



# Migración y (pérdida de) la lengua: o sobre los problemas de soledad causados por la migración y las implicaciones para el diálogo intercultural de hoy

*Migration and (Loss of) Language—or about the Problems of Loneliness Caused by Migration and the Implications for Intercultural Dialogue Today*

Bianca Boteva-Richter<sup>i</sup>  

<sup>i</sup> *Departamento de Filosofía; Facultad de Filosofía y Educación; Universidad de Viena; Viena; Austria*

**Correspondencia:** Bianca Boteva-Richter. Correo electrónico: bianca.boteva-richter@univie.ac.at

**Recibido:** 09/26/2023

**Revisado:** 10/19/2023

**Aceptado:** 11/30/2023

**Citar así:** Boteva-Richter, Bianca. (2024). Migración y (pérdida de) la lengua: o sobre los problemas de soledad causados por la migración y las implicaciones para el diálogo intercultural de hoy. *Revista Guillermo de Ockham*, 22(1), pp. 91-103. <https://doi.org/10.21500/22563202.6675>

**Editor en jefe:** Norman Darío Moreno Carmona, Ph. D., <https://orcid.org/0000-0002-8216-2569>

**Editor invitado:** Raúl Fornet Betancourt, Ph. D., <https://orcid.org/0009-0001-0819-8002>

**Copyright:** © 2024. Universidad de San Buenaventura Cali. La *Revista Guillermo de Ockham* proporciona acceso abierto a todo su contenido bajo los términos de la licencia *Creative Commons* Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

**Declaración de intereses:** el autor ha declarado que no existe conflicto de intereses.

**Disponibilidad de datos:** todos los datos relevantes pueden ser encontrados en el artículo. Para más información, póngase en contacto con el autor de la correspondencia.

**Financiación:** ninguna. Esta investigación no recibió ninguna subvención específica de organismos de financiación

## Resumen

La migración y la lengua son campos estrechamente interrelacionados que no se han investigado lo suficiente. En particular, el estado de mudez que provoca la migración ha recibido, hasta ahora, escasa atención filosófica. Así, este artículo explora la falta de habla a causa de la migración, basándose en una existencia humana dialéctica (*Dasein*). La condición de pérdida del lenguaje es filosóficamente significativa, porque muestra quiénes somos y quiénes podemos llegar a ser a través de la migración. También, desvela al individuo y su desarrollo, así como a la condición de las sociedades receptoras. La pérdida de la lengua es el sismógrafo de la existencia humana.

**Palabras clave:** filosofía intercultural, filosofía social, migración, Watsuji, *Ningen*, lenguaje.

## Abstract

Migration and language are closely interrelated fields that have not been sufficiently investigated. In particular, the state of speechlessness caused by migration has so far received little philosophical attention. Hence, this article explores speechlessness due to migration based on a dialectical human existence (*Dasein*). The condition of loss of language is philosophically significant because it shows who we are and who we can become through migration. It also unveils the individual and his or her development, as well as the condition of the receiving societies. The loss of language is the seismograph of human existence.

**Keywords:** intercultural philosophy, social philosophy, migration, Watsuji, *Ningen*, language.

*Este artículo está dedicado a todos los migrantes que están intentando comunicarse.*

de los sectores público, comercial o sin ánimo de lucro.

**Descargo de responsabilidad:** el contenido de este artículo es responsabilidad exclusiva de los autores y no representa una opinión oficial de su institución ni de la *Revista Guillermo de Ockham*.

## Introducción

La migración no es un fenómeno, contrario a lo que generalmente se le atribuye. No es un desplazamiento geográfico ni un tema medido estadísticamente de las masas de personas que van de un país a otro, atravesando mares, escalando montañas, paredes o colinas para salvar, asegurar o mejorar sus vidas y las de quienes aman. En temas sociológicos, así como en la filosofía, la migración se refleja comúnmente más como un movimiento que como una manera de existir cimentada en el tiempo (Bauböck, 2008; Cassee y Goppel, 2012; Miller, 2017). Bauböck (2008) escribe: “la migración puede ser forzada o voluntaria, pero siempre es percibida como el acto propio de las personas que vagan” (p. 818). Sin embargo, el enfoque en el aspecto geográfico basado en el movimiento es engañoso, pues se aleja del verdadero núcleo del problema y, por consiguiente, es criticado en este artículo.

La migración, ya sea el desplazamiento mismo o el estado de exilio, esto sí, en la fase de descanso, inicia una situación ontológica excepcional que interviene profundamente en las estructuras existenciales y también en los fragmentos, y genera un cambio en la existencia de aquellos afectados y de la sociedad entera a largo plazo.

Es un proceso político continuo por muchos milenios y que parece estar fuera de control actualmente incitado por el capital o, más bien, por la acumulación de pocos países ricos en el mundo. Este peso desigual incita al desplazamiento de los pobres, desahuciados y oprimidos (Fornet-Betancourt, 2023, pp. 150-151), así que la nueva situación antropológica y global se crea; actualmente, no hay ser humano, sociedad o nación, sea abierta o cerrada, rodeada de agua o de paredes, que haya logrado permanecer intacta o no haya sido afectada por la migración, por las personas migrantes y los desplazamientos migratorios (United Nations High Commissioner for Refugees, 2023).

Incluso aquellas naciones isla como Japón, las cuales tienen políticas extremadamente restrictivas de migración e intentan mitigar la inmigración a través de políticas que aprovechan la ubicación geográfica que poseen, se han visto afectadas por la migración y las consecuencias que conlleva, mediante las decisiones geopolíticas de sus Gobiernos, y están intentando crear una legislación que restrinja y evite que las personas tengan acceso al territorio. Por ejemplo, el presidente húngaro Viktor Orbán enfatizó con orgullo en televisión, durante su última visita a Austria, que su país había recibido a “cero migrantes”. Pero incluso esta declaración lo hace ver no solo como un negador, sino también como un político que siempre se enfoca en la migración e intenta negar el hecho del cambio demográfico (Smekal, 2022).

