

**LA ALTERIDAD MIGRANTE EN LA TRADICIÓN HISTÓRICA  
DEMOCRÁTICA: UN PROYECTO EPISTÉMICO PARA LA LIBERTAD  
REFLEXIVA SOBRE NUESTRA IDENTIDAD. / MIGRANT  
OTHERNESS IN DEMOCRATIC HISTORIC TRADITION: AN  
EPISTEMIC PROJECT FOR OUR OWN IDENTITY'S FREE  
REFLEXIVENESS**

***A ALTERIDADE MIGRATÓRIA NA TRADIÇÃO HISTÓRICA  
DEMOCRÁTICA: UM PROJETO EPISTÊMICO DE LIBERDADE  
REFLEXIVA SOBRE NOSSA IDENTIDADE. / A ALTERIDADE  
MIGRATÓRIA NA TRADIÇÃO HISTÓRICA DEMOCRÁTICA: UM  
PROJETO EPISTÊMICO PARA A LIVRE REFLEXIVIDADE DE NOSSA  
PRÓPRIA IDENTIDADE***

**JULIO FRANCISCO VILLARREAL GARCÍA**

Abogado por la Universidad de Buenos Aires (Argentina), magister en Relaciones Internacionales por la Universidad de Buenos Aires (Argentina), y magister en Relaciones Internacionales y Diplomacia por el College d' Europe (Bélgica). Profesor de Derechos Humanos y Derecho de la Integración en la Universidad Continental (Perú). Email: [jvillarreal@continental.edu.pe](mailto:jvillarreal@continental.edu.pe) ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7158-1736>

**RESUMEN:**

El presente trabajo estudiará los beneficios cognitivos que el concebir la identidad propia por medio del examen de aquella de la alteridad puede suponer. Tal otredad poseería un intrínseco valor epistémico incluso más conducente que la diagnosis de la propia representación de la realidad que todo sujeto podría abrazar a los fines de conocer su propia subjetividad. En este sentido, este opúsculo se abocará a examinar una tal materia a partir de los derechos, prebendas y potestades que, a lo largo de la historia de Occidente, el migrante en cuanto alteridad recibiera por parte de las comunidades sociopolíticas de acogida. En tal orden de ideas, se sugerirá que el juridicismo inmanente a la ciudadanía romana, junto a la retórica de la elocuencia de Cicerón, constituirán recursos histórico-analíticos que permitirán explicar el mentado valor epistémico que el migrante, en cuanto alteridad, podría aportar a una determinada comunidad de sentido.

**Palabras claves:** ciudadanía, migrante, identidad, epistemología, alteridad.



## ABSTRACT:

This paper will study the cognitive benefits that conceiving one's own identity through the examination of that of the otherness may entail. Such otherness would possess an intrinsic epistemic value, which will be even more conducive to the diagnosis of one's own representation of reality that every subject could embrace in order to know his or her own subjectivity. In this sense, this article will examine such a subject on the basis of the rights, privileges and duties that, throughout the history of the Western Culture, the migrant as an alterity has received from the socio-political host communities. In this sense, it will be suggested that the Roman citizenship immanent juridicism, together with Cicero's rhetoric of eloquence, will constitute historical-analytical resources that will allow us to explain the aforementioned epistemic value that the migrant, as an alterity, could bestow to any given community.

**Keywords:** citizenship, migrant, identity, epistemology, otherness.

## 1 INTRODUCCIÓN: EL VELADO APORTE EPISTÉMICO DE LA ALTERIDAD

Resultaría complejo rechazar, objetar o rebatir la premisa conforme la cual, en sus interacciones con sus pares, todo sujeto exterioriza una particular dependencia epistémica respecto a las instituciones sociales en las cuales desarrolla la pluralidad de sus actividades o planes de vida. Su educación, pero también sus adscripciones políticas, prácticas económicas e incluso aquellas costumbres aparentemente inocentes en términos ideológicos (verbigracia, sus preferencias estéticas) determinarían su sistema de representación de la realidad y, consecuentemente, los propios esquemas heurísticos a los cuales apelaría a los fines de definir tales representaciones.

Ahora bien: trascendentemente a tales categorías, podría predicarse que uno de los criterios en mayor medida determinantes sobre los que descansa tal hermenéutica de la realidad no vendría dado por las mentadas estructuras objetivas (piénsese, en concreto, en el Estado, en la formación que éste imparte, etc.) sino, por el contrario, por aquellas sobre las cuales, insospechadamente, la legitimidad de estas últimas se proyectaría. En este sentido, nuestra cosmovisión y, junto a ella, nuestra propia identidad, no dependería del legado de monolíticos constructos socio-políticos sino, por el contrario, de los modos en virtud de los cuales evaluamos la validez testimonial de la alteridad. A la luz de tal premisa, el presente trabajo intentará reivindicar esta última inversión analítica a partir de un examen histórico del modo en el cual la cultura occidental se representase, a lo largo de su historia, el valor y utilidad



de la voz del migrante en cuanto paradigma de una tal otredad. Concurrentemente, aquí se argüirá que instituciones como la ciudadanía romana, que en su iuridicismo permitía disolver todo esencialismo en materia conceptualista cual presupuesto para examinar y dialogar con tal alteridad, serían aquellas que permitirían darle un nuevo horizonte de sentido a nuestros hábitos epistémicos. Ello desde que tales instituciones permitirían, de suyo, la cognoscibilidad de nuestra propia identidad por medio del examen de la ajena.

## 2 ENTRE LA TRADICIÓN Y LA GENEALOGÍA DEMOCRÁTICA: SOBRE LOS FUNDAMENTOS DE LA PRETÉRITA LEGITIMACIÓN DE LA RECEPCIÓN DEL MIGRANTE.

En la historia de la teoría política, la relación entre aquellos pertenecientes a una comunidad de individuos que en virtud de sus derechos y deberes conformaban la noción de “ciudadanos” y aquellos otros que se veían excluidos de pertenecer a una tal categoría es, por demás, sugerentemente intrincada y ambivalente. En este sentido, el predicar para un sujeto dado un criterio susceptible de establecer la pertenencia o exclusión a su calidad de “ciudadano” habría de dar lugar, desde antaño, a toda suerte de polémicas, muchas de ellas no carentes de ironías. En efecto, en su *Política*, sostendría Aristóteles (2015) que

Para el uso cotidiano, el ciudadano se define como aquel cuyos padres son ambos ciudadanos -y no solo uno de los dos, el padre o la madre- mientras que otros llevan aún más lejos esta exigencia (como a dos, tres o más antepasados). Pero aun definiéndolo así de modo rápido y útil para la práctica política, algunos se plantean la cuestión de cómo aquel tercero o cuarto llega a ser ciudadano. Así, en parte formulando un problema, pero en parte con ánimo de burla, Georgias de Leontinos dijo que del mismo modo que son morteros aquellos que han sido hechos [pepoiémenoi] por hacedores de morteros [holmopopoi], así también son lariseos aquellos que han sido hechos [pepoiémenoi] por sus artesanos [demiourgoi], pues por cierto existen ciertos «hacedores de lariseos» [larisopoioi]. Pero la cuestión es simple. Efectivamente, si participaban de la ciudadanía conforme a la definición que ofrecimos, eran ciudadanos. Pues tampoco es posible que la definición en términos de «hijo de ciudadano y ciudadana» se ajuste a los primeros habitantes ni a los fundadores.

