

EL OTRO QUE NOS HABITA

Eugenio Fernández G.

Extranjero es por definición, por prejuicio, por decisión, por desgracia..., el extranjero, el otro. El que tiene otra patria, otro color, otra lengua, otras costumbres... Hasta aquí cada uno en su sitio y todo en orden. El problema comienza cuando el extranjero abandona su lugar y se introduce en el nuestro, cuando el de fuera se nos mete dentro.

1. Inquietante extranjería

Aquí y ahora hay dos prototipos de extranjero: Los exilados políticos y los emigrantes. Los primeros, normalmente pocos, no generan grandes problemas porque son considerados víctimas que suscitan compasión o solidaridad y porque, agradecidos a la nueva patria de la libertad, se integran fácilmente. Los emigrantes, normalmente procedentes de países pobres, irrumpen masivamente en países desarrollados, para salir de su miseria, y son considerados como amenaza para el orden y la tranquilidad de sus habitantes naturales. También entre extranjeros hay diferencias; y muy significativas.

Según la explicación dominante el problema deriva de la inmigración misma y consiste llanamente en un conflicto de intereses, que se agrava en épocas de crisis a medida que disminuyen los puestos de trabajo y los recursos soiales y aumenta la competencia (desleal) en el mercado de la mano de obra. Se trata de un problema ajeno que nos sobreviene y agrava los nuestros. En consecuen-

cia, el rechazo y la hostilidad hacia los extranjeros no es una manifestación de xenofobia, menos aún de racismo, sino una reacción lógica ante un competidor, ante una amenaza. Se trata, además, de un fenómeno marginal, que se produce puntualmente en épocas de crisis, pasajero como ellas, y que afecta sólo a unos pocos individuos o grupos. Pueden producirse hechos graves que requieren soluciones urgentes, pero son circunstanciales y no ponen en peligro la salud del cuerpo social ni cuestionan su integridad ética. Son excepciones que confirman la regla del universalismo y la tolerancia propios de nuestras sociedades desarrolladas.

Si la gravedad de esos hechos no es suficiente para hacer reflexionar, una explicación tan bienpensante y cargada de datos y razones como ésta, bien puede inquietarnos. Su coherencia y su carácter tranquilizador no disminuyen la violencia del conflicto, sino que la elevan al rango de principio. Integrar hechos sangrientos en el tejido, las reacciones lógicas, justificadas por la lucha por el puesto de trabajo, la calidad de vida..., es una conducta extendida y normalizada que levanta una gran interrogación sobre nuestra sensibilidad y sobre el sistema de valoraciones de nuestra elevada cultura.

Sin duda esa explicación estructural en clave económica, es decir, en el código hoy dominante, tiene mucho de cierto. Pero parece también claro que normaliza el problema a costa de minimizarlo, desplazarlo a los márgenes y, en definitiva, desproblematizarlo. Además, como sus causas vienen de fuera, puede permitirse el lujo de afirmar que su remedio inmediato depende de otros, y que su solución estable llegará cuando se den las condiciones objetivas. No da cuenta, sin embargo, de aspectos básicos: ¿Por qué el extranjero no permanece extraño e indiferente para quienes y cuando no es un competidor? ¿Por qué sigue siendo sospechoso y marginado cuando es un trabajador útil, no conflictivo y con manifiesta voluntad de integración? ¿Por qué su figura está sobredeterminada, de manera que la mayoría, a pesar de las evidencias, asociamos emigrante a probable delincuente y en situaciones críticas lo criminalizamos y lo convertimos en chivo expiatorio, culpable y víctima purificadora de los males de la colectividad?

Tales comportamientos hacen pensar en una construcción imaginaria y pasional de la figura del extranjero. La concentración y condensación de cargas y signos negativos, económicos y psíquicos, en torno a él, y la agresividad de nuestras reacciones, inducen a pensar que en esta relación cristalizan conflictos duraderos y profundos que afectan a la constitución de nuestro mundo vital, cultural y social, a nuestra misma identidad como sujetos. En esa hipótesis, el

Eugenio Fernández G. es Profesor Titular de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

interés en minimizar el problema y justificarnos suena a racionalización, y la insistencia en la solidez de la sutura habla de la gravedad de la herida.

Ciertamente el extranjero no es hoy el buen salvaje originario y puro, ni el romántico «otro» misterioso y seductor, sino un intruso, perturbador e incluso siniestro. Extraño, no nos es, sin embargo, ajeno, sino que nos afecta vitalmente. Próximo, pero enfrentado, parece nuestra sombra, nuestra otra cara. Moviliza tantos resortes en nosotros que se diría que nos reconocemos en él y sentimos que algo nuestro corre su misma suerte. Como ha escrito J. Kristeva: «Extrañamente el extranjero nos habita»¹. La línea que nos separa de él se corresponde bien con otras marcas inscritas en los pliegues de nuestra identidad singular y colectiva que, a la vez que nos dividen, nos estructuran y ordenan nuestro mundo. Paradójicamente el extranjero que viene de fuera y es marginado, representa nuestro otro más íntimo, pero negado y excluido. Relación especular que pasa no sólo por la inversión de la imagen, sino también por la represión y la explotación. La relación con los extranjeros es «metáfora del funcionamiento psíquico»². Somos extranjeros a nosotros mismos. ¡Inquietante extranjería!

