La expresión *Ahí* mienta esta aperturidad esencial.” Martín Heidegger *cit. Idem*.

²²¹ *Ibid.*, p. 94.

²²² *Ibid.*, p. 95

²²³ *Cfr. Idem*.

(*xenos*) la que hace tambalear la supuesta impermeabilidad de las certezas, saberes y leyes, por tanto, la soberanía del padre, del dueño de la casa, del poder de la hospitalidad del anfitrión (del *hostis-pet-s*). En ese sentido, el extranjero es un parricida. La figura a la que recurre el filósofo argelino para ilustrar lo anterior es la de Edipo en Colona; extranjero que en la experiencia de su muerte, interpela las leyes del soberano y anfitrión Teseo, sometiendo a este último bajo un juramento que viene del fuera de la ley. Es así como Edipo, en la medida en que es lo otro, desarticula la identidad de quien lo acoge.

En la etimología griega el *xenos* refiere al extranjero y éste es comprendido a partir de la *xenia* hospitalaria, esta última entendida como pacto, alianza, intercambio con un grupo o linaje.²²⁴ En el latín, el *xenos* encuentra un área semántica con el *hostis*, este último emparentado etimológicamente con el término *hôte*, que viene del *hospes*, en su doble acepción, como huésped y anfitrión; pero igualmente ligado al extranjero como enemigo.²²⁵ El *hospes* deviene del *hostis-pet-s*, cuyos elementos son *hostis* y *pet*. La segunda partícula *pet* vincula la identidad con la soberanía, el *ipse*; por lo cual el *hospes* podría traducirse como “El dueño del huésped,” sentido clásico de la hospitalidad.

El extranjero, a la par que puede ser acogido en el en-casa, de recibir hospitalidad, según la raíz del término, también expresa indeseabilidad por parte del anfitrión en tanto la percepción de la hostilidad puede vulnerarlo. Este rompimiento del sentido del *xenos* y la *xenia* al sentido del *hostis*, del extranjero como amenazante y hostil se da con los romanos –debido a las políticas expansionistas del Imperio-, derivando en el desarrollo de la protección y la condicionalidad de la hospitalidad. Esta acepción negativa va a ligarse con un término próximo, el de bárbaro, mismo que servirá a los romanos en su apreciación sobre lo propio y lo

²²⁴ Los griegos tenían respecto al extranjero una actitud regulada socialmente. Al extranjero se le pregunta por su identidad y su procedencia. Se establece, además, la diferencia entre éste y el otro que no podía ser identificado. Cfr. Jacques Derrida, *De la h...*, p. 38.

²²⁵ Recuérdese que Derrida recurre al estudio que Benveniste realiza sobre la categoría hospitalidad, dentro de *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas* donde éste muestra la relación etimológica entre hospitalidad y hostilidad.

ajeno.²²⁶ Cuando Tzvetan Todorov define qué es lo bárbaro, su sentido se incardina en esta semántica de lo extraño como enemigo, vinculando la barbarie con formas de actuación inhumana y ajena a las prácticas de la civilización, mientras la hospitalidad es entendida como la práctica contraria a la primera, es decir, dentro de la línea del pacto.²²⁷ Se establece una significación doble del *hostis*, como amigo y enemigo. “La explicación más aceptada consiste en hacerlos derivar de un significado común: el de persona extraña. La expresión positiva de extraño –el extraño bueno- acabaría huésped; la negativa – el extraño malo- en enemigo.”²²⁸ Es así como *hostis* en su raíz común lleva la ambivalencia de la hostilidad y la hospitalidad, lo que Derrida denominará hostipitalidad.²²⁹

El filósofo argelino se cuestiona sobre la metamorfosis que sufre éste a finales del siglo XX. Señala que la mutación tecno-político-científica es la que nos obliga a deconstruir aquellos axiomas considerados intocables, entre los que se encuentra la hospitalidad y que apunta sobre la intervención del Estado en el espacio privado: la frontera entre lo público y lo privado. La interrupción que llevan a cabo los sistemas tecnológicos en el propio hogar hacen que éste, como lugar de la hospitalidad, se vea trastocado. El hogar –como territorio de lo propio- presenta como extranjero indeseable y virtualmente amenazante a todo aquello que lo invada, que afecte la *ipséité*.²³⁰ A la par, el anfitrión se vuelve virtualmente xenófobo –xenofobia que puede ser extendida desde lo familiar hasta lo nacional. Bajo estas determinaciones, lo extranjero, el otro se torna hostil, como parásito, clandestino, por ende, pasible de ser expulsado o arrestado.

Esto es posible en tanto se establece un vínculo entre el poder y la hospitalidad que lleva al anfitrión a tener el poder de determinar los criterios de selección y filtro de aquellos a quienes decide conceder asilo, el derecho de visita y hospitalidad. De

²²⁶ El *hostis*, a decir de Benveniste, derivará en “hostil”, aplicado al enemigo, en el mundo romano, cuando las relaciones entre lo propio y lo ajeno se establecen a partir de la *civitas*, aunque arguye no saberlo con exactitud. Emile Benveniste, *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Barcelona, Taurus, 1986, p. 61.

²²⁷ Tzvetan Todorov, *El miedo a los bárbaros*, Madrid, Galaxia Gutenberg/ Colofón, 2013, p. 31-32.

²²⁸ Chirinos, *cit.* en Arturo Gerardo Ruíz Utrilla, *op. cit.*, p. 88.

²²⁹ Jacques Derrida, *De la h...*, p. 49.

²³⁰ *Ibid.*, p. 57.

un poder que supone una morada, que abrirá o cerrará las puertas al otro bajo reserva, para constituirse en sí mismo. La ipseidad se entiende en relación con lo que líneas arriba se decía del *hospes* como dueño del huésped. Su poder se instaure de manera finita y su ejercicio implica el uso de una violencia perversa y exclusión hacia el/lo que no puede ser identificado dentro de las fronteras de lo propio. Surge la necesidad del derecho, lo que lleva a inscribir la hospitalidad dentro de la injusticia: “La injusticia, cierta injusticia, incluso cierto perjurio, comienza inmediatamente, desde el umbral del derecho a la hospitalidad.”²³¹ Juego de inclusión y exclusión, de la hospitalidad y hostilidad en la demarcación de la propiedad.²³² Esta matización de la hospitalidad hacia el plano de la economía del Estado, en temas migratorios, ratifica que la cuestión del extranjero no se da en el derecho de movimiento, sino la implicación del lugar donde se lo quiera recibir, en tanto los Estados siguen actuando como monopolizadores de la exclusión.

Dando un giro al planteamiento tradicional, el filósofo argelino señala que “no existe casa o interioridad sin puerta ni ventanas”, esto quiere decir que la constitución del propio-hogar debe suponer la hospitalidad, lo que implica estructurar de otro modo el espacio de la propiedad. Este giro, a la vez, permitirá reconocer que la hostilidad forma parte constitutiva de la hospitalidad en tanto amenaza de la constitución de dicha identidad.

Tales notas podemos encontrarlas en el tratamiento que lleva a cabo el filósofo argelino de la obra de Emmanuel Lévinas. En “palabra de acogida”, Derrida reflexiona sobre la idea levinasiana de la apertura al otro o tensión hacia el otro, en el tratamiento desde una ética de la hospitalidad hacia una política de la hospitalidad.²³³ La hospitalidad en la que se inscribe Lévinas conlleva dar acogida a lo infinitamente otro: al otro que desde su miseria, a la vez expresión de impotencia

²³¹ *Ibid.*, p.59.

²³² Derrida analiza el espacio entre la hospitalidad incondicional como acogida del extranjero y las leyes de la hospitalidad condicionales, estas últimas inscritas dentro de culturas y contextos específicos. Ambas formas de la hospitalidad son heterogéneas, pero indisociables. Si bien, no se puede evitar la perversidad y la violencia de las leyes de la hospitalidad -donde las fronteras, deberes y leyes de inmigración tienen sentido para controlar-, el principio de hospitalidad debe atravesar en las segundas para hacerlas menos injustas.

²³³ Si bien no hay una homogeneidad de las ideas entre ambos pensadores, si puede observarse una herencia, en el sentido que Derrida da a esta palabra.

política, interpela en la desnudez de su rostro al yo, exigiendo justicia. Para Lévinas, la atención prestada al otro, a partir de la interrupción, reconoce en él, una extrañeza de sí, una diferencia que le hace particular; tal extrañeza se refiere a una lejanía que a pesar de la distancia no niega la existencia del otro, tal separación sirve mas bien como fuente de aperturidad. La hospitalidad es la suspensión de uno mismo para tener en cuenta al otro, con lo cual la subjetividad no queda enclavada en una forma autorreferencial.

El reconocimiento del pensamiento de la alteridad del otro, en la línea levinasiana, le permite a Derrida pensar la hospitalidad como justicia hacia lo radicalmente otro como acontecimiento incalculable, no predecible. El filósofo argelino reconoce, en la interpretación que lleva a cabo de la obra del filósofo lituano, que la acogida del otro no se reduce a abrir un en-casa como el lugar para acoger al otro. La aperturidad misma es ya acogida. Pero esta hospitalidad no tiene contrario, no se deja circunscribir, tampoco derivar; transita el todo de la experiencia intencional. Lo que equivale a decir que los fenómenos de xenofobia, de alergia, de rechazo, la guerra misma, manifiestan también la hospitalidad.²³⁴ “Lo quiera o no, lo sepa o no, la hostilidad testimonia asimismo la hospitalidad: separación radical, relación con el otro, intencionalidad, conciencia-de, atención a la palabra o acogida del rostro.”²³⁵

En Lévinas, la hostilidad y la guerra testimonian la huella de una acogida pacífica del rostro, la amenaza real o virtual es un acto segundo.²³⁶ Por tanto, todo comienza por la acogida del rostro en la hospitalidad. “No se puede hacer la guerra sino a un rostro, no se puede matar, ni siquiera prohibir matar, si no es allí donde la epifanía

²³⁴ Jacques Derrida, *Adiós a...*, p. 71.

²³⁵ *Ibid.*, p. 72.

²³⁶ Kant plantea una paz instituida como derecho cosmopolita, por ende, una hospitalidad universal, en tanto todo comienza como naturaleza y como naturaleza hostil natural, amenazante, real o virtual. Al devenir una guerra posible entre Estados – o algún tipo de amenaza inminente, ya sea política, económica o simbólica-, se articula la necesidad de instituir un estado de paz, que no es natural, sino político. Al existir la posibilidad de una amenaza inminente de guerra, la hospitalidad sólo puede ser condicional, por tanto, jurídica y política. La paz y la hostilidad no son simétricamente compatibles. Lo que acarrea que todo Estado o nación querrá controlar los flujos de inmigración. Al respecto, Derrida se cuestiona si la institución de la paz planteada por Kant “¿no conserva en sí, indefinidamente, inevitablemente, la huella de la naturaleza violenta con la que se supone que rompe, se supone que interrumpe, prohíbe y reprime?” *Ibid.*, pp. 116-117.

del rostro ha advenido, incluso si se la rechaza, se la olvida o deniega en la alergia.”²³⁷ Es decir, en el pensamiento levinasiano, el rechazo al otro se entenderá en el marco de la epifanía del rostro, donde “el sujeto es un anfitrión” y un “rehén”, allí donde, responsable, traumatizada, obsesionada, perseguida, la subjetividad intencional, la conciencia-de, ofrece de antemano la hospitalidad que ella es. Cuando afirma que “la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad”, Lévinas entiende que está marcando una interrupción: interrupción de la simetría e interrupción de la dialéctica.”²³⁸

Al seguir la entonación levinasiana, se apunta que para el rechazo del otro tuvo antes que darse un en-casa de donde se le está expulsando, la apertura misma de la hospitalidad. Con ello se cae en la cuenta de que la hostilidad trae como enmienda el reconocimiento del otro. “El cierre no es más que una reacción a una apertura primera. Desde este punto de vista, la hospitalidad es primera. Decir que es primera significa que incluso antes de ser yo mismo y quien soy, *ipse*, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo.”²³⁹ Relación de tensión con el otro. En ello, el anfitrión se coloca como rehén de quien acoge.

