

El porvenir de las humanidades

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

(22 a 24 de marzo de 2012)

JUEVES 22 DE MARZO

Inauguración: Palabras de bienvenida

Dr. Rodrigo Mier González Cadaval. “Contramemoria y discurso marginal”

Dra. Angélica Tornero Salinas. Directora de la Facultad de Humanidades

Rector de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Lugar: Auditorio Emiliano Zapata, 10:00 hrs.

Conferencia Magistral

Las humanidades sobre la mesa: Crítica y justicia en la universidad por venir

Ana María Martínez de la Escalera (FFyL de la UNAM)

Mesa 1: La intertextualidad en las artes y la literatura

El intertexto en la pintura

Lydia Elizalde (UAEM)

Intertextualidad, apropiación y multiculturalismo

Angélica Tornero Salinas (UAEM)

La geografía humana según Hergé: el discurso de las viñetas

Dominique de Voghel (UAEM)

Moderadora: Harriet García de Vicuña Gortazar

Lugar: Auditorio César Carrizales. (Planta baja de la torre de rectoría)

Día: 22 de marzo, 12:00 hrs.

Mesa 2: ¿Qué crisis para qué humanidades?

Docencia: el patito feo de las humanidades

Mariana Ozuna Castañeda (UNAM)

La ética del historiador

Cristina Gómez Álvarez (UNAM)

El dolor y la creación

Éber Carreón Huitzil (UNAM)

Responderle al mundo

Grecia Monroy (UNAM)

Teoría y militancia

Rafael Mondragón Velázquez (UNAM)

Moderador: Rodrigo Bazán

Lugar: Auditorio del Instituto de Ciencias de la Educación (ICE)

Día: 22 de marzo, 12:00 hrs.

Mesa 3: Sobre humanidades y humanismo

Citar a las Humanidades

Rodrigo Mier (UAEM)

Del hombre no se pregunta. La peligrosidad del humanismo

Leticia Flores y Gerardo de la Fuente Lora (UNAM)

Humanidades y humanismos. ¿Cómo se presenta el porvenir?

Patricia King y Francisco Javier Villanueva (UAEM)

Moderador: Alexander Uribe Ceballos

Lugar: Sala de Conferencias. Facultad de Humanidades

Día: 22 de marzo, 12:00 hrs.

Mesa 4: Nuevas tecnologías y modernidad

Las Humanidades Digitales

Isabel Galina (UNAM)

El fin de la Ilustración. Nuevas tecnologías en humanidades

Ernesto Priani (UNAM)

Las revistas electrónicas: entre el Apocalipsis real y el paraíso virtual

Salvador García Rodríguez (Colegio de San Luis)

El porvenir de la edición

Irene Fenoglio (UAEM) y Lucille Herrasti (UAEM)

Moderador: Beatriz Alcubierre

Lugar: Sala 106, edificio 32 de la Facultad de Humanidades

Día: 22 de marzo, 12:00 hrs.

Mesa 5: Profesores universitarios: condiciones laborales y satisfacción

Profesores universitarios: condiciones laborales y satisfacción

María del Carmen Torres Salazar (UAEM)

Profesores universitarios: condiciones laborales y satisfacción

Isabel Gómez Morales (UAEM)

Profesores universitarios: condiciones laborales y satisfacción

Ana Esther Escalante Ferrer (UAEM)

Modera: Laurence Gabrielle Coudart

Lugar: Sala 106, edificio 32 de la Facultad de Humanidades

Día: 22 de marzo, 16:00 hrs.

Mesa 6: Michel Foucault: Trazaduras educativas y otras texturas

Adolescencia, educación y el pensamiento de Foucault

Roxana Cardoso Taboada (CIDHEM)

Poder y saber en el acto educativo, desde la perspectiva de Michel Foucault

Rosalío Estrada Nájera (CIDHEM)

Foucault educación y locura

María Elena Fernández Salgado (CIDHEM)

El magisterio idóneo, según Foucault

Arturo Gutiérrez Luna (CIDHEM)

La escolarización en México, ¿exclusión o inclusión?

Ariadna Santana Herrera (CIDHEM)

Modera: Jesús Suaste

Lugar: Auditorio César Carrizales (planta baja de la torre de rectoría)

Día: 22 de marzo, 16:00 hrs.

Mesa 7: Las humanidades y las nuevas tecnologías

Una voz constante

Rodrigo Bazán Bonfil (UAEM)

El cambio de paradigmas en las Humanidades a partir del entorno digital

Jarret Julián Woodside Woods (UNAM)

La novísima poesía mexicana y las nuevas tecnologías

David Valdés (UAEM)

El porvenir de la literatura: una mirada favorable a los medios electrónicos

Daniela Lucrecia González Jiménez (UAEM)

Modera: Félix Vergara

Lugar: Sala de Conferencias Facultad de Humanidades

Día: 22 de marzo, 16:00 hrs.

Mesa 8: Universidad y nuevas tecnologías

¿Qué leen, cuando leen, los jóvenes universitarios?

Alcira Soler Durán (UAEM)

El desarrollo de la mente humanista; método y útiles mentales

Antonio Padilla Arrollo (UAEM)

Las viejas tecnologías que son nuevas. Reflexiones sobre Tecnometodología

Manuel Francisco Aguilar Tamayo (UAEM)

Modera: Dominique De Voghel

Lugar: Auditorio del Instituto de Ciencias de la Educación (ICE)

Día: 22 de marzo, 16:00 hrs.

**Concierto de apertura con el *Grupo Tembembe*
y coctel de recepción.**

Lugar: Auditorio Emiliano Zapata, 18:00 hrs.

VIERNES 23 DE MARZO

Conferencia Magistral

El Porvenir de una ilusión

Bruno Bosteels (Cornell University)

Auditorio Emiliano Zapata, 10:00 hrs.

Mesa 9: El tiempo de las humanidades

Las humanidades en la universidad: pasado, presente, ¿futuro?

Agustín Rivero Franyutti (UAEM)

La lógica y la argumentación en la Universidad

Mario Alberto Cortez Rodríguez (UMICH)

¿Quiénes son las humanidades hoy, en el devenir de nuestra cultura más allá de la facticidad?

Antonio Martínez Ortega (FFyL UNAM)

Modera: Luis Gerardo Morales

Lugar: Sala de conferencias de la Facultad de Humanidades

Día: 23 de marzo, 12:00 hrs.

Mesa 10: Alteridad y exclusiones 1: experiencias del arte

Arte y porvenir. Reflexiones –críticas– sobre algunas nociones artísticas (Ideas para repensar el porvenir del arte)

Circe Rodríguez (UNAM)

Las humanidades, la relación técnica/producción de sentido

José Francisco Barrón Tovar (UNAM)

Crítica al vocabulario de las exclusiones. Creación y creatividad

Erika Lindig (UNAM)

La alteración poética en la violencia contemporánea

Paul Martínez Facio Márquez (U de G/Centro Universitario de los Lagos)

Modera: Ana María Martínez de la Escalera

Lugar: Auditorio del Instituto de Ciencias de la Educación (ICE)

Día: 23 de marzo. 12: 00 hrs.

Mesa 11: Ética y política

Hanna Arendt: política, filosofía y humanismo

Luis Gerena (UAEM)

El sujeto en juego a través de los laberintos de la memoria. Relaciones entre ética y acción política

Tanya Guadalupe Vázquez López

El papel de la Ética y la Política en la configuración del mundo hexapolar

Daniel Murillo Castelán (UPN)

Modera: Roberto Monroy

Lugar: Auditorio César Carrizales (planta baja de la torre de rectoría)

Día: 23 de marzo. 12:00 hrs.

Mesa 12: Ética y porvenir

Juan José Millás y Emmanuel Levinas: una lectura heterónoma

Patricia Jimena Sánchez Lombardo

El porvenir de la filosofía política. De la metafísica al postfundacionalismo

Francisco Javier Castillejos Rodríguez (UAM-I)

El Porvenir de la Razón. Una aproximación de la noción de irracionalidad Elsteriana

José Carlos Vázquez Parra (ITESM- MONTERREY)

Neurocentrismo

Luis Fernando Cuevas Remigio (UAEM)

Humanidad y tecnología a la luz de las ciencias cognitivas
Patricia King (UAEM)

Modera: Jean Phillippe Jazé

Lugar: Sala 106, edificio 32 de la Facultad de Humanidades

Día: 23 de marzo, 12:00 hrs.

Mesa 13: Memoria y exclusión social

Los informes “Nunca Más” en América Latina

Héctor Moreno Soto (UNAM)

La memoria colectiva y el olvido colectivo

María Georgina Quintero Sánchez (UAEM)

Notas sobre la exclusión social y el consumismo en México

Cindy Liliana Trejo Flores, Claudia Valadez Alcaraz,

Fátima Marlene Anguiano Santos, Alberto Gutiérrez Guerrero (U de G)

Modera: José Ezcurdia

Lugar: Sala de Conferencias de la Facultad de Humanidades

Día: 23 de marzo, 16:00 hrs.

Mesa 14: Justicia y vida pública

Filosofía y vida pública. Reflexiones en torno al surgimiento de las filosofías para la liberación

Irlanda Amaro Valdez (Instituto de Educación Media Superior del D.F)

Humanidades y opinión pública

Vladimir I. Estrada Barrera (UNAM)

Justicia electoral en México en el presente siglo

Velvet Rosenberg Fuentes (Tribunal Electoral del Distrito Federal)

Modera: Juan Ángel León

Lugar: Auditorio del Instituto de Ciencias de la Educación (ICE)

Día: 23 de marzo, 16:00 hrs.

Mesa 15: Filosofía y educación

Una aburrida clase de filosofía

Harriet García de Vicuña (UAEM)

Humanidades, lectura, actualidad: el sentido de la enseñanza de la filosofía en la actualidad

Jorge Eduardo José Emiliano López López (UNAM)

La filosofía como educación en miras a un porvenir (enfrentando vicisitudes)

Francisco Giovanni Salinas Romero (UNAM)

El porvenir del filósofo-educador. Un fomentador del des-encuentro

César Octavio Cortez Velázquez (UAEM)

Modera: Agustín Rivero Franyutti

Lugar: Auditorio César Carrizales (planta baja de la torre de rectoría)

Día: 23 de marzo, 16: 00 hrs.