No se trata de extrapolaciones y analogías, sino de estructuras, dispositivos y procesos, es decir, de tópicos y «economías» comunes. Esta correspondencia vehicula energías y produce sintonías, complicidades. En efecto, la constitución de la identidad de los sujetos individuales y colectivos se realiza marcando fronteras exteriores e interiores, excluyendo hacia adentro y hacia afuera, convirtiendo una parte de sí mismos en otro, en «ello», objeto de rechazo, de silencio, de explotación. (Mal)tratamos a los extranjeros como nos (mal)tratamos; pero con el descaro que permite su condición de extraños y lo aceptan. La xenofobia no es sólo un aspecto de la lucha por la vida, ni es sólo el fruto de nuestro egoísmo e insolidaridad como supone la interpretación moralista. Sus raíces forman parte del rizoma que somos. Eso no justifica nada, pero explica algo más del problema y anticipa que no cambiaremos la relación con los extraños sino en la medida en que cambiemos nuestra propia estructuración. Y, a la inversa, reconocer en su rostro la verdad del nuestro, es el primer don de su amenaza y el primer paso para no detestarnos y destruirnos rechazándolos y destruyéndolos. Porque estamos divididos y enajenados, no nos son ajenos. Su verdad es transversal, nos atraviesa. Extraños familiares, son el síntoma de nuestro malestar, de la patología del «nosotros».

Analizar esa correspondencia básica, interiorizar y universalizar la condición de extranjero, puede convertirse, sin embargo, en una manera de diluir la crudeza propia de la xenofobia, una forma refinada de aprovecharse de ellos, explotando hasta el significado de su exclusión para nuestro beneficio. Para evitarlo es preciso no olvidar la diferencia, ni desentenderse de los elementos y

¹ Kristeva, J.: *Etrangers à nous mêmes*, París, Fayard, 1988, p. 9. Trad. Barcelona, Plaza y Janés, 1991, p. 9.

² Kristeva, J., *op. cit.*, p. 272; trad. p. 224.

aspectos concretos de la condición de extranjeros. Todos somos extranjeros, pero no de la misma manera. Algunos lo sufren doblemente: son extranjeros para sí y para los demás. Este planteamiento pone justamente de relieve que cada conflicto es singular, irreductible a un patrón común. Cada extranjero y cada extrañamiento es único, requiere ser considerado en sí mismo. Además, problemas como estos que marcan, hacen sufrir e incluso matan, reclaman soluciones prácticas efectivas y no sólo análisis.

Tenerlo en cuenta desde el principio es una exigencia del deseo de verdad y de la ética, además de una advertencia necesaria para no desvirtuar el enfoque. Plantear la relación con el extranjero como un problema que implica nuestra propia constitución psíquica, no es maniobra para diluir sus dimensiones económicas, limar sus aristas sociales y volverlo inofensivo, sino un intento de acceder a su génesis profunda y, en virtud de su conocimiento, poder hacer algo más que calmar los síntomas y castigar los excesos. Precisamente porque se trata de un complejo problema económico, cultural, político..., su solución no está en el control policial y la impermeabilización de las fronteras, ni bastan medidas económicas, sociales y legales más justas, ni se puede dejar en manos de la buena voluntad de los defensores de los derechos humanos o de asociaciones benéficas. Por su sobredeterminación necesita el análisis de las series de nudos que lo componen, la reapertura de los cortocircuitos que lo electrizan, la resignificación de las señales que lo estigmatizan, la liberación de las energías que en él son sacrificadas.

2. Paradojas de la integración

Observemos lo que sucede a la vista: Los extranjeros están aquí, en nuestras plazas. Se reúnen, se hacen notar, no pasan desapercibidos. Son elementos de nuestro paisaje social. Su piel, su acento, sus costumbres... desentonan, nos molestan; hieren nuestra sensibilidad y perturban nuestra armonía. Son manchas en nuestro imaginario colectivo, pulido durante generaciones de limpieza de sangre, de unificación de la lengua, la religión, la cultura... Su misma diferencia y su distancia representan una amenaza. Su mera presencia pone en peligro nuestro delicado y próspero modo de vida, conseguido con tanto esfuerzo. Son cuerpos extraños.

Según una interpretación común, los extranjeros vienen porque les interesa, porque quieren, porque nos prefieren. Su recorrido se inicia con una decisión propia y discurre en el plano de la conciencia guiado por cálculos racionales. Por su propia lógica la dinámica de su desplazamiento conduce a la integración, fin último que le da pleno sentido. Eso implica, aunque les cueste reconocerlo, el abandono de su patria, la renuncia al uso de su lengua, el olvido de sus señas de identidad...; y la asimilación de las características de aquellos otros cuya prosperidad, libertad... admiran y desean para sí. Es la condición objetiva para conseguir esos beneficios, y el precio que tienen que pagar

por ellos. Todo el proceso, desde la iniciativa al resultado, depende de ellos. Su situación es cosa suya. Se establece, así, una lógica pura y absoluta de la extranjería. Además, en virtud de la necesidad que está en su raíz, ella misma se esfuerza por disolverse y desaparecer. Todo hace que la solución para el extranjero sea dejar de serlo.

La realidad no es, sin embargo, tan simple ni tan unilateral. No todo el que viene de fuera resulta automáticamente extranjero, ni se lleva ese estigma por el hecho de haber cruzado una frontera. Depende de su procedencia, preparación, porte..., o mejor de la falta de suficiente distinción en ellos como para hacerse reconocer. La condición de extranjero no es una propiedad connatural, una denominación de origen, sino el resultado y la marca de una inversión y una exclusión. Nadie es extranjero solo, por sí mismo y por gusto. Se deviene tal como consecuencia de un mal encuentro, de una relación que implica dos partes, de un enfrentamiento y de la consiguiente división de atributos entre fuertes y débiles.