5. Acogida y hospitalidad

Se ha analizado la hostilidad en su relación con la hospitalidad. Sin embargo, hace falta ver detalladamente en qué sentido concibe este último término Lévinas. En lo que sigue, se reflexiona sobre este tópico teniendo en consideración la lectura que lleva a cabo Derrida, mismo que razona sobre la significación de la “acogida”, que en el pensamiento del filósofo lituano viene a situarse como sinónimo de hospitalidad.

²³⁷ *Ibid.*, p. 118.

²³⁸ *Ibid.*, pp.118-119.

²³⁹ *Ibid.*, p. 120.

Uno de los problemas que plantea el padre de la deconstrucción sobre el pensamiento levinasiano apunta a la relación entre una ética de la hospitalidad y una política de la hospitalidad.

Supongamos que no se pueda *deducir*, del discurso ético de Lévinas sobre la hospitalidad, un derecho y una política; tal derecho y tal política en tal situación determinada hoy, cerca o lejos de nosotros (imaginemos incluso que pudiéramos evaluar la distancia que separa la Iglesia de San Bernardo de Israel, de la ex-Yugoslavia, del Zaire o de Ruanda). ¿Cómo interpretar, pues, esta imposibilidad de fundar, de deducir o de derivar? ¿Señala una debilidad? Tal vez se debería decir lo contrario. Puede que por la negatividad aparente de esta laguna, por este hiato entre la ética (la filosofía primera o la metafísica, en el sentido que Lévinas da a estas palabras, por supuesto) de una parte y, de otra, el derecho o la política, nos encontráramos convocados, en verdad, a otra experiencia diferente.²⁴⁰

La distancia que parece establecer Lévinas, al seguir la interpretación derrideana, la vinculación entre una ética de la hospitalidad hacia una política de la hospitalidad se vuelve innecesaria, si se entiende la relación y derivación en el sentido tradicional. Por el contrario, posibilidad de materializar la ética hacia una política de la hospitalidad en el pensamiento levinasiano surge de la necesidad de pensar dicha política bajo una determinación diferente, más allá de la política. Pese a que Lévinas introduzca a partir del tercero la justicia y con ello, el terreno de lo político, esto último se vuelve problemático, en tanto la justicia dentro del campo de lo jurídico parecerá insuficiente, inadecuada.

¿Cómo se entiende la hospitalidad levinasiana? ¿Cuáles son sus límites si se piensa en relación con el horizonte de lo político? ¿La hospitalidad planteada por el autor puede hacer frente al fenómeno migratorio? En lo que cabe a la primera cuestión, el análisis que realiza Derrida apunta que *Totalidad e infinito* puede ser considerado como un gran tratado de hospitalidad (la subjetividad como hospitalidad) y la idea del rostro vendría a describir la trayectoria del pensamiento levinasiano sobre la misma. La relación con el rostro del otro es un estar expuesto a la desnudez de éste, por eso la relación se coloca más allá del conocimiento. La hospitalidad remite al sujeto que se abre a la acogida de la alteridad del otro, como

²⁴⁰ Jacques Derrida, *Adiós a...*, p. 38.

apertura incondicionada y afirmación de la idea de infinito. El término hospitalidad se reproduce en otras dos, atención y acogida. En ello, la idea del rostro coincide con la hospitalidad en que ambos son irreductibles a la tematización “La intencionalidad, la conciencia de..., es atención a la palabra o acogida del rostro, hospitalidad pero no tematización.”²⁴¹ Ahora bien, esta resistencia a la tematización tiene consecuencias que el filósofo argelino se detiene a analizar. La hospitalidad se abre como intencionalidad pero no podría convertirse en objeto, cosa o tema. Por tanto, es imposible una experiencia intencional que hiciera una experiencia circunscrita de algo que viniera a llamarse hospitalidad. Todo lo contrario, “la intencionalidad se abre desde el umbral de sí misma, en su estructura más general, como hospitalidad... ética de la hospitalidad, por consiguiente ética en general.”²⁴² Es así como la hospitalidad no queda reducida a una región de la ética, ni a un problema del derecho o de la política; es la eticidad misma, el todo y el principio de la ética. Puede observarse además, de lo apuntado por Derrida, que si la hospitalidad no tiene contrario, la alergia, la hostilidad y el rechazo, manifiestan también la hospitalidad al negarla, como se ha anotado en el punto antecedente de este capítulo.

En *Totalidad e infinito*, Lévinas piensa la hospitalidad a partir de una existencia separada, ensimismada. La acogida de la idea de infinito, efectiva a través del cara a cara, encuentro con el rostro, le permite al yo salir de sí mismo. Hospitalidad para con el rostro, que se entiende en el cuestionamiento de la libertad del yo, como puesta en evidencia de la injusticia y llamada a la responsabilidad. Es decir, en esta etapa de la acogida, se testimonia a un yo ya constituido, que sale de sí mismo para abrirse al otro, es la acogida que un anfitrión hace en su casa de la alteridad, del otro, en otras palabras, la acogida de lo absolutamente otro sólo es posible en tanto el sujeto tiene cubiertas todas sus necesidades.

Es precisamente la indigencia del rostro el que pone en cuestión los poderes del yo. En la apertura de la hospitalidad, el sujeto como anfitrión se ve cuestionado en

²⁴¹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad...*, p. 303.

²⁴² Jacques Derrida, *Adios a...*p. 71.

su soberanía.²⁴³La ética como hospitalidad es posible en el momento que la soberanía queda suspendida en la presencia del rostro. Configuración de lo que se entiende como ética heterónoma.

Hay otro con rostro, con una particularidad que lo hace distinto, diferente, único y que no se puede invisibilizar. La hospitalidad conlleva reconocer en ese otro una extrañeza de sí, una diferencia que le hace particular; tal extrañeza se refiere a una lejanía que a pesar de la distancia no niega la existencia del otro. Aquel aparece a la vista de la proximidad con su propio rostro. El otro visto como el rostro de la extranjería. Aparece, deviene el deseo de proximidad. Es la salida de sí, contrario a la egología. Lévinas sostiene que sólo en la salida de sí hay encuentro; en la medida que hay una distancia de sí, un desprenderse de la vivencia en la mismidad, puede emerger deliberadamente la decisión por la inversión de sí. En el reconocimiento del otro se encuentra el don de dar.

Inversión humana del en-sí y del para-sí, de 'cada cual para sí mismo' en un yo ético, en la prioridad del para –otro, esta sustitución del para-sí de la obstinación ontológica por un yo que en tal caso es sin duda único, pero único por su elección de una responsabilidad respecto de otro hombre (...) esta inversión radical se produce en lo que llamamos encuentro con el rostro del otro. (...) me invoca y me ordena desde el fondo de su desnudez, indefensa, de su miseria y de su mortalidad.²⁴⁴

En el encuentro, el yo pone en entredicho su ser para sí mismo al abrirse al rostro del otro quien se revela en su desprotección. No es un encuentro hostil. El encuentro plantea la hospitalidad, la acogida, el saberse al lado del otro. La violencia devendría en ignorar aquella presencia, en evadir el rostro, en voltear la mirada que nos impele.

Si se observa el modo de ser de la sociedad contemporánea, ésta vive con múltiples expresiones que dan cuenta de cómo conciben las relaciones humanas; desafortunadamente una parte de ella propone frecuentemente la violencia como respuesta a las mismas –pensando en este caso en la xenofobia y la migración-, es

²⁴³ Emmanuel Lévinas, *Totalidad...*p. 13.

²⁴⁴ Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ediciones Pre- texto, 2001, p. 250.

decir, en un encuentro hostil. Un encuentro cordial parece nulo. Se mantiene, en cambio, la permanencia en la egología, mismo que propicia las condiciones en las que aparece la violencia. Es así como la pretensión de Lévinas no recae en circunscribir al otro en el mismo y homogeneizarlo, sino comprenderlo desde la heterogeneidad que implica la pluralidad de las relaciones sociales e intersubjetivas. En otras palabras, si cada ser humano tiene una singularidad, un rostro, una puerta de entrada en la relación no homogeneizada, entonces es a ese rostro que debe dirigirse la acción de hospitalidad, de recepción; pero no podrá ser de cualquier manera, dado que implica una salida de sí, un más allá de la mismidad, un paso por la otredad y el encuentro: la de la respuesta y la responsabilidad primera. Ser responsable absolutamente del otro, en eso consiste la relación con la alteridad como relación ética.

No obstante, la ética planteada por Lévinas parece difícil de llevar a cabo en la práctica, en el terreno de las acciones humanas, en tanto excesivo respecto al orden de la facticidad. La responsabilidad hacia el otro, sin importar quién es ni esperar la simetría de la relación, tendría un carácter de acontecimiento –utilizando uno de los términos de Derrida-. Al respecto, Ricoeur anota que la responsabilidad no es un asunto de sensibilidad, sino que el discurso debe poseer la capacidad para la crítica y la argumentación²⁴⁵. “Por eso el discurso filosófico del amor tiene que ser pensado siempre desde la forma verbal del imperativo. El imperativo de amar precede a toda ley y sitúa la vida moral en una dimensión supra-ética.”²⁴⁶

En ese sentido, la lógica en la que se sitúa la “poética del amor”, como un más allá de la ética, es próximo al planteamiento levinasiano. No obstante, la reflexión

²⁴⁵ Ricoeur establece dos dimensiones en lo moral: lo ético y lo supra-etico. “El mandamiento `nuevo` extrae su significación, que nosotros hemos calificado como supra-ética, de su referencia a esa economía del don. ¿Por qué supra-ética? Ética, en razón de la firma imperativa, próxima a la que hemos considerado en la primera parte, en el mandamiento: ¡Ámame! Pero el mandato se hace aquí más determinado, en la medida en que se encuentra una estructura de la praxis, la distinción entre amigos y enemigos, la cual es declarada nula por el mandamiento nuevo- Ético, ¡si!, - y no obstante supra-ético- es el mandamiento nuevo, porque constituye de alguna manera la proyección ética más aproximada de lo que trasciende la ética, a saber, la economía del don.” Paul Ricoeur, *Amor y Justicia*, Madrid, Caparrós Editores, 1990, p. 28.

²⁴⁶ Andrés Alonso Martos, *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, Valencia, Universidad de Valencia, 2008, p. 183.

que realiza Ricoeur, en referencia al comportamiento y la responsabilidad hacia los otros, se incardina en tender un puente dialéctico entre el amor –del don que sigue siendo ético- y la justicia, en tanto ambos se inclinan hacia el ámbito de la acción. De la comprensión de uno en la vía del otro, lo que posibilitaría una reinención de lo supra-ético en la lógica de la justicia, de hacer “de la justicia el medio necesario del amor; precisamente porque el amor es supra-moral sólo entra en la esfera práctica y ética bajo la égida de la justicia.”²⁴⁷

De igual modo, al pensar en la responsabilidad del yo sobre el otro surge una cuestión relevante y es la que refiere a la pasividad como constitución de la subjetividad levinasiana, lo que derivará en que la hospitalidad, a decir de Derrida, se circunscriba como una ética violenta. La lectura de esta última como acogida, empero, piensa en la constitución del sujeto como sujeto rehén -perseguido- con un tono más enérgico, sin dejar de ser parte de la misma hospitalidad.