Pero aquella dificultad es quizá mayor en relación con quienes pasaron a participar de la ciudadanía luego de producirse un cambio constitucional, como en Atenas en la época de las reformas que Clístenes llevó a cabo luego de la expulsión de los tiranos (pues inscribió en las tribus a muchos extranjeros y metecos esclavos). Pero en estos casos lo que se discute no es quien es ciudadano, sino si lo es de modo justo o injusto. No obstante, podría plantearse además la cuestión de si aquel que no es ciudadano de modo justo deja de ser ciudadano, bajo la convicción de que «injusto» y «falso» en última



instancia coinciden. Y puesto que vemos también que hay algunos que gobiernan injustamente, de los que diremos por cierto que gobiernan aun cuando lo hagan con injusticia, y como el ciudadano es definido por una magistratura con ciertas funciones (pues, como dijimos, ciudadano es el que tiene acceso a la magistraturas deliberativa y judicial), es claro que hay que afirmar que quienes son ciudadanos de modo injusto también son ciudadanos. (pp. 221-223)

Naturalmente que el presente trabajo no provee a un análisis genealógico de los presupuestos de hecho o derecho sobre los que se constituyera la “ciudadanía política” en la Antigua Grecia. Sin embargo, podría sostenerse que los párrafos del estagirita resultan por demás sugerentes a los fines de debatir los criterios en virtud de los cuales, desde el origen de la cultura democrática occidental, se determinara la inclusión o rechazo a la condición “cívica” de aquellos que, previamente, no la poseían. La mentada cita no resulta ser, por tanto, azarosa: tal y como sostiene Aristóteles, luego de las reformas de Clístenes, se habilitó la posibilidad de adquirirse la condición de “ciudadano” a los extranjeros e incluso, a los esclavos. En este sentido, la tipología del migrante, en el evocado fragmento de *La Política*, es de un particular valor heurístico, desde que permite trazar el *iter* de la relación de una comunidad (incipientemente) democrática con su alteridad.

Nótese, en efecto, que si bien Aristóteles comienza su análisis de la condición del “ciudadano” a partir de un criterio ajeno a todo voluntarismo que trascienda la categoría de quien puede -y quien no- revestir tal calidad (en efecto, de nada serviría el deseo de serse tal si el criterio de ponderación se estructurase en función del parentesco filial), rápidamente introduce la reflexión relativa a la posibilidad de investirse tal título merced a las necesidades políticas de turno (vgr., la reforma de Clístenes). Es decir: la noción de pertenencia cívica a una sociedad democrática (independientemente del estadio de desarrollo de un tal sistema de gobierno) no necesariamente ha de descansar sobre presupuestos de carácter ontológico. Muy por el contrario -sostiene Aristóteles- un estudio de la semblanza de la sociedad ateniense bien puede dar cuenta del hecho de que criterios incluso funcionalistas (cual dar lugar a un nuevo sustrato social a la entonces naciente democracia griega por medio de la distribución de ésta en tribus) permitirían la incorporación a la primera de individuos que otrora no podrían haber sido, en modo alguno, ciudadanos. Incluso Aristóteles irá más allá de tal premisa. En efecto, articulando un silogismo simple más lógicamente intachable, sostendrá que independientemente de cómo se pondere la legitimidad de poder investirse el título de “ciudadano”, resultaría provechoso apelar una presunción



a favor de la pertenencia residual a tal categoría: “hay que afirmar que quienes son ciudadanos de modo injusto también son ciudadanos”.

¿Cuál es, entonces, la razón de apelar a una tal presunción? ¿Qué sentido tiene, por otro lado, articular categorías diametralmente opuestas al momento de debatirse la pertenencia de un sujeto a tal condición “cívica” si Aristóteles pareciera inclinarse por el criterio no organicista al que recurriera Clístenes? Una respuesta razonable a tal interrogante pareciera sugerir no solo la conveniencia de ignorar los alcances de un tal presupuesto filiado en la ascendencia, sino que, por otro lado, invitaría a cuestionarlo severamente. En efecto, sostendrá Salazar Pérez et al. (2003) que

La ciudadanía, según Aristóteles (...) sólo se define por el ejercicio de la función pública que es, para el filósofo, la función política (...) Aristóteles no quería decir, por supuesto, que sólo los funcionarios públicos son ciudadanos, sino que el ejercicio de la función pública demuestra la plena función de la condición ciudadana. (p. 113)

En pocas palabras, sostendrá Aristóteles, la pertenencia a la categoría ciudadana no podría obedecer a consideraciones ajenas o trascendentales a serse tributario del conjunto de aptitudes cívicas en virtud de las cuales se explicaría tal merecimiento. Suscribir, por lo tanto, una tipología organicista a los efectos de definir la mentada pertenencia no solo nada diría respecto a la virtud personal de aquellos eventuales ciudadanos, sino que, peor aún, sometería a un criterio arbitrariamente ajeno a tales credenciales la titularidad de tal prerrogativa. Es por tal singular consideración que, justamente, Aristóteles referirá que por sobre la condición relativa a serse o no ciudadano, debe contrastarse la legitimidad de un tal título.

Aquí subyace un punto absolutamente trascendente en la construcción de una hermenéutica de la alteridad y, en cuanto tal, en la del migrante. Que en la genealogía misma de la tradición democrática occidental la inclusión social y política de un sujeto se estructurase no ya en función de un criterio injustamente azaroso como su lugar de nacimiento, sino que, por el contrario, ésta dependiese de presupuestos filiados en el mérito individual (entendido éste como la potestad de revestirse un cargo público) constituye, en la historia de las ideas políticas, un hecho democráticamente revolucionario. En efecto, éste supondría ser una exteriorización de la máxima griega conforme la cual “junto al sujeto nace el ideal de la excelencia (*areté*), que presenta una acepción según la cual cada persona deberá ser capaz de alcanzar el dominio de



sí misma sobre la base de sus propias destrezas y capacidades” (GARCÍA CÍVICO, 2017, p. 223).

Asimismo, para los griegos, la estimación o ponderación del derecho de aquel llamado a investir la condición ciudadana se determinaría en virtud de un ideario incluso trascendente a la evaluación de sus aptitudes personales. El ascendiente de tal ideario deviene en evidente a partir de considerar que cada uno de los acreedores de tal condición era merecedor de esta en función de consideraciones de naturaleza no solo éticas sino, incluso, míticas:

Dionisio era un dios griego muy antiguo y que «siempre» estuvo llegando del extranjero. Fue muy importante en Atenas, donde le dedicaron muchos festivales, algunos realmente antiguos. Según Robert Connor, el crecimiento del culto a Dionisio en el siglo VI fue una suerte de preparación religiosa para el nacimiento de la democracia griega tras las reformas de Clístenes de Atenas en el 508 o 507. En opinión de Connor, las *thiasotai* (hermandades) dionisiacas fueron una de las muchas formas que adoptó la asociación voluntaria en la Atenas del siglo VI y que formaron algo parecido a una «sociedad civil» -se puede decir hasta cierto punto que eran asociaciones autogestionadas que fomentaban el debate y la toma de decisiones en grupo-. Según Connor, la combinación de las prácticas sociales promovida en asociaciones de ese tipo y el espíritu de la religión dionisiaca fueron importantísimos hitos fundacionales para las reformas democráticas posteriores, reformas que Clístenes de Atenas impulsó. (BELLAH, 2017, p. 435)

En definitiva, para los griegos, la democracia, en tanto sistema político cosmopolitamente igualitarista solo podía entenderse vinculando horizontalmente a quienes vivían bajo su égida. Para la Atenas de Clístenes, tal igualitarismo, en la medida de que importara no ser una expresión de deseos nominal o abstracta, supondría, merced al origen mítico de Dionisio, una venia consuetudinaria para que los extranjeros pudieran integrarse, como ciudadanos, a tal *polis*.