La humanidad está en una situación antropológica excepcional y niega o desgasta sus ojos frente a esto, abandonar a los migrantes o desterrarlos tras las paredes fragmenta nuestro futuro y causa malestar moral; es mandar a la gente afectada por la migración a un mañana incierto. Actualmente, la humanidad tiene dos problemas importantes y urgentes por resolver, la crisis climática y los desplazamientos migratorios, los cuales están firmemente entrelazados.

En este artículo, sin embargo, no me gustaría escribir sobre el nexo entre la migración y el desplazamiento, sino argumentar un punto de vista antropológico y explicar la migración, a la vez que el estado y la condición de los migrantes y la excepcional situación en la que se encuentran, basada en la lengua y, sobre todo, en la pérdida de esta.

Se trata de contrarrestar las descripciones predominantes, en parte poéticas, del exilio y la patria (Di Cesare, 2020, pp. 128-139; Heidegger, 1982, pp. 60-61, 68-69, 73, 89), además de la pérdida de ser expuesto con una reflexión filosófica sobre las dificultades

existenciales (Améry, 1988, pp. 59-70), y explicar la fragmentación de la existencia y de las estructuras del ser que han sido destruidas (*Dasein*).

Pues la migración y el exilio son frías<sup>1</sup> (Améry, 1988, pp. 69-70; Fernet-Betancourt, 2023, p. 150); ellas son mudas desde adentro y escandalosas desde afuera; se sienten mental y físicamente; y transportan experiencias desde afuera hacia dentro de la estructura del ser (*Dasein*), lo fragmentan y, a la vez, por medio de la introspección y extrospección, transportan las experiencias internamente procesadas hacia afuera como movimientos y expresiones corporales.

En el transcurso del artículo se discutirá para qué ocurre y cómo la funcionalidad de una existencia extendida se evidencia en las conexiones intersubjetivas. El artículo finaliza con una conclusión sobre qué es una situación excepcional para los migrantes y con la explicación de esta; también, sobre cómo el silencio puede catapultar a las personas a aislarse en medio de la sociedad y previene una comunicación futura, de igual modo desde un diálogo con sentido intercultural.

## La migración: ¿un viaje hacia los Otros o hacia sí mismo?

El verbo intransitivo “migrar” no es, como frecuentemente se considera, un sinónimo de “desplazarse”. [...] viene del latín *migrare*. Se piensa que la raíz latina *mig-*, la cual significa desplazarse de un lugar, viene de la raíz sanscrita *miv-*. Esto se puede ver reflejado en el sustantivo o adjetivo *migros*, conformado por el sufijo *-ro* y la raíz indoeuropea *\*h2mei-gw*. [...] En todas sus combinaciones significa “moverse”, “desplazarse”, “cambiar de lugar, como se intercambian las ofertas en las que un foráneo es bienvenido como invitado más que como un enemigo. (Di Cesare, 2020, pp. 69-70)

La explicación inicial de Di Cesare (2020, p. 70) sobre la migración plantea un problema de enorme importancia para este artículo, porque expande la interpretación y concluye que *migrare* tiene que ver con un intercambio intersubjetivo. El verbo en su elaboración etimológica apunta a la actividad humana de interconexión y no únicamente a deambular, un simple cambio de espacio. Esta explicación pone en marcha el matiz intersubjetivo que más adelante moldea la manera de reflexionar.

Mientras que el concepto descrito por Di Cesare (2020, pp. 128-135) es importante, incluso si debo criticar esto tomado de Heidegger, ella dramatiza una noción de exilio y lo que significa tener una vida lejos. Al hacerlo, no solo poetiza el exilio, sino que, de nuevo y de acuerdo con los postulados de Heidegger sobre la figura de un merodeador o vagabundo, dibuja una silueta de las personas migrantes (pp. 135-139).

Aun así, su explicación se aproxima más a la mía y a mi entendimiento de la migración que cualquier otra concepción político-filosófica que yo haya leído; ella describe la condición migratoria, pero en especial de ser un extraño en una forma forzada, y hace un llamado a la culpa moral (Di Cesare, 2020, pp. 33-36, 49, 81-84; Fernet-Betancourt, 2021, p. 26).

Pero ¿a qué se refiere esto y qué significa la migración desde un enfoque sobre *Dasein* con referencia a un momento intersubjetivo?

La migración es, de acuerdo con lo que yo entiendo, un proceso asociado a la fragmentación de la existencia, asociado con una previa ruptura cultural de aspectos, artefactos, prácticas que van más allá de uno mismo; es una intervención en la estructura humana

1. Este artículo es sobre la migración forzada. Las consideraciones dadas no aplican a los casos de expatriados o migrantes voluntarios, o solo en parte.

y, por esto, Bauböck (2008) llama a la migración “no solo un aspecto de la *condición humana*, pero en cierto sentido también algo que constituye la naturaleza humana” y admite que “la consideración filosófica de la migración no se refiere meramente al aspecto espacial del cambio de ubicación, sino que está asociado al intercambio cultural y político de fronteras” (pp. 818-819). Incluso si en el campo de filosofía intercultural la cultura no es entendida como una entidad sino como un tipo de proceso, un movimiento que está sostenido en la recepción que está recibiendo y transmitiendo (Wimmer, 2004, pp. 45-49), como una estructura porosa; sin embargo, la migración cambia partes de la estructura cultural que antes y después (pre- y posmigrante) da a las personas un sentido de pertenencia o al menos lo sugiere.

Por lo tanto, se habla de la migración cuando hay un único cambio en el lugar o también un cambio intersubjetivo y cultural diferente en la cultura destino, en una práctica o artefacto como la lengua, vestimenta, religión, condición climática, etc. En todo caso, con una ruptura visible o perceptible con el entorno intersubjetivo imperante, con una especie de cambio cultural y de desplazamiento interpersonal.

Este “cambio cultural y de desplazamiento interpersonal” es más notable en las conexiones intersubjetivas que están rotas y necesitan ser reconstruidas. Las relaciones íntimas rotas son las que el sujeto debe afrontar en el transcurso de la migración y tienen que ser reanudadas, reconstruidas y vividas de nuevo en el país de destino. En este proceso, el tiempo intersubjetivo se expresa en una experiencia simultánea del ayer al dejar a los seres amados, en el hoy al construir un nuevo hogar, y en el mañana al preparar y construir un futuro para sí mismo y la familia (Fornet-Betancourt, 2021, p. 101).