En un primer momento, Derrida señala la desproporción en el dar al que apunta la hospitalidad levinasiana.

Abordar al Otro en el discurso, es recibir su expresión en la que desborda en todo momento la idea que implicaría un pensamiento. Es pues, *recibir* del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito. Pero eso significa también ser enseñado. La relación con Otro o el Discurso, es una relación no-alérgica, una relación ética, pero ese discurso recibido es una enseñanza. Pero la enseñanza no se convierte en la mayéutica...El análisis aristotélico del intelecto, que descubre el intelecto agente, que entra por la puerta, absolutamente exterior, y que sin embargo constituye, sin comprometerla de ningún modo, la actividad soberana de la razón, sustituye, ya la mayéutica por la acción transitiva del maestro, puesto que la razón sin abdicar, se encuentra en condición de recibir.²⁴⁸

Al seguir la interpretación de Conesa, lo que más sorprende al filósofo argelino es que Lévinas plantea la razón como receptividad hospitalaria. En estos términos, la razón misma es un recibir, lo que lleva a señalar, contra la tradición, que la razón

²⁴⁷ Paul Ricoeur, *Amor...*, p. 53.

²⁴⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalidad...*, p. 75.

misma es sensibilidad porque en ella hay receptividad y pasividad.²⁴⁹ Hay una originalidad, la razón se entiende como acogida en tanto acogida de la idea de infinito.

Sin embargo, al discurrir sobre la acogida del otro, lo que se vuelve problemático es pensar la subjetividad, la salvaguarda del yo. “La noción de rostro... nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngebung* y, así, independiente de mi iniciativa y de mi poder. Significa la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión, una exterioridad que no se reduce, como en Platón, a la interioridad del recuerdo, y que sin embargo, salvaguarda al yo que la recibe.”²⁵⁰ La lectura atenta de este pasaje de *Totalidad e infinito* pone en cuestión la forma de entender al sujeto que una vez interpelado por el otro, permanece protegido, sin desgarrar o provocar una ruptura. Si Lévinas piensa en una hospitalidad anárquica, esto implicaría poner en cuestión la libertad del yo. En nota a pie de página, Derrida increpa esto: “Una <salvaguarda> así se convierte, evidentemente, en el nombre y el lugar de todos los problemas por venir, al igual que la acogida, la anarquía, la anacronía y la infinita disimetría que la trascendencia de Otro exige. ¿Qué ocurre con el <yo> sano y salvo en la acogida incondicional de Otro? ¿Qué ocurre con su supervivencia, con su inmunidad y con su salvación en la sujeción ética de esa otra subjetividad?”²⁵¹ Ciertamente lo que se observa es el planteamiento de la incondicionalidad que atraviesa el pensamiento derrideano. No sería posible la hospitalidad incondicional sin verse atravesada o puesta en suspenso la soberanía del yo, sin vulnerarlo. De ser así, la acogida es colocada en los mismos términos de la tradición ya que la subjetividad se sigue conservando. Es así como al seguir los propios planteamientos de Derrida respecto a Lévinas, la posibilidad de la institución de la hospitalidad la otorga el infinito del otro, no el sujeto enclavado en la autorreferencia. La conceptualización de la frontera será demarcada por el arribante quien dará al anfitrión el poder de acogerlo, de quebrar su soberanía para dar paso a la hospitalidad.

²⁴⁹ Dolores Conesa, “La ética de la acogida en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. Una lectura derrideana”, en *Thémata, Revista de filosofía*, No. 36, 2006, p. 227.

²⁵⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalidad...*, p. 75.

²⁵¹ Jacques Derrida, *Adiós...*, p. 46, nota no. 6.

La acogida del otro en el pensamiento de Lévinas tomará un nuevo giro en *De otro modo que ser*: el sujeto pasa de ser anfitrión a volverse rehén del otro. La hospitalidad en la nueva dirección se ve transmutada en tanto éste ya no se encuentra habitado en un lugar propio. Ahora el sujeto antes de ser sí mismo, como anfitrión, significa como acogida, apertura o exposición al otro sin reserva. “El prójimo me emplaza antes de que yo lo designe, lo cual es una modalidad no del saber, sino de la obsesión y, con relación al conocimiento, un gemido de lo humano totalmente otro... En el acercamiento yo soy de golpe servidor del prójimo, siempre ya demasiado tarde y culpable de este retraso.”²⁵² Lo que se encuentra ahora es una exposición absoluta al otro, circunscrita en un pasado inmemorial que no puede hacerse presente, es decir, en la huella. La subjetividad es ahora rehén. La libertad del yo se descubre arbitraria hasta el extremo de la culpabilidad.

El discurso levinasiano desplazará la idea de un yo ya constituido y separado hacia la deposición del sujeto como no-lugar. Ahora, la identidad del yo sólo es posible en la acogida del otro. No hay una identidad previa, ésta sólo es posible como sujeción al otro. La radicalidad de tal planteamiento es lo que torna problemático. El sujeto se halla en una responsabilidad anárquica, es decir, no tiene la opción de rechazarla o asumirla, sólo responder en una entrega absoluta, el sujeto es ahora pasividad: “Vulnerabilidad, exposición al ultraje y la herida: una pasividad más pasiva que toda paciencia, pasividad del acusativo, traumatismo de la acusación sufrida por un rehén hasta la persecución, cuestionamiento en el rehén de la identidad que se substituye por los otros....derrota de la identidad del Yo.”²⁵³

Por otra parte, como ya se ha anotado en otros apartados, una de las consideraciones que se han tomado en este trabajo ha sido la vulnerabilidad del otro, pero también la del yo, enunciada por Lévinas, y señalada por Bello Reguera como vulnerabilidad asimétrica, donde el rostro del otro exhibido en su desnudez se presenta como frágil y expuesto a la violencia por parte del yo.²⁵⁴ De igual manera, si bien la hospitalidad que se puede deducir del planteamiento levinasiano parece

²⁵² Emmanuel Lévinas, *De otro modo...*, p. 148.

²⁵³ *Ibid.*, p. 148.

²⁵⁴ Revisar el segundo capítulo del texto: 1.2.2. El migrante (refugiado) como figura de la alteridad y exclusión.

insuficiente para atender a las circunstancias actuales de millones de migrantes refugiados que llegan a Europa, el acercamiento interpretativo de la hospitalidad planteada por el filósofo lleva a reconocer, junto con Derrida que “la hospitalidad no es una región de la ética (...) no es siquiera el nombre de un problema de derecho o de política: es la eticidad misma, el todo y el principio de la ética.”²⁵⁵ Esto en razón de que la acogida del otro impide el cierre de la subjetividad, el ensimismamiento del yo, abriendo con ello la posibilidad de relación con el/los otro(s) y de nutrirse con tal relación. La atención prestada al otro a partir de la interrupción suspende la atención sobre sí mismo: camino para abrirse a la alteridad, a la humanidad. La hospitalidad es la suspensión de uno mismo para tener en cuenta al Otro, con lo cual la subjetividad no queda enclavada en una forma autorreferencial.

La hospitalidad que viene a ser la ética misma es ilimitada e infinita. “Que un pueblo acepte a los que vienen a instalarse en su casa, por más extranjeros que sean, con sus costumbres y sus vestidos, con su hablar y sus olores, que les dé una *akhsania* como un lugar para albergarse y con qué respirar o vivir -es un cántico a la gloria del Dios de Israel.”²⁵⁶

Una de las claves para entender dicha noción reside en que es necesaria una “hospitalidad con lo peor para que la buena hospitalidad tenga oportunidad, la oportunidad de dejar venir al otro”²⁵⁷. Se vislumbra, entonces, que la hospitalidad infinita se da o se puede tener con lo peor, misma que sería la verdadera muestra de hospitalidad, lo que implicaría cuestionar: ¿un judío podría acoger a un nazi? Afirmación ineludible para el filósofo francés, sin embargo, dicha aseveración parece incomprensible o visto como el problema o la cuestión misma de la hospitalidad.

Aquí vendría a colocarse una de las contradicciones o paradojas que parece envolver el pensamiento levinasiano. Acoger al Otro que daña y puede seguir dañando a otros e incluso a mí. Dejarlo ser acarrea poner en peligro la vida de aquellos que podrían sufrir por ello; pero no dejarlo ser dejaría en peligro la teoría

²⁵⁵ Jacques Derrida, *Adiós...*, p. 94.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 97.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 94.

del filósofo. Con lo anterior, otra contradicción que se encuentra en su pensamiento es la presencia del mal (el daño), y, pese a ello, la responsabilidad absoluta de la subjetividad.²⁵⁸ Lévinas sostiene que en el hombre se da una inclinación por la responsabilidad hacia el Otro, no obstante la realidad experimentada por sí mismo en los campos de concentración y la que nos circunda dan muestras fehacientes de que no es así.

El filósofo judío compara la hospitalidad con el en-casa donde se acoge al Otro “corriendo el riesgo siempre inquietante, extrañamente inquietante como lo extranjero (*unheimlich*), de la hospitalidad ofrecida al huésped como *ghost* o *Geist* o *Gast*.”²⁵⁹ Más adelante: “¿Abrigar al otro hombre en casa de uno, tolerar la presencia de los sin-tierra y de los sin-domicilio sobre un suelo ancestral tan celosamente -tan malvadamente amado- es el criterio de lo humano? Indiscutiblemente.”²⁶⁰

En ese sentido, aperturidad y hospitalidad se dan de manera simultánea. El otro se entiende como el Otro que está sin protección. ¿Quién puede obtener esta categoría? el otro como la viuda, el huérfano y el extranjero, entre este último como migrante, refugiado o apátrida. Es la desigualdad entre el yo y el otro lo que posibilita la acogida y en donde se entabla la relación no alérgica con el Otro. Valdría destacar en ello como la noción de rostro rompe con la tensión y homogeneización entre el yo y el otro. En la acogida se da el espacio de lo moralizado donde lo intersubjetivo y asimétrico se resiste a la totalización y en donde se lleva a cabo una comunicación sin reducción alguna.

Visto desde esta posición, acoger la alteridad implicaría un espacio moral para la realización de una vida digna, empero, en lo que toca al tema de la migración y el refugio, la pregunta que sigue permeando es precisamente la siguiente ¿a cuántos acoger y en qué o bajo qué condiciones hacerlo?

²⁵⁸ Es preciso apuntar que ante la bondad o perversidad que puede haber en el otro, la implicación de la perspectiva levinasiana radica en la posibilidad de establecer con éste un vínculo pacífico, la que no exponga la alteridad a alguna forma de violencia.

²⁵⁹ Jacques Derrida, *Adiós...*, p. 141.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 99.

La propuesta de la ética levinasiana implica volver a pensar el sentido de lo humano y de la humanidad en relación al mundo, lo que a su vez involucra pensar sobre la actitud que se tiene sobre los otros. Derrida sostiene al respecto, que la propuesta levinasiana es una ética sin *ethos*,²⁶¹ que aún no ha sido practicada y de ser llevada a cabo, tendrían que valorarse las repercusiones. Si bien Lévinas delinea algunas características del mismo, el trabajo está aún pendiente. ¿Cuál es la relación entre la ética y la política? ¿Se puede derivar una política de una ética hospitalaria? ¿Cuál es el papel del Estado? Como se deduce de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, la política implica la ética, así como también el sentido de la política conlleva un mínimo de represión, ya que la forma en que se configura es pensando en una mayoría, pero no en todos. Bajo estas condiciones, ¿es posible pensar en una política imposible, o por el contrario, en una nueva forma de interpretarla?