La emigración tiene causas y tiene historia, tiene una génesis que produce y explica su complicada trama. En concreto la actual se produce después del colonialismo, cuando el mercado sin fronteras realiza el sueño ilustrado del cosmopolitismo, en un mundo «uno» y «homogéneo» en virtud de la técnica y la comunicación, en el que individuos cada vez más remotos interesan como trabajadores y consumidores a los que la publicidad informa de cómo se vive en otras partes, de manera que pueden sentirse ciudadanos del universo, invitados a moverse por él y conseguir lo que se les ofrece. Esa mezcla de desigualdad y universalismo está a la base del problema. La virulencia actual de la extranjería deriva de las desigualdades entre países ricos y pobres, de la necesidad de mano de obra barata y de expansión del mercado, de las estrategias de inclusión sin igualación, de las obsesiones, miedos y fantasmas del individuo moderno, celoso protector de sus diferencias y privilegios, mientras predica la libertad de movimiento, ¡para las mercancías y el dinero! no para las personas.

Esas contradicciones no las producen los emigrantes, las padecen; y con tal intensidad que determinan su propia condición. Su diferencia, es decir, su pobreza, su escaso conocimiento de la lengua y la cultura, su aislamiento..., es su condición y su condena. Experimentan hasta qué punto la marginalidad que les permite vivir, actúa negativamente y destruye. No tiene espacio, ni tiempo, ni raíces, ni símbolos propios. Su lugar es el desplazamiento, una patera en el estrecho, un tren en marcha, un suburbio; y su tiempo la huida hacia adelante, el plazo de un permiso de residencia, el futuro incierto. Uno y otro fragmentarios, descompuestos. Ellos mismos están divididos, rotos. Su estatuto es, con frecuencia, el de ilegales o clandestinos. Su verdad la escisión y sus señas de identidad recuerdos, fetiches, heridas, sueños silenciados. No son de donde están, ni pueden sobrevivir allí de donde son. Se identifican con lo que han abandonado y necesitan lo extraño hasta el punto de quemar su vida para conseguirlo. Su presencia, ausente y rechazada, dibuja un doble desajuste: el suyo y el nuestro. Sufren dos heridas, encarnan un conflicto doble.

Los trabajadores inmigrantes que se esfuerzan por resultar útiles e incluso necesarios, que se hacen valer sin hacerse notar y sin crear problemas, que cumplen las condiciones impuestas y, por tanto, están en las mejores condiciones para lograr la integración, muestran, sin embargo, crudamente la gravedad de un conflicto «preferido»: Hacerse a sí mismos a fuerza de negación de sí, de renuncia y de olvido; reconstruir su futuro relegando su pasado. Actúan movidos por la necesidad, real o imaginariamente inducida, y no tienen alternativa deseable. Sólo los más afortunados pueden elegir el país de destino. Y el integrarse, o no, tampoco depende sólo de ellos. Si lo intentan dependen de la otra parte. Si se resisten, se condenan a no pasar de ser huéspedes, *Gastarbeiter*, habitantes de la provisionalidad y la melancolía, que con su negativa consolidan en su debilidad su extranjería.

Tampoco el extranjero empeñado en dejar de serlo, cómplice de la lógica de la asimilación, tiene el problema resuelto como se le prometía. Al contrario, se convierte en huérfano en busca de nueva patria y nuevo nombre. Si, como decía Rimbaud, yo soy siempre otro, olvidado, abandonado; el extranjero tiene que dejar morir a su yo para ser otro. Herido por esa muerte y prohibido el duelo, trata obsesivamente de llenar el hueco, mientras cultiva la negación de sí y refuerza al otro que es su ideal y su señor. El extranjero en proceso de integración encarna el amor al amo. Busca su aprobación, defiende sus intereses, cultiva sus ideales, sueña sus sueños. Confía ser reconocido haciendo lo que se espera de él, lo que le mandan. Espera ser alguien siendo como los otros, pero subordinado. Es, paradójicamente, un ciudadano modelo. Construye su identidad en la enajenación. Proceso dramático, cargado de ilusiones y frustraciones: No hay reciprocidad con los sumisos y humillados; al contrario, cuanto mayor es la subordinación, más sacrificios exigen los amos. El desarraigo no es liberación y la integración implica nuevos nudos, pero no suprime la soledad.

No es excepcional ni atípico que los extranjeros semiintegrados se conviertan en nacionalistas militantes, dispuestos a dar su sangre por su nueva patria, guardianes de sus esencias puras, perpetuadores de la exclusión de las nuevas oleadas de extranjeros y reproductores de la cadena jerárquica: sudacas, moros, negros... Al mismo tiempo ellos se convierten en extranjeros para los suyos, extraños en su propio país de origen, extraños para sus padres y para sus hijos. Con frecuencia los hijos de extranjeros se vuelven fanáticos de la identidad dominante, la fetichizan, mientras se avergüenzan de sus padres e intentan eliminarlos simbólicamente borrando las marcas de su origen. Esperan contar porque sus padres ya no cuentan. Su comportamiento es cruel, pero no hacen más que copiar la conducta de aquellos a quienes deben asimilarse.

Resultados tan negativos no son fruto de errores de cálculo, expresión de fracaso, sino efectos de la estructura y la lógica real del proceso. Responden a la alternativa impuesta: integración o exclusión. En todo caso, eliminación de la diferencia. Quien intenta sostenerla y se afirma en ella, concita todos los males

del extranjero. Quizá el mejor ejemplo histórico sea el judío errante. Se trata del extranjero intensivo y permanente, que encarna la diferencia libre e irreductible... Tiene otra religión, constituye otro pueblo, viene de otra parte..., pero no tiene otra patria a la que devolverlo, se siente ciudadano del país donde vive, asume su lengua y su cultura hasta destacar en su cultivo. Es de aquí y está para quedarse, pero no se deja asimilar, como mostraron en forma extrema los «marranos», verdaderos exilados interiores, que a fuerza de integración terminaron siendo extraños para todos, incluso para sí mismos, identificados por la *Spaltung*, el desagarramiento y la doble vida³. Se convierte así en figura de lo extraño familiar, de lo siniestro. Catalizador de los peores fantasmas y víctimas de expulsiones o de exterminio cuando llega la hora de las patrias unas y grandes y de las razas puras. El judío encarna la desgracia del extranjero y nuestro malestar ante lo otro. Pone en evidencia nuestra compulsión a someter todo lo que no dominamos a la exclusión y finalmente a la omnipotencia de la muerte⁴. La relación con él expresa nuestra estructura profunda: somos extranjeros para otros, y en primer término para nosotros mismos.

