



## La hospitalidad como valor y virtud Cinco propuestas para una educación integral

Agustín DOMINGO MORATALLA  
Universidad de Valencia

**Resumen:** El objetivo del artículo es situar la hospitalidad en los programas de educación intercultural, educación para la ciudadanía activa y educación para el carácter. Entiendo la hospitalidad como capacidad de acogida y recepción del extraño o extranjero que entonces se convierte en huésped. Esta capacidad no es natural sino que depende de los procesos de socialización donde se producen los aprendizajes (virtud) y los horizontes culturales que condicionan la capacidad humana para la discriminación moral (virtud). Presentaré cinco propuestas educativas para hacer de la hospitalidad el eje central de una educación integral.

**Palabras clave:** *Ética, Educación, Hospitalidad.*

*«El miedo a convertirse en un desheredado parece haber sustituido al entusiasmo por una ruptura con el pasado que caracterizaba a otras épocas; abandonando el furor de la transgresión a cualquier precio, la fidelidad a una herencia se presenta como condición del desarrollo personal...» (Innerarity, 2001, 17)*

### INTRODUCCIÓN: EL HOMBRE COMO HUÉSPED Y PEREGRINO

Estas páginas tienen como finalidad proponer una ética de la hospitalidad, entendida como valor y como virtud. La hospitalidad es un valor cuando hace

posible acondicionar el mundo, ponerlo en forma humana, hacer que el mundo sea menos inhóspito, permitir que todos podamos vivir a cubierto y no a la intemperie. La hospitalidad es una virtud cuando nos entrenamos para acoger al otro y esa experiencia nos hace más humildes, más respetuosos y menos dogmáticos. Lo que no significa más relativistas o indiferentes, todo lo contrario, sin una ética de la no indiferencia y el compromiso no hay una ética de la hospitalidad. Una ética que sea fiel a lo mejor de nuestras tradiciones, que deje de lado el furor sesentayochista de las transgresiones y mire de manera distinta las tradiciones.

Estas son las ideas que queremos transmitir mediante cinco propuestas. Podrían ser más o podrían ser menos, el número no es decisivo. No pretendo profundizar o desarrollar los presupuestos de una ética de la hospitalidad sino facilitar algunas propuestas para que los centros educativos utilicen la ética de la hospitalidad para revisar los programas de educación para la ciudadanía. En torno a la ética de la hospitalidad no sólo se han construido las éticas del asilo, el refugio, la inclusión social o la inmigración. La hospitalidad permite una reconstrucción y reelaboración de las relaciones entre ética y derecho, entre derecho natural y derechos humanos positivados. Por eso, como indicamos al final, puede ser una buena herramienta para promover una ciudadanía activa, es decir, una ciudadanía que haga memoria de sus raíces y sus metas. Estamos ante una ética que no sólo nos recuerda nuestra condición de ciudadanos que tienen una casa sino de personas inquietas que buscan un hogar.

## **1. LA INVITACIÓN DE LÉVINAS Y LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA**

La filosofía moral y política se puede hacer de muchas formas. Podemos remontarnos a los clásicos y discutir con ellos, podemos partir de las experiencias dramáticas que aparecen en las obras literarias o incluso podemos utilizar la prensa diaria y hacer mención a los innumerables tertulianos o editorialistas que se convierten en jueces de los acontecimientos. Pero hay una forma más interesante y menos habitual de hacer este tipo de filosofía es mirar a la gente a la cara, mirar directamente a los ojos de la gente, mirar a quien nos empuja en el autobús, mirar al otro que nos ha quitado el sitio, incluso mirar al otro que nos quita el trabajo. Entonces nuestro mirar se transforma en ver y entonces se inicia nuestro asombro, y con él la filosofía de verdad. No la de los libros o los manuales sino la filosofía que nace del asombro, la admiración y la extrañeza.

Esa diferencia entre mirar y ver también se da con otros sentidos. Entre oír y escuchar, entre tocar y sentir, entre hablar y decir, entre comer y degustar. Es

una diferencia importante con la que empezamos a preguntarnos por la verdad de las cosas porque no estamos dispuestos a vegetar sino a vivir. Pensadores españoles contemporáneos como Unamuno y Ortega nos recordaron estas reflexiones cuando nos hablaban del hombre de carne y hueso, o nos hablaban de una razón vital. Participaron de un tiempo donde el pensamiento europeo descubrió la importancia de reconstruir la filosofía desde sus raíces y reconstruir de nuevo toda la historia desde los griegos. Más que construir un sistema, descubrieron que debían reconstruir la historia de la filosofía desde sus orígenes para descubrir la radicalidad que en ella había. Se trataba de una tarea titánica y hercúlea que no siempre ha sido bien entendida y por eso algunos intérpretes no sólo hablan de reconstruir la filosofía sino de destruir o de-construir. De ahí que las filosofías del siglo XX tienen mucho de re-construcción, re-visión y de-construcción. Incluso hay quienes exigen una destrucción por el progresivo olvido de las raíces y la necesidad de alimentarse de nuevo en ellos, como planteaba Nietzsche.

