



Passagens. Revista Internacional de História

Política e Cultura Jurídica

E-ISSN: 1984-2503

historiadodireito@historia.uf.br

Universidade Federal Fluminense

Brasil

Bonilla, Alcira B.

VULNERABILDADE VS. AUTONOMIA CONFLITOS DE MIGRAÇÕES CONTEMPORÂNEAS
Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica, vol. 2, núm. 4, mayo-agosto,

2010, pp. 4-38

Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337327173002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

**VULNERABILDADE VS. AUTONOMIA
CONFLITOS DE MIGRAÇÕES CONTEMPORÂNEAS**

**VULNERABILIDAD VS. AUTONOMÍA
CONFLICTOS DE LAS MIGRACIONES CONTEMPORÁNEAS**

**VULNERABILITY VS. AUTONOMY
CONTEMPORARY MIGRATION CONFLICTS**

**VULNÉRABILITÉ VS. AUTONOMIE.
CONFLITS DANS LES MIGRATIONS CONTEMPORAINES**

DOI: 10.5533/1984-2503-20102401

Alcira B. Bonilla

RESUMO

O tratamento da questão do conflito nas relações humanas se constitui em tema importante da Filosofia Prática. A respeito da conflitividade em geral, o filósofo argentino Ricardo Maliandi desenvolveu a ideia de caráter estruturalmente conflitivo das interrelações humanas e de sua expressão sob a forma de problemas morais. Percorrendo estes avanços, o tema central do artigo apresenta uma aproximação com o conflito entre “vulnerabilidade e autonomia”. Para contribuir para a visualização desse conflito, recorre-se a diversos aportes dos estudos migratórios contemporâneos, já que estes, lidos a partir de uma perspectiva filosófica, colocam novas interrogações teóricas; em particular, se exemplifica a partir da referência específica à atenção dada à saúde mental dos migrantes contemporâneos.

Palavras-chave: Conflito, autonomia, vulnerabilidade, migrações contemporâneas, saúde mental.

RESUMEN

El tratamiento de la cuestión del conflicto en las relaciones humanas constituye un tema mayor de la Filosofía Práctica. Respecto de la conflictividad en general, el filósofo argentino Ricardo Maliandi desarrolló la idea del carácter estructuralmente conflictivo de las interrelaciones humanas y de su expresión bajo la forma de problemas morales. Recogiendo estos avances, el tema central del artículo presenta una aproximación al conflicto entre “vulnerabilidad y autonomía”. Para contribuir a la visibilización de este conflicto, se recurre a diversos aportes de los estudios migratorios contemporáneos, porque éstos, leídos desde una perspectiva filosófica, plantean interrogantes teóricos nuevos; en particular, se exemplifica con una referencia específica a la atención de la salud mental de los migrantes contemporáneos.

Palabras-clave: Conflicto, autonomía, vulnerabilidad, migraciones contemporáneas, salud mental.

ABSTRACT

The treatment of the issue of conflicts in human relationships is an important subject of Practical Philosophy. While addressing conflictivity in general, Argentine philosopher Ricardo Maliandi developed the idea of a structurally conflictive character of human interrelations, which expresses itself in the form of moral problems. Considering these advances, this paper focuses on an approach of the conflict between ‘vulnerability and autonomy’. To help visualize such conflict, it resorts to the many contributions of the contemporary migratory studies, since, when read from a philosophical perspective, they raise new theoretical questions. More particularly, its examples are based on the specific reference to the attention given to the mental health of contemporary migrants.

Key words: Conflict, autonomy, vulnerability, contemporary migrations, mental health.

RÉSUMÉ

L’analyse de la question du conflit au sein des relations humaines constitue un thème important pour la Philosophie pratique. Au sujet des rapports conflictuels en général, le philosophe argentin Ricardo Maliandi a développé l’idée selon laquelle il existerait un caractère conflictuel au sein des rapports humains et de leur expression sous la forme de problèmes moraux. En tenant compte de ces progrès, le thème central de l’article présente une approche du conflit entre « la vulnérabilité et l’autonomie ». En vue de contribuer à la visualisation de ce conflit, l’on fait appel aux multiples apports offerts par

les études consacrées aux migrations contemporaines, étant donné que celles-ci, considérées à partir d'une perspective philosophique, proposent de nouvelles interrogations théoriques. Elles offrent en particulier des exemples à partir de l'attention spécifique portée à la santé mentale des migrants contemporains.

Mots-clés : Conflit, autonomie, vulnérabilité, migrations contemporaines, santé mentale.

El tratamiento de la cuestión del conflicto o de la conflictividad en las relaciones humanas constituye un tema mayor de la Filosofía Práctica que se vuelve visible sobre todo a partir de su desarrollo prestigioso en la famosa “Dialéctica del amo y del esclavo” de la *Fenomenología del Espíritu* de Georg W. F. Hegel. En el medio filosófico argentino, el filósofo Ricardo Maliandi en su “ética de la convergencia” ha defendido como idea central el carácter estructuralmente conflictivo de las interrelaciones humanas, así como la presunción de que tales conflictos se expresan bajo la forma de problemas morales¹. Años atrás, Maliandi formuló una acertada definición general de conflicto que parte de la categoría de relación: “[...] una relación de incompatibilidad o de mutua exclusión (o por lo menos de tendencia a la mutua exclusión) entre dos o más elementos de un conjunto”². Puede considerarse que en esta definición se encuentra la clave del despliegue posterior de la “ética de la convergencia”, siendo además igualmente fructífera para trabajar desde perspectivas no coincidentes del todo con ella.

Si bien se toman en cuenta tales antecedentes el tema central de este artículo no se refiere a la conflictividad en general sino que presenta una aproximación contemporánea a un conflicto específico del campo de la Filosofía Práctica: el conflicto entre “vulnerabilidad y autonomía”. La extensa bibliografía sobre cada uno de los términos involucrados es ampliamente conocida, pero la tensión entre ambos, aunque existente, ha sido prácticamente soslayada. Para contribuir a la visibilización de este conflicto, esta contribución intenta enriquecer el debate no sólo con el recurso habitual a la revisión de textos filosóficos, sino también con diversos aportes de los estudios migratorios contemporáneos que leídos desde una perspectiva filosófica muestran una

¹ Maliandi, Ricardo (2006). *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Buenos Aires: Biblos. p. 11. La autora de este escrito comparte estas asunciones básicas, si bien no adhiere en su totalidad a la propuesta de Maliandi. Pero no es éste el lugar para tal discusión.

² _____. (1984). *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires, Biblos. p. 9.

fecundidad particular y plantean interrogantes teóricos que a veces no ponen de manifiesto los escritos de filósofos profesionales³. Así, con el objeto de mostrar aspectos importantes del conflicto mencionado que no siempre resultan claramente visibles en los tratamientos teóricos de la cuestión, se exemplificó la conflictividad anunciada con una referencia específica a la atención de la salud mental de los migrantes contemporáneos.

Para mayor claridad expositiva, el trabajo se estructura en tres secciones: la discusión filosófico-práctica del conflicto “vulnerabilidad - autonomía”; el “caso” de la atención de salud mental de los migrantes contemporáneos; y, en carácter de conclusión, las aportaciones teóricas que la consideración del caso proporciona a la Ética y la Bioética actuales.

El conflicto práctico “vulnerabilidad vs. autonomía”

Si bien el concepto y el término “autonomía” provienen del ámbito político, el conflicto, o al menos tensión, entre vulnerabilidad y autonomía en el ámbito moral, obviamente con consecuencias en el social y el político, puede rastrearse a lo largo de toda la historia de la Ética occidental, para hablar sólo de un campo ampliamente conocido en el medio académico latinoamericano. Sin embargo, la consideración de este conflicto se encuentra más bien soslayada o latente en las diversas teorías antiguas y modernas sobre la agencia o el agente de la acción moral, en definitiva, el sujeto de tal conflictividad. Sin necesidad de hacer un recorrido exhaustivo, algunos ejemplos bastan para corroborar esta apreciación.

Podría comenzarse con una referencia a las figuras aristotélicas bien conocidas del “hombre prudente” (*phrónimos*) y del “sabio” (*sofós*). Sin intentar zanjar la cuestión planteada por los textos del Estagirita sobre la coexistencia y jerarquía interna entre ambos modelos, representativos de la vida activa del ciudadano (*polítes*) y de la vida contemplativa del sabio respectivamente, analizando ambas figuras de la agencia

³ En este y otros trabajos de la autora se defiende la necesidad de enfoques interdisciplinarios y de la función y el lugar de la filosofía en ellos para el tratamiento de cuestiones complejas como son las vinculadas con el fenómeno migratorio. Cf. Bonilla, A. (2006). “Discusión de algunas categorías filosóficas para el enfoque intercultural de las cuestiones migratorias en América Latina”. En Alemián, C. (Ed.) (2006). *Las ideas del Siglo XXI – XII Jornadas de Pensamiento Filosófico* (Actas), Buenos Aires: FEPAI, p. 225-237; _____. (2007). “Esbozos para un campo interdisciplinario. Filosofía intercultural y estudios migratorios”. En Lértora Mendoza, C. (Ed.) (2007). *Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005 – XIII Jornadas de Pensamiento Filosófico* (Actas), Buenos Aires: FEPAI, p. 189-198; _____. (2007). “Ética, mundo de la vida y migración”. En Salas Astrain, R. (Ed.) (2007). *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutica actual*, EUCSH, Santiago de Chile, p. 27-58.

moral se percibe que las dos sólo pueden ser modélicas para un universo reducido de seres humanos, en tanto están elaboradas sobre la base de exclusiones diversas e importantes y están dotadas de un alto grado de suficiencia moral. El modelo del *phrónimos* se convierte en patrón de medida para la toma de decisiones virtuosas. Esto queda claro en la conocida definición de la virtud (*areté*) en la que Aristóteles se pone a cubierto de la objeción que brota de la más inmediata percepción del proceso racional de toma de decisiones. Si bien los actos virtuosos son individuales y hay una sola manera del ser bueno, la opción por el término medio no es siempre perceptible con claridad, y, si “el hábito medio” (*he mése héxis*) es digno de alabanza, éste no siempre resulta un criterio adecuado para la elección del bien y aun del propio término medio (*méson*)⁴. Por esta razón aparece la figura del *phrónimos* en la definición mencionada: “[...] hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por la cual decidiría el hombre prudente”⁵. No sólo el *phrónimos* elige bien los medios, porque está guiado por un razonamiento correcto en cuyo caso poco se distinguiría del hombre hábil, sino que elige bien, porque su vida virtuosa ha generado en él un hábito de mirada particular (el “ojo del bien”, para emplear la metáfora platónica)⁶. Atendiendo al contexto sociopolítico en el que escribía Aristóteles, que excluía de esta vida virtuosa con promesa de vida óptima (*eudaimonía*) a las mujeres, los ancianos, los niños, los asalariados, los esclavos y los extranjeros, puede preguntarse de modo legítimo quién o quiénes constituyen sus referentes, cuando establece el modelo del *phrónimos* y quiénes integran, en definitiva, la comunidad moral de los agentes de la vida virtuosa. Siguiendo en este punto la investigación de R. Bodéüs, hay indicios de que los destinatarios de este discurso son los encargados de legislar (*nomothétai*), de modo tal que el *phrónimos* es la encarnación del buen legislador y, por extensión, del buen juez⁷. Si bien lecturas posteriores buscaron universalizar al referente del texto aristotélico, queda claro que el modelo del *phrónimos* ha de ser imitado por aquellos varones adultos y libres que

⁴ Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. p. 31 [1109b].