Este viaje, que se extiende a un nuevo hogar real o supuesto, se debe a la posterior elaboración del sujeto como ser dialéctico; tanto un viaje hacia otras personas y a lugares novedosos como un viaje al interior, un viaje a uno mismo. Rolf Elberfeld (2016) escribe sobre esto:

Aquel que haya llevado una vida en un ambiente y lenguaje cultural foráneo sabe que no es fácil llevar esa vida y, por otra parte, en la mayoría de las veces uno primero aprende más sobre sí mismo que sobre otros. En otras palabras, al entender a otros, uno logra conocerse. (p. 5)

## El tema de la migración o el *Ningen* en marcha

Al señalar esta interconexión intersubjetiva en el curso de la errancia, así como al ampliar la narrativa de la migración, atacamos inmediatamente el núcleo del problema: el sujeto y su elaboración. Si la migración debe tener una connotación intersubjetiva, cultural y social, en vez de ser una actividad de desplazamiento de un lugar a otro, entonces tiene sentido lidiar primero con el sujeto y su representación filosófica.

Este debate bajo premisas desplaza el enfoque espacial a favor del tiempo intersubjetivo y adquiere un nuevo matiz gracias a la importancia del lenguaje.

En este sentido, la elaboración histórico-europea del sujeto como individuo egoísta monológico, que se cuestiona a sí mismo y, sobre todo, que es autosuficiente no ayuda (Hatfield, 2018; Heidegger, 2008, p. 10). En muchos trabajos, especialmente en el campo de investigación poscolonial, este enfoque euroamericano es constante y fuertemente criticado. Sin embargo, apenas existen propuestas o enfoques que se inspiran en culturas no europeas para replantear la existencia humana. Algunas de estas excepciones incluyen el trabajo de Kimura Bin (1995) y David Johnson (2019).

Para evitar esta trampa europea y para darle forma completa (*Dasein*), he estado trabajando por más de diez años con el concepto de humano-intermedio (*Ningen*) del filósofo

japonés Tetsuro Watsuji. Watsuji, quien es criticado por su convicción política y relación con el periodo militar en Japón (Brüll, 1989; Carter y McCarthy, 2019; Heisig, 2001), y aun así es considerado como uno de los éticos más importantes de la filosofía moderna japonesa y, a la vez, recibe aún más atención internacionalmente (Johnson, 2019). Esta atención se debe a su concepción dialéctica del sujeto, que ofrece una elaboración intersubjetiva apropiada para el campo de trabajo intercultural. David Johnson (2019) escribe: “el filósofo japonés Watsuji Tetsuro (1889-1960) era un pensador cuyo trabajo abarcó un gran abanico de temas en la teoría cultural, historia intelectual, religión, el arte y, sobre todo, la filosofía” (p. 3).

Watsuji (2005, pp. 29-30; 1996, pp. 87-90, 113-117) forma un nuevo concepto de “ser-en-relación-con-otros” en un profundo compromiso con la filosofía asiática y europea, basado en la negación budista de la negación y definiendo al ser humano como un ser humano-intermedio (*Ningen*) o como un ser dialéctico (Brüll, 1989, pp. 152-155; Johnson, 2019, pp. 101-117). Él escribe sobre la existencia humana como una existencia de intersección:

En una existencia tan constituida, la PERSONA, mientras desaparece como individuo, se da cuenta de todo. Este individuo puede convertirse en cuerpo, así como en contra del cuerpo de un YO subjetivo a través de la forma de abstracción SUBJETIVA de la existencia; esta totalidad puede, como comunidad de tales individuos, si uno se abstrae de su existencia SUBJETIVA, convertirse en la sociedad como una figura objetiva, por lo tanto, una interacción entre los egos subjetivos. Sin embargo, como existencia SUBJETIVA, esta existencia es siempre práctica y relacionada con la acción y no es ni conciencia ni ser. Tal existencia es existencia solo dentro del movimiento en el que, siendo individuo, se convierte en el todo [...] Es exactamente este movimiento el que ahora hace posible cualquier comunidad HUMANA. Como manera de comportamiento para la fabricación del ser en el medio, se cruza generalmente la correlación de la acción misma. (Watsuji, 2005, pp. 29-30)

Esta declaración de significado filosófico modela un ser que es armonioso y conoce muchas exigencias: es una existencia dual relacionada que está generada y destruida nuevamente por medio de la “negación de la negación”. En un momento el *aspecto individual predomina* y el ser humano es, por ejemplo, predominantemente una mujer o un hombre o un no binario; la esposa o el esposo de alguien; compañero, madre, padre, colega o miembro de una familia; una compañía; un país. Aquí, uno vive su propia relación individual e interdependencias.

Este “Yo” es incluso no solo individualista, como la sociedad, es también inherente dentro de ella. Por esto, en el momento siguiente, mediante las relaciones previamente mencionadas, la *conciencia social ultraja las metas egoístas* dentro de una pequeña estructura personal. Como resultado, el aspecto individual tiene que superarse al negarlo con toda la fuerza para que la sociedad en el “Yo” pueda tomar el liderazgo desde este punto en adelante. Entonces, el “Yo” es ahora completamente social, viviendo y generando historias y compartiendo memorias, funcionando como ciudadano o haciendo parte de un país, nación o grupo, como miembro de una formación (Watsuji, 1996, pp. 87-90, 113-117). Pero este lado social no puede existir por un largo tiempo, porque existe el peligro de perderse a sí mismo como individuo, con sus propias características y, así, desaparecer en todo lo grande y social; de este modo, lo social es ahora amargamente peleado y el individuo “Yo” aparece una vez más como nuevo en su existencia (Watsuji, 1996, pp. 23, 117). Entonces, la existencia es, cuando es vista desde todos los lados, una existencia social e individual, la cual –en esta estructura espiral– se encuentra alternamente diseñada en el campo espacio-tiempo como una hélice doble (individual y social; Boteva-Richter, 2022, p. 23).