Ciertamente, el *iter* histórico de la cultura occidental no sería, en los siglos subsiguientes, particularmente solidario a la práctica de la organización política democrática, implicancia natural del hecho de que las propias sociedades de la Antigüedad (con excepción de un acotado período para la romana) y la Edad Media no comulgasen con el horizontalismo meritocrático ya mentado Minois (1989) y Le Goff (1997). Sin embargo, concurre aquí un punto por demás heurísticamente cardinal a la hora de debatir sobre la integración política del migrante en una determinada sociedad de acogida. En efecto, si bien la participación política del mentado para los períodos históricos ya referidos no llevaba inscrita en su seno un *logos* de carácter estrictamente igualitarista en términos democráticos Minois (1989), en las postrimerías



de la baja Edad media comenzaría a operarse un cambio Le Goff (1997). En efecto, a lo largo de los anales del pensamiento social de la Modernidad es plausible encontrar numerosas arengas y homilías a favor de la inclusión de los migrantes y sus prerrogativas cívicas en el seno de tales sociedades. Tal caso, a su vez, reviste una mayor relevancia en tanto éste incidiera, especialmente, en la obra y legado de aquellos doctrinarios que decididamente contribuyeran al desarrollo del derecho de gentes y, por intermedio de éste, de las relaciones internacionales y los ordenamientos constitucionales nacionales.

Tómese, por caso, los aportes de Francisco de Vitoria (1480–1546), célebre padre de tal *ius gentium* (CANÇADO TRINDADE, 2010, p.13). En el recordado alegato que ofreciera en la Universidad de Salamanca en 1539, prohijaría el derecho de los extranjeros (en este caso, los propios españoles que se asentaran en Las Indias) a naturalizarse en un territorio establecido, tal y como sostendría en su disertación *Relectio de Indis*:

Si [los españoles] quisieran domiciliarse en alguna de las ciudades [de Las Indias], sea tomando mujer o de algún otro modo, por el que los extranjeros suelen hacerse ciudadanos, no parece que [los locales] puedan prohibírselo, y, por consiguiente, [los españoles] pueden gozar de los privilegios de los ciudadanos como los demás. (SUESS, 2002, p. 243)

Ha de reconocerse que Francisco de Vitoria, al momento de abocarse a pronunciar tales palabras, era considerado como un miembro preeminente de su comunidad. En un tal orden de ideas, la semblanza de la mentada prerrogativa a naturalizarse no podría resultar irrelevante, tanto para sus coetáneos como para aquellos que se consagrasen a un examen de los anales del reverdecir de tales derechos. En tal inteligencia, concurren en el punto una serie de consideraciones que hacen del estudio contemporáneo de la prédica del mentado un elemento de análisis especialmente sugerente. Sostiene Gadamer (2005):

Todo encuentro con la tradición realizado con conciencia histórica experimenta por sí mismo la relación de tensión entre texto y presente. La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente. Esta es la razón por la que el comportamiento hermenéutico está obligado a proyectar un horizonte histórico que se distinga del presente. La conciencia histórica es consciente de su propia alteridad y por eso destaca el horizonte de la tradición respecto al suyo propio. Pero por otra parte ella misma no es, como hemos intentado mostrar, sino *una especie de superposición sobre una tradición que pervive, y por eso está abocada a recoger enseguida lo que acaba de destacar, con*



*el fin de medirse consigo misma en la unidad del horizonte histórico que alcanza de esta manera. [énfasis agregado] (p. 377)*

En efecto, toda práctica hermenéutica de las representaciones sociales no puede constituirse como un elemento radicalmente ajeno al propio material a ser analizado, así como tampoco puede fundirse, con este último, en una misma y monolítica semántica. Tanto de existir o bien una disociación radical o bien una uniforme amalgama entre el producto interpretativo de un conjunto de significaciones culturales por un lado y la materialidad de estas últimas (cual objeto de examen), por el otro, en la medida de que ambos predicados formen parte de una única (mas no a su interior homogénea) tradición de ideas, no podría, tal y como sostiene Gadamer, resultar practicable esbozar, para éstas, un uniforme (y excluyente en relación a terceros otros) criterio de verdad. Ello al menos si se concibe a tal verdad como el producto de la mutua interpelación y contrastación de aquellos universos de sentido que conforman tal tradición.

Al decir del autor de *Verdad y método*, todo análisis de la tradición de las ideas no debe soslayar el estudio de las consideraciones sociológicas y epistémicas presentes tanto al momento en el cual tales ideas fuesen formuladas como, consiguientemente, estudiadas. A ello obedece el hecho de que las particulares circunstancias en virtud de las cuales Francisco de Vitoria se pronunciara a favor de un derecho amplio a la migración revistan, para nosotros, una trascendentalmente actual relevancia heurística. En efecto, a las palabras del filósofo peninsular subyace la presunción de poder examinar el sistema de representación de la realidad entonces hegemónico a partir de una libertad hermenéutica contestaria, y por tanto superadora de las limitaciones y condicionamientos ideológicos de su época:

El modo de leer la *Relectio* que proponemos postula que el destinatario principal del texto es la corporación universitaria salmantina y por ello los significados connotados tienen que ver con la vigencia de un cierto modo de comprender la teología como ciencia. Esto significa que el lector modelo de la *Relectio* es un miembro de dicha comunidad que conoce sus tensiones y disputas y que puede decidir que el texto significa (connotativamente). Ese lector sabe de la superioridad científica de la teología tomista, del poder académico de los dominicos y del mismo Vitoria. Así, los problemas teológicos de la *Relectio* son solo una excusa para exhibir las capacidades explicativas y justificativas de la teología tomista y mostrar por omisión las insuficiencias de teología dogmática dominante. (AGÜERO SAN JUAN et al., 2017, p. 164)

En términos concretos según Castilla (1992), Francisco de Vitoria era un



académico y su parlamento, en tanto heredad de la filosofía teológica tomista neoplatonista suponía, cual natural inferencia de una tal adscripción, una prédica favorable al derecho a migrar sobre presupuestos pretendidamente solidarios a la tesis de una ciudadanía universal. En este sentido, la tradición de ideas que ilumina la obra del padre del *ius gentium* podría reflejarse en nuestra propia bóveda de sentido, desde que Vitoria predicaría la forzosa necesidad de abrazar (tal y como este trabajo intentará acreditar se requiere en nuestra inmediata contemporaneidad) una amplia e irrestricta incorporación de la alteridad del migrante a la propia sociedad de acogida. Se trata, se observará, de una idea que tanto en su época (CASTILLA, 1992) como en la nuestra, ha sido fuertemente resistida: tal idea, claro está, es aquella relativa a la concesión de un amplio haz de derechos a favor del migrante.