Mesa 16: Antropología: entre lo local y lo global

La laguna, pueblo indígena y artesanal

Fátima Marlene Anguiano Santos (U de G/Centro Universitario de los Lagos)

La tradiciones ocupacionales como patrimonio etnológico: el caso de la alfarería

Patricia Moctezuma Yano (UAEM)

El Porvenir de la Antropología de la Salud en México

Héctor Camilo Sánchez Beltrán y Eva Esther Avelar Gutiérrez (U. de G.)

El quehacer antropológico académico en la era de la globalización. Reflexiones y prácticas en el Departamento de Antropología de la UAEM

Adriana Paulina Solís López (UAEM)

Modera: Arturo Gutiérrez

Lugar: Sala 106, edificio 32 de la Facultad de Humanidades

Día: 23 de marzo, 16: 00 hrs.

Mesa 17: Reflexiones filosóficas: presente y futuro

La contemplación de la Nada como alternativa filosófica del hombre contemporáneo

Héctor Sevilla (UVM, GDL, SUR)

Deleuze y el futuro de la filosofía como actividad creadora

José Ezcurdia (Universidad de Guanajuato)

El lugar de lo humano en un mundo tecnificado

Samadhi Aguilar Rocha (UAEM)

Modera: Adrián Fuentes González

Lugar: Sala de conferencias de la Facultad de Humanidades

Día: 23 de marzo, 18 hrs.

Mesa 18: La pregunta por los géneros (cine y literatura)

La pregunta por los géneros literarios

Félix Vergara (UAEM)

Desmontar el comunicado; Literatura y crítica sobre el movimiento zapatista

Roberto Monroy (UAEM)

Cine y acontecimiento: el amor posmoderno en la obra de Wong Kar-Wai

Manuel Alejandro Martínez (U de G/Centro Universitario de los Lagos)

Nacionalismo en el cine mexicano 1930-1957 Emilio "Indio" Fernández-Fernando de Fuentes
María del Rocío Salas Arreola (U de G/Centro Universitario de los Lagos)

Modera: Rodrigo Bazán

Lugar: Auditorio del Instituto de Ciencias de la Educación (ICE)

Día: 23 de marzo, 18:00 hrs.

SÁBADO 24 DE MARZO

Mesa 19: Internet y humanidades

El impacto de las nuevas tecnologías en el desarrollo de las humanidades

Carolina Colunga Jiménez (Universidad de las Naciones)

UPIITA y las nuevas tecnologías: el reto de las humanidades

Eusebio Castillo Padilla, Sandra Martínez Solís y Yelenia Cuervo Moreno (IPN)

Internet: campo fructífero para los estudios socio-culturales

Jorge Isaac Pueblita Zavala (UAEM)

Condición humana e intersubjetividad virtual

Raúl Garcés Noblecía (UMSNH)

Modera: Adrián Fuentes González

Lugar: Auditorio del Instituto de Ciencias de la Educación

Día: 24 de marzo, 10:00 hrs.

Mesa 20: Sobre Luis Duch

En pos de un nuevo humanismo

Blanca Solares (UNAM)

Hermenéutica y antropología simbólica en Lluís Duch

Manuel Lavaniegos Espejo (UNAM)

La antropología de Lluís Duch

Julio Amador Bech (UNAM)

Modera: Erika Lindig

Lugar: Sala de Conferencias de la Facultad de Humanidades

Día: 24 de marzo, 10.00 hrs.

Mesa 21: Humanidades y educación

Vulnerabilidades y retos en las políticas educativas

Alejandro Sánchez Yáñez (COLPOSGRADO)

La vocación suspendida

Arturo Aguirre (FFyL-BUAP)

El porvenir de la filosofía en la educación de una ciudadanía hospitalaria

Rafael García Pavón (Universidad Anáhuac)

La filosofía en la investigación: porvenir obligado

Ricardo Torres Cantú (UPN)

Modera: Roberto Monroy

Lugar: Sala 106, edificio 32 de la Facultad de Humanidades

Día: 24 de marzo. 10:00 hrs.

Mesa 22: Ecología y humanidades

Las humanidades y el problema ecológico del s. XXI. La auténtica bioética de Potter

Alejandro Herrera Ibáñez (UNAM)

La ética ambiental y la consideración moral de lo no-humano

Marycarmen García Morán (UNAM)

Las teorías de la sustentabilidad

Cruz García Lirios (UAM), Jorge Hernández Valdez (UAM), Javier Carrión Guillén (UAM), José Marcos Bustos Aguayo (UAM), Guillermo Campos y Covarrubias (UAM), María Montero y López Lena (UAM)

Modera: Miguel Romero

Lugar: Sala 106, edificio 32 de la Facultad de Humanidades

Día: 24 de marzo, 12:00 hrs.

Mesa 23: Poesía y humanismo

La ciencia virreinal: Reivindicación histórica y social

Carlos Federico Campos Rivas (ITESM-campus Monterrey)

Poesía y Religión

Fernando Salazar Torres (UAM-I)

El humanismo religioso andino

Hugo Moreno (Universidad Nacional de Chimborazo, Riobamba, Ecuador)

Modera: Harriet García de Vicuña Gortazar

Lugar: Sala de Conferencias de la Facultad de Humanidades

Día: 24 de marzo, 12:00 hrs.

Mesa 24: Alteridad y exclusiones 2: Animalidades

Política y figuración animal

Armando Villegas Contreras (UAEM)

Experiencia de la animalidad y animalidad de la experiencia

Ana María Martínez de la Escalera (UNAM)

El discurso de la animalidad en la literatura

Carla Silvia Campos Torres (UAEM)

Modera: Bruno Bosteels

Lugar: Auditorio del Instituto de Ciencias de la Educación (ICE)

Día: 24 de marzo, 12:00 hrs.

Feria del libro

Lugar: Explanada de la Facultad de Humanidades

Día: 22, 23 y 24 de marzo, a partir de las 10:00 hrs.

Presentación de libros, revistas y proyectos de investigación

Presentación del libro *Oralidad y escritura: trazas y trazos*. Coords. Leticia Flores Farfán. Beatriz Alcubierre, Rodrigo Mier y Rodrigo Bazán. México: Ithaca-UAEM, 2010.

Participan: Los coordinadores del libro

**Lugar: Feria del libro de la explanada de la Facultad de Humanidades
22 de marzo, 14:00 hrs. (Se rifará un libro)**

Presentación del libro *Análisis del discurso, estrategias y propuestas de lectura*. Coords. Irene Fenoglio, Lucille Herrasti, Agustín Rivero Franyutti. México: Bonilla/Artigas-UAEM, 2012.

Participan: Dominique de Voghel y Harriet García de Vicuña Gortazar

**Lugar: Feria del libro de la explanada de la Facultad de Humanidades
22 de marzo, 17:00 hrs. (Se rifará un libro)**

Proyecto de Investigación *Estrategias contemporáneas de lectura de la Antigüedad grecorromana* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Participan: Leticia Flores Farfán y Ernesto Priani

Modera: Armando Villegas

22 de marzo, 17:00 hrs.

Lugar: Sala de rectores

Presentación de la revista electrónica *Desarrollo, Ambiente y Cultura* y del libro *Gestión social y procesos productivos* del Cuerpo Académico “Cultura y gestión de recursos para el desarrollo”. Coords. Elsa Guzmán Gómez, Nohora Beatriz Guzmán y Sergio Vargas Velázquez. UAEM, 2011.

Participan: Mtra. Teresita Rodríguez, Mtra. Erika Román, M. en C. Alejandro Flores y Sergio Vargas Velázquez

Lugar: Sala de rectores

Día: 23 de marzo de 2012.

13:00 hrs. (Se rifará un libro)

Presentación del libro *Sujeto, enunciación y escritura*. Coord. María Stoopan. México: UNAM, 2011.

Participan: María Stoopan, Francisco Barrón, Héctor Luis Grada

Lugar: Feria del libro en la explanada de la Facultad de Humanidades

Día: 23 de marzo de 2012.

14:00 hrs. (Se rifará un libro)

Homenaje a Ricardo Guerra

Participan: Luis Tamayo (CIDHEM) y Arturo Gutiérrez (CIDHEM). Feria del libro, en la explanada de la Facultad de Humanidades. Sábado 24 de marzo. 11 Hrs.

UNAM.- Universidad Nacional Autónoma de México

IPN.- Instituto Politécnico Nacional

UAEM.- Universidad Autónoma del Estado de Morelos

ICE.- Instituto de Ciencias de la Educación dependiente de la UAEM

UPN.- Universidad Pedagógica Nacional

ITESM-Monterrey.- Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey

FFyL BUAP.- Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

CIDHEM.- Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos

UMICH.-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

UAM-I. –Universidad Autónoma Metropolitana Plantel Iztapalapa

U de G.- Universidad de Guadalajara

UMSNH.- Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

I Congreso Internacional. El Porvenir de las humanidades.

Universidad Autónoma de Morelos. 22,23,24 de marzo 2012

Dr. Rafael García Pavón (Universidad Anáhuac México Norte, Facultad de Humanidades, Coordinador del centro de investigación en ética aplicada y valores, AXIOS y del Doctorado en Humanidades)

Título: El porvenir de la filosofía en la educación de una ciudadanía hospitalaria.

Introducción.

En el contexto actual de las sociedades con cosmovisiones pluralistas y que han adoptado como mejor forma de gobierno la democracia, se plantean diversos problemas relacionados con la participación de los ciudadanos para la promoción del bien común bajo marcos normativos universales, que puedan integrar, al mismo tiempo, los caracteres éticos y antropológicos universales de la vida moral de los individuos con las exigencias y necesidades ciudadanas de una sociedad pluralista.

De otra forma lo que ha venido sucediendo es una de dos alternativas igualmente nocivas para la integridad de las personas y para el desarrollo de la democracia como forma de gobierno que respete la dignidad de las personas:

1. Una imposición de normas artificiales ajenas a las tradiciones y culturas particulares de los individuos, forzándolos a llevar un proceso de secularización que termina por generar individuos sin creencias ni normas morales.
2. Una regionalización y/o subjetivización de los valores que le dan sentido a una democracia y a la vida humana, cerrados a sus propias determinaciones culturales. Una y otra impiden la realización moral de los individuos en el contexto de una ciudadanía participativa generando hostilidad para la participación.

Por lo cual se hace necesario realizar estudios no sólo de los elementos legales que conforman jurídicamente a una persona en ciudadano, sino de los marcos antropológicos, normativos, éticos y axiológicos que definen en la vida moral de los individuos una ciudadanía con sentido humano y que respete la

dignidad de las personas. El reto no es sólo dar un marco ético o ciudadano, sino un marco ético integrado en las exigencias ciudadanas de universalidad, y al mismo tiempo en las exigencias éticas de universalidad., es decir el problema entre legitimidad y moralidad.