Para los sujetos que emigran, sin embargo, esto significa que su estructura social interna queda desgarrada, dañada y destruida desde el momento de la migración. El “humano intermedio” o “*Ningen* en fuga” significa no solo la pérdida de las estructuras externas, de los vínculos sociales o del entorno natural y cultural. El “humano intermedio” significa una fragmentación del interior y el exterior; significa un movimiento fatal que da pie a una espiral multiparte y una tempestad de experiencias; una percepción introspectiva y retrospectiva. En una palabra, el ser o “*Dasein*” es internamente perturbado por la migración, porque las conexiones intersubjetivas que forman a este ser dialéctico experimentan rupturas incurables, nuevas tareas e, incluso, invirtiendo conexiones pervertidas. A través de estas, los seres amados dejados atrás son asignados nuevos e inapropiados roles, intercambian a abuelos en padres, a nietos en hijos y a parejas a exparejas (Boteva-Richter, 2017, pp. 265-269; Gheaus, 2013).

Pero este intercambio de roles o fragmentación de conexiones pasadas serían superables si este nuevo hogar tuviera conexiones curativas que puedan mitigar el sufrimiento anterior reanudando conexiones y resituándolas. Si esto ocurre o cómo lo hace, empero, depende de un aspecto social individual que es tan importante que hasta la misma filosofía ha dedicado una rama entera, una línea separada de investigación a esto; la cual yace y depende del lenguaje.

## Lenguaje y mutismo: el intra- y extralenguaje, la soledad

Heidegger (1982) escribe en *La filosofía del lenguaje*:

Si es verdad que el hombre encuentra la propia morada de su existencia en el lenguaje, sea que es consciente de ello o no, entonces, se vive una experiencia con el lenguaje que toca el nexo de su existencia. Nosotros que hablamos la lengua, a partir de ese momento, nos transformamos por estas experiencias, desde el primer día hasta el siguiente o en el transcurso del tiempo. (p. 57)

Y continúa diciendo que “la lengua es el hogar del ser” (Heidegger, 1982, p. 63). Así es, el lenguaje es nuestro hogar para ser, forma y literalmente expresa cómo nos sentimos y quiénes somos. No obstante, Heidegger, como otros filósofos que lidian con el lenguaje, incluso aquellos poscoloniales como Bhabha (2004),<sup>2</sup> no habla ni escribe sobre un idioma, sino sobre el lenguaje común de todos los seres humanos. Ellos escriben sobre el lenguaje primordial para todos como seres humanos (Gadamer, 2021, pp. 401-506; Heidegger, 1982, pp. 57-139) y que está disponible para todos hasta que lo superamos un poco (Watt, 2010, p. 76). Aunque sea de gran importancia lidiar con el lenguaje a nivel meta, este depende del lenguaje que primero nos ayuda a ser conscientes de nosotros como individuos sociales al comunicarnos entre nosotros y también con otros.

Frantz Fanon (2008) es consciente de la importancia de la interconexión a través del lenguaje, particularmente para los migrantes. Escribe:

Adjuntamos la importancia fundamental al fenómeno del lenguaje y consecuentemente consideramos el estudio del lenguaje como esencial para darnos un elemento de entendimiento de la dimensión del hombre negro por estar-para-otros, y se entiende que hablar es para existir completamente para el otro. (p. 1)

Y continúa: “hablar un idioma es apropiarse de su mundo y cultura” (Fanon, 2008, p. 21).

2. Gayatri Chakravorty Spivak es una de las pocas excepciones junto con Frantz Fanon, quien escribe sobre la participación en una lengua específica que es entendible. Pero ella solo lo menciona y no explora su significado de no entender (Butler y Spivak, 2011, pp. 73-74).

Concuerdo con Fanon (2008, pp. 19-21), especialmente porque aquí podemos observar que no solo el lenguaje teórico, ni tampoco la habilidad de hablar como ser humano, es de gran importancia, sino también el *habla comprensible*, lo cual permite comunicarnos e iniciar un diálogo; la habilidad que nos permite entretener y mantener interconexiones con otras personas. El lenguaje, de acuerdo con Gadamer (2021),

No es tampoco una característica teórica como [...] el lenguaje, tiene su propósito solo en el diálogo, en *llegar a un entendimiento* [...] [Sobre todo] llegar a entenderse no es una simple acción, o una actividad con propósito, un ajuste de signos en los que yo transmito mi voluntad a otros. [...] Es un proceso vital en el que se vive en una comunidad de vida.<sup>3</sup> (p. 462)

Gadamer demuestra claramente la doble función del lenguaje y su acción dialectal: por una parte, es una característica individual propia de nuestra lengua o una cierta lengua en la que socializamos y nos permite hablar para nosotros, pero a la vez a otras personas que pueden entendernos. Por otro lado, demuestra nuestro aspecto social del ser si analizamos al sujeto como individuo social de acuerdo con el concepto de *Ningen*. Aquí, en el *modus* social, el lenguaje liga a la comunidad con la vida, es hablado de manera *respectiva y comprensiva del lenguaje*. Aquí, el habla está enfocada en el entorno y no es una cuestión interna; no es solo interna, sino puramente un asunto individual. Hablar fuera de uno mismo es hablar con los demás y este “hablar con” es compartir e intercambiar significados o “comprensión práctica” (Watsuji, 1996, p. 37). “Hablar con” y no “hablar sobre” inicia un diálogo e incluye, al menos, a dos o más participantes, predispone a las personas que hablan entre sí e interactúan lingüísticamente. Pero esto también significa que “llegar a un entendimiento” o “un diálogo” tiene que ser *entendible*, significa que el diálogo tiene que ser compartido en una *lengua compartida, en una lengua que todos los participantes hablen y entiendan*. “Llegar a un entendimiento” no es, entonces, un tema meramente teórico de la lengua meta ni una habilidad puramente lingüística de nosotros como humanos.

Las lingüistas Mary Bucholtz y Kira Hall (2010, pp. 18-19), quienes investigan la antropología del lenguaje y desarrollan una sociolingüística basada en el individuo y en la sociedad y centrada en el nexo entre la comprensión individual y social son muy conscientes de este problema. Ellas y la filósofa búlgara Aneta Karageorgieva (2016, p. 8) escriben sobre la interacción lingüística individual y social, además del enfoque interno y externo del habla.