Uno de los pensadores que se tomó en serio esta reconstrucción fue Emmanuel Lévinas, pensador judío de origen lituano nacionalizado francés y discípulo de Husserl (padre del movimiento filosófico más importante del siglo XX, la fenomenología). Lévinas forjó una expresión que resume su pensamiento y es de gran utilidad para pensar algunos problemas éticos como la inmigración, la fraternidad y el humanismo. Esa expresión dice así: «*La ética como filosofía primera*». ¿Qué significa? Hay tres significados importantes:

- a. La parte de la filosofía más radical y originaria no es la que empieza preguntándose por la naturaleza o las cosas sino aquella que se pregunta por el bien como propiedad de nuestra relación con los otros. Antes la metafísica o reflexión sobre el fundamento del ser era la parte más importante de la filosofía y de la cual dependían todas las demás, ahora será desplazada por la ética como reflexión sobre la responsabilidad que tengo con el otro que tengo a mi lado, con mi prójimo.
- b. El yo ético es anterior al yo pensante, es decir, se produce un giro en la historia de la filosofía. Si a partir de Descartes y la Modernidad siempre empezamos nuestras reflexiones con el «*Yo pienso*», a partir de ahora empezamos con el «*Yo amo*» o «*Yo respondo*». El amor y la responsabilidad preceden a la razón y el cerebro. Como afirma repetidas veces Carlos Díaz, «*Soy amado, luego existo*».
- c. La humanidad deja de ser un «*género*» universal biológico como se planteaba gramaticalmente desde la lógica y la metafísica aristotélica. La humanidad deja de ser un género biológico para ser una familia. Con ello

vuelven al primer plano de la reflexión filosófica categorías que hasta entonces formaban parte de la reflexión teológica o literaria como la de fraternidad, paternidad y maternidad.

## 2. LA RESPONSABILIDAD COMO NO INDIFERENCIA ANTE EL EXTRANJERO

Estas reflexiones de Levinas le han convertido en uno de los filósofos más originales e interesantes del siglo XX. Su ética se ha convertido en una referencia básica para todos aquellos que hoy hablan de ética de la responsabilidad. La responsabilidad ha sido la categoría más importante de su ética, como también lo ha sido en las grandes éticas del siglo XX cuando se han preguntado por las raíces de una civilización que ha generado casi consecutivamente dos guerras mundiales cuyas consecuencias han sido tan catastróficas.

Alarmados por la deshumanización de la guerra que se produjo durante la Primera Guerra Mundial cuando se emplearon armas químicas y se experimentó tan de cerca el absurdo en las trincheras, los pensadores de los años veinte y treinta exigieron un nuevo pensamiento, una nueva filosofía. Parece ser que no les hicieron mucho caso porque después vino la Segunda Guerra Mundial y la catástrofe fue aún mayor porque la destrucción de los campos de concentración fue técnicamente planificada y científicamente prevista. Entonces apareció la Declaración de los Derechos Humanos para intentar poner fin a la barbarie. Estas experiencias de barbarie eran experiencias de ruptura de la familia humana, de alarma por la vergüenza que uno tiene al formar parte de una especie biológica con capacidad de tanta auto-destrucción.

A partir de la segunda mitad del siglo XX hay una palabra que se vuelve imprescindible en la filosofía: *responsabilidad*. Auschwitz no puede volver a repetirse. No podemos volver a la barbarie. A partir de ahora hay que pensar con responsabilidad, investigar científicamente con responsabilidad y aplicar la técnica con responsabilidad. De esta forma aparece un nuevo principio filosófico que debe convertirse en imperativo: «*El imperativo responsabilidad*». Hay límites absolutos a nuestras acciones, surge un nuevo imperativo: «Obra de tal modo que *los efectos de tu acción* sean compatibles con la permanencia de la vida humana auténtica en la tierra» (Jonas, 1994, 40).

Con estas ideas se han alimentado los movimientos pacifistas, ecologistas y feministas porque eran útiles para alertar a los ciudadanos y la opinión pública en general. Les advertían que si seguimos así estamos abocados a catástrofes de dimensiones globales. La ética de la responsabilidad exige un cambio radical para prever, para anticipar y, sobre todo, para prevenir las catástrofes. Estas éti-

cas de la responsabilidad nos advierten y alarman ante catástrofes previsibles, para que luego no digamos que han sido accidentes. Son éticas que exigen un cambio radical de vida exigido por la anticipación, el cálculo, la previsión y la intelección de las consecuencias.