⁵ Ibidem, p. 26 [1169b-1107a]. Se modificó levemente la traducción porque la edición citada da lugar a confusiones y no resulta fiel al texto griego.

⁶ Bodéüs, R. (1982). *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris: Les Belles Lettres. p. 71-73.

⁷ “Con el término ‘nomothética’ Aristóteles designa la facultad de instaurar las normas racionales que presiden efectivamente el devenir humano; una facultad que no sólo caracteriza al legislador investido de una misión en la Ciudad, sino también, por analogía, a todos aquellos que, nutridos de la misma ciencia, son capaces de formular para otros los preceptos que tienen fuerza de ley”. Cf. Bodéüs, R. (1982). Op. Cit, p. 113-114.

resultan ser los únicos seres humanos capaces de agencia plena y, por consiguiente, los verdaderos partícipes de la comunidad moral. Las éticas helenísticas, tanto las estoicas como las epicúreas, con las diferencias y variantes conocidas, heredaron tal modelo de suficiencia moral, si bien las líneas de exclusión de la comunidad moral ya no son las mismas, puesto que tanto las mujeres, como los asalariados, los extranjeros y los esclavos fueron considerados capaces de agencia moral plena por el estoicismo, nóminalia a la que el epicureísmo añadió los niños y los ancianos.

A diferencia del anterior, el modelo del sofós pone de manifiesto de manera más explícita la tensión entre autonomía y vulnerabilidad. En efecto, por un lado el sofós queda situado en lo más alto de la jerarquía humana, en tanto es el único que puede llegar a una *eudaimonía* semejante a la del dios (*theós*) en el ejercicio de la misma actividad que éste: la actividad contemplativa, virtud del entendimiento (*voûs*) que no tiene otro fin fuera de sí misma⁸. Es este ejercicio virtuoso el que otorga a los seres humanos que a él se consagran no sólo la *eudaimonía* perfecta y un placer (*hedoné*) similar al de la divinidad, sino que los convierte en seres autárquicos, que no requieren de los demás hombres para ser virtuosos. Y, sin embargo... El ser humano no es un dios inmortal (*athánatos*), sino mortal (*brotós*); por la contemplación sólo puede inmortalizarse en momentos privilegiados, nunca de manera continua y permanente. Parecería así que esta vida, la más digna de ser elegida, se revela como la intrínsecamente más vulnerable. Si bien Aristóteles no confunde el estado subjetivo de plenitud o felicidad y la posesión de bienes materiales con la vida perfecta (*eudaimonía*), tiene en claro que el amor de los dioses no libera al sofós de las inclemencias del destino: pérdida de bienes, de amigos, de salud, etc., que pueden alejarlo de la contemplación y dificultar así su *eudaimonía*⁹.

A partir de este ejemplo se afirma que estas lecturas resultan incompletas si no se añade un factor de comprensión que los estudiosos del pensamiento trágico griego han puesto en evidencia: el papel del destino y, en consecuencia, la existencia de algo así como una “suerte moral” (*moral luck*). Si las consideraciones anteriores hicieron referencia al polo de la autonomía o suficiencia moral, las tragedias y la enseñanza que de ellas recibieron los filósofos remiten así al polo de la vulnerabilidad que ha sido más silenciado por la filosofía. La literatura al respecto es demasiado amplia como para mencionarla en este trabajo. Quizá uno de los desarrollos contemporáneos más

⁸ Aristóteles (1985). Op. Cit, p. 165-166 [1177a].

⁹ Ibidem, p. 169-170 [1178b-1179a].

esclarecedores sobre este tópico se presenta en la discusión norteamericana de la década de 1970 sobre las condiciones internas y externas de la *eudaimonía* y la *moral luck*. Este debate se inspira en el texto aristotélico e inicia una relectura de trágicos y filósofos antiguos cuya culminación se encuentra en el muy conocido *La fragilidad del bien*¹⁰.

Con referencia a la Modernidad puede señalarse que la mayor parte de las teorías sobre la personalidad moral presentan aproximaciones y referencias a la autonomía moral, si bien no en todas hay un tratamiento explícito de la misma. La transformación más importante de la idea de autonomía es llevada a cabo por Kant, que la define en 1785 como “[...] la propiedad de la voluntad de ser ella misma su ley, independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer”¹¹. En tanto la autonomía es concebida como la capacidad creadora racional de normas y valores que tienen a todo ser humano y a todo ser racional por fin (y no como medio) se constituye en el fundamento de la dignidad de los seres humanos, considerados personas, tal como lo indica también Kant: “La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de cada naturaleza humana o racional”¹². De este modo se abre el camino para una distinción entre autonomía y autocracia (mera capacidad de dominar las inclinaciones) y una asimilación gradual de la autonomía a la autosuficiencia no solamente moral, en tanto se la concibe como autonomía de la razón pura práctica, origen de las leyes que dependen de la causalidad de la libertad en sentido amplio¹³. Con este planteo parecerían no ser compatibles, en principio, representaciones de la vulnerabilidad ni un establecimiento de tensiones o de relaciones entre formas de autonomía y formas de vulnerabilidad, sobre las cuales, sin embargo, ha trabajado estupendamente P. Ricoeur a partir de escritos kantianos¹⁴. Las derivas del tratamiento kantiano de la autonomía, empero, son múltiples y complejas y no todas resultan fieles a la presentación básica del autor. Señala H. Allison al respecto: “Por ejemplo, la autonomía personal es a menudo considerada como un derecho, un ideal moral o una capacidad psicológica que poseen los individuos adultos reflexivos”¹⁵. Así, diversas posiciones liberales

¹⁰ Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor. Cap. 11 y 12.

¹¹ Kant, I. (1951). *Crítica de la razón práctica*, *Crítica del juicio*, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires: El Ateneo. p. 520.

¹² Ibidem, p. 515.

¹³ Ibidem, p. 50.

¹⁴ Ricoeur, P. (2001). *Le Juste 2*, Paris : Esprit.

¹⁵ Allison, H. (2001). “Autonomía. Autonomía y libertad”. En: Canto-Sperber, M., *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, México DC: FCE. p. 121.

contemporáneas que provienen de Kant sostienen que la dignidad humana consiste en la autonomía, pero entendiéndola ahora como “[...] la habilidad de cada persona en determinar para sí misma una idea de la buena vida”¹⁶, ignorando las relaciones de poder y dominación que se dan en las sociedades contemporáneas y que determinan, en contraste, la vulnerabilidad de grupos minoritarios (entre otros, de migrantes) y su imposibilidad de conservar o elaborar estas ideas de buena vida al margen de las situaciones de dominación impuestas.

En franca divergencia con estas posiciones, diversos estudios contemporáneos, sobre todo posteriores a la Segunda Guerra Mundial, coinciden en acentuar la vulnerabilidad como rasgo sobresaliente de la vida humana y del fenómeno de la vida mismo. Así, Hans Jonas propone en sus investigaciones interdisciplinarias sobre el organismo vivo la recuperación del lugar teórico para “la unidad psicofísica de la vida”; vale decir, un retorno a la diferencia aristotélica entre “animado” e “inanimado” que había sido eliminada de la biología y la filosofía a partir del mecanicismo cartesiano ¹⁷. Caracterizada la vida como permanente y limitada conservación de sí mediante el obrar, se manifiesta fenomenológicamente como “[...] la confrontación explícita del ser con el no-ser”¹⁸, dado que todo ser vivo tiene en sí la posibilidad del no-ser como amenaza siempre presente: “Cerniéndose así entre el ser y el no ser, el organismo posee su ser de modo condicional y siempre sujeto a una posible revocación”¹⁹.

Con las éticas de la responsabilidad contemporáneas²⁰, sobre todo la de H. Jonas y la de Emmanuel Lévinas, comienzan las revisiones sistemáticas de la cuestión de la vulnerabilidad. En efecto, no sólo se vuelve teóricamente visible la responsabilidad, sino que igualmente se pone énfasis en la indispensabilidad del concepto de vulnerabilidad para la construcción de una ética que supere los límites

¹⁶ Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona: Paidós. p. 320.

¹⁷ Para un desarrollo más extenso de los cambios de modelo teórico respecto de los organismos vivientes, consultar el capítulo 2 de Feijó, A. (2005). *Utilização de Animais na Investigação e Docência - Uma Reflexão Ética Necessária*, Porto Alegre: EDIPUCRGS.

¹⁸ Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*, Barcelona: Herder. p. 148.

¹⁹ _____. (2000). *El principio vida*, Madrid: Trotta. p. 17.

²⁰ La bibliografía contemporánea del tratamiento filosófico de la responsabilidad puede llenar varias páginas. La palabra “responsabilidad” y sus variantes en las lenguas romances, así como la equivalente “Verantwortung” en alemán, son creaciones modernas. Usada primero en el ámbito del derecho, es comprobable un empleo filosófico escaso a partir del siglo XVIII y alcanzó la categoría de término técnico para la filosofía en la segunda mitad del siglo XIX, llegando en el siglo XX a ocupar una posición clave en la filosofía moral. Podría sostenerse que la escasa tradición de la responsabilidad como categoría relevante para la filosofía práctica, en conjunción con la aparición de problemas derivados de las nuevas situaciones sociales y tecnológicas y los nuevos modos de considerar el sujeto moral, han permitido la apertura de un espacio teórico y práctico que redimensiona el lugar de la responsabilidad en la reflexión filosófica contemporánea.

“centristas”²¹ de las éticas modernas. Si bien este último tópico importante no puede ser explicitado en este espacio, baste señalar que tales límites, por otra parte, han sido heredados por diversas corrientes contemporáneas, se consideren o no continuadoras del proyecto moderno, como el pragmatismo rortyano, las éticas discursivas, la teoría de la justicia en el modelo rawlsiano, etc.

Las propuestas de Jonas y Lévinas se pueden examinar conjuntamente dado que emanan de una matriz religiosa, filosófica y existencial compartida. En efecto, ambos pensadores provienen de la tradición ética del judaísmo, se forman filosóficamente en “la escuela de la fenomenología” y de la hermenéutica, y el ascenso del nazismo y del Holocausto deja en los dos una huella indeleble. En el caso de Jonas, la experiencia del cuerpo doliente y vejado realizada durante la guerra lo condujo al estudio de la filosofía del organismo y al descubrimiento de que la historia evolutiva es la de la libertad que, presente en todas las manifestaciones de la vida, culmina como responsabilidad en el ser humano. Levinas, por su parte, apela a la presencia insoslayable del rostro del otro para interpelar desde su filosofía de la exterioridad y el infinito a la “filosofía de la totalidad”, de la que el nazismo es consecuencia casi obligada²². Así, ambos subrayan el llamado a la responsabilidad que se manifiesta en la extrema vulnerabilidad del otro: la naturaleza y las generaciones futuras que los alcances de las acciones humanas determinadas por la tecnología pueden poner en peligro, para Jonas; y, para Levinas, empleando las expresiones bíblicas, “el pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero”. Responsables y rehenes del otro, todos los seres humanos están obligados a hacerse cargo de la vulnerabilidad del otro; otro que, en razón de esa vulnerabilidad misma, se encuentra fuera de todo deber de reciprocidad. Para usar la expresión conocida de Jonas, en este sentido la responsabilidad sería “el deber del poder” o, más explícitamente: “[...] es *el cuidado, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación*”²³.

²¹ En la línea de E. Lévinas, aunque con aportes de la obra de F. Nietzsche y del psicoanálisis, B. Waldenfels emplea este término de modo genérico para referirse al carácter autista y fagocitante en general del pensamiento europeo y sus derivados, que elimina al otro tanto en su particularidad como en su vulnerabilidad y extrema, en consecuencia, esta última. Cf. Waldenfels, B. (2006). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; _____ (1995). “Lo propio y lo extraño”. En *Escritos de Filosofía*, año XIV, 27-28, pp. 149-162.

²² Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme. p.47-56.

²³ Jonas, H. (1995). Op. Cit, p. 357. El desarrollo filosóficamente más denso de la noción de responsabilidad defendida por Jonas en encuentra en un pasaje anterior de esta misma obra, que se cita a continuación según la traducción que figura en la bibliografía, que contiene algunas imperfecciones estilísticas: “Existe todavía un concepto de responsabilidad del todo diferente, que no concierne a la

Ubicarse en la línea levinasiana exige abandonar las filosofías de la totalidad occidentales dominantes (el pensamiento de “lo Mismo”) y recurrir a la excedencia de la exterioridad, tal como ésta se manifiesta en la localización platónica de la Idea del Bien en un “allende” (*epékeina*) el mundo de las Formas incorruptibles y eternas. En el interior de la tradición totalizante misma, entonces, Lévinas encuentra la apertura hacia una sustitución jerárquica radical de la ontología (la primacía del Ser) por la ética (la primacía del Bien)²⁴. En esta sustitución de lo Mismo por lo Otro (*Autrui*) se juega la inversión de la intencionalidad (el lugar privilegiado de lo “Mismo”)²⁵. Vale decir, la “conciencia de” que fuera signo y origen de lo humano (el conocimiento racional, la acción libre y los afectos más elevados) se revela como dominadora y absolutista, fagocitante de la riqueza y la variedad de lo real, antropófaga en el ejercicio de su libertad y, por consiguiente, causante de genocidios y matanzas. Como segunda consecuencia de este nuevo posicionamiento Levinas propone “otro modo que ser” con el que deja inaugurada una posibilidad de existir convivialmente, erigiéndose el “no matarás” como imperativo absoluto que la excedencia impone. La excedencia del rostro del otro en cuanto vulnerable conmina la responsabilidad de cada uno y lo convierte en guardián de la vida desnuda. “Más allá” de los universales de la razón y de la política, un único universal inapelable: el otro vulnerable, expuesto, que se instituye como generador de la ética y de la política (de los derechos y de la justicia).

cuenta a pagar *ex post-facto* por lo hecho, sino a la determinación de lo que se ha de hacer; según este concepto, yo me siento responsable primariamente no por mi comportamiento y sus consecuencias, sino por la cosa que exige mi acción. La responsabilidad, por ejemplo, por el bienestar de otros no ‘examina’sólo los propósitos dados del acto en lo que respecta a su admisibilidad moral, sino que obliga a realizar actos que no tienen otro propósito que ese fin. El ‘por’del ser-responsable tiene aquí evidentemente un sentido del todo distinto al que tenía en la clase anterior, que se refería a sí misma. Aquello ‘por lo’que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder, remitido a él o amenazado por él. Ello contrapone el poder a su derecho a la existencia, partiendo de lo que es o puede ser, y mediante la voluntad moral, lleva al poder a cumplir su deber. La cosa es cosa mía porque el poder es mío y tiene una relación causal precisamente con esa cosa. En su derecho intrínseco, lo dependiente se convierte en lo que manda; en su causalidad, lo poderoso se convierte en lo obligado. El poder se vuelve objetivamente responsable de lo que le ha sido encomendado de ese modo y, en virtud de la toma de partido de su sentimiento de responsabilidad, queda comprometido afectivamente: en el sentimiento, lo vinculante encuentra su vinculación a la voluntad subjetiva. Pero la toma de partido del sentimiento tiene su primer origen no en la idea de responsabilidad en general, sino en la bondad propia y conocida de la cosa, bondad que afecta a la sensibilidad y que abochorna al puro egoísmo del poder. Lo primero es el deber-ser del objeto; lo segundo, el deber-hacer del sujeto llamado a cuidar del objeto. Por una parte la demanda de la cosa, en la falta de garantía de su existencia; y por otra la conciencia moral del sentimiento de responsabilidad del yo activo, que engloba ya siempre el ser de las cosas”. Cf. Jonas, H. (1995). Op. Cit, p. 163-164.

²⁴ Lévinas, E. (1977). Op. Cit, p. 57-76.

²⁵ _____. (1978). *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Paris, Kluwer Academic. p. 179ss ; 278ss.

Otra de las figuras notables de este debate ético es Carol Gilligan²⁶. Sin entrar en el detalle de las discusiones originadas por su libro de 1982²⁷, a los fines de este trabajo resulta útil la referencia a un texto algo posterior²⁸ en el cual explora formas del sí mismo (*self*) y de la responsabilidad que permanecieron latentes en la cultura occidental. La falta de tratamiento filosófico de estos aspectos la lleva buscar materiales para su investigación en el episodio del encuentro entre Eneas y el espectro de Dido muerta por su espada en los “campos del llanto” (*lugentes campi*) infernales del Canto VI de la *Eneida* virgiliana. Sorprendido por el daño irreparable que ha causado involuntariamente a su amada (“¿He sido la causa de tu muerte?”; *Funeris heu tibi causa fu?* L.VI, 458), Eneas se describe a sí mismo como un hombre obligado por su responsabilidad a cumplir el destino señalado por los dioses. Según Gilligan, ésta es una imagen de la autonomía individual asociada con una noción de responsabilidad social concebida como deber u obligación típicamente masculina y occidental. El arte del poeta permite atisbar la cara oculta del héroe y también una responsabilidad diferente mediante la aparición del adjetivo *infandum* (“no decible”, “inexpresable”), en dos momentos decisivos del texto: en el banquete que la reina de Cartago le ofrece manifiesta su dificultad para contar la dolorosa historia de la caída de Troya (*infandum... dolorem*; L.II 3) y cuando la pasión lleva el calificativo de “*infandum... amorem*” (L. IV, 85). Tal inexpresabilidad revela que estas historias de dolor y de amor han quedado generalmente fuera de las discusiones acerca de la moralidad, la responsabilidad y el individuo.

La perplejidad y las preguntas de Eneas reflejan en su tensión esencial dos maneras de pensar acerca del sí mismo en relación y dos formas de responsabilidad conexas, si bien incompatibles: “*Las dos imágenes del sí mismo fijadas por estos dos marcos conceptuales implican dos maneras de pensar acerca de la responsabilidad que son fundamentalmente incompatibles*”²⁹. Gilligan distingue así dos acepciones de la palabra “responsabilidad”: *responsibility*, que significa compromiso con respecto a las

²⁶ Considerada adalid de una corriente de ética del cuidado de innegable trascendencia en la Bioética. Su obra más conocida, *In a Different Voice*, 1982, no sólo resultó una crítica difícil de refutar para su maestro L.Kohlberg, sino que introdujo diversos debates en el territorio de la ética discursiva, que había aceptado desde sus comienzos, si bien críticamente, tanto la idea universalista del sujeto moral rawlsiana como el esquema del desarrollo moral de Kohlberg, inspirado en aquél.

²⁷ A ellas se ha referido en lo esencial S. Benhabib en: Benhabib, S. (1992). “The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory” In *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. London: Routledge. p. 148-177.

²⁸ Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice*.

²⁹ Para todas las citas de este texto de Gilligan se emplea la traducción realizada por la estudiante V. Grillo y revisada por la autora.

obligaciones, y *responsiveness*, vale decir, sensibilidad en las relaciones. Apelando a su experiencia y conocimiento profesional como psicóloga, Gilligan determina entonces la existencia de dos predisposiciones, una hacia la justicia y otra hacia el cuidado, que surgen de las experiencias de desigualdad y de unión incluidas en la relación entre hijos y padres y que caracterizan todas las formas del vínculo humano. Al igual que los autores tratados más arriba, Gilligan insiste en el carácter unilateral de una ética de la responsabilidad basada en la reciprocidad que parte de la definición del sí mismo y de la moralidad en términos de autonomía individual y de responsabilidad social puesto que desde esta perspectiva siempre se retorna al sí mismo, retorno que redunda en olvido del otro, aun cuando se exprese como “imperativo categórico” o como “regla de oro”. La atención real hacia el otro se produce desde otra perspectiva que sobre todo la observación de la experiencia de las mujeres permite desplegar. En ella el sí mismo es conocido en la experiencia del vínculo, “[...] definido no por la reflexión sino por la interacción, por la sensibilidad [responsiveness] del compromiso humano”. Sin embargo, como lo muestra el Eneas virgiliano, no se trata de algo privativo del género, sino constitutivo de la experiencia de los seres humanos como tales. Más bien podría determinarse la coexistencia de dos voces morales: la que habla de vínculo, de evitar dañar, de cuidado y de respuesta, y la que habla de igualdad, reciprocidad, justicia y derechos pretendidamente universales.

Estas discusiones teóricas, sin embargo, revelan una dificultad adicional que se evidencia luego de una lectura atenta de los textos. En efecto, no se da cabida en ellos a las situaciones de vulnerabilidad en las cuales los sujetos involucrados como actores (agentes y pacientes) pertenecen a culturas ajenas a la occidental y respecto de las cuales la ciencia y la filosofía occidentales están cargadas de prejuicios y supuestos, como ha mostrado fehacientemente E. Said³⁰. En tales casos, cuando la comunicación de interpretaciones se torna compleja, sólo se puede ir produciendo en horizontes de traducción de experiencias, de rationalidades y de lenguajes renovados y ampliados constantemente. Como ocurrió en el momento de la aparición teórica de la experiencia de las mujeres, que parcialmente se refleja en las entrevistas y encuestas que transcribe Gilligan, también en las situaciones que aquí se mencionan ha de partirse de una escucha respetuosa que rescate de las voces de los otros no sólo el relato del sufrimiento que trasmiten sino también la imagen de nosotros mismos que nos devuelven, tal vez como agentes y responsables de ese dolor. Con esta

³⁰ Said, E. (2004). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.

democratización efectiva del diálogo, convertido entonces en polílogo de razones³¹, la convivencia de personas, a la vez autónomas y vulnerables, se torna finalmente posible.

A partir de una relectura de los textos kantianos P. Ricoeur logra vincular “autonomía” y “vulnerabilidad” en un marco de tensiones múltiples de enormes consecuencias para la ética y para el tratamiento de los cuestionamientos que plantean las sociedades actuales³². La conjunción de fenomenología, hermenéutica y dialéctica en la metodología de trabajo de este pensador³³, así como su atención a la literatura, la historiografía, los estudios bíblicos y el psicoanálisis, le han permitido arribar a una concepción del sujeto de la Ética que reinterpreta y abre las líneas de investigación tradicional mediante la consideración de la vulnerabilidad o fragilidad constitutivas del ser humano. Ricoeur no renuncia a la consideración kantiana del ser humano como autónomo, en tanto que sólo la capacidad de darse a sí mismo racionalmente la ley (ser legislador de sí mismo) lo habilita a éste para obrar de modo verdaderamente moral. Empero, en una reconstrucción del discurso kantiano a partir de las dos vertientes que se manifiestan respectivamente en la *Crítica de la Razón Práctica* (la autonomía como nudo *a priori* de la libertad y la ley) y en *¿Qué es la Ilustración?* (la autonomía como tarea de sujetos políticos que deben salir del estado de sujeción), Ricoeur señala que la autonomía se presenta de modo paradojal y como “idea-proyecto”: “Porque el ser humano es por hipótesis autónomo, debe llegar a serlo”³⁴. De este modo queda manifiesta una ampliación de sentido de la autonomía, que permite considerarla a la vez como la prerrogativa y el *desideratum* de un ser vulnerable, frágil. Ambos términos, vulnerabilidad y autonomía, lejos de oponerse, se componen entre sí: “[...] la autonomía es la de un ser frágil, vulnerable. Y la fragilidad no sería más que una patología, si no fuera la fragilidad de un ser llamado a ser autónomo, dado que siempre lo es de alguna manera”³⁵.