Aquí subyace el carácter inherentemente trascendente de la prédica de Vitoria con relación a los dictados dogmáticamente conservadores tanto de sus otrora contemporáneos, como de los propios y presentes. De allí la posibilidad de concebir la continuidad de una tradición de ideas, en la medida de que esta última se estructurase en función del desafío a las posiciones más contestatarias y recalcitrantes respecto al reconocimiento de la intrínseca dignidad del migrante en cuanto alteridad. Aun así, la defensa de Vitoria de la prerrogativa a migrar puede resultarnos ajena o extraña en tanto articula su razón de ser en los dictados del derecho natural. De este modo se operaría la síntesis a la que la mutua interpelación de disímiles ideas, ambas tributarias de todos modos a una misma tradición de pensamiento, Gadamer refiriera. Es en virtud de tal condición que, independientemente de su fundamentación última, Vitoria nos conmina a darle a su manifiesto, en relación con las potestades de los migrantes, un universo de sentido imperativamente pragmático, concreto y actual.

En otras palabras, ya fuera en virtud de una lectura religiosamente practicante o secularmente legalista (Vitoria no solo era un dominico, sino también un reconocido legisconsulto), la *Relectio*, en tanto tributaria a una determinada tradición de ideas, supondría un aporte superador a aquel que el mero estudio documental de su nuda literalidad pudiese suponer. La *Relectio* es, en cuanto tal, una invitación a reivindicar, por medio de la puesta en práctica de un plan de acción determinado, el valor intrínseco, tanto pretérito como presente, de la otredad:



Tanto para la hermenéutica jurídica como para la teológica es constitutiva la tensión que existe entre el texto -de la ley o la revelación- por una parte, y el sentido que alcanza su aplicación al momento concreto de la interpretación, en el juicio o en la predicación, por la otra. Una ley no pide ser entendida históricamente, sino que la interpretación debe concretarla en su validez jurídica. Del mismo modo el texto de un mensaje religioso no desea ser comprendido como un documento histórico sino de manera que pueda ejercer su efecto redentor. En ambos casos esto implica que si el texto, ley o mensaje de salvación, ha de ser entendido adecuadamente, esto es, de acuerdo con las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta. Comprender es siempre también aplicar. (GADAMER, 2005, p. 380)

Tal es, por lo tanto, la dialéctica que debe iluminar el estudio del parecer de aquellos a los que se recurra a los fines de examinar la tradición de ideas solidarias a la incorporación del migrante a toda sociedad de acogida. Se trata, al decir nuevamente de Gadamer (2005), de reconocer que la comprensión en tanto hermenéutica es, antes que un recurso para aprehender el nudo conocimiento objetivo, un proceso que tiene como finalidad última un acontecer, una interpelación a traducir en acciones concretas aquello que una determinada tradición de pensamiento lleva en su seno inscrito.

El presente trabajo sostiene que es bajo un tal cariz debe de examinarse la prédica de aquellos que continuaron con la homilía de Vitoria. En este sentido, no puede dejar de mencionarse la obra de Hugo Grocio (1916), en la que se consignara que “todo individuo es libre de viajar a un tercer estado [cual implicancia] del incuestionable axioma de la Ley de las Naciones llamada la regla primaria o primer principio, cuyo espíritu es autoevidente e inmutable” (p. 7). En igual sentido se pronunciaría el célebre contractualista Samuel Pufendorf (1934), quien sostendrá que “todo hombre libre posee el privilegio de migrar de conformidad a su voluntad” (p. 22).

A similares conclusiones arribará De Vattel en (2008), para quien “todo hombre tiene el derecho de abandonar su estado, a los efectos de instalarse en un tercero, en la medida de que por medio de un tal proceder no ponga en riesgo el suyo propio” (p. 53). Particularmente interesante es, en este punto, la obra del jurista suizo, ya que en ésta se desarrolla una suerte de taxonomía del derecho a migrar. Para un conjunto determinado de supuestos -argüirá De Vattel (2008) - la potestad de abandonar la nación nativa deviene en un derecho absoluto, y ninguna decisión o arbitrio del soberano puede resultarle oponible a ésta (p. 53). Tal facultad, “fundada en razones derivadas de la propia naturaleza de la vida en sociedad” (DE VATTEL, 2008, p. 53) sería susceptible de ser invocada en tres supuestos: en aquellos casos en los que



el estado es incapaz de brindarle los medios mínimos para su subsistencia a sus ciudadanos, cuando tal estado no cumple con sus obligaciones hacia éstos o cuando tal estado sanciona normas intolerantes -como aquellas que interfieren con la libertad de conciencia- (2008: 53). Puede observarse, por tanto, que los fundamentos para un tal derecho, en el caso de la prosa de De Vattel, se extienden más allá de aquellos a los que hiciera alusión Grocio.

Kant (2006), a su vez, en su célebre trabajo *Sobre la Paz Perpetua* sostendría:

La creciente prevalencia de una comunidad (más estrecha o amplia) entre los pueblos de la tierra ha llegado a un punto en el que la violación del derecho en cualquier lugar de la misma incide en los restantes. Por esta razón, la idea de un derecho cosmopolita no es una concepción fantástica o exagerada. Más bien, es un complemento necesario del código no escrito de Derecho Constitucional e Internacional, para los Derechos Humanos en general y, por lo tanto, para la consecución de una paz perpetua. (pp. 84-85)

Deviene en evidente, sostendrá el prusiano en su silogismo, la necesidad de un derecho universal a migrar. De este modo, en tanto las leyes de la imputación causal sean susceptibles de dar cuenta de un determinado conjunto de consecuencias que trascendieran diversas fronteras, existiría una necesidad indubitable de una norma que pueda ser comprehensiva de la regulación de una cierta “prerrogativa a la hospitalidad”, el cual habría de ser entendido como, al decir de Kant (2006),

(...) el derecho de llegada de extranjeros, vale decir, el derecho relativo a la posibilidad de interactuarse con los antiguos habitantes [de la nación a la cual se migraría]. De esta manera, las partes remotas del mundo pueden establecer relaciones pacíficas entre sí, relaciones que finalmente serían reguladas por leyes públicas y, por lo tanto, puedan finalmente acercar a la especie humana a una constitución cosmopolita. (p. 82)

En la prosa de Kant el derecho a migrar, ciertamente, no poseería la misma extensión que éste revistiera en las obras de Francisco de Vitoria, Grocio o Pufendorf: en puridad, la doctrina hace hincapié en el hecho de que el mentado pareciera formular ciertas distinciones entre “ciudadanos (habitantes permanentes) y no ciudadanos, y migrantes y refugiados” (SCHUSTER, 2003, p. 41). En virtud de tal consideración, se ha sostenido que “la versión kantiana de este derecho parece, no obstante, un débil instrumento para proteger integralmente tanto a los refugiados y solicitantes de asilo como los de los migrantes en general” (HELD, 2012, p. 60). Ello desde que, en definitiva, el soberano no se encontraría obligado a concederle al migrante



prerrogativas amplias e incondicionadas, sino meramente limitadas a su discrecional voluntad e imperio:

Kant distingue el «derecho a ser un visitante permanente», al que llama *Gastrecht*, del «derecho temporal de residencia» (*Besuchsrecht*). El derecho a ser un visitante permanente se otorga a través de una concesión especial, la cual confiere potestades más amplias que aquellas que se le deben moralmente a la alteridad y a la que ésta tiene legalmente derecho; por lo tanto, Kant la llama *Wohltätiger Vertrag*, un «contrato de beneficencia». Se trata de un privilegio especial que el soberano republicano puede otorgar a ciertos extranjeros que residen en sus territorios, que realizan ciertas funciones, que representan a sus respectivas entidades políticas o que se dedican al comercio a largo plazo, entre otros supuestos. El *droit d'aubaine* de la Francia prerrevolucionaria, figura que otorgó a los extranjeros ciertos derechos de residencia, la posibilidad de adquirir bienes y de ejercer una profesión, sería un ejemplo histórico pertinente de tal privilegio. Las concesiones comerciales especiales que el imperio otomano, China, Japón e India otorgaron a los occidentales desde el siglo XVIII en adelante serían otras. (BENHABIB, 2004, pp. 27-28)