Como plantean Adela Cortina y Jürgen Habermas¹, en un estado democrático se exige a los creyentes ser críticos con su propio discurso y de los peligros de las tradiciones y religiones particulares para estar abiertos a otras formas de discurso que complemente las creencias, y al contrario los no creyentes laicos deben ser críticos con su propio discurso para comprender que en las tradiciones hay potenciales de verdad que pueden ser traducidos a un lenguaje racional universal. Un marco ético no sólo otorga una normatividad, sino un horizonte de sentido y narrativo para la vida ciudadana sin violar la singularidad de los individuos.

Esto plantea una serie de preguntas que debieran de tenerse en cuenta como líneas de investigación hoy en día: ¿Qué se entiende antropológicamente como ciudadanía? ¿Qué marcos de valores implican la posibilidad de las relaciones entre procesos de secularización y regionalismos tradicionales? ¿Cómo es posible que la singularidad y la dignidad de las personas se realice en un marco universal de ciudadanía y participación democrática? ¿Cuáles deberían ser las responsabilidades éticas del ciudadano para llevar a buen término la promoción del bien común en una sociedad pluralista y democrática? ¿Cuáles deberían ser los puentes éticos entre los pluralismos sociales para que cada persona se haga responsable de su participación ciudadana en relación a ciertos valores universales? ¿Cuáles, por qué y qué proceso determinan los valores éticos de una ciudadanía que promueva la dignidad de la persona humana? ¿Cómo se relacionan sin contradecirse la autonomía de los individuos con los compromisos solidarios a favor del bien común? ¿Qué factores éticos

¹ Cfr. Adela Cortina, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, España: Ediciones Nobel, 2009. Cfr. Jürgen Habermas y Josph Ratzinger, *Entre Razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, D.F.: Fondo de cultura Económica, 2008.

promueven el diálogo como virtud ciudadana para asumir una responsabilidad democrática?

Me parece que un avance que podemos hacer para generar un camino de respuesta a estas preguntas se encuentra en el tema de la hospitalidad como una forma de auto comprenderse en la ciudadanía misma al transgredirla, pues la hospitalidad implica por un lado esta dialéctica entre lo legítimo o condicionante y lo moral o incondicional, y además es la base de la participación. Es en este sentido que quisiera plantear a la filosofía con un papel fundamental (más las humanidades) en el desarrollo de una educación hacia esta dirección, con su carácter de abrir caminos de decisión intermedios, prudenciales. Para ello abordaré el tema en tres momentos: primero, la problematización de la ciudadanía y la hospitalidad como contexto de ideas, segundo la problemática misma de la hospitalidad como es planteada en Derrida y Milán Kundera, y tercero, cómo en la propuesta de Kierkegaard sobre la condición humana y su posibilidad educativa se conforma el horizonte en el cual esta ciudadanía hospitalaria debiera formarse².

I. Ciudadanía y hospitalidad.

La ciudadanía, entendida como la participación activa y consciente de los individuos con sus obligaciones y deberes que hagan valer el marco de derecho que a cada uno le garantiza la participación con el bien común requiere una visión ética y no sólo jurídica o legislativa para operar. Pues un marco ético le da a los individuos un horizonte de sentido que se vincula con su intimidad y su propia naturaleza como ser humano, cuyo deseo de comprender y de felicidad le es inherente. Si la ciudadanía es participación, es porque ésta se arraiga en la necesidad de los seres humanos de realizar vínculos con otros seres humanos que le den valor a sus acciones, que le den un sentido a la realidad

² En este sentido hay algunas obras que han abonado al respecto en la posibilidad de una ética hospitalaria, o un apolítica del éxodo, como Mark Dooley y Daniel Innerarity. *Cfr.* Mark Dooley, *The politics of exodus. Kierkegaard's ethics of responsibility*, New York: Fordham University Press, 2001. *Cfr.* Daniel Innerarity, *Ética de la hospitalidad*, Barcelona: Península, 2001.

trascendente a su propia inmediatez, que los vincule de forma íntima con esa realización. De otra forma la ciudadanía descansa no en la participación de los individuos, sino en las normas y el aparato que las opera de forma externa a la naturaleza humana y a sus propias convicciones.

En general el concepto de ciudadanía hace referencia a un elemento de participación voluntaria en las formas de vida o políticas públicas por las cuales todos los individuos de una sociedad pueden vivir de acuerdo a un estado de derecho, en los cuales son reconocidos y protegidos. Lo cual siempre ha planteado el problema a la filosofía política y a la filosofía moral de ¿qué es aquello que nos define como ciudadanos? Siendo que ese aquello será el referente último por el cual un individuo será o no reconocido dentro de ese estado de derecho o fuera de él. Parecería que la constitución de la misma ciudadanía implica ya una dialéctica de inclusión-exclusión muy propia de la misma hospitalidad.

Desde los griegos con Sócrates el problema se planteaba como uno de orden moral y ético, es decir, que la ciudadanía y las leyes que la rigen deben estar en consonancia con la naturaleza misma del alma humana que no es en estricto sentido de orden público, sino de orden individual y que se descubre en la introspección que genera el mismo diálogo. En Sócrates la ciudadanía es universal en la medida en que se descubre por el propio particular, lo público es el diálogo y el reconocimiento mutuo en el mismo.³

Pero en Platón, vemos cómo la ciudadanía se refiere a un orden configurado por una comunidad de intérpretes autorizados sobre el lugar que debe ocupar cada uno de acuerdo a su alma. Sean éstos los filósofos o sean los legisladores de la comunidad. Pasamos de lo dialógico, como condición inherente de la experiencia humana de ser racional, a la constitución de un orden de ideas trascendentes que hacen abstracción de esas condiciones y las

³ Cfr. Platón, “La apología de Sócrates”, en *Diálogos I*, Madrid: Gredos, 1997.

formalizan en el orden del estado, de un ámbito moral abierto a un orden de legitimidad cerrado, por suponer que ese orden de ideas son fundamento absoluto de lo que acontece⁴.

Esta dialéctica, de la ciudadanía configurada por un autoconocimiento de sí en el reconocimiento dialógico del otro y de la ciudadanía configurada por un orden de ideas abstractas que tienen vigencia para una forma de interpretarse, me parece ha atravesado la historia del tema.

El problema es que este concepto de ciudadanía, o más bien esta dialéctica, se convirtió en la modernidad, en una dialéctica en la cual la finalidad, al menos teórica, cambió de promover la realización de la naturaleza humana, a la del establecimiento de un cierto orden de condiciones mínimas de poder, orden y convivencia sobre la naturaleza salvaje del ser humano, sobre todo con Thomas Hobbes y J.J. Rousseau. Separando el orden de la justificación moral de la legitimidad y haciendo de ésta última un absoluto.⁵

La ciudadanía se convirtió en el instrumento de legitimación de ese orden, lo cual conlleva a un orden mayor de exclusión y la inclusión se vio tan condicionada que justificaba la violencia sobre el otro en todas sus formas hasta la aniquilación. Tan así que cada estado nacional promovía modos y estrategias de transformar el pensamiento, la voluntad, la afectividad de cada individuo para hacerse indisociable de sus derechos y deberes ciudadanos expresados en el poder de las leyes vigentes y ejercido por medio de la educación, los

⁴ Cfr. Platón, “La República”, *Diálogos IV*, Gredos: Madrid, 2003. Cfr. Platón, “Las Leyes”, *Diálogos VII*, Madrid: Gredos, 1999.

⁵ Es el caso de lo presentado en *El Leviatán* de Thomas Hobbes y de *El pacto social* de J.J. Rousseau en cuanto a la instauración del Estado y los ciudadanos. En el caso de Hobbes es la instauración de las relaciones entre soberano y súbdito. Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán Tomo I*, México, D.F.: Gernika., 2000, pp. 176-177. Y en el caso de Rousseau es la instauración de las relaciones entre la voluntad general y los derechos civiles. Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social*, Madrid: Alianza editorial, 1996. Pp. 21-28.

medios de comunicación o la fuerza pública. El pacto social fue el proceso mediante el cual se justificaba esta transformación.⁶

Sin embargo, el concepto se ha deconstruido, con los mismos procesos de reconocimiento cultural y comunitario, en la era de la globalización y la pérdida de la fuerza de los estados constructores de un nuevo hombre mediante una idea de ciudadanía.

Como en Adela Cortina la ciudadanía retoma la idea de ser un posibilitante de la convivencia de las diferencias y conflictos de interpretaciones de las cosmovisiones del mundo, retomando un lugar que trasciende el mismo orden de legitimidad política y atiende al diálogo del individuo que se enfrenta en sus relaciones con otros en una infinita pluralidad de narraciones, inclusive con narraciones de hechos pasados traumáticos.⁷

En esta perspectiva el marco ético de la ciudadanía es un marco de interpretación del sentido de las decisiones activas de una persona con otra y el bien que persigue una comunidad. Por lo que es importante hacer notar que las obligaciones morales surgen de las relaciones humanas cuando éstas se refieren no solo a lo que nos es útil sino al reconocimiento recíproco con otros seres humanos en aquello que nos define en una comunidad de sentido o de experiencia existencial como son: la muerte, la esperanza, el sufrimiento, la necesidad de sentido, de amar. Una ética de la ciudadanía debiera no perder de vista en las operaciones legislativas que la participación se logra cuando se relacionan en esos vínculos y se le dan sentido a estos elementos.

⁶ Quien se atreve con la empresa de instituir un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decir, la naturaleza humana; de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del que ese individuo recibe en cierta forma su vida y su ser” Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, p. 46.

⁷ “Una ética ciudadana , una ética mínima de justicia que no hunda sus raíces en el reconocimiento cordial, mal lo tiene para conseguir que los animales humanos lleguen a ser personas, en el sentido más pleno de la palabra.” Adela Cortina, *Ética de la razón cordial* , pp. 216ss.

Aquí es donde quisiera plantear el tema de la hospitalidad, como la virtud moral fundamental de una ética ciudadana, es decir, en la cual la posibilidad de convivencia con otros en un sentido plural y en un estado de derecho, trascienda el orden de lo legítimo y le dé posibilidades de comprensión y de narración que permitan la inclusión no como forma de dominio, sino como forma de autocrítica de la propia interpretación de lo que se considera verdadero, y así como posibilidad de que acontezca un orden real de la verdad que no es el que se queda reducido en conceptos que favorecen una ideología, sino que llaman a ser responsables de la propia libertad y del ser libertad del otro, como una fidelidad a la singularidad humana.