No todas las filosofías han planteado la responsabilidad de la misma forma. A diferencia de Jonas que reclama una responsabilidad para prevenir catástrofes globales y generales, Levinas reclama una responsabilidad más inmediata y cercana. Levinas reclama una responsabilidad ante el prójimo y retoma una tradición bíblica olvidada. Se trata de aquella tradición en la cual el indicador o termómetro del valor moral de una filosofía o una ética está en el trato que dan a tres personajes importantes: la viuda, el huérfano y el extranjero. Son tres personajes de matriz bíblica que nos ayudan a comprobar si una sociedad está alta o baja de moral. ¿Quién ampara a la viuda cuando se ha quedado sin marido?, ¿quién ampara al huérfano porque se ha quedado sin padres?, ¿quién ampara al extranjero que se ha quedado sin patria?

La nueva ética de la responsabilidad se plantea como ética del amparo, o ética del cuidado porque la responsabilidad no es sólo cuidado de lo general y global sino cuidado de lo próximo. La ética de la responsabilidad reclama la atención de una civilización insensible a situaciones de fragilidad, vulnerabilidad y desamparo, como las que se dan en estos personajes. Así la ética es la realización práctica de una filosofía de la no-indiferencia. En lugar de darle vueltas al problema de la identidad y la diferencia, es más sencillo reclamar una filosofía de la no-indiferencia ante el otro.

La ética de la responsabilidad no nace de una gran teoría y de una sesuda deliberación que hacemos, nace del cuidado, de la atención, del amparo, del hecho básico y radical de que el otro no nos es indiferente. Todas las reflexiones sobre la igualdad, la justicia o la libertad dependen de esta no-indiferencia del otro. Por eso esta responsabilidad no es resultado de un cálculo de las consecuencias o de un análisis intelectual sobre las obligaciones que tengo o dejo de tener. Es condición de todo cálculo, yo puedo calcular o pensar porque alguien me cuida o me ha cuidado, porque no estoy desamparado.

Una ética de la responsabilidad basada en las obligaciones siempre es posterior a esta ética de la responsabilidad basada en las vinculaciones, los amparos, los cuidados, lo que un pensador español como Xavier Zubiri llamará «*religaciones*». Más que obligados, los seres humanos estamos religados. Sin religación no hay obligación. Esto significa que podemos hablar de dos modelos de ética de la responsabilidad: una que nos exige nuevas obligaciones por los desafíos que la globalización nos impone y otra que reclama el reconocimiento de las religaciones que están haciendo posible nuestra vida.

Levinas plantea estos dos modelos de responsabilidad con dos tipos de filosofías, una que llama filosofías del *cogito*, propias de una tradición cartesiana, intelectual y lógica; otra que llama filosofías de los «*buenos días*», propias de una tradición emocional, maternal y cuidadora. Por ejemplo, el imperativo fundamental de toda ética, «*No matarás*», no significa sólo «*no sacarás la navaja para asesinar a tu prójimo*» sino «*atento a lo que haces y cuídate de no matar a nadie*». No se nos puede olvidar lo siguiente:

*«algo tan sencillo como dar los buenos días como respuesta al rostro del otro, antes de todo cogito...Buenos días, deseo, o bendición, interés por el destino del otro hombre, inquietud original por su vida y su muerte» (Levinas, 1991, 7)*

### 3. IDEAS Y CREENCIAS PARA PROMOVER LA INTEGRACIÓN SOCIAL

Esta forma de entender la responsabilidad nos permite hablar de «despertar» a la responsabilidad, como si fuera una categoría ética que siempre estuviera ahí y de la que no nos hubiéramos dado cuenta hasta ahora. A lo mejor, para entenderla adecuadamente, tenemos que remitirnos a la distinción que hacía Ortega y Gasset cuando diferenciaba entre «ideas» y «creencias». Si queremos entender la responsabilidad como una idea nueva para promover la integración, la inclusión y la hospitalidad, entonces tenemos que construirla y trabajar con ella; como si fuera algo que está a nuestra disposición, como si fuera una herramienta intelectual entre otras.

Para Ortega las ideas se tienen, se usan, es algo que viene y va, es algo que se utiliza o no, pertenecen al mundo del conocimiento cerebral y lógico. Las ideas están sometidas a los vaivenes de la ciencia y la técnica. Por el contrario, las creencias no son algo que tenemos sino que nos tiene. En las creencias se está. Las creencias forman parte de un conocimiento existencial, cordial y vital, relacionado con las relaciones humanas. Creo que mis amigos no me engañarán. Creo que mi familia me cuidará. Creo que mis conocidos no me dejarán desamparado. En una razón vital, tan importante son las ideas como las creencias.