Ciertamente, consideraciones de espacio obstan a un estudio exhaustivo de los antecedentes y fundamentos tanto de la prerrogativa a migrar como del derecho al trato digno del migrante. Sin demérito de ello, huelga referir que la vindicación, defensa o reconocimiento de tal potestad fue una constante a lo largo y ancho de la tradición jurídica occidental. En tal sentido, es posible apelar a antecedentes tan distantes como la propia Carta Magna de 1215 (cláusula 42), la Constitución Francesa de 1791 (título primero), Paz de Augsburgo de 1555 (GREENGRASS, 2015, p. 53), los Tratados de Westfalia de 1648 (artículo V, inciso 34) y el Concordato de París de 1763 (artículo IV), entre muchos otros. En efecto, y tal y como sostiene Nett (1971),

(...) los hombres han siempre reconocido el derecho [a la libertad de movimiento] de facto, y la historia antigua y moderna remite a diversos casos en los cuales la migración [ha sido utilizada] a los efectos tanto de evitar la persecución [política] como de obtener mejores oportunidades de vida. (p. 213)

En este sentido, bien podría señalarse que la historia de Occidente y de su tradición política, particularmente desde la Modernidad, supondría, de suyo, “un desarrollo del proceso de igualización de los súbditos frente a la ley” (GINER, 1967, p. 289). Evidentemente, tal tradición resultaría ser tributaria al progresivo pero continuo cuestionamiento de las diferencias que no se encontraban filiadas, estrictamente, en los méritos personales. Por ello, el inquirirse sobre la causa y razón de ser de aquellas condiciones en virtud de las cuales entre los migrantes a un estado



dado y los naturales de este último se manifestase una ontológica diferencia de acceso a toda suerte de prebendas, oportunidades y derechos constituye un debate necesario e, incluso, improrrogable.

Huelga decir que este último no necesariamente debería ser entendido en términos de un examen de naturaleza historicista en términos revisionistas. Por el contrario, el debate relativo a la ya mentada diferencia de tratamiento entre nacionales y recién llegados resultarían ser tanto más contemporáneo que pretérito: en definitiva, el presupuesto de legitimación primero de las propias democracias liberales no sería otro que, al decir de Nett (1971), el de la igualdad cívica (p. 215). En efecto, en este punto bien vale volver sobre las palabras de este último (1971), según las cuales

(...) mientras que, en el pasado, los derechos civiles se definían como instrumentos por medio de los que los sujetos podían escapar de la tiranía o del abuso directo [del soberano], el derecho de los individuos a la igualdad de oportunidades constituye claramente una controversia actual en lo que atañe al alcance de tales potestades (...) En este sentido, mi tesis predica que el carácter consustancial entre la prevalencia de la democracia liberal y el derecho a la libertad de migrar no se encuentra reconocido como debiera. El derecho a la libertad a migrar resulta fundamental a la hora de deber dar cuenta del modo en el que los estados democráticos se conciben a si mismos. (p. 215)

Por ello, en la medida de que la equidad conforme un presupuesto no solo jurídico sino también ético de la democracia liberal (GINER y MORENO, 1990, pp. 19-20), deviene en incuestionable que en tanto que “las fronteras nacionales constituyan un artilugio político preeminente a los efectos de mantener la desigualdad a lo largo del globo” (DE SOUSA SANTOS, 2012, p. 234), el derecho a la integración del migrante podría ser consistentemente resistido por aquellos interesados en mantener sus privilegios en cada sociedad de acogida.

En tal orden de ideas, y si la democracia liberal posee una pretensión sincrética y universalista Held (2012), ciertamente resultaría heurísticamente conducente inquirirse respecto a qué condiciones serían aquellas que determinarían la actual prevalencia de un criterio rector, en relación con la restricción generalizada de los derechos políticos a los migrantes, similar a aquél que denunciara Aristóteles: de naturaleza excluyente y organicista (RODRÍGUEZ, 1990).

Aquí es posible identificar una sugerente regularidad. En efecto, la única condición universalmente reconocible en virtud de la cual puede predicarse una diferencia normativa entre aquellos que tienen acceso a las prerrogativas cívicas,



culturales, sociales y económicas de una tal sociedad y aquellos otros que no pueden invocar tales derechos, paradójicamente, sería la pertenencia al colectivo de la alteridad, cual universal manifestación de la propia identidad del migrante. Al análisis de una tal condición de pertenencia como presupuesto para la restricción de los privilegios de referencia el presente trabajo se abocará en lo sucesivo.

### **3 UNA NECESARIA VUELTA DE TUERCA: SOBRE LA INCLUSIÓN DEL MIGRANTE EN LA SOCIEDAD DE ACOGIDA CUAL PRESUPUESTO PARA UNA HEURÍSTICA DE LA LIBERTAD.**

Tal y como se suscribiera, en el complejo e intrincado decurso de la historia hasta la Modernidad, la figura del migrante no supuso ser, universalmente, objeto de ontológico oprobio, exclusión o condena. Por el contrario, en notables supuestos (algunos ya referidos) fue justamente la cabal ausencia del ya mentado criterio disvaliosamente “organicista” el que definiría a aquellas comunidades pluralistas y receptivas de las adscripciones culturales y socio-políticas de terceros otros grupos.

En efecto, en las comunidades de referencia no existía una razón de carácter esencialista en virtud de la cual no pudiese incorporarse el influjo de un tercer componente a la condición idiosincrática e identitaria local. Ello desde que el criterio de afiliación de la alteridad a la comunidad de acogida obedecía a un presupuesto de asociación ciertamente libre e incondicionado. Paradigma de este último caso sería, desde antaño, la concesión de la ciudadanía romana. Allí la inclusión socio-política del migrante dependía de un estatus legal, susceptible de disolver, en virtud de su propia juridicidad, toda construcción de una identidad disvaliosamente excluyente respecto de tal migrante en tanto otredad (PIEKALKIEWICZ y WAYNE, 1995, p. 39). Tal disposición hacia este último se reafirmaba, a su vez, a la luz de la naturaleza de las entonces especiales condiciones de asequibilidad de una tal ciudadanía, susceptible de adquirirse incluso de no haberse poseído preexistentes vínculos con la metrópolis. Tal y como sostiene Steel (2013):

La existencia temporal de colonias a lo largo de la península itálica implicaba que la concesión de la ciudadanía romana no suponía un cambio conceptual mayor: era incluso posible obtenerse esta última encontrándose radicado cualquier individuo en una zona tan distante a Roma que la presencia regular en ésta fuese geográficamente imposible. (p. 132)



Bien vale, en este punto, apelar a la inmortal prosa de Cicerón (1997), la cual supo reflejar el cosmopolitanismo latino y, por sobre toda ulterior consideración, la tradición estoica de la ciudadanía universal (HERNÁNDEZ-PACHECO, 2003, p. 136) sobre la que el primero se instituyera:

(...) muchísimas guerras se extinguieron (...) firmísimas alianzas e inviolabilísimas amistades se ganaron tanto por la razón del ánimo como más fácilmente por la elocuencia (...) Por lo cual, si alguien, omitidos los rectísimos y honestísimos estudios de la razón y del deber, consume todo su trabajo en el ejercicio del decir, ése se educa inútil para sí mismo, y como ciudadano pernicioso para la patria; pero el que se arma con la elocuencia, de modo que no pueda combatir las conveniencias de la patria, sino pelear en favor de ellas, ése me parece que habrá de ser un hombre utilísimo para razones tanto suyas como públicas, y amiguísimo ciudadano (...) hubo algún tiempo en el cual los hombres vagaban en los campos por doquier a modo de bestias, y se prolongaban la vida con alimento agreste, y no administraban nada con la razón del ánimo, sino casi siempre con las fuerzas del cuerpo; aún no se cultivaba la razón de la divina religión ni del humano deber; nadie había visto nupcias legítimas; ninguno había mirado hijos ciertos y no había percibido qué utilidad tenía el derecho equitativo (...) En aquel tiempo, cierto varón (...) juntó y congregó con cierta razón en un solo lugar a los hombres dispersos en los campos y ocultos en techos silvestres, e, induciéndolos a cada una de las cosas útiles y honestas, de agrestes y feroces volvió blandos y tratables a quienes primero reclamaban a causa de la insolencia, pero luego oían con más empeño a causa de la razón y del discurso. (p. 2)

En tal bucólico pasaje, sostiene Cicerón, es la elocuencia, cual medio de socialización, aquella que permite el decurso del salvaje al hombre civilizado. Merced a la puesta en práctica de tal aptitud, se conforma el carácter de “utilísimo” de aquel ciudadano dispuesto a defender la patria no ya apelando a las fuerzas del cuerpo sino a los usos de la razón, lográndose, por medio de ésta, la extinción de las guerras y la consolidación de “inviolabilísimas amistades”. Por lo tanto, para Cicerón la alteridad no solo resultaría ser inmanentemente valiosa, sino, a su vez, forzosamente necesaria: la defensa de la patria en virtud de la elocuencia requiere de un *recipiens* en virtud de cuya especial naturaleza puédase “mirar lo conveniente no sólo en las ideas, sino también en las palabras [siendo que...] lo conveniente depende del tema que se trate y de las personas, tanto de las que hablan como de las que escuchan” (GONZÁLEZ, 2011, p. 180).

En efecto, es el propio carácter o temperamento del destinatario de un discurso, prédica o alegato el que explica y legitima el sentido de ser de la elocuencia en tanto necesaria capacidad o aptitud dialógicamente humana. Por lo tanto, en la medida de que exista un decálogo de la praxis de tal elocuencia, la alteridad del *recipiens* deberá ser tomada en cuenta, y los términos en los cuales se presentan las propias ideas



habrán de considerar el *logos* socio-político de tal otredad. Es en función de tal especial consideración que, como suscribiera González (2011), “Una retórica que enseña a callar es, por supuesto, un contrasentido” (p. 172). A los efectos de evitar que sea la propia violencia aquella que determine el desarrollo de los acontecimientos futuros resultaría forzoso, por lo tanto, abocarse a la práctica de la comprensión de la complejidad ajena.

Acaece que, en definitiva, en el uso de la mentada elocuencia, tal y como sostiene Putnam (1999), “el sujeto cognoscente es un actor que, por un lado, co-determina la verdad y por el otro registra esa verdad que ayuda a crear” (p. 32). Se manifiesta aquí un proceder discursivo relativo a la construcción de una verdad trascendente a partir del recurso tanto a la propia identidad como a aquella relativa a la de la alteridad. Evidentemente, en el mentado caso tal alteridad debe no solo ser conocida como condición de posibilidad para el nacimiento de toda retórica “elocuente”, sino que, asimismo, ésta debe ser entendida como usufructuaria de aquellas condiciones que permitan un eventual diálogo o intercambio cultural con la misma. De otro modo, el procedimiento relativo a procederse a “co-determinar” la mentada verdad devendría en metodológicamente impracticable. No sería sino en un tal supuesto en el cual, al no poder “co-determinarse” una semántica de una “verdad” (en tanto producto o inferencia de un *ethos* de valores y axiomas compartidos) común a ambas partes que toda suerte de desavenencias entre estas últimas surgiría. La emergencia de diferendos armados, en los términos de Cicerón, no sería sino una exteriorización de tal posibilidad.

El mentado caso supone el reconocimiento, en palabras de Husserl (1991), del hecho de que, en aquellos supuestos en los cuales se deseara emprender el debate intercultural, el abocarse a conciliar el universo de sentido sobre el que se cimenta tal alteridad con la propia bóveda de significaciones y representaciones de la realidad resultaría ser un imperativo tanto ético como epistémicamente, imperioso e improrrogable:

(...) ni el otro «yo» mismo, ni sus procesos subjetivos o sus apariencias en si, ni nada más que pertenezca a su propia naturaleza, se da en nuestra experiencia sin mediación alguna. Si tal fuese el caso, si se pudiera acceder directamente a lo que pertenece a la propia esencia del otro, tal otro, en cuanto tal, sería simplemente un producto de mi propia idiosincrasia, y finalmente él y yo seríamos lo mismo. Estas dos esferas primordiales, la mía que es para mi propio yo, la esfera original, y la suya que es para mí una esfera representada, ¿no están separadas por un abismo que no puedo cruzar realmente, ya que hacerlo significaría, después de todo, que yo adquiriré una experiencia original (en lugar de una representación) de la otra persona? (p. 109)



Consistentemente con las ideas del padre de la fenomenología trascendental podría ensayarse la posibilidad de intentar reconocerse a la alteridad no solo como un hecho, sino también, en términos kantianos (1977), cual una idea reguladora de la razón. Por ende, sería a partir de un tal “otro” que resultaría posible abocarse al examen y estudio de la propia condición. De este modo, si tal alteridad no fuese sino una nuda refracción de la propia identidad, no solo no existirían buenas razones para abocarse al estudio de esta última, sino que, metodológicamente, tal empresa sería impracticable. Ello desde que no podrían hallarse criterios de contrastación axiológicamente válidos en tanto trascendentes a los subjetivamente normados. Una tal premisa no reduce el valor de la diversidad y su manifestación en la alteridad a un mero instrumento de examen de la condición propia con relación a la ajena. Acaece que en definitiva tal otredad, incluso a los efectos metodológicos, sería “algo más que un objeto que puede colocarse en una de mis categorías y, como tal, ser merecedora de ocupar un lugar en el mundo por parte de aquel llamado a realizar tal categorización” (FAGAN, 2013, p. 49).