Todavía más, como dice Daniel Innerarity⁸ la hospitalidad es una forma de la humanidad en general, que supera la reciprocidad y se establece como una ética del acontecimiento, es decir no tanto de lo que hacemos sino de lo que somos solicitados o invitados o llamados a poner en juego. La hospitalidad sería entonces, esa virtud que permite que la experiencia de ciudadanía no se reduzca sólo a la participación por la protección y obligación de ciertos derechos en los cuales imperan los condicionantes, sino a la responsabilidad de participar para abrir las propias formas y acoger al otro en la propia vulnerabilidad y en su propia particularidad.

Por eso una ética ciudadana, cuya virtud fuera la hospitalidad, es incluyente, no por las diversidades que son relativas al tiempo y espacio de cada persona, sino porque reconoce recíprocamente en cada ser humano una persona que es fuente de iniciativa, creatividad, pasión y humanidad. La ciudadanía no debe basarse en los contratos sociales particulares de cada nación, sino en la condición humana que se reconoce en los temas universales que se denotan en las grandes tradiciones y en el arte, es decir en la educación de las humanidades.

⁸ Cfr Daniel Innerarity, *Ética de la hospitalidad*, p. 13.

2. La hospitalidad como problema para la ciudadanía.

¿Será posible, entonces, una ciudadanía hospitalaria? Para ello quisiera tomar como punto de referencia la novela de Milán Kundera *Ignorancia* y la obra de J. Derrida *La hospitalidad*, pues uno y otro en su forma literaria expresan, a mí modo de ver, la problemática de la hospitalidad en un sentido moral existencial, para abrir camino en este ámbito de preguntas.

En la novela de Milan Kundera *Ignorancia*⁹, dos amigos de la infancia – originarios de la República Checa- se encuentran en su lugar de origen después de 20 años de no haber regresado, pues habían partido al exilio –ella a París y él a Copenhague- forzados por las condiciones de la invasión soviética. Pero este encuentro es trágico, el regreso no fue lo esperado, no fueron recibidos con los brazos abiertos o con las lágrimas en las miradas de quienes los extrañaban; al contrario, fueron ignorados, como si nunca se hubieran ido, como si no hubieran partido, o como si hubieran cometido alguna traición.

Para sus coterráneos, antiguos amigos, amigas y familiares, son extranjeros, sino es que traidores. No los reconocen como familiares y ellos mismos no reconocen familiaridad, es decir semejanza; son extranjeros en tierra de extranjeros hablándole a extranjeros. Tanta nostalgia por el origen perdido, ignorado y anhelado por años se revela como un gran vacío cuando ante sus ojos la familia ya no es familia, porque han vendido sin consideración los objetos que les pertenecían; o las amigas son indiferentes, los lenguajes culinarios no se entienden; por ejemplo, ella después de vivir en París trae vino como gesto de generosidad y alegría, pero es rechazada con el simple gesto de que sus antiguas amigas no toman una copa de vino, sino solo cerveza, o su madre la trata como si nunca hubiera crecido. Como dice Kundera: “Al desinteresarse completamente por lo que ella ha vivido en el extranjero, han empezado pro amputarle veinte años de vida. Ahora, con este interrogatorio,

⁹ CITA O REFERENCIA DE LA NOVELA DE KUNDERA.

intentan hilvanar su antiguo pasado con su vida presente. Como si le amputaran el antebrazo y fijaran la mano directamente en el codo; como si le amputaran las pantorrillas y le unieran las rodillas a los pies.”¹⁰

Por un lado, nos dice Kundera, quienes se fueron de su lugar de origen viven de la nostalgia, que es un anhelar un mundo perdido, porque se ignora lo que pasa en él mientras se está lejos, se crea un mundo mítico e ideal que lo sustituye, porque no lo puede recordar. Por otro lado, los que se quedaron no pueden anhelar, solo pueden recordar pues no saben lo que sucede más allá de sus fronteras¹¹. Paradójica experiencia la del devenir humano, si no se sale de sí mismo, el recuerdo se convierte en una forma de arraigarse a una identidad sin salida, y si se sale de sí mismo, el anhelo se vuelve una forma desesperada por no perder la morada.

La tragedia de estos personajes que por su nostalgia ya no recordaban cómo eran, y que sus coterráneos, por sus recuerdos, no pueden saber cómo son, en esta dialéctica perversa, los dos amigos se encuentran en un intento desesperado de llenar sus vacíos con una relación íntima, pero al final, él regresa a su tierra extranjera, Dinamarca, y ella yace en el lecho sin saber a dónde pertenecer, personas desterradas de un mundo y del otro, descentradas sin saber a dónde acogerse. Uno pierde la esperanza en la resignación y ella pierde la esperanza en desesperación.

¿Por qué se da esta indiferencia al que un día era familiar y amigo, y después se convierte en extraño, extranjero y hasta enemigo? ¿Por qué el cambio de espacio, de vida, de tiempo, de gustos, de actividades, de lengua, de tiempo provoca el rechazo de quienes se supone debieran recibirlos con amor y alegría? ¿No es acaso una experiencia universal y no sólo del que migra? ¿En dónde se encuentra nuestra morada? ¿Pertenece a un país, a una familia, a una tradición, a un lugar, espacio o tiempo específico? O dicho en sentido

¹⁰ Milan Kundera, *La ignorancia*, México, D.F.: Tusquets, 2006, pp. 48-49.

¹¹ *Cfr.* Milan Kundera, *La ignorancia*, pp. 39-41.

inverso ¿hacia dónde encaminamos nuestros esfuerzos? ¿Hacia quién, hacia dónde? ¿Habitamos el mundo o es que somos habitados por él? ¿Tenemos raíces, echamos raíces o buscamos raíces? ¿Será la ciudadanía una forma de otorgar morada al que no la tiene, la anhela o no la recuerda? Todas estas preguntas laten en el corazón mismo de la cultura humana que se ha levantado a través del tiempo y de las obras como intento de hacer presente o determinar ese centro sagrado en el que todo adquiere sentido de una forma íntima y que podemos llamar nuestra casa.

Al final del día nos damos cuenta que ningún sentido de pertenencia es suficiente para tener un hogar, como en los personajes de Kundera, aunque nos desesperemos, ya sea queriendo arraigarnos con justificaciones racionales a objetos específicos o, ya sea al comportarnos como otros hipócritamente, para sentir que somos parte de algo que justifica nuestro sentido de ser o de estar o de devenir. Parece ser que la presencia del que regresa fuera un testimonio de que la vida es movimiento, cambio, y quienes se quedaron se vean cuestionados por su propia inmovilidad. El que regresa, en su movimiento de regreso es como si le dijera al que se quedó ¿Por qué no has cambiado? Y el que se queda es como si le preguntara en su inmovilidad al que ha regresado ¿Por qué has cambiado?

Parece ser que el movimiento de ida y venida cuestiona la autoridad de los esquemas de pensamiento con los que ya pretendemos controlar y apropiarnos del mundo. En general como sujetos cognoscitivos, conceptualizamos y objetivamos el mundo para que nos sea manipulable, útil, pero la realidad de la experiencia de la novela de Kundera nos dice que los seres humanos no podemos ser sujetados por unos esquemas. Mientras somos súbditos de ello somos considerados como semejantes, iguales o bienvenidos, si no, somos extranjeros, marginados, distanciados por las diferencias inherentes a las exigencias de la condición humana. En algunos casos es la misma experiencia entre padres e hijos cuando unos u otros cambian, para

bien, pero son vistos y juzgados como extranjeros por el simple hecho de madurar, de ser diferentes en el sentido profundo de seguir la vocación que les pertenece como personas singulares.

La indiferencia al que regresa o al que se queda es casi mortal, pues es un acto de no re-conocer, es decir, de no conocer de nuevo a quién ya se conocía, o de forma más precisa, es no permitirle al otro que haya cambiado; que haya cambiado de vida, de lugar, de espacio, de lengua, de gustos, es como si le dijéramos a una persona no seas tú.

Emmanuel Mounier diría que estas experiencias siempre son contrarias al amor, porque el amor es reconocerle al otro que no puede ser definible, y así darle crédito de su propia autoría sobre sí mismo¹². Esta dialéctica que amorosamente permitiría acoger al otro en su singularidad que trasciende o transgrede todo esquema de objetivación pero que requiere una relación de unidad con otro es la hospitalidad, como un acto fiel de amor a la singularidad del otro y de sí mismo, asumiendo en el patetismo implicado de ello la propia vulnerabilidad, otorgando la propia apertura, haciéndose disponible al encuentro. ¿Será que el concepto de ciudadanía es más un proceso de objetivación que un proceso para la vida en comunidad?

La hospitalidad es la forma de devenir uno y el otro en el mundo sin perder la propia peculiaridad, sin homologar violentamente al otro diferente, sino develando las relaciones de unidad en la propia singularidad; en este sentido la hospitalidad es una constitución fundamental y al mismo tiempo una exigencia ética, en el sentido de organizar una forma de ser en la diferencia. Y es uno de

¹² “Tratarlo como a un sujeto, como aun ser presente, es reconocer que no puedo definirlo, clasificarlo, que es inagotable, que está henchido de esperanzas, y que sólo él dispone de ellas: es concederle crédito. (...) el acto de amor es la certidumbre más fuerte del hombre, el *cogito* existencial irrefutable: Amo luego el ser es y la vida vale (la pena de ser vivida). No me confirma sólo por el movimiento mediante el cual lo establezco, sino por el ser que en él el otro me concede.” Emmanuel Mounier, *El personalismo, en el personalismo. Antología esencial*, Salamanca: Sígueme, pp- 701-702.

los temas éticos de nuestros tiempos en donde los movimientos de ida y venida de los seres humanos se dan con mayor rapidez y violencia.

Es así como la cuestión de la hospitalidad puede ser muy antigua pero al mismo tiempo es muy actual, sobre todo en un tipo de mundo civilizado que se ha debatido consigo mismo en sus procesos políticos y humanos entre la exclusión y la inclusión, y a veces entre el dominio y la exterminación. Sin hospitalidad la existencia no es posible o deseable de vivir y cuando hay procesos de dominio en los cuales se justifica el orden por la exterminación del otro, la hospitalidad se aniquila de tal modo que toda ética pierde su significado y por ende la posibilidad de un sentido de vida.