Para diferenciar el concepto de habla como entendimiento de la habilidad lingüística como humanos, también se necesita una inserción del problema sociocultural y antropológico.<sup>4</sup> La filosofía euroamericana funciona interesantemente, por un lado, por siglos con un concepto individual del ser (Watsuji, 2005, pp. 32-107), mientras que, por el otro, estudia el lenguaje a nivel mental como una habilidad lingüística para todos los humanos, como si todos tuviéramos el mismo idioma. Preferiblemente uno anglo o germano (Heidegger, 1982).

Por otra parte, el filósofo ruso Mijaíl Bajtín examina el significado del lenguaje en su renombrada expulsión polifónica (Simpson, 2023, p. 226). Las voces que ubican a Dostoyevski son mono- y polilingües, además de tener facetas individuales. Por ejemplo, sus protagonistas hablan entre ellos, tal como el Raskólnikov de Dostoyevski y sus compañeros de armas, socialmente, sobre género, etc. Hay diferentes maneras que articulan

3. Es muy difícil traducir a Gadamer y a Heidegger, los argumentos que hacen parte importante de su filosofía están perdidos en otro idioma. Por esto, debo agregar a esta cita, que no es un problema de aceptación, sino de entendimiento de un idioma en particular, de las condiciones generales para poder entender (Gadamer, 2010, pp. 388-389).

4. La filósofa alemana Gabriele Münnix (2019a, pp. 18-19) también escribe sobre la importancia del entendimiento en el contexto intercultural de la traducción.

la faceta colorida del ser que se expresa en un mundo externo (Haye y González, 2021, pp. 750-752; Sasse, 2010, pp. 91-92; Simpson, 2023, p. 226). Para él “la base del ser humano (los seres humanos) no es la identidad propia sino la apertura al diálogo, una apertura que siempre pone en marcha una aminoración interna simultánea de más de una voz” (Simpson y Dervin, 2020, como se citaron en Simpson, 2023, p. 226). El autor también considera el lenguaje y la interculturalidad del ser humano como una “condición de la cultura moderna en la manera en que las afirmaciones son concebidas como una parte incompleta y siempre fragmentada del inter-espacio-tiempo; es decir, como fronteras *entre los hablantes y a través de las lenguas*” (como se citó en Haye y González, 2021, p. 751). De igual manera, Bajtín concluye:

El discurso se configura más históricamente de manera en que nunca hay un solo discurso, pero siempre hay discursos refutables. Esto implica que no haya un metadiscurso, un lenguaje total que pueda organizar la multiplicidad discursiva dentro del sistema unitario, un género que lo integre o una expresión de cierre o final. La condición de la cultura moderna es “heteroglosia”, o sea que no hay una multiplicidad de lenguas, sino también una interrelación de lenguas, discursos y géneros, por los cuales y entre los cuales los hablantes se mueven. (como se citó en Haye y González, 2021, p. 751)

De acuerdo con Watsuji, el ser individual-social y dialéctico está constituido de “negaciones de negaciones”, ya que podemos ver la facticidad con otros ojos. Por consiguiente, vemos lo que la situación antropológica demuestra, específicamente, que la lengua es un individuo social; por ejemplo, lo privado-público o –para ser más precisos– el tema monolingüe-multilingüe. Esto demuestra que la lengua, así como hemos mencionado previamente, habla en y para nosotros, pero también a otros y con otros, y lo hace en diferentes idiomas; la lengua habla en diferentes idiomas.

Aneta Karageorgieva (2016), Gabriele Münnix (2019b) y Dieter Lohmar (2008) también analizan filosóficamente las diversas orientaciones de la lengua: hacia adentro y hacia afuera. Karageorgieva (2016, pp. 8-10) y Münnix (2019b, pp. 159-162) examinan la importancia de una lengua privada para la formación de la consciencia. Dieter Lohmar (2008, p. 176), por su lado, examina lo que puede implicar el fenómeno de la lengua interna y externa, y contrasta la comunicación pública con el pensamiento (lingüística). Sus pensamientos son importantes, pero quiero agregar un nuevo aspecto que incluso los filósofos poscoloniales no han pensado: la cuestión de la pérdida del lenguaje debido a la distancia del ambiente sociocultural.

Para empezar, debemos recordar que el habla, incluso en un idioma privado, incluso cuando se habla para uno mismo, no es una acción solitaria. Hablar para sí mismo es una forma común del lenguaje hablado; es decir, las palabras que yo uso para hablar conmigo son palabras o frases de un idioma común y particular. Watsuji (2005, pp. 124-125) habla en ese contexto de un acto comunal e individual. Aquí la cuestión del enfoque interno y externo del lenguaje muestra su función dialéctica. Es decir, el modo dialéctico de hablar mediante la incorporación del ser, lo cual permite que podamos hablar interna y externamente, que podamos perdernos en nuestros propios pensamientos, que podamos formularlos en un idioma específico y así comunicarnos con otros en ese mismo idioma. Es aquí, en primer lugar, que este idioma en común hace que la comunicación sea posible. Porque, “obviamente, cada conversación presupone que los dos hablantes hablen el *mismo idioma*” (Gadamer, 2021, p. 403). Y es justo en una conversación común donde la lengua revela su propio núcleo, pues “la lengua tiene su propio ser en el *diálogo*, en *llegar a un entendimiento* [énfasis añadido]” (p. 462).

Es aquí, a través de esta inversión del pensamiento heideggeriano, que la contextualidad del lenguaje en el ser cotidiano se elabora y se sitúa en una convivencia viva. Sin esta convivencia viva, sin este intercambio y al moldear nuestras vidas a través de



la comunicación, no hay un nosotros, pero tampoco hay un Yo. *Aristóteles (1994, p. 3)* también apoyó esta posición desde el momento en que vio que el humano siempre está en una comunidad de habla (*Gadamer, 2021, p. 463*). Sin embargo, debo agregar que es un ser individual y social que vive en una comunidad de habla. No obstante, esto también significa que necesitamos un lenguaje en común y mutuamente inteligible para poder tener una experiencia lingüística y hermenéutica (*Gadamer, 2021, p. 469; Münnix, 2019b, pp. 154-156*) o, mejor, para poder entender algo. Entonces, la lengua es el medio por el cual actuamos con nuestro lado individual y comunal, es un nexo de intro- y extrospección (*Karageorgieva, 2016, pp. 7-8; Münnix, 2019b, p. 159*), además de ser un elemento central de nuestra consciencia (*Watt, 2010, p. 76*).