De nueva cuenta, el análisis de la relación con el otro en el contexto de la migración, en específico, sobre la doble figura que el migrante y el refugiado parecen encarnar –hostilidad/hospitalidad-, permite colocar el conflicto en el centro de la problemática. ¿Cómo actuar frente a los refugiados sobre una mirada más amplia de los mismos? ¿Es necesario imponer mayores restricciones a la inmigración y a las de asilo, o, por el contrario, abrir las puertas sin cuestionar la identidad de los que piden entrada? La crisis que está experimentando Europa ante el drama de la migración se circunscribe sobre el dilema de las fronteras abiertas o cerradas. Las migraciones son una constante de la historia, pero lo que se vive en la actualidad es reflejo o consecuencia de la expansión colonial que tiene como principal referente el capitalismo global y la transformación geopolítica actual, ante lo cual Europa tiene que responder y hacer patente el compromiso de proporcionar los medios suficientes para la supervivencia de eso que en cierta medida ha generado. No obstante, el planteamiento sigue siendo ¿cómo?, ¿a cuántos? Y, ¿en qué condiciones o bajo qué circunstancias? Porque si bien es cierto, la desestabilización tanto de Siria como de Afganistán e Irak han generado el mayor flujo de refugiados hacia el Viejo Continente, empero, la situación geopolítica, que

²⁶¹ *Ibid.*, p. 49.

tiene como telón de fondo el sistema económico, parece avizorar la llegada de más y en mayor cantidad de refugiados no sólo de Oriente, sino también de África.

A diferencia de la migración por circunstancias económicas, el refugio privilegia a quienes se coloquen como receptores de tal estatuto, un derecho especial de entrada en los países en los cuales se solicita asilo, por ser un derecho humanitario²⁶², circunscrito en la Convención de Ginebra de 1951, así como por el protocolo de 1967 y que a la fecha ha sido firmado por ciento cuarenta y dos países alrededor del mundo.

La distinción es importante en tanto, las personas que huyen de sus países por temor fundado de sufrir persecución debido a religión, raza, nacionalidad, pertenencia a un grupo social, convicciones políticas, etc.,²⁶³ pueden recurrir a la protección internacional. Se entiende dicha protección en tanto la salida del país de origen es involuntaria o forzada.

En la práctica, el panorama es muy desolador y de injusticia, en primer lugar, porque existe una línea tan delgada entre la condición del migrante y el refugiado, segundo, porque la expulsión masiva evita pedir asilo conforme a derecho. En ese sentido, la actuación de la Unión Europea tanto en el control de la migración como del flujo de refugiados ha sido violatoria del respeto a los derechos humanos, razones que ponen en peligro tanto la vida de miles de personas que buscan cruzar el Mediterráneo, como de la legitimidad de los Estados europeos. Al pensar en una respuesta desde la ética, la resolución tendría que alojarse sobre las condiciones de la hospitalidad con los otros.

El problema como se ha recalcado consiste en el marco normativo, y en ello, la línea directriz como modo de dirimir la complejidad del fenómeno migratorio. La posible salida podría incardinarse sobre la legitimidad de las razones para que alguien no pueda ser rechazado al solicitar asilo, en otras palabras, la posible

²⁶² Tanto La Convención de Ginebra como el Estatuto de Refugiados de 1967, otorgan a los refugiados el derecho a no ser castigados por entrar ilegalmente a los países que firmaron el tratado. ONU-Acnur, Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951. Disponible en: <<http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/BDL/2001/0005>>.

²⁶³ Ver nota no. 19.

respuesta al dilema estaría puesta sobre la resolución de las solicitudes de asilo a partir de la *singularidad de los motivos* de cada individuo que pide ser acogido. La matización también se encontraría entre el derecho de asilo como en la *capacidad de los Estados* de aceptarlos o rechazarlos conforme a derecho. Esto último como una urgencia política, pero principalmente moral.

Precisamente sobre esto último, del desplazamiento de lo legal hacia lo moral, deviene la pregunta sobre ¿quiénes son merecedores de hospitalidad y en qué condiciones? Cuestiones que saltan en tanto la realidad muestra un doble discurso público sobre la solidaridad y acogida con respecto a los considerados refugiados reales contra los falsos refugiados, lo que se hace patente en el rechazo masivo de las peticiones de asilo, así como la determinación de cada Estado de la Unión Europea respecto a la cantidad de aceptación de tales peticiones, y lo más evidente, la externalización e internalización de las fronteras, lo cual elude la responsabilidad de los primeros, aun en la ratificación de los convenios internacionales, como en el caso de Hungría.

¿Quién requiere ser acogido? Europa se siente colapsada ante los miles de seres humanos que tocan a sus puertas. El problema se encuentra entre los marcos normativos sobre la noción limitativa de refugiado -como categoría legal-, lo que ha devenido en la resolución sobre el rechazo hacia quienes no cumplen con el perfil marcado en los estatutos y, por ende, en su vínculo próximo hacia la ilegalidad, mismo que acarrea una determinación distorsionada de la representación de los individuos, por tanto, en su exclusión/inclusión. En el uso de la invariabilidad de las expresiones “migrante” como de refugiado “refugiado”, los Estados se desembarazan de las necesidades de estos últimos en tanto la responsabilidad internacional de protección hacia éstos, responsabilidad que se deriva de la *interdependencia como miembros de una especie común*. “Esta preferencia revela además el interés no sólo por socavar la retórica humanista de compasión que

despierta la imagen del refugiado, sino también por regatear los derechos de quienes se acercan urgidos por situaciones de necesidad.”²⁶⁴

El otro punto a tratar refiere a los criterios de aceptación e integración de refugiados. ¿Se puede condicionar la entrada de refugiados en los Estados anfitriones? En este sentido, ¿Se podría reformular la tesis levinasiana y también kantiana sobre la hospitalidad? Aquí vale la pena señalar aspectos que ya se han tratado con anterioridad como la relación entre la migración y la violencia dada la diferencia de los refugiados. Es evidente que éstos que tienen en la mira a Europa proceden de una cultura que es incompatible con las ideas de Europa occidental, misma de la cual devienen los derechos humanos.

Respecto a esto último, ¿cómo debe ejecutarse la repartición e integración de quiénes necesitan protección internacional? ¿Cómo deben configurarse los marcos legales en torno a las víctimas de guerra y persecución? ¿De qué forma los marcos legales en el tema migratorio y de asilo facilitarían la asistencia de migrantes y refugiados, por contraposición a las muertes en el Mediterráneo? Finalmente, ¿de qué manera debe actuar la Unión Europea ante la crisis que vive internamente y del papel que ha intentado delegar a terceros países? Una de las consecuencias de las políticas migratorias de Europa y, sobre todo, de la actuación de ésta, es la muerte de miles de seres humanos en las costas del Mediterráneo, así como la crisis al interior por falta de una verdadera política común de asilo, lo que apunta a la capacidad de la Unión Europea -capacidad como poder contener hasta un cierto límite algo, en este caso, la capacidad de acogida por parte del bloque; pero también de la capacidad como aptitud para poder llevar a cabo algo, en este caso, la capacidad refiere a la actuación para hacer frente al problema real que se está viviendo.

Como lo había diagnosticado Zizek, el desafío que enfrenta Europa respecto a la migración es global. Ante la ineficiencia del SECA, el Consejo Europeo elabora en 2015 un texto que insta a hacer frente a la migración irregular y forzada, políticas

²⁶⁴ Juan Carlos Velasco, “¿Cabe distinguir entre migrantes y refugiados?”, en *Migraciones. Reflexiones cívicas*, 8 de julio de 2018. Disponible en: <<http://www.madrimasd.org/blog>>. Consultado: 11.09.2018.

de emergencia ante la afluencia de refugiados a las costas europeas: la Agenda Europea de Migración. En ese sentido, en la apertura de la Agenda, Frans Timmerman, vicepresidente primero de la Comisión Europea, y la Alta Representante, F. Mogherini, apuntaban sobre el tratamiento y la emergencia de atención a los refugiados y migrantes que llegaban a Europa, a través de una política migratoria basada en la solidaridad entre los países miembros de la Unión Europea para hacer frente al reto que, en ese entonces, afrontaban, enfatizando del mismo modo, la responsabilidad de trabajar en conjunto con los países de origen, así como los de tránsito de refugiados. Mogherini señalaba como lo más importante, la adopción de medidas a mediano y largo plazo, mismas que incidan sobre las causas de los desplazamientos de tal población.²⁶⁵

El texto se concentra en 4 pilares, precedidos por un plan de salvamento y rescate de vidas humanas. El primer pilar plantea reducir los incentivos para la inmigración irregular. Tal instrumento procura la lucha respecto a la llegada de migrantes y refugiados, esto supone una estrategia encaminada en ir hacia las causas de los desplazamientos migratorios, lo que incluye cooperar con los países de origen y tránsito de migrantes en programas de Desarrollo. El sistema en el fondo ha desencadenado programas de reasentamiento y cooperación como el acuerdo con Turquía para frenar a quienes buscan llegar a Europa. De igual manera, el énfasis en la atención a combatir el tráfico de personas como causa y no consecuencia de la migración, demarca la efectividad de las operaciones de seguridad. El segundo pilar, salvar y garantizar la seguridad de las fronteras. El punto aquí recae en que los instrumentos de la gestión de éstas se centran en la seguridad frente a la amenaza que resulta la migración irregular. En lo inmediato se trata de la ampliación de las competencias de FRONTEX hacia tareas de salvamento de vidas humanas. Lo anterior ha derivado en la creación de un sistema de Guardias de Frontera y Costas²⁶⁶ en 2016, que no es más que una ampliación de FRONTEX.

²⁶⁵ Cfr. Javier de Lucas, *Mediterráneo...*, p. 117.

²⁶⁶ Reglamento (UE) 2016 del Parlamento Europeo y del Consejo de 14 de septiembre de 2016 sobre la Guardia Europea de Fronteras y Costas, por el que se modifica el Reglamento (UE)

El tercer pilar, establece una firme política de asilo. Éste pretende la aplicación efectiva del SECA a través de la creación de un nuevo mecanismo de control y evaluación del sistema de Dublín, contemplado para 2016.²⁶⁷ De igual forma, se subrayaba la necesidad de establecer medidas eficaces para evitar el abuso del sistema de asilo y se propone la conveniencia de debatir sobre un proceso único de decisión en materia de asilo que tenga como prioridad la garantía de igualdad de trato hacia los solicitantes de asilo en toda Europa.²⁶⁸ Lo antes dicho es importante, en tanto, lo que armó la polémica en ese entonces –que a la fecha sigue prevaleciendo- se dio en razón de la negación de las cuotas de asilo por parte de algunos países al interior de la Unión Europea. Lo que ha demostrado la falta de coordinación y de adopción de medidas que supongan esfuerzos conjuntos en el tema migratorio y de asilo. Países como Hungría, Reino Unido han manifestado su resistencia a apoyar tal iniciativa y concentrarse en la protección de sus fronteras, lo que derivó en la salida de este último del bloque europeo (Brexit), mientras otros como Francia apuntaban a un reparto equitativo de refugiados entre los Estados miembros. Finalmente, el cuarto pilar se centra en la construcción de mecanismos para la migración legal.