¿Qué significa entonces la hospitalidad vista desde esta perspectiva filosófica y ética?

Siguiendo a Jacques Derrida en su conferencia sobre la hospitalidad¹³, la cual está motivada en parte por su propia situación de sentirse exiliado de su nacionalidad (francesa), de su comunidad (judía) y de su lugar de nacimiento (Argelia) al sentir que esos tres niveles de hábitat se ponían en conflicto en la propia historia generando, no formas de convivencia, sino de exterminación, indiferencia o desacreditación del carácter particular, único, o singular del otro.

La idea de hospitalidad es, en el fondo y no a primera vista, un argumento ontológico de la condición misma del ser humano: la de ser un extranjero de este mundo y cuya patria espiritual está encriptada y en posibilidad de ser descifrada en los hábitos y formas de vida que adquirimos, en los actos de amor reales hacia los otros o hacia el mundo. Es así una forma de vida ética. La hospitalidad nos expresa la misma condición metafísica de las relaciones entre lo uno y lo múltiple, el intersticio del hombre entre la esencia y

¹³ Cfr. Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad.*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000.

lo concreto, entre el fundamento y el sentido, en el fondo, entre la forma de ser y la morada perdida, el *ethos*.

Derrida tiene el acierto, como en Kundera, de comprender que la hospitalidad proviene de la experiencia misma del fenómeno de ser un extranjero, es decir la hospitalidad tiene que ver con la pregunta por el extranjero, o como dice él, es una pregunta venida del extranjero¹⁴. Esto significa que no es la pregunta que ejerce un extranjero concreto, sino la pregunta que provoca el mismo hecho de ser extranjero.

La pregunta que el ser extranjero plantea es parricida y es la pregunta de las preguntas. ¿Qué quiere decir esto? Que ser extranjero implica que no estoy objetivado por las categorías intelectuales o cognitivas con las cuales ejerzo una autoridad, control, poder y señorío en el mundo. Ser extranjero es desnudar al sujeto, es desestructurarlo en sus fundamentos de autoconciencia e identidad al estilo cartesiano. En cierto sentido mata la autoridad del padre (simbólicamente), y nos hace sentir desamparados, sin morada, sin lugar, sin hogar, en una palabra vulnerables.

Esta vulnerabilidad, sin embargo, no es una debilidad, es el signo mismo de la imposibilidad de ser pleno al ser reducido a un sentido particular de pertenencia, es decir, es un signo de infinitud y trascendencia del devenir existencial humano, como diría López Quintás de ser un ámbito de posibilidades y no solo un objeto que puede ser medido, dominado o utilizado. Las preguntas que planteábamos que se hacen tanto el que regresa al que se queda y viceversa, ponen en situación de apertura recíproca a uno y a otro, abren la posibilidad a un nivel de relación que transgrede el ámbito de seguridad o confort que ya se posee, partiendo del cuestionamiento sobre la seguridad de la identidad del propio yo, y esto es precisamente lo que causa muchas veces el rechazo: el no querer comprender que el sí mismo no se

¹⁴ Cfr. Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, pp. 11ss.

reduce al yo que ya identificamos, sino en la relación con el otro que nos cuestiona, pues el sentido no está en la identidad, sino en lo que de alguna forma ya habita en nosotros y se revela por la misma interpelación o el diálogo.

El devenir extranjero o el dejar venir al extranjero me parece es el carácter fundamental de un acontecimiento, para el cual no hay precedentes o economías de saber que pudieran categorizarlo, sino que rompe, sorprende, abre, llama, invita a estar dispuesto a ser no un capricho de las propias obsesiones, sino a ser la verdad a la que la realidad invita, como dice Innerarity, así la realidad es siempre una quiebra de la expectativa¹⁵.

La pregunta venida del extranjero es la pregunta de las preguntas, es decir, no es una pregunta concreta, sino sobre el mismo sentido del preguntar, quedando abierto de forma infinita. Y aquí es donde se plantea el tema de la hospitalidad, ¿será posible acoger al otro extranjero, en mi propio lugar, en este punto de descentramiento, de sin morada, de vulnerabilidad, por tanto en el sí mismo, cuando no tengo desde donde condicionarlo, objetivarlo o controlarlo? Esto es lo que Derrida llama la hospitalidad incondicional o también Ley de la hospitalidad, en el sentido de orden esencial. La hospitalidad es, nos dice Derrida: “exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (...) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le dé lugar, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad.”¹⁶

Por lo cual la ley o esencia de la hospitalidad como incondicional es un imposible y al mismo tiempo es un movimiento de transgresión de todo condicionamiento. Es el uno metafísico de Aristóteles pero que para concretarse requiere de ser efectiva en condiciones finitas de tiempo y espacio particulares, de propiedades específicas. La hospitalidad incondicional es el terreno de la desapropiación absoluta (en términos cristianos de la absoluta abnegación) y por tanto del estar a la espera total y completa sin referente, en

¹⁵ Cfr. Daniel Innerarity, *Ética de la hospitalidad*, pp. 13-14.

¹⁶ Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, p.31.

una novedad y sorpresa completas, es la disponibilidad a la fe en toda su fuerza¹⁷.

El que tenga un carácter de imposibilidad no quiere decir que no acontezca, acontece de hecho y principalmente en las experiencias de amor¹⁸. Esta condición de ser extranjero o de la hospitalidad como la pregunta venida del extranjero no sólo se produce en el que permite la entrada al extranjero, sino en el extranjero mismo. En estricto sentido, es como cuando dos personas se enamoran se hacen extranjeras una a la otra, pero ahí está la posibilidad real de una hospitalidad incondicional, como diría Kierkegaard de un amor al prójimo auténtico, que en algunos textos se representa de hecho con la relación sexual. La relación sexual de amor auténtico es la expresión más íntima de la hospitalidad incondicional. Pero por lo mismo la violación más directa a una persona y la mayor hostilidad se da en la relación sexual.

La problemática de la experiencia planteada por Kundera se da porque en la posibilidad constitutiva misma de realización concreta de la hospitalidad, paradójicamente va implícita una cierta hostilidad. La hospitalidad se concreta de diversas maneras en lo que Derrida llama hospitalidad condicional o leyes de la hospitalidad¹⁹, que en términos metafísicos sería la multiplicad de la esencia. Esta multiplicidad condiciona la incondicionalidad de la hospitalidad por lo cual la pervierte inevitablemente, en el sentido de negar su incondicionalidad, por ejemplo las leyes de migración, de una familia, de una cultura, de una lengua etc. Sin embargo esta pervertibilidad es constitutiva de su perfectibilidad. Es decir, la hospitalidad no acontece ni como su esencia absoluta, ni como reducida a una forma de sus leyes concretas, sino que ocurre en el movimiento

¹⁷ Kevin O’Gorman en su artículo sobre la hospitalidad en Derrida estipula que lo único que no puede ser deconstruido es la fe, porque es la decisión del singular no por mediación de un concepto. Cfr. Kevin D., O’Gorman, “Jacques’s Derrida’s philosophy of hospitality”, *Hospitality Review*, 8, (4), pp. 50-57.

¹⁸ Como referencia podrían verse las obras cinematográficas: *Italina for beginners* (Lone Scherfig, 2000), *Babettes’ feast* (Gabriel Axel, 1987) en las cuales las relaciones de amor se dan entre extraños de forma incondicional.

¹⁹ Cfr. Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, pp. 80-81.

de vaivén, en el juego de interpretación entre la hospitalidad incondicional o ley de la hospitalidad y la hospitalidad condicional o leyes de la hospitalidad.

La hospitalidad incondicional inspira y está presente en su sentido completo como fundamento y destino en cada ley de hospitalidad, es en sí su condición de posibilidad, y en sentido contrario, la hospitalidad condicional o leyes de la hospitalidad permiten concretar en acto esa esencia, lo que ocurre o lo que posibilita que entre las dos se de este juego es, como dice Derrida, un hábitat que organice la vida, en la forma de vivir de los individuos que ejercen la hospitalidad, y que se determinan en su hábitos o formas de se²⁰. Por ello algunos dicen que es una virtud moral que no se puede reducir ni a la idea en sí, ni a las formas institucionales o a sus condiciones que dependen, paradójicamente de la posesión o propiedad del hogar que otorga la hospitalidad.

Vemos entonces cómo el planteamiento de Derrida es más de fondo que una simple política social. La hospitalidad se comprende como la condición de hábitat fundamental de los seres humanos con todo lo que toman relación, de forma análoga con las relaciones dialécticas del problema filosófico de todos los tiempos, lo uno y lo múltiple. Como lo dice en el texto entre más se envuelven se dispersan, y entre más se dispersan se unen²¹. Esto quiere decir que la hospitalidad siempre tiende a lo incondicional pero en las condiciones de finitud que vivimos siempre se imponen limitaciones. La inclusión implica paradójicamente la exclusión. ¿Será entonces posible la hospitalidad incondicional? ¿Es que todos estamos en busca de esa hospitalidad que no se encuentra en la necesaria hostilidad del mundo? No lo dice Derrida, pero parece implicar que es algo más en la forma en que se ofrece de manera

²⁰ Cfr. Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, pp. 135, 149. Kevin O’gorman opina que la hospitalidad en Derrida es una marca ética, algo que se puede dar a otro gratuitamente como individuo o como país y al mismo tiempo un enigma. Cfr. Kevin O’Gorman, “Jacques’ Derrida’s philosophy of hospitality”, pp. 55-56.

²¹ Cita del texto

personal a otro y que queda fuera de toda objetividad, podríamos decir en las relaciones de amistad persona a persona, en las relaciones de intimidad, en las de generosidad, y que trascienden el orden de la legitimidad ciudadana.

Es así que para Derrida lo que perfecciona a las leyes de la hospitalidad es un movimiento de transgresión²² de las mismas, por el cual pueda hacerse patente realmente quién es la persona, su interioridad, que es el hábitat de la hospitalidad. Kierkegaard plantea algo similar, el amor al prójimo, el amor de Cristo es un escándalo para la razón, es la paradoja absoluta que es al mismo tiempo su pasión y abre el tiempo para la contemporaneidad²³. La deconstrucción de las leyes de la hospitalidad debe ayudarnos a ver la ley de la hospitalidad en su incondicionalidad, es decir en su posibilidad de acoger al otro en su singularidad, no por nada dice Dooley: “Deconstruction, despite what some of its most intransigent and trenchant detractors have proclaimed, has always been preoccupied with hospitality as generosity or love towards the other.”²⁴ La hospitalidad es una política que debiera estar detrás de las políticas públicas siempre como un acto autocrítico.