Pero ¿qué ocurre cuando las personas emigran y llegan a un país en el que, en principio, no entienden el idioma hablado por la mayoría y no pueden comunicarse en él? La filósofa y escritora austriaca *Jean Améry (1988)*, quien vivió en exilio por un largo tiempo por ser parte de la resistencia contra los nazis, escribe forzosamente sobre esto:

¿Qué es esta nostalgia de aquellos expulsados por el Tercer Reich al mismo tiempo por sus convicciones y su linaje? [...] El pasado ha sido enterrado de repente y uno ya no sabía quién era. [...] Mi identidad estaba atada a un nombre de mala reputación y bastante alemán para el dialecto del país cercano de origen. Pero ya no quería permitir el dialecto desde el día en que un oficial de regulación me prohibió usar ropa folclórica, cuando casi desde niña había usado esa vestimenta. Para ese entonces, incluso el nombre tenía poca importancia [...]. Era lo suficientemente bueno para poder entrar al registro de extranjeros no deseados en el Ayuntamiento de Amberes en el que los oficiales flamencos lo pronunciaban tan raro que apenas lo entendía. Los amigos con los que había hablado en el dialecto nativo también habían sido borrados. (p. 61)

En momentos tan intensos cuando los lazos de intersubjetividad se rompen y “en situaciones cuando el entendimiento se ve impedido o interrumpido, primero nos volvemos conscientes de las condiciones de entendimiento” (*Gadamer, 2021, p. 402*). Sin embargo, en el instante en que la lengua se pierde por la migración, no solo perdemos nuestras conexiones intersubjetivas, también perdemos el presente con su percepción inmediata. También perdemos nuestro pasado, pues nuestra conexión íntima e intersubjetiva se ve fragmentada y cortada. Incluso, perdemos nuestro futuro, pues se convierte en incierto y confuso. El tiempo intersubjetivo aquí tiene un efecto muy inquietante e intenso: la pérdida de la lengua hace que la gente sea directamente lanzada a un frío exilio externo.

*Améry (1988)* también escribe:

El exilio es, quizás, una enfermedad curable [...], pues uno puede convertir un país extraño en un hogar al vivir en él y con él durante un largo tiempo; esto se llama encontrar una nueva patria. Y hasta el momento justo uno aprende, lentamente, a descifrar las señales. Bajo ciertas circunstancias, uno puede estar tan “en casa” en el país extranjero que al final tiene la habilidad de situar a personas social e intelectualmente de acuerdo con su manera de hablar, sus facciones, su ropa [...]. Pero, es cierto que incluso en este afortunado caso, para el exiliado que vino a un nuevo país como adulto, leer las señales no será tan fácil, sino un acto intelectual asociado a cierto esfuerzo mental [...]. Pues mientras uno aprende el idioma nativo sin conocer su gramática, uno experimenta un ambiente nativo. (p. 66)

Pero ¿qué pasa cuando dejas tu hogar, vas a un país extraño y no sabes los signos del lenguaje desde el principio? ¿Cómo se manifiesta el exilio gramaticalmente? ¿Cómo puede uno participar políticamente si no puede articular una palabra en común que sea entendible en el idioma? ¿Cómo puede uno interactuar o comunicarse si le hacen falta medios lingüísticos? ¿Cómo puede uno intercambiar experiencias, cómo se puede comunicar uno en un mundo de silencio? ¿Qué le ocurre a uno cuando el mutismo se asienta en la adultez?

La identidad humana es compleja, somos seres dialécticamente sociales e individuales (Watsuji, 1996, p. 24; 2017, pp. 8-9), pero también multifacéticos y multidimensionales en nuestro centro (Joseph, 2010, pp. 9-18; Watt, 2010, pp. 76-86). El multilingüismo aumenta o extiende sus facetas de personalidad a través de una experiencia multidimensional (lingüística) de la realidad (Bucholtz y Hall, 2010, pp. 18-19). Cuando uno cruza hacia un mundo lingüístico alternativo y se adentra en un idioma del cual uno no tiene el conocimiento suficiente, se inicia un movimiento reductivo, un proceso que disminuye la experiencia lingüística al no poder expresarse como se quiere, un proceso de empobrecimiento y empieza el retiro hacia una experiencia interior. Estas facetas del ser, previamente vistas tan ricas y brillantes, se disminuyen y se vuelven hacia sí mismas dentro de un interior seguro de la personalidad. El vacío en una experiencia y en la comunicación se extiende para que la “singularización” (*Vereinzelung*) ocurra, tal como la denomina Heidegger (1992, p. 9).

Es aquí, en este momento inicial de la migración, o más precisamente al momento de la llegada al país de destino, que la soledad y la singularización son más notables. Améry (1988) escribe:

Aquellos que saben del exilio han aprendido algunas respuestas de la vida e incluso tienen más preguntas de la vida. Dentro de las respuestas, caen en cuenta de que no hay un regreso, *porque el reingreso a un espacio nunca es una manera de recuperar el tiempo perdido* [énfasis añadido]. [...] Hemos perdido [...] todo [...], pero también a las personas: al compañero de escritorio de la escuela, del barrio, el profesor. [...] Y perdemos el idioma. (pp. 59-60)

También, Raúl Fornet-Betancourt (2023) escribe:

Lo que nos proponemos aquí, es más bien, ampliando lo antes indicado, reflexionar sobre la migración como un proceso personal de despedidas y encuentros que, para la persona que emigra, connota experiencias biográficas marcadas por formas específicas de una soledad que, como intentaremos describir en lo que sigue, se puede llamar una doble soledad. (p. 150)

La pérdida del lenguaje completa la postura final de Améry (1988) y la catapultó a un exilio frío y solitario. Las conexiones intersubjetivas previas que existieron con amigos, profesores, vecinos que fueron transportadas y que vivieron en un idioma particular fueron fragmentadas y desintegradas. Aquí podemos observar muy bien que el lenguaje no es solo un teorema ni una lengua muerta que es buena para escribir y leer, sino que, sobre todo, es vida. La lengua, aquella que es respectivamente hablada y continúa viva, tiene su principio en el entendimiento (Gadamer, 2021, p. 462) y este entendimiento es la comunicación que ocurre mediante los hilos de la intersubjetividad. Incluso, Heidegger (1982, p. 51) tuvo que admitir finalmente que el lenguaje siempre es un diálogo.