A partir de esta reconstrucción, sobre la base de investigaciones anteriores en las cuales el filósofo enfocó críticamente la noción occidental del sí mismo (*self, soi-*

³¹ Bonilla, A. (2006). “Autonomía moral entre limones y colectivos: las ‘mamacitas’ bolivianas en Buenos Aires” En Wehr, I. (Ed.) (2006). *Un continente en movimiento: Migraciones en América Latina*, Frankfurt a. M. / Madrid, Vervuert / Iberoamericana. p. 143-158.

³² Ricoeur, P. (2001). Op. Cit, p.85-105.

³³ De modo explícito, Ricoeur se refiere a esta temática en una recopilación de trabajos publicada a mediados de los '80. Cf. _____. (2000). *Del texto a la acción*, Buenos Aires: FCE. p. 39-110; 259-278.

³⁴ Ricoeur, P. (2001). Op. Cit, p.86. Las citas de esta conferencia de Ricoeur, «Autonomie e vulnerabilité», están traducidas por la autora.

³⁵ Ibidem, p. 87.

même, Selbst), se amplía en cierto sentido la definición kantiana de autonomía, sin sacarla de su marco teórico moderno, en términos de poder o capacidad (*hórexis, conatus, potentia*)³⁶. De esta forma la autonomía, el poder o la capacidad es concebida bajo la metáfora de un triple haz que se despliega en el poder de decir, en el poder de obrar sobre el curso de las cosas y de ejercer influencia sobre los otros protagonistas de la acción y en el poder de hacer una narración inteligible y aceptable de la propia vida (puesto que la dimensión temporal nos es intrínseca), a los que debe agregarse el poder de considerarse a sí mismo como autor de los propios actos. Ahora bien, la reelaboración del concepto de autonomía planteada integra niveles de vulnerabilidad (no potencia, o potencia menor o disminuida) que se corresponden igualmente con aquélla: el “no poder decir” (fuente de desigualdad básica, dado que lo distintivo del ser humano es el lenguaje), las fragilidades en el ámbito del obrar, que provienen del curso del mundo (enfermedades, envejecimiento, accidentes) o son infligidas por otros seres humanos, habida cuenta de la disimetría entre el agente y el receptor de la acción, y por último la incapacidad de conducir la vida de acuerdo con la idea de coherencia o identidad narrativa desde la perspectiva insustituible de la singularidad, vale decir, de ser autónomo en sentido pleno.

Desde su particular experiencia de errancia la filósofa española María Zambrano desplegó en “El exiliado” una fenomenología del exilio que con todo derecho debe ser incorporada a esta discusión³⁷. Para caracterizar al exiliado en su peculiar condición, Zambrano realiza dos pasos metodológicos. En primer término opera una *epojé*, una puesta entre paréntesis, de los supuestos habituales desde los cuales habitualmente es considerado el exilio, para rechazar la tradicional caracterización heroica, a la vez activa y deshumanizante, del exiliado. Con ello obtiene el espacio privilegiado de aparición para esta dimensión esencial de la vida humana. El segundo paso consiste en la práctica de las igualmente fenomenológicas “variaciones imaginarias”, para lo cual confronta de la figura del exiliado con las del refugiado y del desterrado y habilita el acceso a las diferencias esenciales entre estas figuras, que Zambrano denomina respectivamente: abandono, acogida y expulsión.

³⁶ En un retorno de la moral a la antropología, Ricoeur señala que la “capacidad” constituye “[...] el referente último del respeto moral y del reconocimiento del hombre como sujeto de derecho”. Ricoeur, P. (1999). *Lo Justo 1*, Madrid, Caparrós. p. 30. En este sentido se puede asignar capacidad al ser humano en virtud de su lazo íntimo con la noción de identidad personal y/o colectiva, cuyo componente más importante está constituido para Ricoeur por la identidad narrativa sobre la cual (solamente) puede pensarse la identidad moral.

³⁷ Zambrano, M. (1990). *Los bienaventurados*, Madrid: Siruela. p. 29-44.

El abandono (“nadie le pide ni le llama”) es el rasgo tipificador del exilio que marca su carácter sacro. El exiliado es aquél a quien “dejaron en la vida”: en el desierto o en la orilla de la historia, despojado y expuesto, manifestándose así “sólo lo propio de que se está desposeído”. En efecto, el hombre reconducido hacia sí mismo en tanto puro y desnudo padecer, en estado de vulnerabilidad absoluta, “[...]está ahí como si naciera, sin más última, metafísica, justificación que esa: tener que nacer como rechazado desde la muerte, como superviviente”³⁸. Esta particular revelación evidencia la condición más propia de todo ser humano: padecer y trascenderse sin poder acabar de estar, a la vez que abre los caminos para su realización personal e histórica. Por esto, el exiliado es alguien que emprende una “peregrinación entre las entrañas esparcidas de una historia trágica”, cuyos sentidos Zambrano pretende sacar a luz por su recurso a la “razón poética”, razón apta para y capaz de hacerse cargo de todo aquello que ha estado en el exilio de la razón occidental. La razón poética es así el método de un lógos transformado (“voz de las entrañas”, “luz de la sangre”) que da razón de los “profundos” o “íneros” del ser humano y de su historia (las entrañas, los sueños, el padecer, la temporalidad), condenados al exilio por el imperio de una razón desencarnada, violenta y patriarcal. La figura del exiliado zambraniano sintetiza arquetípicamente así experiencias y circunstancias dramáticamente densas de la historia reciente. Es por esto que sus contribuciones merecen ser rescatadas por los estudios contemporáneos acerca de los numerosos exilios y migraciones que por razones políticas (el caso de la propia Zambrano), religiosas o económicas atraviesan la experiencia y la historia del último siglo y lo que va de éste.

El “caso” de la atención de salud mental de los migrantes contemporáneos

Antes de desarrollar este acápite, se necesitan dos aclaraciones. En primer lugar, un breve excursus metodológico sobre la oportunidad de incorporar al desarrollo teórico un estudio de este tipo y explicar qué se entenderá por “caso” en el trabajo. En segundo lugar, se mostrará que no por azar, sino obedeciendo a razones teóricas, el caso ha sido relevado del vasto campo de los estudios migratorios.

En los estudios sociales especialmente, el término “caso” abarca diversas acepciones, pudiéndose indicar al menos una acepción amplia y otra más restringida. Por otra parte, la construcción y estudio de casos resulta un recurso básico de la

³⁸ _____. (1993). *La razón y la sombra. Antología*, Madrid: Siruela. p. 383.

denominada ética aplicada (bioética, la ética de la educación, la ética de los negocios, la ética de las profesiones y la ética pública) en las prácticas de docencia, investigación, asesoramiento, etc. Este uso a veces se da junto con la discusión metaética acerca del valor teórico real del surgimiento actual de una casuística renovada.

Para mayor esclarecimiento y justificación de la acepción empleada en el texto, recurriendo al *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de Ernout y Meillet no está de más recordar que “caso” proviene del latín *casus, -us* (“caída, hecho de caer (y, por eufemismo, de morir)”; y, en sentido concreto, “lo que cae, accidente, chance, ocasión”, a menudo en sentido desfavorable. Este sustantivo, a su vez, deriva del verbo *cado, -is, cadere, cecidi, casum, caer*”, empleado con bastante regularidad en el sentido de “acontecer de modo inopinado”³⁹. Esta etimología da lugar a las acepciones de significado no gramatical en castellano, tales como “suceso, acontecimiento”, “casualidad, acaso”, “lance, ocasión o coyuntura”, pero también “especie o asunto de que se trata o que se propone para consultar a alguno y pedirle su dictamen”⁴⁰. Puede observarse que la historia y la tradición de la casuística guardan relación tanto con el carácter de suceso inopinado del caso (como opuesto a acontecimientos habituales o esperables) como con la última acepción indicada. En este trabajo, que no toma una historia particular, sino justamente un asunto más amplio aunque específico, se defiende el valor teórico del análisis de casos, sosteniendo con Orlans que: “*Desvelar casos conduce a la modificación y refinamiento de los compromisos teóricos, así como la teoría proporciona el marco para pensar acerca del caso*”⁴¹. Sea del tipo que fuere, la construcción del caso, y no sólo su tratamiento, es una operación relativamente compleja que muchas veces necesita del aporte de diversos especialistas puesto que está gobernada por una lógica y una retórica interna que no se circunscribe a la descripción pura y simple de una situación problemática particular sino que debe hacer patentes los rasgos sobresalientes que configuran una situación problemática completa en el campo respectivo⁴².

³⁹ Ernout, A.; Meillet, A. (1959). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4ème. éd., Paris, Klincksieck. p. 81.

⁴⁰ RAE, 2001. La referencia está tomada de la edición electrónica.

⁴¹ Orlans, B.; Beauchamp, T. L.; Dresser, R.; Morton, D.B.; y Gluck, J.P. (1998) *The Human Use of Animals*, New York / Oxford, Oxford University Press. p. 1, 48. Traducción de la autora.

⁴² Bonilla, A. (2002). “El empleo de casos en la enseñanza de la ética: pros y contras” (trabajo inédito leído en las “IX Jornadas sobre la Enseñanza de la Filosofía. Coloquio Internacional: ‘Homenaje a Guillermo A. Obiols’”, Buenos Aires, 2002).

El segundo aspecto que debe aclararse es la elección del caso de la atención de salud mental de los migrantes contemporáneos. Para señalar la conflictividad típica que se manifiesta en este campo casi virgen para la investigación en este artículo no se desarrolla el tema de modo exhaustivo; simplemente se indica un marco descriptivo y teórico general sobre migraciones, derechos humanos y ciudadanía y se realizan algunas calas en la bibliografía disponible. En efecto, del conjunto de informaciones y reflexiones reunidas surge la constatación de la escasa atención teórica y práctica otorgada a las características específicas de la salud psíquica y de las enfermedades de origen psíquico que afectan a personas pertenecientes a grupos de origen migrante en la Argentina y en el mundo.

Por su masividad, frecuencia, pobreza material y correspondencia con las orientaciones del mercado globalizado, los movimientos migratorios contemporáneos se han convertido en el “*fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo*”⁴³. La investigación de este fenómeno y de sus múltiples implicancias económicas, políticas, sociales y culturales, así como de su impacto en los cuerpos y en la formación de subjetividad de las y los migrantes, constituye actualmente un campo complejo e imposible de abordar desde disciplinas aisladas⁴⁴, necesitándose un enfoque interdisciplinario que incluya la filosofía. Si bien la consideración filosófica de las migraciones puede ser considerada una parte ineludible de la cuestión filosófica “*del otro*”⁴⁵, a pesar de tal relevancia esta temática estuvo prácticamente ausente de las agendas filosóficas casi hasta fines del siglo XX. Algo similar sucedió en la Ciencia Política. Una búsqueda de estos temas en diccionarios y enciclopedias especializadas, por ejemplo, arrojaría un resultado desolador⁴⁶. Por añadidura, al florecimiento de estos estudios sobre todo en la década del ’90 siguió un empobrecimiento paulatino de los mismos después de los sucesos del 11 de setiembre de 2001 que, entre otros efectos, tuvieron los de etnicizar y demonizar la figura de los migrantes. La República Argentina, con la Ley de Migraciones 25.871 (2004) y la aplicación unilateral por su gobierno del Protocolo de Las Leñas sobre la libre circulación de nacionales del MERCOSUR y

⁴³ Esta frase que expresa la situación actual parafrasea conjuntamente a É. Balibar y a M. Foucault.