Sin embargo, lo trágico de los personajes de Kundera es que a su regreso ni siquiera se les ofrece esta hospitalidad, sino que es sincera hostilidad ¿Por qué está implícita la hostilidad en la hospitalidad concreta? Derrida plantea esto de varias maneras muy sugerentes. La primera es cómo el estatuto de extranjero implica derechos para el mismo cuando se le reconoce o se le objetiva como tal y se le convierte en huésped²⁵. Este estatuto lo obtiene en la medida en que llega a un lugar, a una morada, a una moral objetiva de la cual hay un dueño, un propietario del hogar, que define y vigila, como el legislador

²² Cfr. Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, p. 79..

²³ Cfr. Soren Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, Madrid: Trotta, 2007. Cfr. Rafael García Pavón, *Contemporaneidad y fe en Soren A. Kierkegaard*, Editorial Académica Española, 2011.

²⁴ Cfr. Mark Dooley, M. “The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard, and Levinas on ‘Hospitality’”, en Robert L. Perkins (ed.) *International Kierkegaard commentary. Works of love. Vol. 16.*, Georgia, USA: Mercer University Press, 1999, p. 179.

²⁵ Cfr. Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, pp. 49.

de Rousseau, su identidad, se le pide su nombre, se le pide hablar la misma lengua, se le impone una legítima violencia para que tenga sus derechos hospitalarios, pero siempre seguirá siendo un extranjero, porque el estatuto de extranjero lo da el nacimiento.

Así en el análisis que hace Derrida de *Edipo en Colono* –la tercera parte de la tragedia de Sófocles- Edipo es un extranjero en varios sentidos, y en todos ellos hay un elemento de no objetivación o de desconocimiento, ignorancia o nostalgia como diría Kundera: es un extranjero por ignorar principalmente su destino, su morada final. Es extranjero al siempre estar en un lugar en el cual no nació, extranjero por no hablar la misma lengua, por no poder ver como los demás, y por no tener al morir una manifestación pública de su morada, ni una manifestación visible de su sepultura, se abre el tiempo al infinito, es la deconstrucción total. Precisamente la hospitalidad incondicional exige acoger a este extranjero en toda su infinitud.

En cambio la hospitalidad condicional exige manifestación, ser público, visible, objetivable, controlable. Es algo parecido a la muerte y resurrección de Cristo, en estricto sentido el sepulcro está vacío, pero nadie sabe cómo es la última morada, sólo hay una invitación y una promesa en el devenir del tiempo. Por ello para Kierkegaard Cristo como paradoja absoluta es el acontecimiento que hace posible que el tiempo adquiera en sus instantes un contenido eterno de sentido y no sólo un momento de recuerdo, de reminiscencia o de vida efímera²⁶.

Porque finalmente la hospitalidad como el secreto de la morada de Edipo, como la resurrección de Cristo, sólo puede ofrecerse de persona a persona, si la persona se relaciona con un acto de amor, un secreto inclusive para uno mismo, somos extranjeros completos. En cierta medida la hospitalidad

²⁶ Cfr. Soren Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, Madrid: Trotta, 2007. En este texto Kierkegaard lo refiere a la imposibilidad de comprender a Cristo como dios-hombre singular, aconteciendo en el tiempo como paradoja absoluta.

real busca la familiaridad con el extranjero pero respetando su condición de extranjero, la hostilidad busca aniquilar todo lo extranjero.

Es así que Derrida nos explica cómo entre el anfitrión y el huésped, el invitante y el invitado se pueden dar intercambios de propiedad o de expropiaciones, lo cual le ayuda a esclarecer los procesos actuales de migración y de xenofobia. El problema es que si el que invita o anfitrión es dueño de su hogar, pero no de sí mismo, o sea de la misma interioridad, espera al invitado con tal ansiedad como se espera al liberador, para que lo libere de su propia responsabilidad sobre de sí, y entonces éste se vuelve dueño de sí, o se le adjudica la responsabilidad, de tal forma que lo vuelve un rehén de sus condiciones de hospitalidad y lo vuelve un esclavo de sus intereses de no ser responsable.²⁷

En cambio cuando se es dueño de sí mismo, y no del hogar en sentido de poder, la hospitalidad consiste en dejar entrar completamente al otro sin condiciones en el propio sí mismo, para descubrir de verdad quiénes somos. Como nos dice Innerarity: “Se trata de cultivar esa receptividad en la lucha contra esa tendencia natural a la propia redundancia, a parecerse demasiado a sí mismo. (...) 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. 8...) el modo como nos hacemos a nosotros mismos está en función del equilibrio logrado entre las experiencias que nos dan la razón y aquellas que nos la quitan.”²⁸ Esto quiere decir, como diría Mounier, reconociendo que no lo puedo objetivar, y que le doy crédito al otro, por lo que no lo condiciono a la hospitalidad en función de unas leyes, sino que lo dejo entrar sin ley, movimiento de transgresión de nuevo.

La hostilidad implícita en la hospitalidad condicionada como perversión de la ley de hospitalidad se da en la medida en que las relaciones no son por el

²⁷ Cfr. Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, 59.

²⁸ Daniel Innerarity, *Ética de la hospitalidad*, p. 16.

reconocimiento y el asumir la condición de extranjeros. De hecho Derrida explica que esta dialéctica de hostilidad-hospitalidad se da porque el anfitrión no quiere hacerse responsable de sí mismo y quiere así tener un rehén al que pueda obligar o atar para transferirle su responsabilidad²⁹. Como los procesos de ciudadanos que no quieren serlo más y para independizarse toman como rehenes a otros que antes eran amigos. O como la tragedia de la novela de Kundera, la hostilidad en el regreso tiene que ver con el no aceptarlos como extranjeros en su sí mismo que se sabe vulnerable y cambiante, sino que tratan de objetivarlos sin cambio, sin vulnerabilidad, con la indiferencia obligándolos con chantaje moral a ser quienes ya no son, y así perder toda morada real.

Ciertamente no puede haber hospitalidad si no hay un dueño del hogar, de otra forma ¿qué podría ofrecerse? Pero el discernimiento sutil es ¿de qué manera somos dueños y qué consideramos el hogar?, de nuevo, si ser dueño es una forma de dominio o de poder sobre un algo concreto, la hospitalidad se vuelve hostilidad, en cambio, si ser dueño es responsabilidad de sí mismo, de la propia condición humana, la hospitalidad es responsabilidad hacia la presencia del otro. Pero es este ser responsable de sí, lo que expondremos en el siguiente apartado, que es complejo y núcleo de la vida ética según Kierkegaard.

Este es el punto en el cual Derrida trata el tema del lenguaje y la lengua en relación a la hospitalidad. Para Derrida lo que primero hacemos para que un extranjero sea reconocido es obligarle a que se comunique en la propia lengua, la lengua es por un lado una forma de objetivación y de infringir violencia en el otro. Pero a la vez, la lengua materna es ya de por sí de otro, nos viene de otro que no somos, y al mismo tiempo es móvil, nos acompaña a todos lados y es condición de posibilidad de uso de cualquier dispositivo de comunicación.

²⁹ Cfr. Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad*, pp.57-58.

La lengua es lo más móvil pero al mismo tiempo lo que siempre se está separando, porque viene de otro y va hacia otro. En este sentido el lenguaje como diría Gadamer³⁰, no se reduce a la lengua, sino que es la misma hospitalidad. Porque el lenguaje es el sentido de lo dicho que para serlo acontece en el tiempo en un movimiento de juego no predeterminado por un sujeto, por lo que requiere de un auto-olvido de su propia estructura y una apertura a la situación de interrogación y existencial de lo dicho, es decir un penetrar en las narraciones, en un sentido de fusionar los horizontes, con un sentido de espera paciente de revelación del sentido. En la novela de Kundera lo que se ve claramente como acto de indiferencia es no permitir que el que regresa narre su historia, nadie le pregunta nada, nadie quiere saber sobre ella o él, la violencia que se les impone es no permitirles variar o ampliar el sentido de sus propios horizontes de pensamiento.

La hospitalidad es cuando al recién llegado le decimos sí en su peculiaridad reconociendo su infinitud, su ser amado y su in-objetividad, y su estatuto de extranjero, en el cual paradójicamente podemos identificar nuestra propia condición, y en ese proceso acogemos al otro en la propia mismidad, sin pedirle condición alguna, sino permitiéndole encontrar su morada, y al encontrarla transmitirla en el secreto del que ha sido acogido también, una relación hospitalaria entre huésped y anfitrión, que se ofrece gratuita y generosamente de persona a persona. Este ofrecimiento podríamos decir, con Gadamer, que es el diálogo, como lenguaje realizado en el cual se pretende en el tiempo presente hacer presente las narraciones de unos y otros, develando un sentido común, imposibilitar este diálogo sería una violencia del conocimiento o de la palabra.³¹

Por lo mismo la hospitalidad es uno de los acontecimientos en los cuales se desarrolla la cultura de forma más palpable como en la gastronomía que se

³⁰ Cfr. Hans-Georg Gadamer, "Hombre y Lenguaje", *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, 145-146.

³¹ Cfr. Hans-Georg Gadamer, "Hombre y lenguaje", p.150.

ha dado como las formas de intercambio entre varias culturas, la música que en algunos momentos históricos ha sido un lenguaje universal, el arte, la literatura y el pensamiento, en una palabra humanidades o un espíritu de nobleza como diría Rob Riemen³².

La hospitalidad es finalmente lo que une lo invisible con lo visible, los muertos con los vivos, porque la búsqueda de la hospitalidad es a la vez la búsqueda de la morada original, o de la morada final, la búsqueda del paraíso perdido. Y es en este sentido que los personajes de Kundera cuando pretendieron regresar después de 20 años de exilio era reunirse con su morada original en su nuevo tiempo presente, como dice Derrida los exiliados siempre tienen dos nostalgias: su lengua y sus muertos.