No es difícil reconocer en estos conflictos las señas de nuestra propia identidad. No nos identificamos del todo con nada, somos de aquí y de otras partes, podemos estar integrados pero permanecemos divididos, nunca estamos enteros. Somos extraños, extranjeros para nosotros mismos y a fuerza de serlo esperamos ser aceptados y reconocidos. Las mismas fronteras que nos agrupan, nos dividen. Las de fuera y las de dentro. Es un espejismo creer que a fuerza de identificación se logra la propia identidad, como lo es esperar la propia integridad de la integración. Tales operaciones están atravesadas por conflictos y exclusiones que nos constituyen.

De ahí el interés, por economía vital antes que por altruismo o benevolencia, del análisis de la condición del extranjero, del extraño que habita entre/en nosotros, y de sus posibilidades. Hacer posible la difícil experiencia del extranjero nos sostiene su diferencia, que aviva en la carencia y la distancia su memoria y sus deseos, sin huida hacia atrás ni hacia adelante, que construye su identidad con materiales heterogéneos y multiplica sus nombres y sus símbolos, es tarea que nos implica porque es también una alternativa para el extraño que hay en nosotros. La inquietante extranjería nos es familiar. Podemos seguir renegando de ella en aras de nuestra pura y segura unidad y explotándola. Pero de esa manera nos condenamos a la destrucción. Los pueblos y los individuos lúcidos intentan desanudar sus conflictos en vez de bañarlos/ahogarlos en lágrimas o en sangre. Para ello es preciso que si una parte del otro inconsciente es cómplice de la construcción imaginaria y pasional del extranjero y goza con su desgracia, la otra parte colabore en su potenciación.

³ Gebhardt, C.: *Die Schriften des Uriels da Costa*, Heidelberg, C. Winters, 1922, pp. 19-21. Cfr. Albiac, G.: *La sinagoga vacía*, Madrid, Hiperion, 1987, pp. 44-45, 52-60, 71.

⁴ Blanchot, M.: *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1970, pp. 211-220.

3. *La constitución del sujeto-ciudadano: exclusión y mestizaje*

El funcionamiento de la extranjería forma parte del sistema de relaciones e identidades de cada época configurado históricamente. Importa por ello tener en cuenta esa dimensión.

La construcción moderna de la propia identidad se articula en torno a las categorías de sujeto y ciudadano. Ser sujeto consiste en ser uno mismo, autónomo, libre. El fundamento de su identidad y solidez, la fortaleza en la que nunca es extranjero y de la que no puede ser expulsado, es la conciencia inmediata y transparente. El yo consciente, a imagen de Dios, es el que es, idéntico a sí mismo, sustantivo. En el orden ontológico es una mónada para quien la existencia es un atributo, un elemento intransitivo. Se constituye en la soledad, sin relaciones ni diferencias, y en virtud de esa constitución es señor de sí y aspira a ser señor del mundo.

La condición de ciudadano implica la pertenencia «natural» a un pueblo. Pero la sociabilidad natural es tan insociable que se caracteriza por la guerra y produce miseria. Curiosamente es el poder de esa amenaza, condensado en el miedo a la muerte, lo que lleva al reconocimiento de los demás como iguales y al establecimiento de un pacto que funda el orden político. Al transferir su poder a uno solo y comprometer su palabra, los individuos constituyen el Estado y a la vez se constituyen como súbditos. La palabra dada los vincula y los sujeta. Asistimos así no sólo al paralelismo entre la determinación de la identidad de una nación por sus fronteras y la determinación de la identidad de cada individuo por sus exclusiones, sino también a la simbiosis entre la constitución del Estado y del súbdito en un mismo acto. En ambos casos la diferencia es considerada negativa y excluida. Sólo los conciudadanos son iguales y tienen los mismos derechos. La constitución misma del Estado-nación convierte a todos los demás en extranjeros, objeto de conquista y de explotación. Su exclusión/sometimiento es exigencia del sujeto y cuestión de Estado. Son un problema «sobrevenido» porque son un problema de origen.

En la configuración moderna predominante se anudan y se refuerzan la gnoseología de la conciencia y la asimilación, la ontología de la identidad y la política de la sumisión y dominación.

Sin embargo, ese proyecto no se ha realizado de manera tan uniforme y generalizada como le hubiera gustado a sus promotores. En España, por ejemplo, la «modernidad» se inició con la expulsión de los judíos, por exigencia de la construcción de un gran Estado moderno, es decir, unificado. Pero ese hecho coincide —¡ironías de la historia!— con el descubrimiento de un nuevo mundo completamente extraño y con el inicio de un amplio mestizaje. El hombre moderno, justamente en virtud de su afán de conocer, explorar, conquistar, dominar..., se encontró, sin quererlo, con lo que no esperaba, con lo extraño, con los extranjeros de forma extrema, los indios. Y reaccionó poniendo en práctica la dominación o el exterminio, o ambos a la vez. No pudo evitar, con todo, que el choque le provocara desconcierto y autocuestionamiento. Trabajosa-

mente se abrieron camino actitudes de defensa de los indios y operaciones de idealización-integración de su diferencia transformándola en encarnación del hombre natural, del «buen salvaje». En buena medida esa operación, entonces como ahora, falsea la identidad de lo extraño, pero al mismo tiempo lo defiende en el extranjero y en nosotros mismos. En efecto, el indio, el negro... se convierten así en expresión viva de lo más natural y originario del ser humano. El hombre natural, no corrompido y autodidacta, pasa a ser el alter ego del filósofo⁵. Al mismo tiempo, colocarse en la posición del extraño permite ejercer el distanciamiento, la ironía y el espíritu crítico característicos también del hombre moderno.