⁴⁴ Los trabajos tradicionales sobre migraciones provienen en gran parte de la demografía, la historia y la sociología, siendo reciente el esfuerzo epistemológico de modelos complejos e interdisciplinarios.

⁴⁵ Bonilla, A. (2008). “El ‘Otro’: el migrante”. En Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) (2008). *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen. p. 366- 375.

⁴⁶ Como ejemplo de lo expuesto puede citarse el *Diccionario de política* de Bobbio, N.; Matteucci, N.y Pasquino, G., que no tiene el término “migraciones” entre sus entradas. Cf. Bobbio, N.; Matteucci, N.y Pasquino, G. (Dres.) (2008). *Diccionario de política*. 16 e. en español. México D.F. : Siglo XXI editores.

asociados, más el Plan de Regularización Documentaria “Patria Grande”, fue una de las excepciones a lo que hicieron la mayor parte de las naciones. Quizá esta actitud amplia, que da pleno cumplimiento a lo establecido en la Constitución Nacional y a los Documentos internacionales incorporados a ella, coadyuvó al refuerzo de los estudios migratorios en la Argentina⁴⁷.

Si bien la migración es un fenómeno constante en la historia de la humanidad, los flujos migratorios actuales no son homogéneos, así como tampoco resultan fácilmente comparables entre sí las “sociedades de acogida”⁴⁸ adonde arriban los migrantes⁴⁹ y el trato legal y social que éstas les brindan. El universo de referencia mayor de este trabajo es particularmente el de los migrantes pobres⁵⁰, que también comprende a refugiados y exiliados; vale decir, a todas aquellas personas que han debido abandonar su lugar de origen y cobijo porque la existencia en éste se les tornó inviable. La mayor parte de los migrantes actuales pertenecen a estos grupos y constituyen efectivamente migraciones compelidas y no voluntarias. Hoy se cuentan por millones los seres humanos que han sido y son arrojados de su suelo natal por el hambre, la guerra y las persecuciones por motivos étnicos y/o religiosos. Este rasgo particular otorga a tales migrantes una vulnerabilidad característica que los convierte en pieza de ajuste de los procesos económicos y políticos tanto regionales como globales.

Al focalizar la situación argentina hay que realizar algunas puntualizaciones. Definir la Argentina como país de inmigración, usualmente sólo hace referencia al hecho de las migraciones de procedencia europea que confluyeron en su territorio desde el último tercio del siglo XIX y el primero del XX. Ni la acción conquistadora y colonizadora española, ni la importación de esclavos negros o el traslado de grupos

⁴⁷ El momento culminante de este movimiento estuvo constituido por la realización en abril de 2006 en Buenos Aires del “1er. Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales, Políticas Migratorias y de Asilo”.

⁴⁸ Los términos técnicos “sociedades de recepción” y “sociedades de acogida” de los estudios migratorios sólo hacen referencia al país o lugar de arribo de los grupos y/o individuos migrantes.

⁴⁹ La categoría “migrantes” puede aplicarse a clases muy diversas de personas: estudiantes y profesores que disfrutan de becas o convenios de estadía laboral o investigativa; religiosos y religiosas de distintas confesiones que desarrollan una misión específica fuera de su país; accionistas, gerentes y empleados de empresas trans- o multinacionales; simples turistas; personas que buscan horizontes de realización más amplios, exiliados y refugiados, etc. También puede hablarse de migraciones externas e internas (flujos poblacionales de un lugar a otro en el interior de un país determinado). Cf. Mármona, L. (2001). “Migraciones”. En Di Tella, T. et alii (sup.) (2001). *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*, Buenos Aires: Ariel. p. 460-461.

⁵⁰ Si bien no se trata de una expresión técnica en sentido estricto, su empleo aparece insinuado con el mismo sentido y función -migrante, como “pobre extranjero”- en dos obras fundamentales para el tema: Fornet-Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen; _____. (Hrsg.) (2004). *Migration und Interkulturalität*, Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.

rebeldes de indígenas a lugares alejados de su asentamiento tradicional se estudian habitualmente como migraciones. Tampoco se señala que las poblaciones originadas en las migraciones actualmente más numerosas y visibles, las provenientes de los países limítrofes, han mantenido constante su participación porcentual sobre la población total desde el primer censo de 1869 (2,4%) al de 2001 (2,8 %). El mito fundacional del “crisol de razas”⁵¹ que determinó imaginariamente la Organización Nacional se construyó sobre la base de la “desmarcación étnica”⁵². Esta operación comprendió a la vez diversos procesos y estilos discriminatorios, incluido el genocidio, que ignoraron y dejaron “fuera del crisol” a mestizos, mulatos y negros y la promesa de una igualdad garantizada por la inclusión para los blancos que operaban la escuela pública y el servicio militar obligatorio. Frente a ésta, la situación contemporánea se caracteriza por tres cambios fundamentales: el aumento proporcional de los migrantes de países limítrofes o cercanos (el grupo inmigrante mayoritario), su mayor presencia en las ciudades y su nacionalidad (incremento de paraguayos, bolivianos y peruanos). En coincidencia con Grimson puede afirmarse que en la década del ’90 se pasó de una “situación de invisibilización de la ‘diversidad’” a una “hipervisibilización de las diferencias”⁵³. Si del plano de los fenómenos poblacionales se va al político, también resulta interesante subrayar que este cambio se da en el marco de los debates y políticas multiculturales y del “reconocimiento”. La actual legislación migratoria argentina es fruto de estos debates, ya que contribuyeron a la redacción de su texto numerosas organizaciones religiosas y de la sociedad civil particularmente sensibles a la problemática⁵⁴. La Ley 25.871, que entró en vigencia a comienzos de 2004, establece en su Art. 4º el derecho humano a migrar. Formulado de esta manera el derecho a migrar –y su contraparte, el derecho a permanecer en el país de origen- no es considerado una concesión particular del Estado argentino, sino que se lo reconoce como inherente a la persona humana como tal y, por consiguiente, dotado de universalidad.

⁵¹ Expresión al parecer creada por M. G. J- de Crèvecoeur en *Letters from an American Farmer*, 1782, para referirse al modo cómo en las tierras de América del Norte los europeos de diversos orígenes se han convertido en “americanos”, “fundidos en una nueva raza de hombres”. Bilbeny, N. (2002). *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Barcelona: Gedisa. p. 67. La itálica es de la autora.

⁵² Grimson, A.; Jelin, E. (comp.) (2006). *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*, Buenos Aires: Prometeo. p. 71.

⁵³ Ibidem, p. 70.

⁵⁴ Las contribuciones publicadas en *Migración: un derecho humano. Ley de Migraciones Nº 25.871* dan testimonio de esto. Cf. Giustiniani, R. et alii (2004). *Migración: un derecho humano. Ley de Migraciones Nº 25.871*. Buenos Aires: Prometeo.

En síntesis, la constancia y visibilización de “nuevos” migrantes, sobre todo en las grandes ciudades, conduce a la ruptura del mito del “crisol de razas” y a la reconsideración de las prácticas políticas fundadas en él, principalmente en los ámbitos de la justicia, la salud, la educación y el trabajo. En la situación actual de pluralidad real por la copresencia en casi todas las sociedades del mundo de grupos de origen diverso, no siendo la Argentina una excepción a ello, se torna indispensable la deconstrucción de este mito y la propuesta de nuevas formas de entender esta pluralidad con el objeto de posibilitar formas más plenas de realización individual y modelos de convivencia más justos⁵⁵. En razón de lo dicho, la coexistencia de individuos y de grupos migrantes de gran heterogeneidad, mayoritariamente pobres, en nuestras megalópolis y en vastas regiones de las naciones actuales, interactuando en múltiples relaciones dinámicas con las sociedades denominadas de acogida y entre sí, impone por su propio peso una revisión más completa de la noción de ciudadanía, en la que se incluya fuertemente la categoría de “ciudadanía cultural”, pero a la vez el carácter inestable, dinámico y abierto de las relaciones referidas.

Para estudiar mejor la problemática compleja del proceso migratorio suele dividirse a éste en etapas, cada una de las cuales ofrece conflictos particulares tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo (vale decir, en referencia a la/las subjetividades migrantes) En la literatura especializada se reconocen al menos tres⁵⁶: emigración o salida del lugar de residencia habitual, inmigración o entrada y proceso de reorganización de la vida en el lugar de acogida y reconstrucción de los lazos con el lugar de origen (etapa que puede suceder o superponerse a la anterior). Hoy cabría añadir una cuarta, que según la secuencia temporal iría en segundo término: la etapa del tránsito, por demás difícil y riesgosa tal como lo demuestran numerosos ejemplos cotidianos. La mayor parte de los estudios referidos al tema investigan los procesos de reorganización de la vida en el lugar de acogida desde diversos modelos integracionistas o directamente asimilacionistas⁵⁷ que colocan el proceso de inmigración en una secuencia lineal en la que el/la inmigrante va perdiendo sus

⁵⁵ Para la deficiencia de las teorías denominadas multiculturalistas y de las políticas multiculturales: Bonilla, A. (2008) “El derecho humano a migrar y la transformación de la noción de ciudadanía”. En Arué, R.; Bazzano, B.y D'Andrea, V. (comp.) (2008). *Transformaciones, prácticas sociales e identidad cultural*, Vol. II, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán. p. 773-788.

⁵⁶ Castillo Guerra, J. (2004). “Hacia una teología de la migración: perspectivas y propuestas”. En Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) (2004). *Migration und Interkulturalität*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen. p. 154-155.

⁵⁷ Según muestran análisis críticos autorizados de los modelos sociológicos del fenómeno migratorio. Cf. Han, P. (2000). *Soziologie der Migration*. Stuttgart, Lucius & Lucius. p. 38-62.

vínculos con el lugar de origen así como sus connotaciones culturales específicas hasta convertirse en un integrante indiferenciado más de la sociedad de recepción.

Para visibilizar los problemas de vulnerabilidad especial que aquejan a estos grupos de migrantes pobres en cada una de las etapas señaladas y tomando en cuenta todas las variables posibles, no basta con la clasificación anterior y los resultados que provienen del campo de las Ciencias Sociales. Según se señaló más arriba, una “caja de herramientas” sobre el tema no puede prescindir de los aportes de la filosofía⁵⁸. Los tratamientos ya referidos de la vulnerabilidad de H. Jonas y C. Gilligan, pero sobre todo de E. Levinas, M. Zambrano y P. Ricoeur, aumentan la posibilidad de visibilización y enriquecen con sus variables el análisis de la vulnerabilidad característica de estos grupos y personas migrantes pobres. Como ya se dijo, en cada una de las etapas o estadios de la migración dicha vulnerabilidad puede ser considerada desde dos puntos de vista: un punto de vista subjetivo y otro objetivo. Según el primero (el subjetivo) podría intentarse una fenomenología de la subjetividad migrante⁵⁹. En calidad de primer resultado ésta arrojaría el dato de que la vulnerabilidad se manifiesta como malestar o sufrimiento. Consecuentemente esta vulnerabilidad redunda en dificultades para el ejercicio consciente de la autonomía (“empoderamiento”), en la internalización de estilos de minorización, en problemas para la identificación cultural y social, etc., con elevados riesgos de anomia y, por consiguiente, de una caída cada vez mayor en la vulnerabilidad extrema.