En lo que corre del año 2018, la revisión y seguimiento de la Agenda Europea de Migración,²⁶⁹ presenta los avances con respecto a los objetivos planteados, así

2016/399 del Parlamento Europeo y del Consejo y por el que se derogan el Reglamento (CE) n.o 863/2007 del Parlamento Europeo y del Consejo, el Reglamento (CE) n.o 2007/2004 del Consejo y la Decisión 2005/267/CE del Consejo. Disponible en: <<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/PDF/?uri=CELEX:32016R1624&from=EN>>. Consultado: 17.05.2018.

²⁶⁷ En un comunicado de la Comisión al Parlamento Europeo y al Consejo, con fecha de abril de 2016, no sólo se busca la reforma del Reglamento de Dublín III, sino la reestructuración de un nuevo Reglamento Dublín IV, cuyo interés se centra en medidas procesales más estrictas hacia los solicitantes de asilo. Comunicación de la Comisión al parlamento Europeo y al Consejo. Hacia una reforma del Sistema Europeo Común de Asilo y una mejora de las vías legales a Europa. 6 de Abril de 2016. Disponible en: <<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/ALL/?uri=CELEX%3A52016DC0197>>. Consultado 15.05.2018.

²⁶⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 121. De igual manera, puede consultarse la Agenda Europea de Migración 2015, en Comisión Europea, Agenda Europea de Migración 2015. Disponible en: <<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/PDF/?uri=CELEX:52015DC0240&from=DA>>. Consultado: 20.06.2018.

²⁶⁹ Comisión Europea, Agenda Europea de Migración 2018. Disponible en: <http://europa.eu/rapid/press-release_IP-18-3743_es.htm>. Consultado: 09.09.2018.

como los retos a futuro. Puede observarse en el mismo, el empeño de la Comisión sobre temas recurrentes como la gestión de las fronteras exteriores de la Unión Europea²⁷⁰, la reubicación y reasentamiento de refugiados. Aunque se cita hacer frente a las causas profundas de la migración, la líneas se dirigen al retorno urgente y voluntario de los refugiados y migrantes irregulares desde las costas griegas y a través de Libia. El documento también presenta los avances en materia de reasentamiento a lo largo de la Unión Europea y terceros países seguros, lo que insta, sin embargo, a la configuración aún pendiente del Sistema Europeo Común de Asilo, dado los obstáculos que exhibe el acceso al sistema de acogida en los diferentes países del bloque europeo, y que refiere a lo anotado líneas arriba, sobre *la capacidad de los países anfitriones de acoger refugiados*.

Al respecto de lo anterior, el informe de la Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR) del año en curso da cuenta de este problema. El capítulo 4 del documento, “Los desafíos para la acogida y la inclusión”, evidencia la brecha existente en lo hecho hasta el presente y la ausencia de dichas políticas comunes, pero sobre todo, en la falta de una estructura eficiente en la gestión de las solicitudes de asilo, tanto por la capacidad económica (en el caso español) de gestionarlas: “Esta realidad causó dificultades de acceso al Sistema de Acogida e Integración de personas con necesidades materiales de acogida tanto en territorio español como las que esperaban ser trasladadas aquí, especialmente en Grecia, a través de los programas de reubicación y reasentamiento.”²⁷¹ Al respecto, hacen falta fijar las condiciones materiales en la garantía de la atención y acogida de refugiados en relación con los países anfitriones.

²⁷⁰ La agencia presenta el reforzamiento de la Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas desplegada a lo largo de las rutas migratorias (entre Grecia y Turquía). La Agencia también ha propuesto triplicar sus despliegues operativos en fronteras terrestres de Grecia con Albania y la Antigua República Yugoslava de Macedonia. Además, se prevé el avance de acuerdos con países de los Balcanes occidentales tendientes a la injerencia de la Agencia en esas zonas para la gestión de sus fronteras. *Idem*.

²⁷¹ Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR), “Informe 2018, las personas refugiadas en España y Europa”, p. 105. Disponible en: <<https://www.cear.es/wp-content/uploads/2018/06/Informe-CEAR-2018.pdf>>. Consultado: 20.10.2018.

También, en concordancia con lo anunciado por este organismo, hacen falta medidas que permitan reducir los tiempos en la formalización de las solicitudes de protección internacional, así como el cumplimiento de los plazos que establece la Ley de Asilo en la resolución de los expedientes de cada solicitante, así como la protección y garantía de los derechos aledaños a su condición.²⁷²Lo que implica un programa de atención y evaluación de los casos tomando como referente las necesidades expresadas de los solicitantes, pero también en la capacidad de los Estados de atenderlas.

6. De la ética a la política de la hospitalidad

La hospitalidad como categoría ética y, a la vez política, para pensar la migración parece ser un valor provisional, pero esencial en tanto lo que permea es la injusticia a nivel social y político, misma que trae como consecuencia la huida del lugar propio de millones de personas en la búsqueda de un horizonte seguro más allá de las propias fronteras. Si bien, la hospitalidad no nos libra de la injusticia que establecen las estructuras político-económicas a nivel global –mismas que han desencadenado la migración- si permite resolver, de un modo oportuno la situación que dichas estructuras generan en la vida humana.

El concepto de casa o morada aparece como una de las propuestas de Lévinas, en su obra *Totalidad e Infinito*. El ser humano, en tanto realidad espacio-temporal, no puede vivir sin estar arraigado entre las dos categorías ya enunciadas. Empero no todo espacio es óptimo para el desarrollo de esta vida y sus potencialidades, hay espacios donde puede desarrollar el afecto y aprecio de los otros, a la vez, otros que se le aparecen o presentan de un modo hostil, por tanto, inhóspitos. Así, para el desarrollo de la vida, el individuo se desenvuelve en el espacio público, pero también en el privado. El primero en tanto habitante de la ciudad, el segundo como espacio de la intimidad. No obstante, para el filósofo judío, la morada juega un papel primordial pues representa el espacio privado donde el ser humano se recoge a sí mismo y se descubre como alguien único y distinto a los otros.

²⁷² Cfr. *Idem.*, p. 105.

El autor distingue claramente entre la morada y la ciudad. La morada se establece en el ámbito privado (mi casa) que tiene un valor simbólico. En la casa me expreso tal cual soy, donde no hay representación de los roles que establece la vida pública. La casa es el espacio de recogimiento, lo que significa más atención hacia uno mismo. En ese sentido la connotación ética de la categoría de morada se da cuando se respeta la libertad ajena y la privacidad. “No todo propietario puede ofrecer la casa para la práctica de la hospitalidad, porque no todo propietario tiene casa en el sentido ético del término. Puede disponer de un espacio físico, pero no un ámbito de proximidad y comunión afectiva.”²⁷³Bajo tal aseveración, la casa representa el desarrollo de la comunidad y ofrecer la casa al extraño indica también apertura al otro, apertura hacia el lugar común, en eso consistiría la práctica de la hospitalidad –en un momento del pensamiento levinasiano- que también tiene sus límites.

Empero, lo problemático viene cuando en la tarea de acoger al otro extraño, en tanto cada casa tiene su propio universo simbólico. Si pensamos en Occidente y en relación al tema que compete a este trabajo, existe una cultura -hábitos y costumbres- que puede verse alterado por la llegada de un extraño, extranjero, otro.

El anfitrión desea que el huésped se sienta en su casa, lo cual significa que no quiere que éste se sienta violentado o extraño, sino acogido. La presencia del otro extraño impele al anfitrión a abrir su casa. El rostro del otro extraño le interpela, le conmueve, no puede dominarlo como un objeto. “Por todo ello, el anfitrión tiene que alterar su espacio para que el huésped encuentre sus símbolos en la casa, tiene que variar sus tiempos, si no se sentirá extraño, fuera de su casa. Pero si altera su espacio vital, la casa puede dejar de ser su casa. ¡He aquí la paradoja de la hospitalidad!”²⁷⁴

De igual modo problemático parece la connotación que adquiere la subjetividad de quien intenta ser responsable del que llega, es decir, el paso del anfitrión al rehén y que tiene que ver precisamente con la semántica de la hospitalidad. El sujeto se

²⁷³ Francesc Torralba, *op. cit.*, p. 83.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 85.

define entonces, de entrada, como pasividad en los términos anotados por Lévinas, expuesto siempre al otro y por tanto, obligado a responder por él, antes de poder proferir un sí o un no. Se puede observar a lo largo de la obra levinasiana que la asignación de responsabilidad singulariza al sujeto, en la medida en que resulta responsable del otro: su responsabilidad es insustituible.

Por su parte, Derrida ve en dicha responsabilidad una figura de lo imposible, en la medida que ésta se presenta como algo de lo cual el sujeto no puede adueñarse, en consecuencia, que no puede ser dominado por este último. En ese sentido, el arribante llega sin anunciarse, lo cual sobrecoge al sujeto sin darle tiempo siquiera de reaccionar, “la lógica de la visitación”. Empero ambas posiciones son cercanas en el sentido que para Lévinas la responsabilidad es lo que define al sujeto, mientras que para Derrida la responsabilidad precede al sujeto. En ambos se trata de una responsabilidad heterónoma, en tanto lo que determina tal responsabilidad es la llegada irruptiva del otro.

Sin embargo, acoger al otro de manera infinita según Lévinas, o de manera incondicional, en los términos de Derrida, parece insuficiente si se piensa desde la ética en su vínculo con lo político. En el planteamiento ético del filósofo lituano, la acogida del extranjero sin cuestionar su nombre ni su procedencia parece incomprensible si se transpola hacia una política de la hospitalidad que por sus mismas características se circunscribe en el plano de los límites que imponen las leyes de la hospitalidad: el deber de acogida en relación con la soberanía de los Estados, es decir, este último se fundamenta en relación con el extranjero a través de tales leyes.²⁷⁵

Con ello, no se apela a que la hospitalidad absoluta sea imperfecta, sino que para ser efectiva o práctica necesita atravesar el plano de lo jurídico, que por ende es condicional y finito, pero en el cual se puede avizorar lo perfectible como lo enuncia Derrida. Si se avoca a analizar estas leyes condicionales de la hospitalidad, habría que plantear alternativas hacia las mismas, como un movimiento progresivo

²⁷⁵ Aquí se pueden situar las políticas de asilo dentro de la Unión Europea, los convenios y tratados correspondientes firmados y ratificados por los Estados miembros, así como los derechos que les son adyacentes (económicos, sociales, políticos): La Convención Sobre el Estatuto de Refugiados.

de lo jurídico, así como de los Derechos Humanos relacionados con el asilo y la hospitalidad.

¿Estaba Europa preparada para hacer frente a una migración de gran escala como la que emergió a partir de 2011? La realidad presente demuestra que las leyes de extranjería y asilo que fueron pensadas desde el plano de lo individual y bajo el presupuesto de una Europa integrada y fuerte, han sido y siguen siendo insuficientes para hacer frente a la migración y la petición de asilo que nos ha dejado ver el siglo XXI.

Como se ha enunciado en páginas antecedentes, no se puede hacer frente a las peticiones de asilo, sino a partir de la evaluación en lo individual, empero sin violar los derechos humanos de quienes piden ser acogidos –teniendo presente la alteridad, la vulnerabilidad de quienes están fuera de las fronteras geopolíticas- y considerando también la individualidad de los países de acogida, lo que llevaría, por un lado, a reconfigurar el reglamento Dublín III, respecto a la responsabilidad en la gestión de los trámites de asilo, atendiendo a la capacidad de los países de ofrecer a los solicitantes de asilo apoyo y protección –que permitan a estos últimos el acceso a los procedimientos de asilo-; por otro lado, replantear la administración y gestión de los Fondos de Asilo, Migración e Integración (FAMI)²⁷⁶ en relación con las necesidades de cada país, por poner sólo unos ejemplo.