Esta unidad es la que se da en actos de amor como la misericordia porque no puede reducirse a una forma concreta de actuar, no espera ninguna reciprocidad. La hospitalidad se da en estos actos de acoger en la memoria, en la representación simbólica, en el arte y la cultura, como en las películas de *Todas las mañanas del mundo*, la música es la hospitalidad, en la película china *El baño* es el baño tipo turco, en la película *Una vida iluminada* es el propio viaje de comprensión del origen de su abuelo que le hizo posible estar vivo, porque en todos esos ámbitos, hay una hospitalidad un acogimiento en el sí mismo sin condiciones, un encuentro con las propias narraciones, en los cuales quienes son acogidos pueden a su vez representarse a sí mismos. La hospitalidad es este poder representarse a sí mismos en las representaciones de otros.

Hospitalidad, amor y lenguaje es la tríada que conforman el horizonte ético en el que se debate la posibilidad de una ética ciudadana de la hospitalidad. La tragedia de los personajes de Kundera y las reflexiones de Derrida sobre la hospitalidad, nos ponen al descubierto que la condición de

³² Cfr. Robert Riemen, "Fe, ética y verdad en el siglo XXI", *Letras Libres*, no. 122, Febrero 2009, México, D.F., pp. 26-32.

extranjeros no se reduce a una experiencia específica, sino que es condición humana, y que la hospitalidad debe inspirar no sólo una serie de leyes efectivas, sino virtudes morales y pasiones morales para ofrecerle al otro acogimiento, sin condiciones de convertirlo en súbdito de nuestras obsesiones, prejuicios, clichés o lugares comunes. La afronta ética de la hospitalidad es la apertura al singular en la propia singularidad y a la transgresión de la propia identidad, para encontrarnos en la propia vulnerabilidad del devenir hacia ese paraíso perdido del que tanto anhelaba Cioran en su lágrimas lúcidas. Lo cual implica, en el fondo , una narración del perdón en la acogida de la memoria, un elegir para ser elegido, un dar de sí que haga posible el ser sí mismo, pero ¿Seremos capaces de ello? ¿será finalmente al ciudadanía una virtud mediante la cual podamos ejercer la hospitalidad? O ¿será que más bien la ciudadanía para tener un carácter ético deberá siempre ser cuestionada por la hospitalidad?

3. Condición humana, ética y elección de sí mismo. El porvenir de la filosofía.

La ciudadanía como participación por lo tanto implica ser un ejercicio de la hospitalidad o más bien dicho, de la dialéctica de la hospitalidad como una forma de ser, un hábito, una virtud. Pero como hemos visto, la hospitalidad provoca en cada individuo una dialéctica consigo mismo, en la cual se deconstruye su identidad, o dicho en otras palabras, su identidad queda abierta a reconocerse en el sentido de verdad de los acontecimientos. La tesis es que la ciudadanía como participación hospitalaria implica ese movimiento de transgresión de la fijación de lo universal. Esto en el fondo es el ámbito del devenir sí mismo como singular que se experimentan en la angustia, en un acto dialógico que deriva de un acto de amor al prójimo.

El porvenir de la filosofía me parece es procurar el diálogo de apertura de la ciudadanía en el ámbito de la responsabilidad de elegirse a sí mismo como

singular y la dialéctica de la elección, en la propia condición humana como la muestra Kierkegaard. En otras palabras la filosofía debiera educar en la angustia para promover ese ámbito hospitalario de la ciudadanía.

¿Cuál es esta condición humana y cómo puede la educación promover su reconocimiento, sobre el cual pueda forjarse una vida ética ciudadana? Esta condición es que somos seres de posibilidad y de libertad ante la cual experimentamos una angustia natural, el no reconocer la angustia o confrontarla o saberse educar en ella, nos priva del reconocimiento mutuo que nos debemos, inclusive a nosotros mismos. La propuesta reside en ¿cómo podemos orientar la educación en este sentido? Para ello reflexiono en lo siguiente de manera más profunda sobre las relaciones de esta condición humana y el sentido de la educación.³³

La educación en nuestros días parece carecer de un elemento esencial a la finalidad de toda educación de nivel superior: aprender a ser responsable de la propia humanidad. Como ya lo decía Vasconcelos, la educación es una cruzada en la que los seres humanos deben aprender a dejar de ser unas bestias y a saber que no son ángeles, sino a saber y amar lo que significa llegar a ser humano. Es esta la labor de la educación y en especial de la educación universitaria el lograr que cada individuo pueda realizar esa síntesis del lugar que le corresponde entre las bestias y los ángeles.

Las bestias no se educan, se instruyen, se adiestran porque no pueden ser nada más que lo que su naturaleza específica les marca, los ángeles no se educan porque se encuentran en el otro extremo de la realidad llenos de ser para iluminar el camino de los que ciegos andamos por el mundo. En cambio el hombre se educa porque debe plantearle a su naturaleza bestial posibilidades de ángel, sin quedarse en lo bruto ni creerse que es divino, esa síntesis o ese

³³ Para ello me auxiliaré de dos grandes pensadores Soren Kierkegaard y José Vasconcelos. Las referencias de José Vasconcelos están parafraseadas del texto: *Discurso en la universidad. Con motivo de la toma de posesión del cargo de rector* (1920), Obras completas, tomo 2, editorial Botas, México, D.F., 1956.

espíritu encarnado permite que cada individuo con lo común que tiene con los otros se forje un rostro singular.

Este proceso de devenir, de llegar a ser un ser singular es el proceso que debería regir la educación y en especial la universitaria, a donde se suponen que ya no se llega tan bestias, sino con la disposición a ser responsable de ser esa síntesis. Pero el día de hoy algunos llegan tan bestias que creen que la universidad debe adiestrarlos y otros se sienten tan ángeles que creen que la universidad debe permitirles todo lo que su buena libertad les proponga, pero ni una ni otra es la educación universitaria, ésta debe al que quiere solo instrucción hacerle ver sus dotes de buscador de la verdad, de ser reflexivo y al que se cree divino, hay que ubicarlo en la realidad de su propia finitud, por ello uno de los elementos fundamentales de la formación universitaria es la honestidad y la responsabilidad existencial.

La educación es este proceso, porque precisamente el ser humano se define como esa síntesis entre la bestia y el ángel, entre lo finito y lo infinito, entre lo necesario y lo posible, entre el cuerpo y el alma, sostenidos por el espíritu. Ser humano, es realizar este baile de la existencia de tener al mismo tiempo un pie en la finitud y uno en la infinitud, de ida y de regreso. Y este proceso de ida y de regreso es precisamente la síntesis entre la razón y la fe, o en otras palabras, la libertad. Ser humano es ser libertad, y la educación universitaria debiera ayudarnos a ser libres. En términos de la metáfora del bailarín, la educación es la pista de baile que debe ayudarnos a encontrar nuestro propio ritmo de vida para forjar nuestro propio rostro. Las bestias se quedan reducidas a lo finito a lo necesario de su corporeidad, los ángeles son infinitos, pero el hombre le da a su finitud infinitud y viceversa. Le da posibilidades a lo que es necesario y le otorga necesidad a lo posible, y esa unión es precisamente lo que nos hace humanos.

Por lo tanto, educarse debería significar aprender a realizar por un lado el movimiento que va de lo finito a lo infinito, de lo necesario a lo posible, el movimiento de nuestra propia reflexividad y de llevar a cabo el proceso de lo infinito a lo finito, de lo posible a lo necesario, el movimiento de la fe. Pero precisamente esto es de lo que carece nuestra educación y la educación superior, porque este movimiento entre uno y otro, implica que la responsabilidad última es de cada educando, de cada bailarín, y por ello angustia, y este es un camino que todos los hombres debemos recorrer para serlo.

Lo que ha sucedido es que por un mal entendido se le ha querido quitar toda angustia a la existencia del ser humano, se le ha dicho no te angusties, no te atrevas, no sueñes, no anheles, porque es mejor realizar lo que es seguro y funcional, aunque no seas tú mismo, pero como dice Kierkegaard, al no angustiarse pierde algo que no perdería angustiándose, a sí mismo. Como nos dice Kierkegaard "El hombre no podría angustiarse si fuera una bestia o un ángel. Pero es una síntesis, y por eso puede angustiarse. Es más, tanto más perfecto será el hombre cuanto mayor sea la profundidad de su angustia. Sin embargo, esto no hay que entenderlo -como suele entenderlo la mayoría de la gente- en el sentido de una angustia por algo exterior, por algo que está afuera del hombre, sino de tal manera que el hombre mismo sea la fuente de la angustia."³⁴

Porque la angustia no es lo que comúnmente se entiende como ansiedad, es el estado de ánimo cuando cada individuo se hace consciente de que su existencia está determinada por un devenir existencial lanzado o proyectado a horizontes de posibilidad. La posibilidad no es lo mismo que una capacidad específica, o que una meta o un objetivo concreto, la posibilidad es primero que nada el horizonte total en donde todo es posible, y en ese sentido cada individuo se siente proyectado a un futuro completamente abierto y no

³⁴ Soren Kierkegaard, (2007) *El concepto de la angustia*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 269-270.

solo reducido a su propia finitud inmediata. Y la posibilidad angustia porque mientras es posible es una nada, y en ese sentido desconocida e incierta, y por más que uno la haga concreta en diferentes opciones, en cuanto posibilidad implica siempre una apertura, una proyección, una trascendencia.

En este sentido es que Jaspers decía que toda posibilidad es en esencia imposible, porque es una realidad que no depende para ser de ninguna condición preexistente. La posibilidad no debe confundirse con nuestras potencialidades, que son las capacidades naturales de nuestro ser que pueden actualizarse dadas las condiciones necesarias, pero que no necesariamente se orientan a un sentido personal y tampoco con lo que es probable, que es un cálculo de lo posible en base a experiencias efectivas anteriores que han marcado un patrón de comportamiento. La posibilidad es en estricto sentido el horizonte de la libertad, de la radical apertura, de la creatividad a la cual solo accedemos por la síntesis de reflexión y creencia, es decir trabajando el mundo con nuestras decisiones.

La angustia por tanto, es el estado de ánimo como simpatía-antipática que se da entre lo finito que ya es conocido, comfortable y seguro y la apertura de lo posible, que es desconocido, e incierto. Por tanto, no confundamos la posibilidad intrínseca de ser humano con opciones, metas, objetivos, probabilidades porque todas estas son finitas de alguna forma, y la posibilidad nunca es finita. En este sentido es que “El educando de la angustia es educado por la posibilidad, y solamente el educado por la posibilidad está educado con arreglo a su infinitud.”³⁵

Dicho de otra manera, la angustia es cuando nos damos cuenta que somos libres, y que la decisión de la libertad no puede evadirse, transferirse o sostenerse en alguna condición finita, inmediata, funcional o distraerse, la decisión de la libertad no depende de un silogismo o de una autoridad, sino del

³⁵ *Idém*, p. 270.

individuo mismo frente a la posibilidad misma. La angustia es el estado de ánimo de sabernos llamados a trascender y en una trascendencia donde todo es posible, pero donde nada finito decide por nosotros, es donde nos ponemos frente a frente desnudos ante la existencia y esto es lo que literalmente le da miedo a muchas personas.