Partiendo de una perspectiva objetiva que atiende a las normas y prácticas de la sociedad de acogida referidas a los y las inmigrantes se tipifica esta vulnerabilidad como exclusión. Tal exclusión comprende un abanico de formas de trato discriminatorio por parte de las sociedades de acogida que pueden sintetizarse como conculcación en diversos grados de derechos fundamentales para el ejercicio de capacidades y funcionamientos de la existencia humana⁶⁰, entre otras, la participación ciudadana plena, es decir el ejercicio de todos y cada uno de los derechos humanos en su conjunto.

⁵⁸ En el “Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales, Políticas Migratorias y de Asilo”, Buenos Aires, 2006, se puso de relieve la importancia de la filosofía para la investigación migrantológica.

⁵⁹ Tal vez pueda adaptarse el modelo zambraniano de la fenomenología del exiliado para realizar este análisis, tarea que desborda el objetivo de este trabajo.

⁶⁰ A los fines de este trabajo se adopta libremente esta denominación de A. Sen. Cf. Nussbaum, M.; Sen, A. (eds.) (1993). *The Quality of Life*, New York: Oxford University Press. p. 3.

Como una indicación de que el punto de vista adoptado en este escrito no se encuentra alejado del tratamiento del tema que se realiza en los foros internacionales especializados, a continuación se mostrarán algunas coincidencias con la teoría elaborada por J. Bustamante sobre la vulnerabilidad de los migrantes⁶¹. Para comprender estos hechos, el autor recurre a la conocida distinción weberiana de las dos dimensiones de la acción social, vale decir, entre la conducta observable de los actores y la dimensión intersubjetiva (o “sentido”) de la acción. Según Bustamante esta distinción facilita la diferenciación entre una “vulnerabilidad estructural” y otra, derivada de la anterior, “cultural”. La vulnerabilidad estructural se genera en la diferencia existente en las relaciones con el Estado entre un nacional y un migrante (se entiende, en el esquema moderno de los estados nacionales). De esta diferencia surgen las desigualdades en el acceso a los recursos, tales como prestaciones sociales, educación, trabajo, etc., y se van convirtiendo en el criterio normativo de las relaciones sociales entre nacionales e inmigrantes. Las diferencias de poder entre quienes “hacen las normas” y quienes las acatan se incrementan por la presencia de la vulnerabilidad cultural que se deriva “[...] del conjunto de elementos culturales (estereotipos, prejuicios, racismo, xenofobia, ignorancia y discriminación institucional) con significados despectivos que tienden a justificar las diferencias de poder entre los nacionales y los extranjeros”⁶². La secuencia que va de la vulnerabilidad estructural enunciada a la vulnerabilidad cultural, sería, entonces: 1. “[...] los nacionales transfieren al contexto social de sus relaciones con los inmigrantes/extranjeros, la diferenciación que hace el Estado entre nacionales y extranjeros”; 2. “Esa diferenciación acaba siendo convertida en un criterio o base normativa de una asimetría de poder de facto en las relaciones entre inmigrantes y nacionales”; 3. como resultado de la reiteración práctica de tal asimetría de poder en las relaciones entre unos y otros, se va insertando un “contenido de sentido”, vale decir, una “vulnerabilidad cultural” que perpetúa el tipo de relaciones sociales de dominación⁶³. Vista a lo Weber como tipo ideal, la vulnerabilidad estructural sería la construcción teórica que representa el extremo de la desigualdad que caracteriza a los inmigrantes internacionales como sujetos de derechos humanos y puede definírsela como “carencia

⁶¹ Bustamante, J. (2007). “La migración de México a Estados Unidos; de la coyuntura al fondo” En Defensor del Pueblo de Bolivia – OACDH, Octava Conferencia Internacional de Instituciones Nacionales de Derechos Humanos. *Migración. El rol de las instituciones nacionales. Informe Final*, Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País. p. 41- 57.

⁶² Ibidem, p. 55.

⁶³ Ibidem, p. 49.

extrema de poder". Pasando a la "vulnerabilidad cultural", el autor la define como la justificación ideológica de la existencia y de la práctica de la condición de vulnerabilidad de los migrantes de la cual se deriva la impunidad para quienes violen los derechos humanos de aquéllos.

Igualmente deudor de Weber, aunque renuente a poner en primer lugar la consideración de la vulnerabilidad cuando se habla del fenómeno migratorio, y defensor de una teoría de las migraciones que pone el acento en la autonomía de las y los migrantes, el filósofo italiano S. Mezzadra es conocido por su elaboración del "*derecho de fuga*"⁶⁴. Desde una mirada crítica alternativa al capitalismo tras investigar la relación entre globalización, trabajo y ciudadanía, Mezzadra indaga el significado político de los procesos de movilidad y, por ende, el fenómeno migratorio. La "fuga" se le presenta como categoría política indispensable y el "*derecho de fuga*" funge para poner de manifiesto la individualidad de los migrantes que son ejemplo de las contradicciones del capitalismo. Mezzadra encuentra una plataforma teórica estructuralmente afín en textos juveniles de M. Weber (la investigación sobre la condición de los trabajadores agrícolas del *Reich* y escritos y discursos de los años 1892-1899). Por ello reivindica el carácter pionero de la percepción weberiana sobre la conexión entre el desarrollo del capitalismo y la persistencia de flujos migratorios pretendidamente controlables, su caracterización de las migraciones como "movimientos sociales" y su comprensión de la subjetividad migrante. Con la categoría básica de "*derecho de fuga*" pretende subrayar la dimensión subjetiva de los procesos migratorios fuertemente ligada al ejercicio de elecciones personales, aunque no se subestiman ni las causas objetivas de la migración ni sus condiciones materiales y sociales. La categoría de derecho de fuga permite superar la distinción entre migrantes y prófugos y, para el caso de los migrantes, cumple la función de reaccionar contra la etnización de las migraciones⁶⁵ y de concentrar en la figura del migrante las contradicciones inherentes al ejercicio del derecho a la libertad de circulación, de modo que pone en evidencia la naturaleza política de las disputas sobre las migraciones. La tesis de la autonomía de las migraciones cierra el círculo teórico abierto por el "*derecho de fuga*". En vez de reducir las migraciones contemporáneas a las leyes de oferta y demanda, esta tesis toma en

⁶⁴ Mezzadra, S. (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Madrid/Buenos Aires: Traficantes de sueños/Tinta Limón.

⁶⁵ Aunque aclare que las diferencias étnicas son construcciones sociales y políticas, Mezzadra parece hacer el juego a las teorías liberales o marxistas que minimizan las diferencias culturales. Así como la naturalización de las diferencias culturales conduce a la racización, inferiorización o exclusión de las y los migrantes, su minimización puede conducir a la incomprendimiento de los múltiples procesos de subjetivación, de adscripción cultural y de asunción de poder.

cuenta el excedente de prácticas subjetivas que se expresan en los movimientos migratorios en relación con las ‘causas objetivas’ que los determinan⁶⁶ y, en consecuencia, da cuenta de fenómenos económicos y sociales vinculados con la migración, tales como la constitución de redes transnacionales planteando desafíos a las políticas migratorias centralizadas en el concepto de integración. La tesis de la autonomía de las migraciones, que saca al migrante de su papel subordinado de víctima, no sólo obliga a reelaborar el racismo en el contexto de las relaciones y recursos del capitalismo global sino que igualmente ofrece la posibilidad para reconstruir el cuadro de las transformaciones del capitalismo globalizado desde el punto de vista del trabajo vivo y de su subjetividad. Un aporte indiscutible, sin duda, que pone el fenómeno migratorio en el corazón del capitalismo y señala sus contradicciones y alternativas posibles. Pero aporte que igualmente minimiza las heridas en el cuerpo y la subjetividad migrantes, así como sus dificultades en los lugares de acogida para ser visualizados y reconocidos como sujetos de derechos. Coincidiendo con Mezzadra respecto del potencial creador y hasta revolucionario de las y los migrantes, en tanto que su presencia cuestiona las creencias y prácticas habituales de la ciudadanía, está lejos de la perspectiva de esta contribución obviar la existencia de fortalezas y capacidades individuales y grupales de resistencia de quienes han debido migrar. Sin embargo, dada la situación de abandono y la consiguiente vulnerabilidad subjetiva y objetiva de las y los migrantes en las sociedades contemporáneas, se sostiene que “abandono” y “vulnerabilidad” se vuelven categorías indispensables, entre otras, a la hora de un tratamiento completo y serio del tema.

Puesto que el enfoque que orienta este trabajo, al volver visible la múltiple vulnerabilidad de las y los migrantes igualmente pone en evidencia los desafíos particulares que se plantean a las sociedades de acogida respecto de la efectivización plena de los Derechos Humanos⁶⁷, y sobre todo, de su efectivización diferenciada, vale decir, la que se hace cargo de las diferencias culturales e individuales en lo que éstas comportan de vulnerabilidad y dominación, habida cuenta de la toma de conciencia de la interrelación entre lo personal y lo político, logro indudable de las luchas feministas. Es esta voluntad de efectivización la que debe expresarse en las diversas políticas públicas que involucran a las y los migrantes, incluidas las políticas de salud mental. El

⁶⁶ Mezzadra, S. (2005). Op. Cit, p. 143-157.

⁶⁷ Con los términos “efectivización”, o su sinónimo “realización”, se señala que el Estado y sus agentes deben tener, a través de las políticas públicas y su implementación, una función más activa respecto de los Derechos Humanos que lo indicado con los términos “defensa” o “promoción”.

derecho humano a migrar implica, entre otros, la posibilidad de realización plena del derecho a la salud, incluida la mental, que sólo puede efectuarse plenamente en el marco del ejercicio de los derechos culturales. En el Art. 12 del “Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales” de 1966 se reconoce “[...] *el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental*”. Con el objeto de volver efectivo este reconocimiento, este artículo debe complementarse con la vigencia y realización del Art. 15 que establece los derechos culturales, vale decir, en primera instancia, el derecho a la libre adscripción a la cultura de origen o a otra de adopción y a una práctica cultural en ese marco. Resulta importante aclarar que estos derechos se enuncian de modo muy genérico y deben complementarse tanto con normativas específicas como con el aporte de estudios sistemáticos sobre la unidad y los alcances de tales derechos⁶⁸. En definitiva, este derecho a la salud debe ser considerado también como integrando la “ciudadanía cultural” para quedar vinculado a una perspectiva democrática ampliamente inclusiva y participativa puesto que atiende a los contextos histórico-políticos de cada cultura que se han caracterizado y se caracterizan por episodios de dominación y resistencia protagonizados por grupos con especificidades diversas: étnicas, lingüísticas, religiosas, sociales, etc.⁶⁹. Sin temor a equivocaciones puede afirmarse que, más acá de lo exigido por las normas migratorias, los modelos actualmente vigentes de salud mental y las políticas y prácticas que dependen de ellos exhiben un carácter de dominación. En efecto, en tanto no toman en cuenta de modo explícito los rasgos culturales específicos de los grupos migrantes y los derivados de su vulnerabilidad particular, tales modelos, políticas y prácticas pueden ser considerados intentos de homogeneización cultural que atentan contra el carácter de sujetos de derechos de las personas de origen migrante o pertenecientes a minorías étnicas o lingüísticas. Es más, a punto tal no se consideran estas diferencias⁷⁰, que las dificultades para el diagnóstico y tratamiento de las y los migrantes en situación de vulnerabilidad mental ha conducido en diversos casos a “medicalizar” la migración en calidad de única alternativa terapéutica, como se verá más adelante. Al respecto pueden trazarse analogías con la medicalización de otras etapas y situaciones

⁶⁸ Symonides, J. (ed.) (2000). *Human Rights: Concept and Standards*, Aldershot, Ashgate / UNESCO. p. 175-230.