Finalmente, uno de los ejemplos claros de la incorporación y muestra de hospitalidad hacia los de afuera podría verse con las Ciudades Refugio, tanto en Barcelona, en España, como en San Francisco, en Estados Unidos. Proyectos que, si bien condicionan la entrada de quienes buscan asilo –la integración mediante el

²⁷⁶ Es preciso recalcar que los Fondos de Asilo, Migración e Integración (FAMI) 2014-2020, creados por la Unión Europea que tienen como objetivo, a través del diálogo político entre cada Estado miembro y la Comisión Europea, desarrollar y reforzar el Sistema Europeo Común de Asilo, el apoyo a la migración legal hacia Europa, implementar estrategias de retorno eficaces que contribuyan a la lucha contra la inmigración ilegal, aumentar la solidaridad y el reparto de responsabilidades entre los Estados miembros, especialmente entre aquellos más afectados por los flujos migratorios y de asilo, mediante la cooperación práctica. Fondo de Asilo, Migración e Integración (FAMI), Unión Europea. Disponible en: <<http://extranjeros.mtramiss.gob.es/es/Fondos-comunitarios/fami/index.html>>. Dichos fondos han sido severamente criticados dado que en lugar de hacer frente a los retos que plantea la migración y el refugio, éstos se han sido dirigidos esencialmente al retorno asistido y voluntario de migrantes, así como en el aseguramiento de las fronteras.

idioma, entre otras- son modelos de acogida que buscan garantizar la convivencia cotidiana de ideas, culturas y religiones diferentes.²⁷⁷

²⁷⁷ Barcelona, Ciudad Refugio. Disponible en: <<http://ciutatrefugi.barcelona/es/el-plan>>. Consultado 11.11.2018.

CONCLUSIONES

Si bien es cierto que las migraciones han sido una constante a lo largo de la historia, la coyuntura de comienzos de este siglo se ha dado en razón de los desplazamientos provocados por conflictos bélicos (Medio Oriente, Norte de África), la violencia generalizada y el narcotráfico. El escenario está marcado por una masa de refugiados, apátridas y desplazados internos. La relevancia que cobra este tipo de migración, catalogada como forzada, se encuentra entre la violencia y el desequilibrio en la repartición de responsabilidades por parte de los países que conceden asilo y los costos implicados. No existe una normativa efectiva sobre tales responsabilidades, de ahí que haga falta un entendimiento adecuado por parte de la filosofía en torno a los flujos migratorios, así como sobre las relaciones interculturales entre migrantes y la población de los países que conceden asilo.

— Es preciso resaltar que el tópico de la migración –y en él, el refugio- ha sido relevante dentro de las ciencias sociales, mientras que en el campo de la filosofía su reflexión va abriéndose camino, pero aún es insuficiente. Dada la complejidad del fenómeno, la filosofía no debe mostrarse indolente a temas como el ya señalado. Particularmente, la migración requiere un tratamiento urgente desde la ética, la filosofía de la cultura y la filosofía política. En lo que corresponde a la ética, el interés debe centrarse sobre dos posibilidades: en la necesidad del migrante de buscar refugio fuera de su país de origen. Por la otra, sobre el derecho a la autodeterminación de los países que conceden asilo.

— En este escenario, pueden subrayarse los estudios contemporáneos, entre los que sobresalen los planteamientos teóricos de dos corrientes filosóficas: liberales y comunitaristas. En términos generales, en lo que atañe a la migración, los liberales pugnan por la justicia global por encima de los procesos democráticos particulares de cada Estado, lo cual implica la apertura de las fronteras dado su compromiso con la libertad individual. En lo que toca a los comunitaristas, estos desarrollan preocupaciones respecto a la necesidad de autogobiernos democráticos, así como la legitimidad de las fronteras. Empero, las reflexiones en torno a la inmigración en

ambas posiciones se ven limitadas en su mayoría hacia planteamientos de la justicia distributiva, que atienden de forma parcial el fenómeno migratorio, en tanto las cuestiones sobre distribución y ayuda económica sólo afectan a uno de los aspectos de la migración: la de tipo económico.

— De manera particular, del lado de los liberales y en lo tocante a la cuestión de si existe un pensamiento sobre la inmigración o por el cruce de fronteras, Rawls añade una apreciación sobre la función del gobierno en las sociedades decentes (El derecho de gentes). El punto recae en un pronunciamiento a favor de las fronteras, mismo que deriva en condiciones para limitar la inmigración, lo cual es contradictorio con los postulados de libertad de circulación extraterritorial como bien primario entre los pueblos liberales. Para Rawls, la conformación de los pueblos liberales o no liberales pero decentes, no implica la eliminación de las fronteras. Esta falta de reconocimiento a la libertad de circulación transfronteriza como bien primario se debe a que, para el filósofo, la inmigración no es el ejercicio de un derecho, sino un fenómeno social cuyo origen se encuentra en las carencias que sufren los pueblos no liberales ni decentes. Es decir, la respuesta está en que si se eliminan tales carencias mediante la constitución de pueblos liberales o decentes, la inmigración desaparecería. Aunado con lo antecedente, al enunciar el octavo principio internacional, referente al deber de asistencia de otros pueblos que viven en condiciones desfavorables, establece que tal asistencia tiene como objetivo concreto la protección y preservación de las instituciones justas o decentes en una sociedad, por tanto, el deber de ayuda reduce la presión de movimientos migratorios sobre las sociedades más aventajadas económicamente. Con lo anterior se justificaría que las naciones que ofrecen ayuda a los países y regiones del mundo de los que provienen los migrantes podrían imponer un régimen duro de inmigración.

— Desde la posición contraria se coloca Walzer, éste parte de la comunidad como un bien primario a distribuir, se trata de la pertenencia a alguna comunidad humana. Precisamente, en lo que atañe a la inmigración, el argumento que salta es el de la autodeterminación. Si una comunidad tiene autodeterminación respecto a su

tamaño y carácter, ¿a quiénes se le otorgará la pertenencia?, ¿cuáles serían los criterios en relación a la distribución de la misma?

Walzer evita tomar principios universales y asir los planteamientos de la justicia desde la pertenencia a las comunidades políticas, que a su vez se hayan situadas en el particularismo de la historia y la cultura. Por lo que toca al tema específico de los refugiados, sobre la cuestión de la necesidad, el filósofo se cuestiona; ¿existe una obligación moral y/o política de aceptar a los otros, a los apátridas, a los refugiados? Plantea que los refugiados son un grupo especial de extraños o extranjeros cuyas demandas sólo pueden ser satisfechas mediante su admisión. No obstante, la obligación de los Estados para con ellos no va más allá del “principio de mutua asistencia”, mismo que en el argumento del filósofo es siempre provisional. Empero, la argumentación de Walzer no es desarrollada del todo, señala únicamente que ésta no llega hasta la desesperación del refugiado y en ello, tampoco ofrece respuestas a la ola de refugiados que ha producido el proceso político del siglo XX y menos aún, las del presente siglo.

Pese a los principios que encauzan las diferentes posiciones, puede observarse que los planteamientos están enfocados específicamente sobre la disminución de las desigualdades económicas y sociales, por medio del principio redistributivo, con lo cual se frenaría la migración. No obstante, lo que ambas teorías no parecen considerar es que muchas de las razones para la migración no son precisamente económicas, están involucrados aspectos políticos, religiosos, violencia, etc. Los referentes teóricos de las corrientes liberales y comunitaristas siguen siendo insuficientes para comprender la contraposición de la necesidad de quienes buscan refugio respecto a la autodeterminación de los pueblos (Estados) de conceder asilo. Se debe ir más allá de dichos planteamientos para avizorar posibles respuestas al tema migratorio. En ello, la filosofía tiene aún una deuda y responsabilidad urgente.

— Ahora bien, la crisis que está experimentando Europa ante el drama de la migración se circunscribe sobre un dilema, entre las fronteras abiertas o cerradas. Como se ha observado, el trabajo se ha enfocado en el análisis de las fronteras en su vinculación con los Estados-nación, en las fronteras geopolíticas, así como en

su función incluyente-excluyente de seres humanos. Al retomar los planteamientos de Bello Reguera, se puede apuntar que existe una frontera más grande sobre las fronteras ya aludidas, una frontera de antropología moral, cuya característica consiste en tomar una humanidad como superior y otra como inferior y en ello, la deshumanización de quienes se encuentran fuera de las fronteras de la humanidad entendida como superior. Bajo tal aseveración, las categorías de legalización, ilegalización, ilegalizables cobran relevancia.

— De igual manera, en este marco, se apunta a la representación del migrante como figura de la alteridad y la exclusión mediante la transferencia en la noción del tercero levinasiano, en las figuras de la viuda, el extranjero y el huérfano al rostro del inmigrante, y en él, al refugiado. La vulnerabilidad aparece como la condición ética del otro. De ahí que términos como “pobreza” o “misericordia” aparezcan en la obra de Lévinas como referencia de la vulnerabilidad del tercero, pero al margen del propio contexto. En el caso de la vulnerabilidad del otro, en la figura del refugiado, lo es en el sentido de la carencia de un horizonte de vida seguro, ligado a la miseria y al racismo. Es así que en la recuperación del concepto de la vulnerabilidad como adyacente a la figura del refugiado se brinda el marco referencial de la impronta en pensar sobre la responsabilidad que se tiene para con él (ellos), porque no es lo mismo vivir en un Estado democráticamente organizado y rico, que salvaguarda los derechos de sus ciudadanos, y que brinda protección económica, social y política, contra quienes se ven en la necesidad de dejar sus países de origen, en tanto lo anterior les es negado. Vulnerabilidad que se ve amplificada por la exclusión y violación de derechos en las sociedades de acogida, al no ser considerados parte de la humanidad deseada, por tanto, expuestos a la tortura, al dominio y en un escenario más cruel, a la muerte.

— Los procesos migratorios, en su vinculación con las fronteras, tradicionalmente, son asociados a una doble imagen: por un lado, como un escenario promisorio, por la otra, experiencias de relegación e inequidad. Habría que añadir, además, la probabilidad de un horizonte seguro. En la reflexión y crítica de las fronteras, particularmente, en la experiencia de relegación que plantean, el problema reside

en que se ha llegado a considerar a las fronteras como hechos naturales y perennes, cuya legitimidad parece incuestionable. No obstante, las fronteras deben entenderse como instituciones históricas y por tanto, cambiantes, en tanto, lo que ha permeado en la configuración de las mismas han sido intereses económicos y políticos.

— A pesar del derecho de asilo consagrado en la Declaración Universal de los Derechos humanos y del compromiso que tienen los Estados de ejecutar dicha protección a quienes cubran con los requerimientos establecidos por los marcos normativos y jurídicos, estos últimos se enfrentan a condiciones de injusticia, en primer lugar, porque existe una línea tan delgada entre la condición de migrante y refugiado, segundo, porque la expulsión masiva que se ejecuta evita pedir asilo conforme a derecho. En ese sentido, la actuación de la Unión Europea tanto en el control de la migración como del flujo de refugiados ha sido violatoria del respeto a los derechos humanos, razones que ponen en peligro tanto la vida de miles de personas que buscan cruzar el Mediterráneo, como de la legitimidad de los Estados europeos. Al pensar en una respuesta desde la ética, la resolución se aloja sobre las condiciones de la hospitalidad con los otros.