Tanto el descubrimiento de los otros como la reacción ante ellos expresa bien la tensión del hombre moderno, narcisista y explotador a la vez. Su identidad se articula, siguiendo el modelo clásico, sobre la trama de un viaje (Odiseo). Idealmente se trata de un viaje de ida y vuelta, consistente en alejarse, arriesgarse... y retornar al lugar de origen, a los suyos, enriquecido. De hecho, el que retorna es ya otro, es un «indiano». Y muchos no regresan; unos porque han sucumbido, otros porque necesitan olvidar un origen que empaña su figura en el momento del triunfo. En cualquier caso, nada sigue siendo igual. La experiencia de los límites de la propia patria está ya dada, y con ella la posibilidad de reírse de los propios prejuicios.

También la clara conciencia de la diferencia interna, constitutiva de la propia identidad, acompaña al proyecto moderno. Lo expresa bien un personaje paradigmáticamente reflexivo y cultivador de la propia vida como es Montaigne. Según él, la verdadera ciencia es el conocimiento de sí mismo, porque cada hombre lleva en sí la forma entera de la condición humana. Pero eso no significa que el yo sea uno y todo. Al contrario, «todos nosotros somos pedazos y de una textura tan informe y diversa, que cada pieza y cada momento hace su juego. Y se encuentra tanta diferencia entre nosotros y nosotros mismos, como entre nosotros y otros»⁶. Diferencia que en el orden práctico se traduce en incoherencia y conflicto: «Somos, no sé cómo, dobles en nosotros mismos; al que hace lo que nosotros creemos, no le creemos, y no nos podemos deshacer de lo que condenamos»⁷. Un defensor de la soledad como él, reconoce que el yo se sostiene y se acredita a través de los otros.

Así, la subversión del individualismo moderno en virtud de su propia experiencia, el descubrimiento de que el individuo-ciudadano no es unitario, el reconocimiento de sus fisuras, su abismo y sus exclusiones, plantea el problema no sólo de la acogida del extranjero en un sistema que lo margina, sino ante todo la posibilidad de cohabitación de los extranjeros que somos nosotros mismos. Nuestra sensibilidad, nuestra ética, nuestra metafísica, la dignidad o vergüenza de lo infinito y absoluto, se juegan en la relación social, especialmente

⁵ Cfr. Kristeva, J., *op. cit.*, pp. 196-197; trad. p. 153.

⁶ Montaigne, M.: *Essais*, II/1, París, Garnier-Flammarion, 1969, vol. II, p. 11.

⁷ Montaigne, M.: *Essais*, II/16, vol. II, p. 283.

en la relación con los extraños y marginales. La apertura o cerrazón de nuestro mundo vital y cultural dependen de la relación con la exterioridad y diferencia que el extranjero encarna.

Para potenciar el análisis lúcido y las soluciones de este problema me parecen especialmente significativas dos aportaciones muy distintas; ambas, quizá no por casualidad, obra de judíos. Levinas ha elaborado una ontología y una ética de la alteridad radical. Freud ha iniciado una exploración de lo otro en nosotros mismos, guiada por la verdad del conflicto y basada en la afirmación del carácter constituyente e irreductible de esa diferencia. Recogeré brevemente alguna de sus indicaciones.

4. *El rostro del otro*

Dada la trama moderna, la solución no está en salir de la reclusión en sí mismos, ampliar el círculo y admitir a otros, sino en cambiar radicalmente el modo de ser, de pensar y de actuar, caracterizados por la absorción de lo otro en lo mismo, cuyo modelo es la verdad, el saber que es poder. No se trata de ser de otra manera dentro de las opciones que ofrece ese patrón, sino de hallar «otro modo de ser»⁸. Y no por reclamo de alguna extraña trascendencia, sino por el estallido de lo diferencial y problemático en el hombre, por efecto de la brecha misma del sujeto humano, que produce deshechizamiento y abre una brecha en el saber y en el ser. Eso implica deponer la soberanía absoluta del yo como se depone a un déspota. En efecto, el yo pretende abarcarlo y dominarlo todo mediante el conocimiento, pretende ser totalidad y poseer la identidad como su contenido. Su ideal es la omnisciencia y la omnipotencia. Pero su verdad es la angustia. Porque su salir de sí termina en asimilación, aprobación y supresión de la alteridad, permanece envuelto en su soledad, «cautivo de sí»⁹.

Es preciso que el viaje, metáfora histórica de la formación de la identidad compleja hecha de desplazamientos y diferencias, deje de ser un modo de conquista para poder convertirse en descubrimiento, reconocimiento de lo que está a la vista, pero pasamos por alto, de la alteridad tan inmediata y próxima que no podemos manejarla a gusto ni se pliega a nuestros esquemas e intereses, tan familiar que resulta inquietante. Resulta sintomático que en esta época de comunicaciones fáciles, el interés por lo desconocido se satisfaga masivamente con el turismo, viaje con gafas que pasa de largo por lo que pisa y no aumenta la atención a los extranjeros que están aquí procedentes, a veces, de los mismos países visitados. Es un ejemplo de la opacidad de nuestra mirada en una sociedad supuestamente transparente. La exclusión del extranjero llega hasta no verlo, hacerlo invisible.