⁶⁹ Chauí, M. (2006). *Cidadania cultural. O direito à cultura*. San Pablo: Fundación Perseu Abramo. p. 138.

⁷⁰ Como ejemplo de lo afirmado, se señala que en una obra local de publicación reciente sobre bioética y salud mental sólo aparecen referencias vagas a la necesidad de considerar la situación cultural de los presuntos pacientes y no hay ningún artículo específico sobre el tema. Cf. Maglio, I.y Bello, M. A. (2009). “Derechos Humanos e investigación clínica en Salud Mental”, p. 100, y Stagnaro, J. C. (2009). “Apuntes para una reflexión sobre la perspectiva bioética en psiquiatría”, p. 220-221 En Fantin, J. C.y Fridman, P. (Comp.) (2009). *Bioética, Salud Mental y Psicoanálisis*, Buenos Aires: Pólemos. P. 89-122; 207-230.

de la vida humana, como la menopausia, el envejecimiento y la vejez, etc. El efecto general de esta medicalización consiste en la reducción a enfermedad de etapas y momentos fundamentales de la condición humana y por consiguiente en el empobrecimiento, no sólo de la calidad de vida de los grupos y personas que se encuentran en dichas etapas o circunstancias existenciales, sino de su pérdida efectiva de autonomía (vale decir, de poder)⁷¹.

Ante la falta de materiales locales pueden extraerse algunas referencias y observaciones críticas sobre el modelo vigente de salud mental de las y los migrantes del trabajo reciente de E. Koch, psiquiatra de larga trayectoria en la clínica y la investigación específicas, en donde se toman en cuenta los resultados más avanzados en la materia de los últimos cuarenta años en Alemania⁷². De forma análoga a lo expresado más arriba el estudio de Koch parte del axioma de que la migración en sí misma no constituye enfermedad alguna y que, por consiguiente, no sería legítimo establecer una conexión causal entre perturbación psíquica y migración. Sin embargo, esto no significa que no deban ser tomadas en cuenta las sobrecargas de esfuerzo y de desgaste físico y psíquico específicos que la migración trae aparejadas, sobre todo en las etapas de tránsito y de reorganización de la existencia en la sociedad de acogida y las características culturales propias de las y los migrantes. Citando a J. Zeiler y F.Zarifoglu, el autor describe diversos factores asociados a la migración con consecuencias potenciales para el origen y desarrollo de enfermedades psíquicas cuya enumeración puede resultar de interés a los fines de esta contribución:

el peso y duración de la sobrecarga de esfuerzo en el transcurso de la migración;

las características de la sociedad de acogida, entre las que figuran tanto las formas más o menos incluyentes de las políticas públicas respecto de los inmigrantes como los prejuicios y las prácticas discriminatorias compartidas por dicha sociedad

⁷¹ Sobre los daños subjetivos de la medicalización, cf. Bonilla, A.. (2006). “¿Quién es el sujeto de la Bioética? Reflexiones desde la vulnerabilidad”. En Losoviz, A.; Vidal, D.y Bonilla, A. (Eds.) (2006). *Bioética y salud mental. Intersecciones y Dilemas*, Buenos Aires: Akadia. p. 75-88.

⁷² Koch E. (2003). “Psychiatrie, Psychotherapie, Psychosomatische Rehabilitación und Migration”. En Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hrg.) (2003). *Gesunde Integration*, Berlin, Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, p. 43-53. En el comienzo de estos estudios incidió la firma del Acuerdo alemán-turco del 30 de octubre de 1961 que estimuló y reguló la migración de trabajadores turcos. El ingreso masivo de este tipo de migrantes, hasta el momento poco frecuentes y culturalmente “otros” (por su lengua, religión, modos de entender las relaciones sociales y políticas), provocó un impacto sociocultural del que todavía no se ha repuesto la sociedad alemana que no estaba preparada para recibirlas. Cf. Bosse, D.; Vior, E. (2005) *Politische Partizipation von Migranten mit muslimischen Hintergrund in Deutschland – Entwicklungen und Probleme*, Magdeburg, Institut für Politikwissenschaft Otto-von-Guericke-Universität.

(todas ellas dependientes de las representaciones sociales sobre la inmigración y los grupos inmigrados, es decir, del imaginario social sobre la inmigración);

las características de los grupos de población inmigrados que los hacen reaccionar de formas específicas generando modos diversos de integración, asimilación limitada o marginalización respecto de la sociedad de acogida;

la calidad y efectividad de la ayuda social que reciben los individuos inmigrados;

las condiciones de vida concretas en el país de acogida de las y los inmigrantes, por ejemplo la situación legal de residencia, el estatuto socioeconómico, los lazos de pertenencia familiar, los lazos de pertenencia con el grupo étnico de origen, las experiencias de falta de seguridad y amenazas, etc.;

las condiciones y características individuales: las enfermedades psíquicas previas, las experiencias de la migración que marcaron particularmente a la persona, las expectativas y nivel de información previos a la migración, el conocimiento de idiomas, los modos y formas de “aculturación psicológica”, las vivencias negativas en el país de acogida (p.e. enfermedades, muerte de personas cercanas);

la fase de aculturación en la que se encuentra cada persona y/o grupo inmigrante⁷³.

Una relectura de la enumeración anterior muestra que se distinguen con claridad factores independientes y factores dependientes del migrante mismo como posibilitantes de la enfermedad mental o del riesgo de ésta. De todas maneras, según muestra este estudio, la preocupación política, social y profesional por la atención a los migrantes tiene más bien que ver con la necesidad de conservar la armonía social en la sociedad de acogida (la previa a la inmigración que en general se concibe como factor de perturbación) para que ésta no se vea seriamente transtornada por patologías nuevas o crecientes derivadas del fenómeno inmigratorio que puedan evitarse o disminuirse.

Aparecen otros datos que ponen de manifiesto el trato discriminatorio hacia los migrantes con dolencias psíquicas. Merecen destacarse, por ejemplo, los bajísimos índices de tratamiento e internación de pacientes psiquiátricos de origen migrante que registran las publicaciones y estadísticas⁷⁴. Igualmente resulta un problema mayor la falta de tratamientos en lenguaje materno siendo esto muy grave para el caso de

⁷³ Koch E. (2003). Op. Cit, p. 43-53.

⁷⁴ Entre un 1% y un 9% de la población en condiciones de internación solamente en 2003.

terapias que consideran el lenguaje y los relatos de las y los pacientes un instrumento fundamental de diagnóstico y tratamiento, sean o no psicoanalíticas, puesto que, entre otras distorsiones, se vuelve imposible la recuperación de relatos en los casos de amnesia provocada por el choque cultural. Para la mayor parte de las y los pacientes inmigrantes, habida cuenta de las carencias y dificultades de los diagnósticos posibles, el tratamiento que les es proporcionado no va más allá de un cóctail de psicofármacos, práctica, como se sabe, totalmente alejada de un verdadero tratamiento psicoterapéutico del tipo que sea. Frente a estos resultados un tanto desalentadores el trabajo de Koch finaliza con un llamado a incrementar las competencias interculturales de los terapeutas, los funcionarios y el conjunto de los actores sociales, si bien lo hace en sentido funcionalista como medio para lograr una “armonía” social y no tanto desde una perspectiva de reconocimiento de la otredad y de la diferencia migrantes como valor sociocultural positivo.

De los estudios reseñados por Koch sólo en un trabajo de N. Schmacke de 2002⁷⁵ aparece el respeto por la autonomía de los inmigrantes; allí se supera el concepto de asimilación mediante la consideración de la pertenencia cultural y de los valores propios de éstos. Esta constatación casi marginal habilita para indicar el *locus enuntiationis* y algunos presupuestos ideológicos del artículo de Koch. En efecto, más allá de las buenas intenciones y del sentido crítico del autor, se evidencia que para éste, tanto como para casi todos los estudios que analiza y critica, existe un único patrón de desarrollo humano que es el occidental europeo de los países centrales. Vale decir, la perspectiva resulta una vez más etnocentrista. Respecto de los grupos migratorios se evidencia como ideal para los mismos y sus relaciones con la sociedad de acogida la integración / asimilación a este patrón a través de diversas etapas de adaptación al mismo. Agregado a este presupuesto está el de una concepción esencialista de las culturas a las que pertenecen las y los migrantes que las considera como entidades cerradas y deja de lado las dinámicas propias del cambio y las posibilidades de la relación intercultural real, obturando de este modo la posibilidad de elaborar estrategias de salud mental que, además de ser exitosas, respeten el complejo de derechos de los que las y los migrantes son sujetos.

⁷⁵ Koch E. (2003). Op. Cit, p. 46.

Conclusiones:

En las páginas anteriores se mostró en primer término que el conflicto “vulnerabilidad vs. autonomía” no es una novedad de las filosofías del siglo XX y actuales, sino una cuestión persistente en el pensamiento occidental. De la multiplicidad de ejemplos que brinda su historia, se seleccionaron dos autores paradigmáticos como Aristóteles y Kant. Recurriendo al Estagirita, se puso en evidencia que sus desarrollos de las figuras emblemáticas por su perfección y autosuficiencia del *phrónimos* y del *sofós* apenas enmascaran el profundo dramatismo derivado de su carácter mortal. En cuanto a Kant, se prefirió partir de un par de calas en su texto y expandir el tratamiento más tradicional del tema con referencias a epígonos; sobre todo poniendo de relieve la “paradoja de la autonomía” que se encierra en los enunciados kantianos según se percata sagazmente de ello P. Ricoeur.

Aún haciendo justicia a la riqueza de perspectivas y argumentos que se pueden recabar en las obras heredadas de la tradición filosófica respecto de este conflicto, fue uno de los objetivos de esta contribución poner de manifiesto la visualización del debate en la segunda mitad del siglo XX a raíz del lugar teórico central ocupado por la vulnerabilidad en los estudios de Ética, Antropología filosófica y Filosofía política, a partir de las investigaciones de H. Jonas, E. Lévinas, C. Gilligan y P. Ricoeur.

Por último, mediante las referencias al tratamiento filosófico contemporáneo del fenómeno migratorio y, en especial, al caso de la atención de salud mental de las y los migrantes contemporáneos, se intentaron ampliar aún más los aspectos teóricos y prácticos en juego. Si bien en otras publicaciones se esbozó una clasificación de las investigaciones filosóficas sobre el tema⁷⁶, siguiendo el hilo de las corrientes predominantes, este texto que se concentra en el conflicto “autonomía vs. vulnerabilidad” destaca dos temas fundamentales. Por un lado, recurriendo al utilaje conceptual de autores como M. Zambrano y R. Fornet-Betancourt, entre los filósofos, y de J. Bustamante, sociólogo, se pone de manifiesto que las dos formas principales de la vulnerabilidad característica de las y los migrantes, vale decir, la vulnerabilidad subjetiva (dolor y sufrimiento) y la vulnerabilidad objetiva (exclusión de la comunidad ciudadana de derechos y obligaciones), son diversas caras o facetas de una misma vulnerabilidad que se hace visible en diversos momentos, situaciones y fenómenos del proceso migratorio. Por otro lado, se mostró la pertinencia teórica del debate a través de un enfrentamiento de posiciones entre los autores que subrayan la peculiaridad de

⁷⁶ Bonilla, A. (2006). Op. Cit.

la vulnerabilidad de las y los migrantes y su carácter inhabilitante para el reclamo y ejercicio de derechos provocado por ésta, y aquéllos, como Mezzadra, que insisten en los rasgos de autonomía ya implícitos en el ejercicio del “derecho de fuga” y sus consecuencias para el desarrollo del capitalismo y de nuevas formas de ciudadanía.