No obstante, el diálogo no es un metalenguaje, tampoco una sintaxis muerta ni una hermenéutica puramente teórica. La lengua es algo vivo que consiste en actos respectivos e intersubjetivos que conectan a las personas y las hace vivir con otros. Si estas interconexiones se ven interrumpidas o son minimizadas por la falta de idioma, entonces, ocurre un empobrecimiento y un vacío en la experiencia interna, puesto que la interpretación de los signos vitalmente importantes *debe ser reemplazada por una interpretación desde la imaginación; los sonidos y signos necesarios son reemplazados por el significado dado en la imaginación*, pues es necesario y esencial adquirir un entendimiento para sobrevivir. Por esto, muchos filósofos pueden ser criticados por no considerar la importancia del mutismo para la generación del conocimiento. Esto es esencial porque si un idioma (extranjero) no puede ser entendido, *al hablarlo se convierte en un ruido o parloteo*.

Si un idioma puede ser entendido, este resulta en un ruido externo y pierde el significado de lo que se habla. En tal caso, no es posible distinguir entre sonidos con y sin sentido; en tal caso, el sonido de campanas tiene el mismo significado que un sonido hablado. O más precisamente tiene el mismo sinsentido. Pero ¿cuál es el efecto de este “ruido” que

llega a nosotros desde afuera, en el caso de no entenderlo? Al importar este “ruido” o la falta de significado de sonidos se crea un vacío interno. Este vacío se genera por medio del esfuerzo para procesar las impresiones externas y, aun así, para establecer y mantener las conexiones vitales intersubjetivas. Para establecer o mantener el entendimiento de estas conexiones intersubjetivas se necesita, por ejemplo, que lo que sea hablado también sea entendido y procesado internamente. Por consiguiente, frente a la imposibilidad de interpretación de los signos y de lo que se habla, las conexiones intersubjetivas son fragmentadas y se crea un inmenso vacío dentro del ser; y ese vacío interno se convierte en una soledad mordaz. Este es el momento en que la singularización y el aislamiento del individuo, mencionados previamente, ocurren de la manera más aguda. Es aquí donde el ser se fragmenta aún más, pues las conexiones sociales del *Ningen* se cortan y se marchitan en una unión imaginada. En un estado prolongado de falta de entendimiento, el exilio es traído al interior del ser a través de los actos incomprensivos.

## Conclusión

¿Qué significa el estado de mutismo para nuestros nuevos ciudadanos, para cada sociedad y para el diálogo intercultural necesario? Watsuji (2005) escribe sobre la importancia de entender al hablar:

Podemos reconocer la unidad de dos afirmaciones. Por otra parte, *la práctica del logos forma la sociedad*. El hecho de que el hombre es diferente a los animales y posee palabras solo indica que este posee una diferencia, por ejemplo, la razón. Una relación unificada entre el ser y las palabras significa razón, y esta es la base de la comunidad humana. Esto puede ser entendido en el sentido en que las relaciones humanas son un intercambio de entendimientos entre el ser y otro y que este entendimiento ya incluye la distinción entre lo bueno y lo malo, entre lo correcto e incorrecto. (pp. 38-39)

En este artículo he intentado explicar la importancia del entendimiento de individuos y sociedades usando el modelo del ser del filósofo japonés Tetsuro Watsuji, ese “humano intermedio”. En mi opinión, el problema de entendimiento, o la falta de este, es muy importante para la filosofía, pero también por facticidad, porque no solo afecta a individuos, sino que también da forma a sociedades y crea preguntas de estructuras éticas.

El entendimiento o el mutismo da pie a un punto de vista interno y externo: el estado define que nuestra vida interna es una “polifonía del ser”, de igual manera, nuestras conexiones con otros ya sean nuevos o antiguos ciudadanos. Conexiones que, de acuerdo con Watsuji, son una *parte importante de nosotros*, de quienes la disfunción conduce a una fragmentación del ser. Así como en un estado terrible de no poder hablar y no poder entender lo descrito arriba; esto no es únicamente un exilio externo que es importado al interior del ser. Después de un tiempo, lleva a silenciar a aquellos interesados y a la inhabilidad de decir y compartir los sentimientos, pensamientos, historias y experiencias propias. Esta constante malinterpretación que se da por medio de la imaginación es como experimentar las cosas a través de una pared de vidrio, aísla y margina. Es por esto que este proceso debe finalizar urgentemente, pues no solo significa soledad y aislamiento del individuo, sino también *soledad en la sociedad*, lo cual no permite comunicarse con estas personas, tampoco interactuar con ellas y mucho menos compartir experiencias. Por último, *es un diálogo que puede ser prevenido*, un desarrollo que se desvía en muchas direcciones y *es opuesta a la unión intercultural*. No poder entender previene “incorporarse en la situación antropológica” (Fornet-Betancourt, 2021, pp. 24, 43, 64-65) y, por consiguiente, previene el diálogo intercultural que todas las sociedades necesitan.

Hay muchos filósofos que han investigado qué es el diálogo y qué facetas del lenguaje humano expone esta. En mi opinión, este es el mejor momento de silencio demost-

do. Cuando un ser humano no puede hablar, cuando la interacción es prevenida en el momento, el poder y la impotencia se hacen notar. En este momento, se demuestra el poder y la impotencia en nuestras sociedades (multiculturales).