⁸ Levinas, E.: *Ética e infinito*, Madrid, La balsa de la Medusa-Visor, 1991, pp. 95, 108, 113; *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 51-52.

⁹ Levinas, E.: *Le temps et l'autre*, París, P.U.F., 1985, pp. 47-48; *Ética e infinito*, pp. 57-59.

Levinas ha destacado alguno de los elementos más significativos que permiten reconocer a los otros. Ante todo el rostro. La expresión más clara de la propia identidad, es también la expresión de su radical alteridad, el lugar de su presencia-ausencia. No se trata sólo de un objeto a la vista, digno de nuestra atención y observación, sino sobre todo del punto de partida de otra mirada. Como decía A. Machado, «El ojo que ves no es / ojo porque tú lo veas; / es ojo porque te ve»¹⁰. A través de esa hendidura en la superficie del rostro se abre, más allá de la objetividad, el espacio de la verdad. En la mirada emerge ante nosotros, cara a cara, la posición del otro. Se constituye, así, el principio de la ética. Hay una estrecha relación entre óptica y ética: el ver y escrutar ha sido el principio no sólo del saber, sino también del vigilar, controlar, dominar, es decir, del poder, como ha mostrado M. Foucault; el cruce y el reconocimiento de miradas puede ser principio de una ética de la alteridad. El rostro del otro expresa su misterio, su vulnerabilidad y, a la vez, su fuerza, su resistencia al dominio. El rostro es la piel más desnuda, más desprotegida, más expuesta a la violencia. En él se plasma también la expresión última, incondicional y categórica de la diferencia absoluta: ¡No matarás!¹¹. Exclamación dramática en boca de los marginados y oprimidos, que no es una llamada a la compasión, sino a la lucidez y a la afirmación del ser.

Además de mirar, el rostro habla. La palabra es su expresión más diferencial y articulada; la más colectiva. Ahora bien, el lenguaje implica desarraigo, sustituye al territorio natural, al suelo firme de cada uno, y se convierte en la verdadera patria de los hombres. Además, la palabra es plural, relacional en su estructura, refiere a lo otro y a los otros, entraña la distinción entre el decir y lo dicho. De ahí su desajuste, su extrañamiento constitutivo, su dimensión de silencio imposible eliminar. La palabra es vínculo y frontera con los otros y con lo otro en nosotros mismos, con lo inconsciente. Dramáticamente lo experimentan los extranjeros, con frecuencia bilingües, pero habitantes del silencio porque no disponen de palabra propia ni se les concede. Maestros en el arte de hablar indirectamente, a medias, mezclando elementos heterogéneos, expresan una dimensión profunda del lenguaje de todos.

En la mirada y la palabra emerge un deseo que no se deja explicar en términos de carencia, nostalgia y trabajo de conquista-dominio, posesión-destrucción, es decir, que no es un instrumento de la astucia de la naturaleza o la razón, sino que instauro el espacio abierto e infinito de la diferencia y la multiplicación. No se trata de un deseo insatisfecho que termina imaginándose un objeto.

¹⁰ Machado, A.: *Poesías completas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, p. 197. Es uno de los proverbios dedicados a J. Ortega y Gasset y va acompañado con otros tan significativos como éstos: «Los ojos por que suspiras, / sábelo bien, / los ojos en que te miras / son ojos porque te ven» (p. 202). «Todo narcisismo / es un vicio feo, / y ya viejo vicio / / Mas busca en tu espejo al otro, / al otro que va contigo» (p. 198). «No es el yo fundamental / eso que busca el poeta, / sino el tú esencial» (p. 201). «... Busca el tú que nunca es tuyo / ni puede serlo jamás» (p. 202).

¹¹ Cfr. Levinas, E.: *Ética e infinito*, pp. 79-83; *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 201 ss.

infinito, de un deseo de algo infinito, sino de un deseo que es exceso más que carencia y que, por tanto, no puede ser colmado ni apaciguado y constituye la infinitud como expresión de la diferencia activa que no se puede abarcar, unificar ni dominar. «Pienso que la relación con el Infinito no es un saber, sino un Deseo. He intentado describir la diferencia entre el Deseo y la necesidad por el hecho de que el Deseo no puede ser satisfecho; que el Deseo, de alguna manera, se alimenta de sus propias hambres y aumenta con su satisfacción; que el Deseo es como un pensamiento que piensa más de lo que piensa. Estructura paradójica, sin duda, pero que no lo es más que esa presencia del Infinito en un acto finito», afirma Levinas¹². Este deseo sin objeto, que afirma lo que no tiene cabida en la idea, que nunca es todo y siempre está partido, impide convertir la infinitud en totalidad, lo otro en lo mismo; y, a la vez, es capaz de excederse, de hacer regalos. Este deseo, que nunca es uno y todo, instaura un comportamiento ético, no teológico¹³. Lo absoluto es para él familiar y extraño siempre.

Rostro, palabra, deseo... anudan las relaciones con los otros y lo otro que somos. Ese nudo constituye la estructura de la colectividad y del sujeto, es psíquico y social a la vez. La forma radical de ese vínculo es una responsabilidad que ya no es exigencia de un deber o una ley, sino efecto de la relación constitutiva e incondicional con los otros. Responsabilidad más allá de la igualdad y la reciprocidad: que no sólo reacciona y responde, sino que hace ser. Su expresión básica es dar la vida a otro, su forma extrema perder la propia vida por otro, ponerse en su lugar hasta en el momento de su/mi muerte¹⁴. La acción de dar la vida por otro, sobrecogedoramente desmedida, ajena a la lógica del intercambio y a la esperanza de recuperación, nos instaura, libres de miedo, en la herida sin sutura que es la muerte¹⁵. Afirma, realiza el valor de la alteridad, y muestra la aberración que hay siempre en quitar la vida y la miseria ética que anida en el desprecio y la explotación de los otros, incluido el otro que soy yo mismo. La responsabilidad con todos los otros consiste ante todo en sostener despejada y activa la pregunta más solidaria, la decisiva, la del «juicio final»: ¿qué haces con los deseos que te habitan?¹⁶. Los deseos son tan extraños, peligrosos y frágiles como los extranjeros, y es tan fácil marginar, silenciar y explotar a unos como a otros. Pero son también, como ellos, insistentes, arriesgados, perentorios.