A entender de la autora, que mantiene una distancia crítica respecto de Mezzadra⁷⁷, sin embargo, ninguna de estas posiciones puede ser defendida de modo excluyente. Justamente el caso de la (no)atención a la salud mental de los migrantes, tanto en el nivel teórico, como en el de las políticas y las prácticas pertinentes, lleva a concluir que no pueden ser soslayadas este tipo de vulnerabilidades. Sin embargo, se sostiene que los términos de la tensión pueden y deben ser mantenidos en los tres planos señalados. En el plano teórico, el análisis de los diversos tipos de vulnerabilidad no debe ocultar el igualmente fructífero de las modalidades de reclamo y ejercicio de autonomía y de derechos por parte de las y los migrantes y sus diversos y complejos grupos de pertenencia. En este sentido, se contribuiría a un enriquecimiento del análisis si a categorías explicativas seductoras como el “derecho de fuga” se le opusieran otras, igualmente explicativas, que provienen de la posición opuesta, como la de “vulnerabilidad estructural” o “vulnerabilidad objetiva”. En el plano de las políticas públicas, que conllevan de modo latente en todos los casos la discusión por la definición de la ciudadanía y sus formas de ejercicio, la consideración de la vulnerabilidad es la que permite una distancia crítica de la facticidad política y muestra sus falencias e injusticias, a la vez que el acento en la autonomía redunda en propuestas creativas y superadoras del desconocimiento, la invisibilización, la discriminación y el descuido del otro que aquejan a las sociedades contemporáneas. Por último, en el plano de las prácticas, no se trata de mantener de modo ficticio los conflictos o magnificarlos, en lugar de minimizarlos o resolverlos⁷⁸, sino de hacer de los conflictos el motivo para volver visibles las injusticias y las conculcaciones de derechos en el sentido pleno de la palabra. Negar, minimizar y homogeneizar, en estos casos, justamente equivaldría a un rechazo de la actitud racional y emancipadora que saca su potencial creador y transformador del reconocimiento de los conflictos.

⁷⁷ Bonilla, A. (2009). “La insuficiencia teórica del ‘derecho de fuga’”. En Lértora Mendoza, C. (Ed.) (2009). *Actualidad filosófica en el Cono Sur – XIV Jornadas de Pensamiento Filosófico (Actas)*, Buenos Aires: FEPAI, CD-Rom.

⁷⁸ Aquí se hace una referencia explícita al segundo sentido de lo “malo”, según Maliandi, para evitar la crítica que pudiera dirigirse contra la posición asumida en este texto. Cf. Maliandi, Ricardo (2006). Op. Cit, p. 13-14.

Desde la perspectiva filosófica intercultural que anima este trabajo, se da término al mismo con una “aplicación” de lo discutido a la situación argentina en el campo de la salud mental. Dado que en el país no existen prácticamente estudios de salud mental que tengan por objeto a las y los migrantes con sus vulnerabilidades particulares, ni políticas y prácticas adecuadas, una visión global crítica que tome en cuenta el propósito básico intercultural y pluralista enunciado en la Ley Nacional de Migraciones conduce al menos a tres conclusiones provisorias en este punto. En primer término se señala que los modelos vigentes de salud mental, signados de modo implícito por la metáfora homogeneizante y falsamente universalista del “crisol de razas” que hasta hace poco fue dominante en el imaginario nacional, son de tipo asimilacionista y similares a los descriptos más arriba. En segundo lugar, también hay que alertar contra el racismo y la xenofobia latentes en el imaginario social que impiden el reconocimiento positivo del otro; en consecuencia se invisibilizan rasgos culturales y coyunturales que deberían ser tomados en cuenta para la tipificación y estudio de las enfermedades mentales y sus variantes, para la formulación de diagnósticos y para las prescripciones terapéuticas. Por último, el cambio indispensable sólo puede provenir de una formación antropológica y lingüística adecuadas de los profesionales de la salud mental que deban ocuparse con estos grupos y del incremento de profesionales e investigadores de origen migrante. Éstos, cumpliendo una función que va siendo reconocida cada vez más como indispensable en nuestras sociedades pluriculturales, podrán actuar de “puentes” culturales y contribuir no sólo a la superación de ciertas formas de vulnerabilidad que aquejan a las y los migrantes sino a mejorar el estado de las ciencias, las políticas y las prácticas de salud mental en la Argentina.

Referencias bibliográficas :

- Allison, H. (2001). “Autonomía. Autonomía y libertad”. En Canto-Sperber, M., *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, México DC: FCE.
- Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Bilbeny, N. (2002). *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Barcelona: Gedisa.
- Bobbio, N.; Matteucci, N.y Pasquino, G. (Dres.) (2008). *Diccionario de política*. 16 e. en español. México D.F. : Siglo XXI editores.

Bodéüs, R. (1982). *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris: Les Belles Lettres.

Bonilla, A. (2002). "El empleo de casos en la enseñanza de la ética: pros y contras" (trabajo inédito leído en las "IX Jornadas sobre la Enseñanza de la Filosofía. Coloquio Internacional: 'Homenaje a Guillermo A. Obiols'", Buenos Aires, 2002).

_____. (2006). "Discusión de algunas categorías filosóficas para el enfoque intercultural de las cuestiones migratorias en América Latina". En Alemany, C. (Ed.) (2006). *Las ideas del Siglo XXI – XII Jornadas de Pensamiento Filosófico (Actas)*, Buenos Aires: FEPAI. p. 225-237.

_____. (2006). "Autonomía moral entre limones y colectivos: las 'mamacitas' bolivianas en Buenos Aires" En: Wehr, I. (Ed.) (2006). *Un continente en movimiento: Migraciones en América Latina*, Frankfurt a. M. / Madrid, Vervuert / Iberoamericana. p. 143-158.

_____. (2006). "¿Quién es el sujeto de la Bioética? Reflexiones desde la vulnerabilidad". En Losoviz, A.; Vidal, D.y Bonilla, A. (Eds.) (2006). *Bioética y salud mental. Intersecciones y Dilemas*, Buenos Aires: Akadia. p. 75-88.

_____. (2007). "Esbozos para un campo interdisciplinario. Filosofía intercultural y estudios migratorios". En Lértora Mendoza, C. (Ed.) (2007). *Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005 – XIII Jornadas de Pensamiento Filosófico (Actas)*, Buenos Aires: FEPAI. p. 189-198

_____. (2007). "Ética, mundo de la vida y migración". En: Salas Astrain, R. (Ed.) (2007). *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutica actual*, EUCSH, Santiago de Chile. p. 27-58.

_____. (2008). "El 'Otro': el migrante". En Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) (2008). *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen. p. 366- 375.

_____. (2008) "El derecho humano a migrar y la transformación de la noción de ciudadanía". En Arué, R.; Bazzano, B.y D'Andrea, V. (comp.) (2008). *Transformaciones, prácticas sociales e identidad cultural*, Vol. II, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán. p. 773-788.

_____. (2009). "La insuficiencia teórica del 'derecho de fuga'". En Lértora Mendoza, C. (Ed.) (2009). *Actualidad filosófica en el Cono Sur – XIV Jornadas de Pensamiento Filosófico (Actas)*, Buenos Aires: FEPAI, CD-Rom.

Bosse, D.; Vior, E. (2005) *Politische Partizipation von Migranten mit muslimischen Hintergrund in Deutschland – Entwicklungen und Probleme*, Magdeburg, Institut für Politikwissenschaft Otto-von-Guericke-Universität.

Bustamante, J. (2007). "La migración de México a Estados Unidos; de la coyuntura al fondo" En Defensor del Pueblo de Bolivia – OACDH, Octava Conferencia Internacional de Instituciones Nacionales de Derechos Humanos. *Migración. El rol de las*

instituciones nacionales. Informe Final, Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País. p. 41-57.

Castillo Guerra, J. (2004). "Hacia una teología de la migración: perspectivas y propuestas". En Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) (2004). *Migration und Interkulturalität*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen. p. 154-155.

Chauí, M. (2006). *Cidadania cultural. O direito à cultura*. San Pablo: Fundación Perseu Abramo.

Ernout, A.; Meillet, A. (1959). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4ème. éd., Paris : Klincksieck.

Feijó, A. (2005). *Utilização de Animais na Investigação e Docência - Uma Reflexão Ética Necessária*, Porto Alegre: EDIPUCRGS.

Fornet-Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.

_____. (Hrsg.) (2004). *Migration und Interkulturalität*, Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.

Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice*.

_____. (1984). "Remapping the Moral Domain: New Images of the Self in Relationship". En Heller, T.; Sosna, M.; Wellbery, D. (eds.) (1984). *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, California: Stanford University Press.

Giustiniani, R. et alii (2004). *Migración: un derecho humano. Ley de Migraciones Nº 25.871*. Buenos Aires: Prometeo.

Grimson, A.; Jelin, E. (comp.) (2006). *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*, Buenos Aires: Prometeo.

Han, P. (2000). *Soziologie der Migration*. Stuttgart: Lucius & Lucius.

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*, Barcelona: Herder.

_____. (2000). *El principio vida*, Madrid: Trotta.

Kant, I. (1951). *Crítica de la razón práctica, Crítica del juicio, Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires: El Ateneo.

Koch E. (2003). "Psychiatrie, Psychotherapie, Psychosomatische Rehabilitación und Migration". En: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hrg.) (2003). *Gesunde Integration*, Berlin, Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration. p. 43-53.

Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sigueme. p.47-56.

- _____. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Kluwer Academic.
- Maglio, I.y Bello, M. A. (2009). "Derechos Humanos e investigación clínica en Salud Mental" En: Fantin, J. C.y Fridman, P. (Comp.) (2009). *Bioética, Salud Mental y Psicoanálisis*, Buenos Aires, Pólemos. p. 89-122.
- Maliandi, R. (1984). *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires, Biblos.
- _____. (2006). *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Buenos Aires: Biblos.
- Mármora, L. (2001). "Migraciones". En Di Tella, T. et alii (sup.) (2001). *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*, Buenos Aires: Ariel.p. 460-461.
- Mezzadra, S. (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Madrid/Buenos Aires: Traficantes de sueños/Tinta Limón.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
- Nussbaum, M.; Sen, A. (eds.) (1993). *The Quality of Life*, New York: Oxford University Press.
- Orlans, B.; Beauchamp, T. L.; Dresser, R.; Morton, D.B.; y Gluck, J.P. (1998) *The Human Use if Animals*, New York / Oxford: Oxford University Press.
- RAE. *Diccionario de la lengua española* (2001). 22 e. Madrid: Espasa Calpe.
- Ricoeur, P. (1999). *Lo Justo 1*, Madrid: Caparrós.
- _____. (2000). *Del texto a la acción*, Buenos Aires: FCE.
- _____. (2001). *Le Juste 2*, Paris : Esprit.
- Said, E. (2004). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Stagnaro, J. C. (2009). "Apuntes para una reflexión sobre la perspectiva bioética en psiquiatría" En Fantin, J. C.y Fridman, P. (Comp.) (2009). *Bioética, Salud Mental y Psicoanálisis*, Buenos Aires, Pólemos. p. 207-230.
- Symonides, J. (ed.) (2000). *Human Rights: Concept and Standards*, Aldershot: Ashgate / UNESCO.
- Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona: Paidós.
- Waldenfels, B. (2006). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- _____. (1995). "Lo propio y lo extraño". En *Escritos de Filosofía*, año XIV, 27-28, p. 149-162.

Zambrano, M. (1990). *Los bienaventurados*, Madrid: Siruela.

_____. (1993). *La razón y la sombra. Antología*, Madrid: Siruela.