## Referencias

- Améry, J. (1988). *Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Klett-Cotta.
- Aristóteles. (1994). *Peri hermeneias* (Vol. 1, H. Weidemann, H. Flashar y E. Grumach, Eds.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bauböck, R. (2008). Migration. En S. Gosepath, W. Hirsch y B. Rössler (Eds.), *Handbuch der Politischen- und Sozialphilosophie* (Vol. 1, pp. 818-823). Walter de Gruyter.
- Bhabha, H. K. (2004). *The location of culture*. Psychology Press.
- Bin, K. (1995). *Zwischen Mensch und Mensch: Strukturen japanischer Subjektivität* (E. Weinmayr, Trad.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Boteva-Richter, B. (2017). Die Entgrenzungen der Ethik oder die Frage nach den zurückgelassenen Kindern. En M. Diaconu y B. Boteva-Richter (Eds.), *Grenzen im Denken Europas* (pp. 257-271). New Academic Press.
- Boteva-Richter, B. (2022). Migration and epistemic violence. *Cuestiones de Filosofía*, 8(31), 17-39. <https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n31.2022.14363>
- Brüll, L. (1989). *Japanische Philosophie: Eine Einführung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bucholtz, M., y Hall, K. (2010). Locating identity in language. En C. Llamas y D. J. L. Watt (Eds.), *Language and identities* (pp. 18-29). Edinburgh University Press.
- Butler, J., y Spivak, G. C. (2011). *Who sings the nation-state? Language, politics, belonging* (2.<sup>a</sup> ed.). Seagull Books.
- Carter, R., y McCarthy, E. (2019). Watsuji Tetsurō. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/watsuji-tetsuro/>
- Cassee, A., y Goppel, A. (Eds.). (2012). *Migration und Ethik*. Brill.
- Di Cesare, D. (2020). *Resident foreigners: A philosophy of migration* (D. Broder, Trad.). Polity Press.
- Elberfeld, R. (2016). »Selbstkompetenz« und »Fremdheitskompetenz«: Die Frage nach dem Fremden in mir und dir. En B. Boteva-Richter y N. Schirilla (Eds.), *Interkulturelle Kompetenz* (pp. 5-12). Polylog 36.
- Fanon, F. (2008). *Black skin, white masks* (R. Philcox, Trad.). Grove Press.
- Fornet-Betancourt, R. (2021). *Tradition, Dekolonialität, Konvivenz: Themensfelder zur Erprobung Interkultureller Philosophie*. Wissenschaftsverlag Mainz.
- Fornet-Betancourt, R. (2023). *De la soledad: para una filosofía del buen trato con la soledad*. Comares.
- Gadamer, H. G. (2010). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck.
- Gadamer, H. G. (2021). *Truth and method* (J. Weinsheimer y D. G. Marshall, Trans.). Bloomsbury Academic.
- Gheaus, A. (2013). Care drain: Who should provide for the children left behind? *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 16(1), 1-23. <https://doi.org/10.1080/13698230.2011.572425>
- Hatfield, G. (2018). René Descartes. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/descartes/>

- Haye, A., y González, R. (2021). Dialogic borders: Interculturality from Volosinov and Bakhtin. *Theory and Psychology*, 31(5), 746-762. <https://doi.org/10.1177/095935432096863>
- Heidegger, M. (1982). *On the Way to Language* (P. D. Hertz, Trad.). HarperCollins.
- Heidegger, M. (1992). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (Vol. 29-30). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2008). *Basic writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)* (D. F. Krell, Ed.). Routledge; Taylor; Francis.
- Heisig, J. W. (2001). *Philosophers of nothingness: An essay on the Kyoto School*. University of Hawai'i Press.
- Johnson, D. (2019). *Watsuji on nature: Japanese philosophy in the wake of Heidegger*. Northwestern University Press.
- Joseph, J. I. (2010). Identity. En C. Llamas y D. Watt (Eds.), *Language and identities* (pp. 9-18). Edinburgh University Press.
- Karageorgieva, A. G. (2016). On the status of introspection. En *Proceedings of the international scientific and practical conference "Modern Science Problems," April 07, 2016, Kiev, Ukraine* (pp. 7-11). Web of Scholar.
- Kristeva, J. (1967). Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman. *Critique*, 23(239), 438-465.
- Lohmar, D. (2008). Denken ohne Sprache? Zur Phänomenologie Repräsentations-Systeme kognitiver Inhalte beim Menschen und anderen Primaten. En F. Mattens (Ed.), *Meaning and language: Phenomenological perspectives* (pp. 169-195). Springer.
- Miller, D. (2017). *Strangers in our midst: The political philosophy of immigration*. Harvard University Press.
- Münnix, G. (Ed.). (2019a). *Über-Setzen: Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*. Karl Alber.
- Münnix, G. (2019b). Wittgenstein, Whorf and linguistic relativity: is there a way out? En G. Münnix (Ed.), *Über-Setzen: Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik* (pp. 154-179). Karl Alber.
- Sasse, S. (2010). *Michail Bachtin zur Einführung*. Junius.
- Simpson, A. (2023). Self, reflexivity and the crisis of "outsideness": A dialogical approach to critical autoethnography in education? En A. Simpson, E. A. Anteliz, P. A. Danaher y D. L. Mulligan (Eds.), *The Routledge international handbook of autoethnography in educational research* (Vol. 1, pp. 222-231). Routledge.
- Smekal, C. (2022, 28 de julio). Orban bei Nehammer: Heikler Besuch, symbolisch aufgeladen. *ORF*. <https://orf.at/stories/3278237>
- United Nations High Commissioner for Refugees. (2023). *Global Trends Report 2022*. <https://www.unhcr.org/global-trends-report-2022>
- Watsuji, T. (1996). *Rinrigaku. Watsuji's Rinrigaku: Ethics in Japan* (Y. Seisaku y R. E. Carter, Trads.). State University of New York Press.
- Watsuji, T. (2005). *Ethik als Wissenschaft vom Menschen* (H. M. Krämer, Trad.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Watsuji, T. (2017). *Fudo 風土: Wind und Erde: Wind und Erde - Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur* (D. Fischer-Barnicol y R. Okochi, Trads.). Matthes & Seitz.
- Watt, D. (2010). The identification of the individual through speech. En C. Llamas y D. Watt (Eds.), *Language and identities* (pp. 76-86). Edinburgh University Press.
- Wimmer, F. M. (2004). *Interkulturelle Philosophie: Eine Einführung*. Facultas.