La reflexión de Levinas sobre la alteridad pura, su humanismo del otro hombre, en su afán de ser radical, corre el riesgo de quedar absorta, perdida en la contemplación de lo totalmente otro, dejando de lado lo más concreto e hiriente del problema, que no se cura con bálsamos o salmodias¹⁷. Como él mis-

¹² Levinas, E.: *Ética e infinito*, p. 87; cfr. *Totalidad e infinito*, p. 74.

¹³ Levinas, E.: *Totalidad e infinito*, p. 101.

¹⁴ Cfr. Levinas, E.: *Ética e infinito*, pp. 89 ss.

¹⁵ Cfr. Levinas, E.: *Humanisme de l'autre homme*, París, Fata Morgana, 1972, pp. 10-13.

¹⁶ Cfr. Lacan, J.: *L'éthique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1986, pp. 359 ss.

¹⁷ Marinas, J. M.: «El decir y lo dicho en E. Levinas», pp. 108-109, en *La balsa de la Medusa*, 9 (1989), 107-112.

mo reconoce, absolutamente otro es cada otro, antes que Dios. Problemático es lo extraño parcial, el extranjero presente. En los otros y en lo otro que somos habita lo extraño inasimilable, insubordinable y, al mismo tiempo, más propio. La trascendencia de la diferencia es inmanente, actúa en la escisión de cada sujeto y en las tensiones de cada sociedad, en el desamparo y el estremecimiento de cada ser humano. En esos conflictos internos y externos, sin síntesis o solución satisfactoria, emerge o es reprimido lo radicalmente humano. En ellos se abre o se cierra el paso a otras posibilidades que la exclusión o la asimilación-disolución.

5. Extranjeros para nosotros mismos

Freud, judío integrado y a pesar de ello exilado por el nazismo, apenas se ocupó directamente del problema social y político de los extranjeros y, sin embargo, ha contribuido significativamente al análisis del problema. Su aportación radica en descubrir el extranjero que hay en nosotros y en mostrar los estrechos vínculos existentes entre la represión de lo otro en nosotros mismos y la marginación de los extranjeros. El psicoanálisis es un viaje por lo extraño que nos habita, una exploración de la extranjería constitutiva de nuestra identidad: extrañeza entre naturaleza y símbolos, pulsiones y lenguaje, placer y realidad... Planteamiento sorprendente, pero operativo porque una de las claves de la relación con los extranjeros está en su inversión inconsciente, encubierta y negada por la misma exterioridad manifiesta. Reunificar la extranjería es consolidarla y, a la vez, lavarse las manos. Por el contrario, vincularla a nuestra constitución significa descubrir parte de su genealogía y devolver al problema su cercanía y su crudeza.

Es significativa la trayectoria del escrito de 1919 titulado *Das Unheimliche*: Parte de una cuestión estética, analiza un proceso psíquico y se abre a una lectura política como la hecha por J. Kristeva¹⁸. El análisis de cómo el yo narcisista expulsa fuera de sí lo familiar y entrañable que percibe como inquietante (sexualidad femenina, pulsión, muerte) y lo convierte así en siniestro, explica también la construcción psíquica de la extranjería, inquietante y siniestra por ser inmanente. Extranjero es lo familiar rechazado hacia fuera o hacia adentro, reprimido y proyectado. Radicalmente otro es mi propio inconsciente, que de esa manera deviene impropio, angustioso, irreconocible, imposible.

Tal operación se articula sobre la división yo / no-yo y sigue el curso pulsional consistente en la «conversión en su contrario»¹⁹. En ella cristaliza la división y conflictividad inherente al sujeto que pretende ser centro de unión. El yo consciente que se cree núcleo y organizador de los procesos psíquicos, es en realidad un efecto en la superficie del aparato psíquico. Queriendo controlarlo

¹⁸ Cfr. Kristeva, J., *op. cit.*, pp. 270 ss.; trad. pp. 221 ss.

¹⁹ Freud, S.: *Triebe und Triebchicksale*, Studienausgabe, Frankfurt, Fischer Verlag, 1969-1975, Band III, pp. 90 ss. Trad. *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. XIV, pp. 122 ss.

todo reprime y divide. La represión construye al otro y provoca la guerra civil. Lejos de ser, así, señor absoluto, una parte de él es inconsciente y «se comporta exactamente como lo reprimido»²⁰. Y no sólo su parte oscura escapa a su control consciente y se vuelve contra él, también lo hace la más alta. En concreto, el ideal del yo, heredero del complejo de Edipo, tiene, como la figura paterna, una doble dimensión. Para fortalecerlo le exige satisfacer las exigencias más elevadas, que se expresan en la religión, la moral y el sentido social, y actúa como instancia crítica que se abate con particular severidad y crueldad sobre el yo. Se abre así una brecha, un abismo en su propia dinámica. Freud sintetiza el conflicto en estas palabras: «El ello es totalmente amoral, el yo se empeña por ser moral, el superyó puede ser hipermoral y, entonces, volverse tan cruel como únicamente puede serlo el ello. Es asombroso que el ser humano, mientras más limita su agresión hacia afuera, tanto más severo –y por ende más agresivo– se torna en su ideal del yo»²¹. Exigencias como el respeto y la tolerancia, en las que se ha cifrado el remedio contra la agresión, el desprecio y la marginación, lejos de curar el mal, lo agravan en cuanto son parte del «cruel imperio del deber ser». El yo, supuesto señor, se caracteriza por sus vasallajes. Es un «siervo sumiso que corteja el amor de su amo»²².