Las creencias no sólo nos permiten estar en el mundo, sino instalarnos en él. De hecho, a partir de ellas descubrimos los valores y con ellos hacemos nuestra estancia habitable. Ahora bien, hacer el mundo habitable es darle forma humana, humanizarlo y eso significa acondicionarlo. Por sí misma, la naturaleza no nos proporciona condiciones de habitabilidad, somos nosotros quienes lo hacemos más o menos confortable, más o menos habitable, quienes establecemos las

condiciones. Este es el lugar de las costumbres, la cultura y la civilización. O la barbarie, porque las posibilidades de humanización o embrutecimiento están a nuestro alcance. Por eso hablamos de *condición* humana.

El problema de las migraciones no se puede plantear sólo en términos de «ideas», como si tuviéramos que adaptar la economía, las condiciones de trabajo y las instituciones culturales para tener nuevas ideas de civilización. A nivel de ideas el planteamiento resulta insuficiente, no basta que cambie nuestra idea de la pobreza, o nuestra idea de la economía, o nuestra idea de la justicia. Las migraciones son un desafío a toda nuestra forma de vida, no sólo a las ideas, también a las creencias. Son un desafío para las costumbres, la cultura y lo que entendemos por «civilización». El trato con los inmigrantes nos pone a prueba, pone a prueba nuestra condición humana.

Cuando un acontecimiento como las migraciones pone a prueba nuestras creencias entonces se produce una des-instalación, un zarandeo de los patrones y las raíces culturales. Es el resultado de una globalización que forma parte de unos procesos de modernización donde los europeos dudan de sí mismos y sus propias raíces. La inmigración despierta en los europeos una mala conciencia. En palabras de Lévinas:

*«Nos encontramos en un mundo ...donde Europa duda de sí misma y percibe su destino como si dependiera de contingencias ideológicas e intereses ajenos. Fin de la posición central de nuestra Europa, no sólo como consecuencia de su extensión, sino también por cierta desconfianza en la propia cultura de la que procedían sus verdades, y por considerar como casos particulares de todo un orden o desorden exótico aquellos pensamientos tildados de «salvajes», pero que no por ello son menos cultura.... Nos hallamos ante una crisis de esta idea de paz consolidada tan sólo en torno a la contemplación de la verdad... Es lícito preguntarse si la paz no debe responder a un llamamiento más urgente que el de la verdad común. O quizá me pregunte si es posible que el ideal mismo de la verdad común se imponga en el marco de una paz más primigenia y más profunda que la del saber. Paz de una responsabilidad de cara al otro, por no llamarla paz del amor.»*  
(Lévinas, 1991, 8)

Estas reflexiones pueden ser útiles para plantear la integración de extranjeros, pero no para cualquier tipo de integración, sino una integración responsable donde no sólo se ponga en cuestión el estilo o la forma de vida de quienes llegan, sino de quienes acogen. Cuando se olvida esta doble dirección, la inte-

gración no sólo es ingenua sino irresponsable. De cara a plantear una ética de la integración responsable estas reflexiones son importantes por tres razones:

1. Nos ayudan a que la ética Europea no sea un ensimismamiento de los europeos en su propia tradición. El bien no es el resultado de un ensimismamiento o autocomplacencia en uno mismo y sus propias creencias sino un des-ensimismamiento, una apertura a los otros.
2. Hay una relación estrecha entre la verdad y el bien. Si entendemos la verdad como contemplación y como autocomplacencia del cógito, entonces la paz se relaciona con los imperios, con la fuerza y con identidades excluyentes o inflexibles.
3. Hay una relación estrecha entre la paz y las formas de conocimiento. Necesitamos una nueva forma de conocimiento más primigenia y originaria si queremos plantear una ética de la responsabilidad y la paz. La paz del amor a la que se refiere Lévinas no es el resultado de un amor al conocimiento, amor al saber o amor a la ciencia. La ética de la responsabilidad no arranca de una filosofía entendida como «filo-sofía» o «amor al conocimiento» sino como «Sofía-filía», «conocimiento del amor».

#### 4. UN VALOR OLVIDADO EN LA MODERNIDAD

Este planteamiento de una hospitalidad vinculada con la des-instalación y el des-ensimismamiento suponen una ética de la responsabilidad donde el cálculo y el interés ya no son las únicas variables de legitimidad moral. La urgente atención al otro exige una des-medida, una in-mediatez, una urgencia que no teníamos prevista. Más que una ética del interés, Levinas nos exige una ética del des-inter-és. Jugando con el significado de la palabra nos está reclamando dejar de lado una filosofía del ser (-es), ni una filosofía de la relación (inter-és) sino que está urgiendo una filosofía de la donación y la negación de sí (des-inter-és).