— La hospitalidad como categoría ética y, a la vez política, para pensar la migración parece ser un valor provisional, pero esencial en tanto lo que permea es la injusticia a nivel social y político, injusticia que trae como consecuencia la huida del lugar propio de millones de personas en la búsqueda de un horizonte seguro más allá de las propias fronteras. Si bien la hospitalidad no nos libra de la injusticia que establecen las estructuras económicas a nivel global -que han desencadenado en la migración- sí permite resolver, de un modo oportuno, la situación que dichas estructuras generan en la vida humana: un nosotros hospitalario, abierto a la llegada de quienes no forman parte de nuestro horizonte de comprensión.

— La referencia a la hospitalidad en la actualidad nos exige atender la doctrina del derecho cosmopolita kantiano. En *Hacia la paz perpetua*, Kant ofrece el marco teórico y conceptual que sirven de guía en la comprensión del derecho de asilo e inmigración, lo que a su vez permite delinear sobre las delimitaciones e

imprecisiones entre el deber moral y/o legal respecto a los refugiados, en tanto el derecho de hospitalidad en la perspectiva kantiana va a situarse entre ambos, lo cual significa un nuevo nivel de legalidad. El derecho de visita planteado por el autor implica que un extranjero que pase por un territorio ajeno genere un derecho de hospitalidad, derecho que posibilita la convivencia cosmopolita. Pero es una hospitalidad entendida como condicional, como salida de una hostilidad o amenaza natural. Las limitantes de dicho derecho se dan en razón de que los Estados mantienen su soberanía y no se someten a leyes públicas (coactivas) de un orden superior. En la federación de naciones a la que apunta el filósofo no hay ninguna pretensión jurídica reclamable por parte de los Estados implicados. En lo que respecta a la *Metafísica de las costumbres*, la argumentación del autor llevaría a articular un derecho de hospitalidad incondicional, en tanto la justificación se haya en la premisa sobre el derecho innato, en la posesión al propio cuerpo y en él, el reconocimiento del derecho que tiene toda la humanidad a la posesión de un espacio para la existencia, relevante en tanto quienes huyen de sus países precisan de un derecho de visita, en tanto precisan de un suelo bajo sus pies.

Kant ha hecho un aporte clave en la conceptualización de la hospitalidad: ha definido a ésta en el reconocimiento universal del otro, cuya relevancia tanto filosófica como práctica es patente, empero, dicha categoría como mandato universal debe reformularse al presente para atender los problemas de la migración y el refugio en su relación con las desigualdades socio-económicas y políticas entre los diversos Estados, desigualdades que se visibilizan en el fortalecimiento de las fronteras geopolíticas.

— La postura levinasiana, en la significación de la noción “hospitalidad” - responsabilidad asimétrica- ha llevado a problematizar si la noción planteada por el autor podría hacer frente a la crisis migratoria actual, específicamente, si la noción desarrollada por Lévinas es viable como categoría moral dentro de las políticas de asilo de los Estados actuales. En el desarrollo del mismo, específicamente, en la responsabilidad sobre el prójimo y el tercero a los que refiere Lévinas, se plantean las paradojas de los límites de dicha responsabilidad. Desde el planteamiento

levinasiano, la cuestión sobre quién es el otro no cobra relevancia, la responsabilidad por el otro se da sin cuestionar quién es éste o el tercero. En las condiciones reales tales planteamientos se vuelven problemáticos, ¿se puede ser incondicional sabiendo que los recién llegados pueden dañar o cambiar el modo de vida de quienes los acogen y si entre los mismos también cabe la violencia como parte de su condición de miseria o cultura? Acoger al otro de manera infinita según Lévinas, parece insuficiente si se piensa desde la ética en su vínculo con lo político. En el planteamiento ético del filósofo lituano, la acogida del extranjero sin cuestionar su nombre, su procedencia, ni el daño que pueda hacerme, parece incomprendible si se transpola hacia una política de la hospitalidad que por sus mismas características se circunscribe en el plano de los límites que imponen las leyes de la hospitalidad: el deber de acogida en relación con la soberanía de los Estados, es decir, este último se fundamenta en relación con el extranjero a través de tales leyes.

Con ello, no se apela a que la hospitalidad infinita o absoluta sea imperfecta, sino que para ser efectiva o práctica necesita atravesar el plano de lo jurídico, que por ende es condicional y finito, pero en el cual se puede avizorar lo perfectible. Si se avoca a analizar estas leyes condicionales de la hospitalidad, habría que plantear alternativas hacia las mismas, como un movimiento progresivo de lo jurídico, así como de los derechos humanos relacionados con el asilo y la hospitalidad.

Además, yendo más atrás, la propuesta ética de Lévinas avizora derroteros en la comprensión de la libertad, en una libertad heterónoma, en razón de que la acogida del otro impide el cierre de la subjetividad, el ensimismamiento del yo, abriendo con ello la posibilidad de relación con el/los otro(s) y de nutrirse con tal relación. La atención que se presta al otro, tanto en la proximidad como en la cuestión suspende la atención sobre sí mismo: camino para abrirse a la alteridad, a la humanidad. El hecho de pensar en los otros permite a la subjetividad no quedar enclavada en una forma autorreferencial, lo que a su vez, plantea el nivel de responsabilidad que nos compete hacia los de fuera.

— A la par de la acogida, es posible pensar en la hostilidad hacia el otro. Aquí se

ha dilucidado sobre la configuración de la experiencia de rechazo al extranjero siguiendo diferentes posturas. Al seguir la interpretación que Ruíz Utrilla hace de Waldenfels, es el cuerpo, ubicado en un espacio físico-vivencial, lo que se siente amenazado en su carnalidad y simbolismo. En él se experimenta lo propio y lo extraño. A partir del cuerpo material vivencial, entonces, se vive la experiencia de miedo al extraño, al extranjero, en tanto es considerado como el ámbito fundador de la finitud y vulnerabilidad humana. Esto representa el malestar que el otro puede llegar a generar, el otro se considera simbólicamente como molestia, como un cuerpo extraño que está fuera del horizonte del Yo. Por otro lado, la hostilidad y eso es importante señalarlo, se encuentra en una relación ambivalente con respecto a la hospitalidad. Para Lévinas, ésta testimonia la huella de una acogida pacífica del rostro, lo que implica entender la amenaza real o virtual como un acto segundo. Para el rechazo del otro tuvo antes que darse un en-casa de donde se le está expulsando, la apertura misma de la hospitalidad. Esto manifiesta una relación de tensión con el otro. En ello, el anfitrión se coloca como rehén de quien acoge, mientras que si se piensa en la hospitalidad en el terreno de los Estados nación, esta hospitalidad lleva inscrita la hostilidad en las normativas impuestas a quienes buscan entrar a sus países. Aquí el huésped se vuelve rehén de su anfitrión.

— Ante un tema por demás urgente, parece no haber solución posible a corto plazo, sin embargo, el problema consiste en el marco normativo en torno a las leyes de asilo y migración, y en ello, la línea directriz como modo de dirimir la complejidad del fenómeno migratorio. Una salida alterna podría incardinarse sobre la legitimidad de las razones para que alguien no pueda ser rechazado al solicitar asilo, en otras palabras, la posible respuesta al dilema estaría puesta sobre la resolución de las solicitudes de asilo atendiendo la singularidad de los motivos de cada individuo que pide ser acogido. La matización también se encontraría entre el derecho de asilo como en la capacidad de los Estados de aceptarlos o rechazarlos conforme a derecho. Esto último como una urgencia política, pero principalmente moral. La singularidad de los de afuera vista desde una perspectiva más amplia, lo que implica una desposesión de prejuicios y condicionalidades que podrían afectar en la resolución de las solicitudes (xenofobia, nacionalismo), en otras palabras,

considerando en el horizonte ético de la hospitalidad.

— Al hacer frente a las peticiones de asilo en su evaluación individual, éstas deben resolverse sin violar los derechos humanos de quienes piden ser acogidos – teniendo presente la alteridad, la vulnerabilidad de quienes están fuera de las fronteras geopolíticas- y considerando también la individualidad de los países de acogida, lo que llevaría, por un lado, a reconfigurar el reglamento Dublín III, respecto a la responsabilidad primera en la gestión de los trámites de asilo, atendiendo a la capacidad de los países de ofrecer apoyo y protección – que les permitan el acceso a los procedimientos correspondientes. Por otro lado, es necesario replantear la administración y gestión de los Fondos de Asilo, Migración e Integración (FAMI) en relación con las necesidades de cada país, por poner sólo unos ejemplos. Es decir, las acciones de los Estados al adscribir un derecho de asilo u hospitalidad tendrían que ejecutarse más allá del discurso público y sobre el replanteamiento, a la par, de la externalización e internalización de las fronteras, lo cual elude la responsabilidad de éstos, aun en la ratificación de los convenios, como en el caso de Hungría. Es así que bajo este panorama, los derechos económicos, sociales y políticos también deben formularse.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

Almarcha, A., "El impacto de la política de asilo europea en la crisis de refugiados", *United Explanations*, 02/02/2016. Disponible en: <<http://www.unitedexplanations.org/2016/02/02/la-crisis-de-refugiados-en-europa-la-base-legal-europea-e-internacional/>>.

Alonso Martos, Andrés, *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, Valencia, Universidad de Valencia, 2008.

Alvarado Ávila, Víctor, "Ética y filosofía del derecho en Kant y su influencia en la Declaración Universal de los Derechos humanos." *Revista de Ciencias Jurídicas*, No. 110, mayo-agosto, 2006.

Balibar, Étienne, "Fronteras del mundo, fronteras de la política", *Alteridades*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, diciembre 2005, pp. 87-96.

_____, "¿Qué es una frontera?", en *Violencias, identidades y civilidad* (traducción de Luciano Padilla), Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 77-86.

Bauman, Zygmunt, "Modernidad y ambivalencia", Josetxo Beriain (Compilador), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996, pp. 73-119.

Bello Reguera, Gabriel, *Emigración y ética. Humanizar y deshumanizar*, Madrid, Plaza y Valdés editores, 2011.

_____, "Ética contra la ética. Derechos humanos y derechos de los otros", en *Un libro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas* (edición de Moisés Barroso Ramos y David Pérez Chico), Madrid, Trotta, 2004.

_____, "La emigración ante el muro humanista", en *Cuadernos del Ateneo*. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3895884.pdf>>.

Benavente Chorres, Hesbert, "Liberalismo, comunitarismo e inmigración", *Desacatos*. Revista de Antropología Social; No 39 (Año 2012). Disponible en: <<http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/243/123>>, pp. 105-122.

Benhabib, Seyla, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2015.

Benjamin, Walter, "Sobre el concepto de historia", en *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 1968.

Benveniste, Emile, *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Barcelona, Taurus, 1986.

Bertomeu, María Julia, "De la apropiación privada a la adquisición común originaria del suelo. Un cambio metodológico (menor) con consecuencias políticas revolucionarias", en *Revista Isegoría*, No. 30, 2004. Disponible en: <<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/479/479>>, pp. 127-134.

Bonilla, Alcira B., "Ética, mundo de vida, migración", en Astrain Salas (editor), *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutico actual*. Santiago (Chile), Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2007.

Calleja, Ángel, "Refugiados", en *20 minutos*, España. Disponible en: <<http://microsite.20minutos.es/refugiados/#>>.

Carbajosa, Ana, "Merkel pacta un objetivo máximo de 200.000 refugiados al año", en *El País*, Internacional, Berlín, 9 de octubre del 2017, disponible en <https://elpais.com/internacional/2017/10/09/actualidad/1507540614_541377.html>.

Castillo Guerra, Jorge, "Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas", Colombia, Theologica Xaveriana, 2013. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191029949004>>, pp. 367-401.