El conflicto se da también en el orden social y cultural. La sociedad que, guiada por la ciencia y ayudada por la técnica, trabaja colectivamente por la dicha de todos, es fuente de sufrimiento; impone la frustración en aras de sus ideales culturales en los que la felicidad apenas cuenta. Algo tan vital como la sexualidad es sometido y explotado como un extranjero. «La cultura se comporta respecto de la sexualidad como un pueblo o un estrato de la población que ha sometido a otro para explotarlos. La angustia ante una eventual rebelión de los oprimidos impulsa a adoptar severas medidas preventivas»²³. El superyó, protagonista de la ordenación racional de la vida, construye un panóptico en el que nada escapa a su vigilancia, excepto lo que él mismo pone en sombra. La cultura exige sacrificios y produce víctimas. Crea vínculos y a la vez divide, nos hace víctimas y verdugos. En su afán de controlar la agresividad, la hace circular. «La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como conciencia moral, está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él»²⁴. El superyó, que deriva de la división del yo, trata a éste como a un extraño. La moral, encargada de reconciliar y unir, hace suya la lógica perversa de la

²⁰ Freud, S.: *Das Ich und das Es*, Studienausgabe III, p. 287. *Obras Completas*, vol. XIX, p. 19.

²¹ Freud, S., *op. cit.*, III, p. 320; vol. XIX, pp. 54-55.

²² Freud, S., *op. cit.*, III, p. 322; vol. XIX, p. 56.

²³ Freud, S.: *Das Unbehagen in der Kultur*, Studienausgabe IX, p. 233. *Obras completas*, vol. XXI, p. 102.

²⁴ Freud, S., *op. cit.*, III, p. 250; vol. XXI, p. 119.

explotación: exige más renunciaciones cuanto más virtuoso es el individuo. Se produce así la universalización de la igualdad en la negación. Y se intensifica el conflicto entre individuo y colectividad.

El análisis de Freud, lúcidamente desolador, no propone soluciones inmediatas ni globales; al contrario, las rechaza por falsas y contraproducentes. Pero pone de relieve la importancia de la ética de la alteridad y de la política que implica. J. Kristeva la cifra en el cosmopolitismo transversal, en la solidaridad basada en la escucha de los deseos inconscientes, en la fraternidad tras la muerte del padre, que afirman la diferencia en sus formas más desamparadas e irreductibles²⁵. Reconocer que nosotros mismos estamos escindidos, cuestiona la pretensión de integrar a los extranjeros. Ese reconocimiento tiene efectos nada desdeñables: en la medida en que todos somos extranjeros a nosotros mismos, nadie es extranjero. Los extranjeros no son los otros. Quienes se saben extranjeros pueden intentar formar sociedades pluralistas, heterogéneas, paradójicas..., humanamente habitables.

El análisis de la brecha del sujeto trabaja en favor del despertar del sueño diurno de la unidad y la totalización, y libra de sus monstruos. Desactiva los crueles rituales de división, exclusión y purificación que cristalizan en la figura siniestra del extranjero. Esa herida ya no estigmatiza, sino que reconoce y afirma la diferencia, lo otro que nos constituye. Reivindica al extranjero que somos todos. Nos devuelve, escindidos, a nosotros mismos, aquí y ahora. Hace florecer en las heridas los deseos desnudos, ni uno, ni todo, partidos, comunicables. Ellos expresan y encarnan la verdad de lo que somos.

W. Benjamin, judío/alemán, habitante de diversos países y lenguas, muerto en la frontera franco-española, ha expresado a través del deseo de un extraño viajero, lleno de ironía con el sueño del sujeto cargado de atributos, la fuerza y el calor de ese despojamiento:

«Una tarde, al finalizar el *sabbat*, los judíos de una aldea chasídica estaban unidos a una mísera taberna. Todos eran vecinos de la localidad, salvo uno al que nadie conocía, triste y andrajoso, que permanecía en cuclillas junto a la estufa. Los temas de conversación habían ido languideciendo, cuando surgió la cuestión de lo que cada cual pediría si le fuese concedido un único deseo. Este de acá quería dinero; aquél, un buen yerno; el tercero, un nuevo banco de carpintero, y así sucesivamente.

Todos habían manifestado ya sus deseos y el mendigo seguía acurrucado al calor de la estufa. De mala gana y pausadamente dio también su respuesta: —Querría ser un poderoso rey, señor de un gran país, y que una noche, mientras durmiese en palacio, los enemigos cruzasen la frontera y, antes de que alboreara, sus huestes se abrieran paso hasta el castillo sin encontrar resistencia, que me arrancaran del sueño, no me dieran tiempo ni para vestirme y, en camión, tuviese que emprender la fuga. Me acosasen sin piedad por montes y

²⁵ Kristeva, J., *op. cit.*, pp. 284 ss.; trad. 233 ss.

valles, a través de bosques y peñascales, sin darme respiro, día y noche, hasta verme a salvo sentado en este banco junto a vosotros. Esto pediría.

Los demás se miraron unos a otros sin entender.

—Y, en resumidas cuentas, ¿qué conseguirías?

—¡Un camisón! —fue la respuesta»²⁶.

²⁶ Benjamin, W.: *Historias y relatos*, Barcelona, Península, 1991, pp. 55-56.