Asistimos así a un cambio de perspectiva filosófica donde hay dimensiones anteriores y más básicas que el propio interés y que el propio yo. Así nos invita Lévinas a situarnos si no al margen de la modernidad, sí en unas coordenadas que no coinciden con las del hombre moderno preocupado por su yo y tendente al ensimismamiento. La responsabilidad de Lévinas nace de esta desposesión de sí y llega a decir que somos rehenes del otro, que nuestra responsabilidad ante el otro es tan fuerte que condiciona nuestro propio yo.

En el planteamiento de la ética nos sitúa ante un horizonte filosófico casi intempestivo y casi fuera de la lógica. Como si el trato ético no fuera un trato

interesado, lógico y razonable. Si planteamos la hospitalidad en esta clave no sólo descubrimos un momento de interés mutuo o de reciprocidad que estaría dentro de una ética moderna de la relación y la reciprocidad; descubriríamos un momento de des-interés, de des-centramiento, de no-razonabilidad porque el huésped altera nuestra programación, cambia nuestra agenda, exige que nos salgamos de lo cotidianamente razonable. Cuando los huéspedes son huéspedes de verdad y no simples invitados, su presencia es improvisada, estamos amenazados por la inoportunidad de su visita.

El yo moderno está siempre instalado cómodamente en su casa, se halla instalado en una subjetividad (*chez soi*) donde descubre lo razonable y lo cuerdo. El huésped es un desafío a nuestra comodidad, a nuestra razonabilidad y a nuestra cordura. El huésped no sólo pone a prueba nuestra comodidad sino la posibilidad de mantenernos despiertos y jóvenes ante la tentación de la rutina.

Estamos acostumbrados a plantear la hospitalidad en términos de simetría entre sujetos, en términos de una relación causal donde uno ejerce de anfitrión y otro ejerce de huésped. Y con ello construimos un imaginario donde la ética de la hospitalidad es una ética de la reciprocidad y decimos: *«trataré al huésped como a mí me gustaría que me trataran»*. Muchas veces aceptamos a los huéspedes porque aplicamos esa Regla de oro de la moral donde hacemos a los otros lo que nos gustaría que nos hicieran a nosotros. Si así fuera estaríamos siempre dentro de una filosofía del interés, mejor dicho del mutuo interés. ¿Dónde estaría la des-instalación, el des-interés y la no-razonabilidad de la ética?

Estamos acostumbrados a plantear la ética en términos de una intersubjetividad de simetría, donde las relaciones siempre son entre iguales, desarrollando así una lógica moderna. Si planteáramos así la hospitalidad nos moveríamos en una óptica moderna, nos moveríamos dentro de una razón instrumental donde la responsabilidad seguiría siendo cálculo. La preocupación por el otro nos sitúa ante una co-responsabilidad anterior y también ante un planteamiento donde también hay fecundidad de intersubjetividades asimétricas. La relación entre un médico y un enfermo, la relación entre un padre y un hijo, no son simétricas y son fecundas. Exigen cultivar una ética que no es de la igualdad sino de la receptividad, y aquí se sitúa la hospitalidad como valor.

Utilizando la filosofía de Levinas y Heidegger, Daniel Innerarity ha propuesto una ética de la hospitalidad cuya idea central está en el cultivo de la receptividad:

*«Levinas ha criticado la posición de una subjetividad autosuficiente, que siempre está chez soi, y cuya hospitalidad no puede ser más que una apropiatoria recepción de lo extraño que en nada modifica al sujeto»*

*centrado sobre sí. En este caso, el huésped sería más bien un rehén y el anfitrión un secuestrador. Pero lo humano sólo se nos ofrece en una relación de poder, dirá. No son las relaciones causales, sino aquellas que vinculan responsabilidades asimétricas, como la de paternidad, las que realizan su libertad, lugares de una trascendencia en la que el sujeto, conservando la estructura de sujeto, tiene la **posibilidad de no volver fatalmente sobre sí, de ser fecundo**. Se trata de cultivar esa receptividad en la lucha contra esa trascendencia natural a la propia redundancia, a parecerse demasiado a sí mismo. Así entendida, la ética es un combate contra el envejecimiento que nos convierte en previsibles e inerciales. Nos hace crecer también en apertura, indeterminación y sentido crítico. No hay aprendizaje sin habituación, pero tampoco sin un combate contra la inercia y la rutina» (Innerarity, 2001, 15-16)*

En este texto ya surgen elementos importantes para plantear la hospitalidad como valor con el que hacer habitable el mundo y acondicionarlo. Entre otros sintetizamos los siguientes:

1. Es una denuncia del sujeto autosuficiente relacionado con el modo de pensar moderno centrado en el yo y su interés.
2. Es una disponibilidad para la receptividad. No se trata tanto de una actividad donde el yo es el protagonista en el mundo sino donde el yo se abre al mundo y está receptivo ante él. No un mundo en general sino un mundo de personas y relaciones.
3. Es capacidad para descubrir el valor de lo imprevisible, frente a lo calculable, lo previsible y lo razonable.