A la luz de tales consideraciones, el contenido epistémico de la pluralidad de las representaciones de la realidad que esboce el migrante en cuanto otredad deberá de ser evaluado a extramuros de cualquier prejuicio hermenéutico que lo constituya con relación a la cosmovisión de aquel llamado a interactuar con éste. En tal orden de ideas, y en tanto pueda pensarse al migrante como alteridad, el mismo debería ser concebido como una entidad moralmente autónoma, con prescindencia de que su particularidad epistémica pueda de todos modos resultar necesaria a los efectos del descubrimiento o reconocimiento de nuestra propia subjetividad cognoscente. La disociación de referencia (entre la individualidad moral y epistémica de la alteridad) permitiría concluir, al decir de Levinas, que el *ethos* de la otredad podría resultar tributario a la construcción del concepto de identidad, tanto propio como ajeno, sin que ello importe cercenar la subjetividad de la primera (LEVINAS, 1969, p.251). En palabras de Derrida (2001), tal “otro” debe ser entendido como un presupuesto ontológicamente necesario para la comprensión de la propia unidad política, sociológica y cultural de sentido, desde que

La identidad propia nunca determina un conjunto (...) el todo, la universalidad que se significa por esta palabra supuso la primera destrucción de lo que el conjunto (...) podría significar: para ser un conjunto, es absolutamente necesario no ser reunidos de ningún tipo de conjunto. (pp. 224-225)



El contenido de las representaciones de la realidad que provienen de la identidad del migrante, por lo tanto, no debe ser asumido como un demérito o un óbice para la conformación de un sentido de comunidad incluyente determinado. Por el contrario, la preexistencia de una tal diferencia idiosincrática debe ser analizada como el presupuesto para el examen reflexivo de un sentido de la fenomenología propia: es sobre la concurrencia de tales contrastes que el grupo de pertenencia que todo sujeto cognoscente conforma deviene en inteligible. Una extraña y paradójica conclusión parece, por lo tanto, emerger de un tal análisis: a los efectos de poder predicarse la existencia de una tal unidad colectiva de sentido podría incluso sugerirse que ésta, en su acepción material, no existiría en cuanto tal. La figura del migrante en tanto otredad ha de discurrir, por ende, de un criterio de distinción o tipificación de categorías culturales, a un estándar normativo de respeto por su autonomía, tal y como sostuviera otrora Levinas (1981):

(...) no es a causa de que el vecino sea reconocido como perteneciente al mismo género que el mío propio que se posee un conjunto de responsabilidades éticas hacia él. Sucede exactamente al contrario. La comunidad con él principia y se explica a partir de tales obligaciones hacia mismo. (p. 87)

Tal conclusión no supone predicar que el propio valor epistémico de la alteridad del migrante se explique a partir de un principio deontológico según el cual existe un acceso genérico a un *corpus* de garantías o prebendas en función de la primacía del derecho a una tal autonomía moral. Por el contrario, la misma importa reconocer que con prescindencia del ritualismo de la superación de las diferencias culturales en virtud de un criterio normativo, es el respeto a la alteridad del migrante la que define a una propia comunidad, antes que, frente a terceros, con relación a si misma.

El hecho de que el contenido epistémico de las representaciones del migrante se erija como un criterio de imputación de derechos en tanto implicancia de una obligación frente a la alteridad ciertamente constituye un estándar axiológico más denso y exigente con relación a la vigencia de los derechos humanos que aquel que estipula la inteligibilidad de éstos en virtud de un razonamiento inverso (vale decir, los mentados derechos se explican cómo inferencia de tales diferencias). La responsabilidad deontológica de un grupo dado frente a un tercero no se afirma, pues, en un consecuencialismo de las diferencias, sino que requiere, justamente, del propio



respeto a las primeras: en tanto alteridad, existen obligaciones para con tal pluralidad.

## 4 CONCLUSIÓN

En su obra *Nosotros y los otros*, Tzvetan Todorov (2005) sostiene que la construcción de la alteridad a partir de ciertas categorías como el nacionalismo denota el carácter relativista de la identidad: tanto la de un “otro”, como del propio sujeto llamado a examinar a esta última. Tal acto de categorización en términos relativos de la otredad (en el caso *sub examine*, relativa al migrante) se exterioriza tanto en el nacionalismo como en exotismo, el cual, a *contrario sensu* del primero, supone colocar a tal alteridad, en términos valorativos, por sobre la propia comunidad de pertenencia. En efecto, bajo un tal exotismo, sostiene Todorov (2005),

Nadie es intrínsecamente otro; no lo es más porque no es yo; al decir de él que es otro, en realidad nada he dicho aún; y, lo que es peor, nada sé yo sobre él, ni nada quiero saber, puesto que toda caracterización categórica me impediría mantenerlo dentro de esta rúbrica puramente relativa, la alteridad. (p. 305)

En otras palabras, tanto en el exotismo como en el nacionalismo no se practica una lectura de la otredad a partir de un universo de sentido inmóvil y concreto, propio de una hermenéutica conservadora y quietista. Por el contrario, la posibilidad de determinar el modo en el que tal alteridad es percibida (favorable o desfavorablemente) no solo exteriorizaría la condición inherentemente maleable de la identidad de esta última, sino el hecho de que el contenido de una tal identidad puede ser discrecionalmente esbozado por el propio hermeneuta. Aún más: volviendo sobre nuestros pasos, dado que en el caso del nacionalismo y el exotismo la idiosincrasia del “otro” es concebida como valorativamente inferior y, respectivamente, superior, a la propia, no podría sino concluirse que en ambos supuestos tanto tal identidad propia como la ajena únicamente resultan inteligibles en relación con los valores del observador.

En este sentido, la posibilidad de construir la identidad de la otredad en función del modo en virtud del cual concebimos la propia no debería resultarnos indiferente. Por el contrario, tal supuesto debería conminarnos a pensar a ambos extremos referenciales como recíprocamente dependientes. En efecto, la lectura de la alteridad,



tal y como la propone Todorov, ciertamente supone la construcción de un proceso de diferenciación con el *ethos* de un tercero, pero, asimismo, de interpelación contradictoria, a partir de un tal *ethos*, del contenido de nuestra propia subjetividad.

En otras palabras, al determinarse la construcción de la otredad a partir de la identidad del grupo, comunidad o colectivo del hermeneuta, Todorov desliza la hipótesis conforme la cual, a los efectos de abocarse a practicar cualquier acto denotativo de aquello que nos es desconocido, ajeno o diferente, debe de ensayarse, previamente, una diagnosis de la propia condición.

La comprensión de un tal supuesto puede resultar más ostensible e inteligible en el caso del exotismo que en el del propio nacionalismo. En efecto, en tanto reivindicación de la figura de la alteridad, el exotismo no halla su razón de ser en función de la idolatría o exaltación del carácter o cualidades de esta última, sino, por el contrario, de la propia ignominiosa representación de la comunidad de sentido a la que pertenece el hermeneuta. El “exótico”, de ese modo, representaría el inasible ideal de aquello que, en tanto condición social, política o culturalmente anhelada, no podría ser nunca alcanzado. Es justamente por ello que la evocación de un tal “exótico” supone el inmediato descrédito de la propia identidad de quien desea. En las antípodas, el nacionalismo invita a ver a la alteridad cual figura irrenunciablemente defectuosa e incluso hostil a los valores del sujeto cognoscente. Resulta imprescindible, en un tal sentido, que la identidad de la propia corporación de sentido sea exaltada y mitificada con relación a la de una tal otredad, puesto que esta última, en la universalidad de los supuestos, debe representárenos como ópticamente inferior.

Por lo tanto, ya sea a partir de la radical reivindicación o mutilación del mérito o estima que la condición ajena con relación a la propia representa, el recurso al nacionalismo y al exotismo nos invitaría a invertir los términos de toda explicación que pueda dar cuenta de tal operatoria semántica. En efecto, y contrariamente a aquello que podría pensarse, el acto de menoscabar o idolatrar a la alteridad en virtud de tales modelos nos interpelaría a examinar el modo en el que concebimos, antes que la condición ajena, la nuestra propia.