Castles, Stephen, "La política internacional de la migración forzada", en *Migración y Desarrollo*, Zacatecas, Red Internacional de Migración y Desarrollo, no. 1, octubre, 2003. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66000106>>, pp. 1-28.

Conesa, Dolores, "La ética de la acogida en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. Una lectura derrideana", en *Thémata, Revista de filosofía*, No. 36, 2006.

De Lucas, Javier, *Mediterráneo. El naufragio de Europa*, Valencia, Tirant Humanidades, 2016.

Derrida, Jacques, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, 1998.

_____, *De la hospitalidad*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2006.

Dimitriadi, A., "La crisis migratoria es de hecho una crisis europea, no por el volumen de las llegadas, sino porque ha puesto de manifiesto una profunda división dentro de la Unión", *AFKAR/Ideas*, no. 48, invierno 2015-2016, Disponible en: <<http://www.politicaexterior.com/articulos/afkar-ideas/europa-ante-los-refugiados/>>, pp-34-36.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, México, Trotta, 2011.

Estévez, Ariadna, *Derechos Humanos, migración y conflicto: Hacia una justicia global descolonizada*, México, UNAM, 2014.

Giménez Giubbanni, Analía, "Emmanuel Lévinas: Humanismo del rostro", *Escritos*. Medellín, Vol. 19, No. 43.

González Rodríguez Arnaiz, Graciano, "La interculturalidad como categoría moral", en Graciano González R. Arnaiz (coordinador), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

Guerra González, María del Rosario, "Derechos económicos en una sociedad decente y en teorías de la justicia", en *Cuadernos de Economía*, vol. 34, Número 64, 2015, pp. 89-114.

_____, *Filosofía y Derechos Humanos: hacia la justicia*, México, UAEM, 2015.

Guillot, Javier; Muñoz, Yecid & Uribe, Ángela, "¿Se requiere una fundamentación de los derechos humanos?", Disponible en: <<http://www.bdigital.unal.edu.co/19133/1/15084-45617-1-PB.pdf>>, pp. 131-150.

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1994.

_____, *Hacia la paz perpetua* [traducción de Jacobo Muñoz], Madrid, Gredos, 2010. Versión utilizada para las citas del texto.

_____, *La metafísica de las costumbres* (traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho), Madrid, Tecnos, 1989.

_____, *En torno al tópico: eso vale para la teoría, pero no sirve de nada en la práctica* (traducción Roberto R. Aramayo), Madrid, Gredos, 2010.

Loewe, Daniel, "Libertad y propiedad en la fundamentación del Estado y el cosmopolitismo kantiano", en Ormeño Karzulovic, J., Vatter, Miguel (editores), *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 209-231.

_____, "Los naufragos de nuestro mundo: el caso de los refugiados", en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Santiago de Chile, julio-agosto, 2010. Disponible en: <<https://doi.org/10.3989/arbor.2010.744n1217>>, pp. 555-570.

Kymlicka, Will, *Fronteras territoriales. Una propuesta liberal igualitarista*, Madrid, Trotta, 2006.

Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós, 1999

Lévinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 2003.

_____, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ediciones Pre- texto, 2001.

_____, *Ética e infinito*, Madrid, Machado libros, 2000.

_____, "Filosofía, justicia y amor." Entrevista realizada por Raúl Fonet-Betancourt y Alfredo Gómez-Muller los días 3 y 8 de octubre de 1982. El original francés se publicó en *Concordia* 3 (1983), pp. 59-73. (Traducción del francés de Pedro Ortega Campos).

_____, *Humanismo del otro hombre* (Traducción Daniel E. Guillot), México, Siglo XXI.

_____, *Totalidad e infinito* (traducción Daniel E. Gillot), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002.

López Castellón, E., "Autonomía y comunidad. Sobre el debate entre comunitaristas y liberales". Disponible en: <<https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/viewFile/RESF9696120183A/11056>>, pp. 183-207.

Mena Malet, Patricio Andrés, "La figura del testigo en la Fenomenología actual", Universidad de Antioquia. Disponible en: <www.scielo.org.co/pdf/ef/n39/n39a06.pdf>, pp. 97-120.

Menassé, Adriana, *Ley, otredad y sentido. Acercamiento al problema de la justicia*, Veracruz, Universidad Veracruzana, 2015.

Nair, Sami, *Refugiados. Frente a la catástrofe humanitaria, una solución real*, Barcelona, Crítica, 2016.

Navarro, Mayka, “Una agresión brutal confirma la escalada violenta de los manteros”, en *La vanguardia*, Gente, 03 de agosto.

Navarro, Olivia, “El rostro del otro. Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas”, Universidad de la Laguna, 2008. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2863805.pdf>>, pp. 177-194.

Pécoud, Antoine; Guchteneire, Paul de, “Migración sin fronteras: una investigación sobre la libre circulación de personas”, en *Migraciones Internacionales*, México, vol. 3, núm. 2, julio-diciembre, 2005. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15103206>>, pp. 137-166.

Pérez Salazar, Gabriel, “Internet como medio de comunicación entre migrantes y sus familias de origen: barreras de acceso”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, México, vol.52, no.209, 2010. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-19182010000200007>, pp- 103-117.

Pleite Guadamillas, Francisco, *Europa. Entre el miedo y la hospitalidad*, Cantabria, Sal Terrae, 2017.

Rawls, Jonh, “El derecho de gentes”, *Revista Isegoria*. Disponible en: <<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/182/182>>, pp- 5-36.

_____ *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2002.

_____ *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995

Real Academia Española, en <<http://dle.rae.es/>>

Ricoeur, Paul, *Amor y Justicia*, Madrid, Caparrós Editores, 1990.

Rivero Ojeda, E., “Seyla Benhabib y la condición de extranjería”, *Astrolabio*. Revista internacional de filosofía, Año 2010, Núm. 11. ISSN 1699-7549. Disponible en: <<http://www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/239056/321329>>, pp. 553-563.

Rizzi, Andrea, “¿Por qué los refugiados emigran ahora de forma masiva a Europa?”, *El País*; Madrid, 2 de septiembre de 2015, sección Internacional. Disponible en: <http://internacional.elpais.com/internacional/2015/09/02/actualidad/1441203464_243164.html>.

Rodríguez Ortiz, Roxana, “Los límites de la hospitalidad en las fronteras geopolíticas contemporáneas”, en Arteaga Conde, Evelia, *et. al.* (Compiladoras), *Hospitalidad y ciudadanía. De Platón a Benhabib*, México: Ítaca, 2016, pp. 137-156.

_____, “Epistemología de la frontera: los límites del otro”, *Artigo, Revista do Centro de Educacao e Letras*, 2011, pp. 11-28.

_____, “¿Qué es la frontera?”, en *Estudios Fronterizos*. Disponible en: <<https://estudiosfronterizos.org/2015/02/22/que-es-la-frontera-por-roxana-rodriguez-ortiz/>>.

Ruíz Utrilla, Arturo Gerardo, “El Fenómeno de la migración desde la experiencia de la extranjería”, *Espacio I + D*, Vol. V, Núm. 10, Febrero 2016. Disponible en: <<http://www.espacioimasd.unach.mx/articulos/num10/pdf/migracion.pdf>>, pp. 76-105.

Sáez, Jorge, “Inmigrantes y refugiados dejan las calles de París destrozadas y llenas de basura”, en *Caso aislado*, Internacional, España, julio 2017. Disponible en: <<http://casoaislado.com/migrantes-refugiados-dejan-las-calles-paris-destrozadas>>.

Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica, Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.

_____, *La carrera hacia ningún lugar. Diez lecciones sobre nuestra sociedad en peligro*, Barcelona, Taurus, 2016.

Scanlon, Thomas, *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, Barcelona, Paidós, 2003.

Solalinde, Alejandro; Minera, Ana Luz, *Los migrantes del sur*, México, Lince, 2017.

Todorov, Tzvetan, *El miedo a los bárbaros*, México, Galaxia Gutenberg/Colofón, 2013.

_____, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 2013.

Tomassini, Fiorella, “El concepto de ‘posesión común originaria’ en la doctrina kantiana de la propiedad”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 32, No. 2, 2015. Disponible en: <<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/viewFile/49972/46449>>, pp. 435-449.

Torralba, Francesc, *Sobre la hospitalidad. Extraños y vulnerables como tú*, Alicante, PPC editorial, 2011.

Velasco, Juan Carlos, *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*, México, FCE, 2016.

_____, “¿Cabe distinguir entre migrantes y refugiados?”, en *Migraciones. Reflexiones cívicas*, 8 de julio de 2018. Disponible en: <<http://www.madrimasd.org/blog>>.

Vierecke, Linda, “Alemania, los refugiados y el acto reflejo de la sospecha”, *DW noticias*, Sociedad, 22 de marzo de 2018. Disponible en: <<https://www.dw.com/es/alemania-los-refugiados-y-el-acto-reflejo-de-la-sospecha/a-43089727>>

Villar, Santiago A., “La política de refugiados en la Unión Europea”, en *Barcelona Centre for International Affairs*. Disponible en: <http://www.cidob.org/publicaciones/documentacion/dossiers/dossier_refugiados/dossier_crisis_refugiados/la_politica_de_refugiados_en_la_union_europea>.

Voltaire, *Diccionario filosófico*, Valencia, Sampere, 1901. Disponible en: <<http://www.filosofia.org/enc/vol/e03173.htm>>

Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia, defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Zambrano, María, *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990.

Zizek, Slavoj, *La nueva lucha de clases. Los refugiados y del terror*, Barcelona, Anagrama, 2016.

Documentos jurídicos

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR),

_____ Convención sobre el Estatuto de los refugiados de 1951, ACNUR, Disponible en:

<<http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/BDL/2001/0005>>.

_____, Protocolo sobre el Estatuto de los Refugiados, ACNUR. Disponible en: <<http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=t3/fileadmin/Documentos/BDL/2001/0003>>.

Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, diciembre de 2000, Disponible en: <www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_es.pdf>.

Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR), “Informe 2016: las personas refugiadas en España y Europa”. Disponible en: <<https://www.cear.es/informe-cear-2016-las-personas-refugiadas-en-espana-y-en-europa/#>>.

_____, “Informe 2018, las personas refugiadas en España y Europa.” Disponible en: <<https://www.cear.es/wp-content/uploads/2018/06/Informe-CEAR-2018.pdf>>.

Comisión Europea, Agenda Europea de Migración 2018. Disponible en: <http://europa.eu/rapid/press-release_IP-18-3743_es.htm>.

Directiva 2011/95/UE del Parlamento Europeo y del Consejo, 13 de diciembre de 2011, *Diario Oficial de la Unión Europea*. Disponible en <<https://web.icam.es/bucket/DIRECTIVA%2095%202011%20CALIFICACION%20L00009-00026.pdf>>.

Oficina Europea de Estadística (Eurostat). Disponible en: <https://europa.eu/european-union/documents-publications/statistics_es>

Organización Internacional para las Migraciones (OIM), “Los términos de la migración”. Disponible en: <<https://www.iom.int/es/los-terminos-clave-de-migracion>>.

ONU-Asamblea General, Declaración Universal de los Derechos Humanos. Disponible en <<http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>>.

_____, Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular, 30 de julio de 2018. Disponible en: <<http://undocs.org/es/A/CONF.231/3>>.

Unión Europea-Tratado de la Unión Europea Disponible en: <https://europa.eu/european-union/sites/europaeu/files/docs/body/treaty_on_european_union_es.pdf>

Versión consolidada del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea, Diario Oficial n° C 326 de 26/10/2012 p. 0001 – 0390. Disponible en: <<http://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=celex%3A12012E%2FTXT>>