## **5. LA HOSPITALIDAD COMO VIRTUD PARA FORJAR UN CARÁCTER HOSPITALARIO**

En la vida moral, además de los valores que nos permiten acondicionar el mundo y ponerlo en forma humana contamos con las virtudes. Las virtudes son determinaciones, disposiciones que pasan a formar parte de nuestra vida; no son referencias generales con las que orientamos la acción, son hábitos de nuestra vida que hemos adquirido cuando realizamos actos buenos. Las virtudes dan forma a una segunda naturaleza y van forjando nuestro carácter. Por eso, desde el punto de vista educativo no sólo nos interesa plantearnos la hospitalidad como referencia o valor para orientar nuestras acciones y organizar nuestra vida personal o comunitaria; nos interesa plantear la hospitalidad como vir-

tud como parte de lo que somos cada uno de nosotros como seres humanos, como hábito que nos define, como rasgo con el que distinguir y destacar esa segunda naturaleza propiamente humana. Mientras la primera naturaleza es propiamente biológica o natural, esta segunda naturaleza es prioritariamente biográfica, cultural y educativa.

Entonces se nos plantea una pregunta importante, ¿cómo conseguir forjar un carácter hospitalario?, ¿qué podemos hacer para entrenarnos en la hospitalidad?, ¿en qué medida las prácticas de hospitalidad nos hacen mejores personas o, simplemente, más perfectos? Partimos de un supuesto importante que aún no habíamos aclarado. A nuestro juicio, las prácticas de hospitalidad son señales, indicadores o huellas de personalización y perfeccionamiento de la naturaleza humana. En este sentido, las prácticas de hospitalidad no son exigibles a todos por ley, no forman parte de una ética de la justicia social, son marginales en las teorías liberales de la justicia. Estas últimas teorías se mueven dentro de lo razonable, lo moderno y lo interesado.

Por el contrario, las prácticas de hospitalidad no son exigibles a todos por ley, son invitaciones para ser de otra manera, son propuestas para perfeccionar la naturaleza humana y hacerla *de una manera distinta*. ¿Mejor, Excelente, Admirable...? Probablemente sí, y para ello contamos con ejemplos de personas, comunidades y tradiciones donde se ha practicado la hospitalidad. Hoy sabemos que el derecho de gentes, las prácticas de solidaridad entre los peregrinos de la Edad Media, los derechos de los indígenas reclamados por los teólogos de la Escuela de Salamanca ante los Reyes y otros muchos elementos culturales han contribuido de manera decisiva a modificar, rectificar y perfeccionar los códigos culturales que regían costumbres, leyes y sistemas políticos.

La invitación a las prácticas de hospitalidad nos puede ayudar a situarnos de una manera distinta no sólo ante la modernidad o la legalidad, sino ante la globalización. Siguiendo con la idea de des-centramiento que hemos apuntado antes, las prácticas de hospitalidad nos ayudan a modificar el concepto de normalidad. Cuando practicamos la hospitalidad descubrimos que nuestro huésped no tiene las mismas costumbres que nosotros, no hace lo que suponemos que debería hacer, no es como nosotros nos creíamos que debía ser. Entonces no sólo descubrimos que el otro puede ser mejor o peor, descubrimos que el otro es distinto. Así:

1. Las prácticas de hospitalidad nos ayudan a no idealizar la condición humana, ni la nuestra ni la de los demás. Nos ayudan a ser realistas y a profundizar en el conocimiento real y efectivo de los otros. Los otros son como son, no como a nosotros nos gustaría que fueran. Ni mejores, ni peores, *diferentes*.

2. Las diferencias no tienen por qué ser planteadas como *deficiencias*. El otro que tiene un color de piel diferente, que tiene una religión diferente, que tiene unas costumbres diferentes, que tiene unas tradiciones y pertenece a una cultura diferente no es deficiente por el hecho de ser diferente.
3. El respeto a la diferencia ya no es un respeto interesado o calculado sino un respeto más radical de lo que nos imaginábamos. Un respeto que exige capacidad de sorpresa, de asombro y, sobre todo, de *aceptación incondicional* del otro. Los demás ni son como nosotros, ni son prolongaciones de lo que nosotros no somos, ni son limitaciones de lo que nosotros hemos podido ser.