En efecto, al hacer cognoscible la operatoria que explica la supresión o negación del sentido de ser originario de la propia identidad del observador a partir del concurso de la alteridad, esta última invita a interpelar, antes que nuestras capacidades hermenéuticas, nuestras facultades epistémicas. Acaece que el acto de



poder desenmascarar la producción semiótica de la subjetividad de un “otro” a partir de la radical negación de la identidad del observador supone, más que un ejercicio descriptivamente quietista, un desafío cognitivo, dirigido a poder explicar no solo el contenido de tal trastocamiento, sino también el universo de condiciones discursivas bajo las cuales se legitimaría un tal proceso. En última instancia, el cuestionar la validez política y simbólica de un constructo como el nacionalismo requiere de un ejercicio reflexivamente trascendente a aquel que podría practicar un simple intérprete de su propia condición, desde que un tal sujeto, en cuanto tal, también resultaría ser un actor creado por una tal tecnología discursiva y, en cuanto tal, históricamente situada.

Ahora bien: tal dialéctica no lograría, en cuanto tal, suprimir la mutilación de la alteridad que ella misma denunciaría. En efecto, incluso cuando tal ejercicio invitase a reflexionar sobre el hecho de que el estudio de la otredad daría lugar a un proceso que, en última instancia (al permitir interpelarnos sobre el mentado “trastocamiento” de nuestra identidad) supondría un valor epistémico, éste no lograría, en cuanto tal, cuestionar la ya referida supresión de la misma. Ello nos enrostra una apática aporía: el reconocer un tal plusvalor epistémico a la alteridad inevitablemente requiere suprimir su propio derecho a dar a conocer su subjetividad. Lo suscrito se debe al hecho de que, como se mentara, el exotismo y el nacionalismo se explican a partir de una operatoria semántica desplegada únicamente por parte de quien tipificará a la alteridad.

Posiblemente una tal utilidad epistémica resulte ser demasiado gravosa con relación a sus beneficios. Tal vez, el acto de permitirle a tal alteridad dar cuenta de su propio sistema de representación de la realidad permita descubrir los verdaderos costos de oportunidad cognitivos que una caracterización insular y cerrada de la realidad no nos hubieran, de otro modo, impedido ver.

## BIBLIOGRAFÍA

AGÜERO SAN JUAN, Claudio; POBLETE ESPÍNDOLA, Gustavo; GARCÍA PETIT, María Cecilia. **¿Es la Relectio de indis solo un discurso de análisis político?** Chile: Alpha, v. 44, p. 153-173, 2017.

Aristóteles. **Política**. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 2015.



BELLAH, Robert Neely. **La religión en la evolución humana. Del Paleolítico a la era axial.** Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. 2017.

BENHABIB, Seyla. **The rights of others: Aliens, residents, and citizens.** Reino Unido: Cambridge University Press. 2004.

CANÇADO TRINDADE, A. **International Law for Humankind.** Brill, 2010.

Archivos Nacionales del Reino Unido. **Carta Magna.** 1215.

CASTILLA, Francisco. **El pensamiento de Francisco de Vitoria: filosofía política e indio americano.** España: Anthropos Editorial, 1992

CICERÓN, Marco Tulio. **De la invención retórica.** UNAM, 1997.

**Constitution française de 1791.** Imprenta Nacional, 1791

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. **Toward a New a Legal Common Sense.** Reino Unido: Cambridge University Press, 2012.

DE VATTEL, Emer. **The Law of Nations.** Estados Unidos: Liberty Fund, 2008.

DERRIDA, Jacques. **The Work of Mourning.** En Pascale-Anne, Brault y Michael B. Nass. (Eds.), p. 217-241. Estados Unidos: University of Chicago Press, 2001.

FAGAN, Madeleine. **Ethics and Politics after Poststructuralism, Levinas, Derrida and Nancy.** Escocia: Edinburgh University Press, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método.** España: Ediciones Sígueme, 2005

GARCÍA CÍVICO, Jesús. **La idea de mérito en la antigüedad griega.** España: Thémata Revista de Filosofía, v. 55, p. 219–248, 2017.

GINER, Salvador. **Historia del pensamiento social.** España: Ciencias Sociales Ariel, 1967.

GINER, Salvador; Moreno Luis. **Centro y periferia: la dimensión étnica de la sociedad española.** España: Sociedad y política, p. 169-197, 1990.

GONZÁLEZ, Catalina. **Elocuencia estoica y persuasión ciceroniana: Discurso veraz vs discurso inverosímil.** Colombia: Episteme, v. 31, 171-191, 2011.

GREENGRASS, Mark. **Christendom Destroyed: Europe 1517-1648.** Estados Unidos: Penguin, 2015.

GROCIO, Hugo. **The freedom of the sea, or the right which belongs to the Dutch to take part in the East Indian trade.** Reino Unido: Oxford University Press, 1916.

HELD, David. **Cosmopolitismo: ideales y realidades.** España: Alianza Editorial, 2012.



HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier. **Hypokeímenon**: Origen y desarrollo de la tradición filosófica. España: Ediciones Encuentro, 2003.

HUSSERL, Edmund. **Cartesian Meditations**: An Introduction to Phenomenology. Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1991.

KANT, Immanuel. **Crítica de la razón pura**. México: Porrúa, 1977.

KANT, Immanuel. **Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, and history**. Estados Unidos: Yale University Press, 2006.

LE GOFF, Jacques. **The work of Jacques Le Goff and the challenges of medieval history**. Reino Unido: Boydell & Brewer, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **Totality and Infinity**: An Essay on Exteriority. Estados Unidos: Duquesne University Press, 1969.

LEVINAS, Emmanuel. **Otherwise than Being or Beyond Essence**. Estados Unidos: Duquesne University Press, 1981.

MINOIS, Georges. **History of old age**: From antiquity to the renaissance. Estados Unidos: University of Chicago Press, 1989.

NETT, Roger. **The civil right we are not ready for**: The right of free movement of people on the face of the earth. Estados Unidos: Ethics, v. 81, p. 212-227, 1971.

PIEKALKIEWICZ, Jaroslaw.; WAYNE PENN, Alfred. **Politics of ideocracy**. Estados Unidos: SUNY Press, 1995.

PUFENDORF, Samuel. **De jure naturae et gentium**. Reino Unido: Clarendon Press, 1934.

PUTNAM, Hilary. **El pragmatismo**: un debate abierto. España: Gedisa, 1999.

RODRÍGUEZ, Juan Carlos. **Teoría e historia de la producción ideológica**. España: Ediciones Akal, 1990.

SALAZAR PEREZ, Robin; SANDOVAL FORERO, Eduardo; DE LA ROCHA ALMAZAN, Dorangelica. **Democracia en Riesgo en America Latina**. Argentina: Libros en Red, 2003.

SCHUSTER, Liza. **The Use and Abuse of Political Asylum in Britain and Germany**. Reino Unido: Routledge, 2003

STEEL, Catherine. **End of the Roman Republic 146 to 44 BC**: Conquest and Crisis. Escocia: Edinburgh University Press, 2013.

SUESS, Paulo. **La conquista espiritual de la América española**: 200 documentos-siglos XVI. Ecuador: Editorial Abya Yala, 2002.



TODOROV, Tzvetan. **Nosotros y los otros**: reflexión sobre la diversidad humana. México: Siglo XXI Editores, 2005.

Luis XV de Francia; Jorge III de Inglaterra. **Tratado de París**. Francia, 1763.