Cuando entendemos así la hospitalidad ya podemos pensar la globalización de una manera más humilde y realista. Humilde porque descubrimos que la identidad de las gentes, sus formas de estar y ser en el mundo, no son como las piedras, las rocas o los volcanes. Descubrimos que las identidades son narrativas y flexibles, no pueden ser constructos culturales o estadísticos que unos pueblos arrojan a otros. La hospitalidad nos recuerda que las identidades son un problema de personas y de comunidades, no de pueblos, estados o instituciones. Y nos recuerda que son identidades mediadas por la capacidad de recepción y de acogida del otro, que recepción y acogida de su palabra, de sus costumbres y de sus formas de ser.

Si planteamos la identidad en términos narrativos, entonces la aceptación incondicional del otro no es una aceptación ciega sino una aceptación mediada por el encuentro, la palabra y el diálogo. Se convierte en una *aceptación reflexiva* con la que podemos gestionar cooperativamente y co-responsablemente las diferencias. Una aceptación con la que recibimos y acogemos al otro en nuestra casa y, a su vez, con la que el otro se siente acogido mostrando su capacidad de adaptación a una organización del hogar que no es la suya. Cuando la acogida es reflexiva, entonces se produce un enriquecimiento mutuo y asistimos a lo que la hermenéutica filosófica llama *fusión de horizontes*.

La vida del anfitrión y la vida del huésped ya no es la misma cuando se producen prácticas de hospitalidad. El huésped ha cambiado la vida del anfitrión cuando éste ha sabido acogerlo. El anfitrión ha cambiado la vida del huésped porque también ha comprendido sus diferencias; y no sólo las ha comprendido intelectualmente, las ha podido vivir junto a él, codo con codo con él, en su misma mesa, en su mismo espacio vital, en las proximidades de lo más sagrado de su vida privada, junto a él, en su propia casa. Hay fusión de horizontes porque la comprensión es un fenómeno de intercambio de vida y de una solidaridad real donde ninguno deja de ser el que es y los dos amplían o ensanchan la forma de ser que tenían antes de la visita.

Se trata de unas prácticas con grandes posibilidades para pensar de nuevo la ética pública o ética cívica. Cuando tenemos a un huésped le hacemos partícipe de nuestra privacidad e incluso intimidad, suponemos que él aceptará nuestras diferencias como nosotros estamos dispuestos a aceptar las suyas. Se puede generar así una nueva mentalidad para la vida pública, una nueva ética pública más respetuosa, más tolerante y, sobre todo, más realista. El respeto, la tolerancia y el sentido de la justicia que generan las prácticas hospitalarias se sitúa en los márgenes de la justicia, está antes y después de la justicia de las leyes, modifica radicalmente la promoción, desarrollo y aplicación de la justicia legal. Por eso la hospitalidad contribuye a una justicia que no es estrictamente legal o positiva sino una justicia social.

Quienes han realizado la fusión de horizontes que se produce en las prácticas de la hospitalidad saben que el derecho natural no es una teoría formal, abstracta o conceptual de la justicia, sino una formalización de la experiencia del encuentro entre anfitriones y huéspedes, entre hospitaleros y peregrinos. Por lo tanto, cuando las prácticas de hospitalidad inciden en las insuficiencias del derecho positivo de cada comunidad local no están reivindicando un derecho alternativo o una justicia tangencial, marginal o des-institucionalizada. De esta forma, la integración o inclusión social que se construye desde la experiencia de la hospitalidad mantiene viva la sensibilidad por la justicia social. Y lo que es más importante, mantiene despierto al derecho positivo.

## **CONCLUSIÓN: CIUDADANÍA ACTIVA Y CARÁCTER HOSPITALARIO**

Las reflexiones que hemos planteado hasta ahora pueden ser muy útiles para plantear la asignatura, el área o el espacio de reflexión que en la LOE aparece como «Educación para la Ciudadanía» y que en el marco de la Unión Europea llamamos *Ciudadanía activa*. Son muy útiles porque suponen un giro ético en la reflexión, porque suponen una revisión crítica de la modernidad, porque facilitan programas para la integración e inclusión social y, sobre todo, porque promueven una cultura de la corresponsabilidad y la no-indiferencia ante el otro.

Son ideas que pueden servir para revisar, transformar o, al menos, actualizar los valores, los ideales y las metas de nuestra vida moral. Sin esa revisión, transformación o actualización el aprendizaje de las leyes, los derechos, las normas de convivencia y los preceptos constitucionales están condenados al fracaso. No queremos que se queden en ideas, queremos que pasen a formar parte las creencias, de nuestro modo más cotidiano de ser y estar. Por eso hablamos de prácticas de hospitalidad (virtud), para que el acondicionamiento del mundo no sea puramente externo o exterior a las personas (valores de la

cultura). En este sentido, la hospitalidad puede ser planteada como valor y como virtud, como referencia para humanizar el mundo y como parte de nuestra segunda naturaleza.

Queremos que estas reflexiones contribuyan a forjar un carácter hospitalario porque incentivan las prácticas de hospitalidad, es decir, las experiencias de encuentro personal asimétrico con quienes son diferentes pero no tienen que ser vistos como deficientes. Son experiencias que nos recuerdan que nuestra instalación en el mundo tiene la estructura de la recepción, el encuentro y el asombro. Son experiencias como la del huésped invitado y del huésped no invitado donde la pasividad antecede a la actividad. Son experiencias que configuran una nueva forma de ser, un nuevo carácter más realista, más humilde y más despierto a una vida que no se plantea como la respuesta o determinación poderosa de la inteligente voluntad a través de iniciativas soberanas de acción. Vivir no es sólo intervenir sino acoger y responder a invitaciones que los otros nos hacen sin nuestro consentimiento. Por eso las prácticas de la hospitalidad no forman parte tanto de una ética de la acción sino una ética de la pasión y de los acontecimientos.

En definitiva, en una ética de la hospitalidad hay una serie de herramientas de gran utilidad para promover la educación en una ciudadanía activa. Sin ánimo de ser exhaustivos señalo las siguientes.

- a. Aquellas relacionadas con el campo semántico de la casa, la habitabilidad y el encuentro que se produce cuando entendemos el mundo como morada de todos. Recursos cuyo valor es directamente proporcional al desarrollo de una cultura donde se desprecian los nombres, los rostros y las miradas. A mayor soledad y anonimato, mayor necesidad de una ética de la hospitalidad. La ética de la hospitalidad no es, como piensan muchos, una ética para anacoretas del desierto o peregrinos del Camino de Santiago. Es una ética para todos, y sobre todo para aquellos que están más solos, abandonados y olvidados entre la muchedumbre.
- b. Aquellas que parten de la experiencia del encuentro entre huésped y anfitrión, como una experiencia asimétrica de enriquecimiento mutuo, de sorpresa, de acogida y de ruptura con el ensimismamiento de la cultura actual.
- c. Aquellas que recuperan el valor de la diferencia como no deficiencia y exigen tomarse en serio el problema de la identidad. Pero no una identidad como peligrosa y amenazadora para una cultura de los derechos, sino como una identidad reflexiva y narrativa con la que promover una cultura de las corresponsabilidades.

- d. Aquellas que promueven una seria reflexión sobre el valor de todas las dimensiones de la hospitalidad: una dimensión legal que exige revisar nuestra cultura del asilo y refugio, una dimensión cívica que exige revisar nuestras costumbres de vecindad y, también, una dimensión cultural que reclama revisar las creencias o mentalidad con la que estamos instalados.
- e. Aquellas herramientas que nos permiten distinguir entre el mundo como casa y el mundo como hogar. Con ellas podemos educar para una ciudadanía que no sólo enseñe a alojar en casa o acoger en casa al otro, sino que nos enseñe a alojarlo y acogerlo como si el huésped se sintiera en su propia casa. Para eso, quizá tengamos que hacer memoria de cuando nosotros éramos extranjeros, emigrantes o huéspedes. Recordando nuestra condición natural de peregrinos, aquél tiempo en el que vivíamos a la intemperie.

## BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA Y CITADA:

- CARLOS DÍAZ, *Soy Amado, Luego existo*. Cols. I, II, III. Desclée, Bilbao, 1999-2001.
- AGUSTÍN DOMINGO,
- *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de Gadamer*. Ediciones de la Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca, 1989.
  - *Ética y Voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*. PPC, Madrid, 1999, 2ª ed.
  - *Calidad educativa y justicia social*. PPC, Madrid, 2002.
  - *Ética. Una introducción. Todo lo que usted estudió y nunca debió olvidar, puesta al día*. Acento, Madrid, 2001.
  - *Ética de la vida familiar. Claves para una ciudadanía comunitaria*. Desclée, Bilbao, 2006.
  - *Ciudadanía, religión y educación moral*. PPC, Madrid, 2006.
- DANIEL INNERATITY, (2001). *Ética de la Hospitalidad*. Península, Barcelona, 2001.
- HANS JONAS, (1994). *El principio responsabilidad*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1994. Trad. De A. Sánchez Pascual.
- EMMANUEL LÉVINAS, (1991). «La Ética», en VV.AA. *El sujeto Europeo*. Fundación Pablo Iglesias, Madrid, 1991.