La posibilidad es la categoría más pesada porque abre la realidad, nunca la cierra, llama al individuo a comportarse en relación a esa conciencia y lo que eso significa, que la propia vida pertenece a un ámbito trascendente a su propia finitud. “solamente la posibilidad puede educar de esta manera, pues la finitud y las circunstancias finitas en que se le ha señalado un puesto al individuo sean pequeñas y vulgarísimas o hagan época en la historia, sólo educan finitamente.”³⁶

En este sentido, es que la educación y la universitaria debieran siempre contener una dosis de angustia, para abrir la conciencia de sus educandos a la realidad de su condición existencial como abiertos siempre a la posibilidad y a buscar la verdad y la trascendencia. Pero el día de hoy la universidad vende sus servicios como si ofreciera lo contrario: seguridades, empleos, como si resolviera la angustia y le dotará a los individuos del elixir para no preocuparse por ser posibilidad o ser libres, lo mismo que vende el día de hoy una secta. La universidad se vende hoy como una aspirina de la existencia.

Ya en la época de los griegos la educación se realizaba en la tragedia, que enseñaba a los jóvenes griegos que la vida no les pertenecía que el bien era frágil y que debían hacerse cargo de él y de su destino. La educación se ha centrado en dar herramientas de uso y empleo, pero no a abonar el camino para que el individuo sepa angustiarse adecuadamente, y digo adecuadamente porque la angustia que no tiende a que el individuo realice el segundo movimiento de la creencia, puede derivar en el suicidio. Y esto es lo que pasa

³⁶ *Idém.*, p. 272.

con muchos jóvenes, no saben educarse en la angustia, y cuando se enfrentan a la angustia no saben qué hacer consigo mismo o con los otros, y no saben tomar decisiones, o no saben tener confianza suficiente para resolver y decidir y asumir su libertad, lo que va creando un mundo fuera de éste que puede muy bien llevarlos a terminar con ese mundo que los angustia porque no encuentran la salida adecuada. Como lo que sucede con el protagonista juvenil de la película *El club de los poetas muertos*, cuyo final es el suicidio. Él fue abierto a las posibilidades pero no supo angustiarse y tener confianza más allá de la autoridad de su padre y no encontró mayor salida que el suicidio. Podríamos citar otro ejemplo del mundo de la filosofía, E.M. Cioran, dice en el prólogo de su libro “en las cimas de la desesperación” que escribió a los 21 años, que si no lo hubiera escrito se hubiera suicidado, es decir, Cioran encontró en la escritura el modo de aprender a angustiarse y de darle sentido a una situación de vida en la que había sido exiliado de su patria espiritual.

Por ello nos dice Kierkegaard “La angustia es la posibilidad de la libertad. Sólo esta angustia, junto con la fe, resulta absolutamente educadora. Y esto en la medida en que consuma todas las limitaciones finitas y ponga al descubierto todas sus falacias.”³⁷ Es decir, comprenderse en la angustia es comprender que la felicidad no se reduce a un objeto un lugar o una persona, que el tiempo no es algo acabado o una mera sucesión de hechos, que la vida no se reduce a las seguridades que otorga la profesión, que sus pensamientos no se reducen a las ideologías preponderantes, educarse en la angustia significa por ello aprender a discernir con precisión que la realidad humana no se reduce a ninguna de sus formas finitas, sino que siempre permanece un horizonte de apertura y en ese sentido de esperanza y libertad. Pero hay que atreverse, en la angustia a creer con pasión y dedicación en que lo posible puede realizarse, se cree para hoy no para el más allá, y es este salto cualitativo que anticipa la infinitud lo que es la confianza o la como ese segundo

³⁷ *Idém.*, p. 270.

movimiento del bailarín que lucha y se esfuerza en la finitud de que su infinitud, sus posibilidades transformen esa condición. Pero la angustia nunca termina porque las posibilidades se presentan de nuevo.

Por ello la educación y la universitaria debieran integrar una dosis de angustia y confianza, de que el individuo aprenda a ver cada una de sus asignaturas y de los caminos de su profesión relacionados con la apertura y su ser como posibilidad, y en el mismo aprender a confiar, e inclusive a tener fe que la decisión última no está en nuestras manos sino en la relación que se revela de la trascendencia en nuestra acción, pues no somos ni bestias ni ángeles.

Es aquí precisamente en donde entra la hospitalidad, porque ese acto de confianza proviene de la frustración de la pasión del movimiento reflexivo de pretender comprenderlo todo en la deliberación, inclusive el acto de elección. Pero esta frustración, es en el fondo el detonante de la elección y la condición de apertura al otro, al acontecer. Porque la pasión como tal no puede reprimirse, si se reprime, quedándose en la tierra o en el aire, se convierte en una pasión inútil como diría Sartre. La pasión, como esa teleología de la personalidad, exige elección, y para dar el paso se requiere estar dispuesto a saber por un lado que no es mi identidad ya realizada, ni yo como sujeto, el fundamento de todo lo que soy, sino que en el fondo está en relación a otro que aparece con un velo de misterio o de pena profunda. Por lo cual, la elección será por un lado un acto de esperar recibir en el acto mismo la verdad de sí mismo –aunque está ya esté implícita en mí- que es aún posibilidad, y por otro, la confianza se da como una convicción de que esa posible vinculación o relación, puede llegar a serlo de verdad, porque otro amigo, o otro desconocido me da la confianza de decirme elige. Es un acto de creencia apasionada en que es posible vivir de esa manera, en un acto simultáneo de espera de sí mismo, en la relación con ese otro trascendente, persona, o mundo.

Es este acto de recepción de lo que no es posible estructurar, determinar de antemano, conceptualizar, que acontece en instante de la elección, por tanto como un acto de acogimiento de lo otro y de parricida de mis esquemas preestablecidos, es la hospitalidad ejercida no sólo hacia otro sino hacia uno mismo. Es como decir, elijo porque a ti otro que me haces confiar, te permito entrar en mí como determinante de mi confianza, por lo que se espera en él. Como dice Kierkegaard: “el yo se elige a sí mismo, o mejor, se recibe a sí mismo. (...) la elección hace aquí dos movimientos dialécticos simultáneos, lo que se elige no existe y llega a existir en virtud de la elección, y lo que se elige existe, de otro modo no sería una elección. (...) pero yo no me creo a mí mismo, sino que me elijo a mí mismo.”.³⁸

Esta es la enseñanza que no puede transmitirse como un objeto de clase sino como una vivencia de las experiencias de que la propia existencia y la conciencia de nuestra propia condición e interioridad nos pone ante la constante posibilidad y apertura de nuestro ser, nos llama a buscar la verdad de sí, y al convencimiento de que en el *inter* de nuestro desarrollo es posible un sentido superior, angustia y fe, como pilares de la educación y la educación universitaria, como dice Kierkegaard finalmente: “Lo que estoy diciendo quizá les parezca a muchos un discurso sombrío y mediocre. No me extraña, pues se trata de gentes que incluso se jactan de no angustiarse nunca. A estas gentes les respondería yo que ciertamente no debemos angustiarnos por los hombres y las cosas finitas, pero teniendo muy en cuenta que solamente el que haya recorrido la angustia de la posibilidad estará bien educado para no caer preso de la angustia..., no porque evite los horrores de la vida, sino porque éstos siempre serán insignificantes en comparación con los de la posibilidad. Si mi interlocutor, insiste en la opinión de que su grandeza estriba en el hecho de no haberse angustiado nunca, entonces no tendría por mi parte ningún inconveniente, sino sumo gusto, en ofrecerle la explicación que a mí me merece

³⁸ Soren Kierkegaard, “el equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid: Trotta, 2007, pp. 165, 194, 195.

el fenómeno de tal jovialidad, a saber, que todo ello es debido a su falta de enorme espiritualidad.”³⁹

Este elegirse a sí mismo, que conlleva ese doble movimiento, en el cual la razón se ve cuestionada antes sus propias limitaciones, aún así se apasiona por decidir, pero para ello debe creer, y ese acto de confianza siempre se hace ante otro asumiendo la propia vulnerabilidad. Por que lo que es incierto en la elección de sí no son las opciones, es el mismo vínculo, y por ello la confianza se da en relación de un otro desconocido, como un acto de amor sin un interés particular. En otras palabras, esta dialéctica de razón-fe, es la misma dialéctica entre ciudadanía y hospitalidad, como en el inter de ellas se debate la posibilidad del sentido de nuestra existencia y nuestra convivencia humana.

CONCLUSIONES.

Vemos así que la dialéctica misma de la condición humana para elegirse a sí mismo, se encuentra como una dialéctica similar a la hospitalidad y la hospitalidad condicionada, por lo cual la llamada educación en la angustia, que significaría que el individuo fuera consciente y eligiera sus actos en relación a esta conciencia en el pathos de su acontecer como singular es lo que puede aportar la filosofía, el intersticio del diálogo que no cierra las posibilidad ni las deja absolutamente abiertas, sino que promueve los caminos para estar en situación, como diría Kierkegaard de contemporaneidad bajo la posibilidad del escándalo.

Así la educación debería dejar de ser un repetidor de formas funcionales que nos deshumanizan y que sólo están al servicio de los intereses de dominación de ciertos países con intereses corporativos. La consigna, como diría Vasconcelos, es educar para que el pueblo de México se conozca a sí mismo, no en el nacionalismo retrograda que hace de la cultura un instrumento, sino en el conocimiento de lo que universalmente nos hace humanos y que de

³⁹ Idem, pp. 272-273.

forma concreta conforma nuestra cultura, encontrar ese espejo enterrado del que Carlos Fuentes nos hablará más tarde. Precisamente el no confrontar la angustia o no reconocer al otro en ese mismo estado de desarrollo de sí mismo nos ha mantenido ocultándonos sistemáticamente de nuestro rostro verdadero.

Esta ignorancia que es causa de mantenernos inseguros ante nosotros mismos con una mente cerrada que ve como extraño y amenazador todo aquello que nos parezca novedoso, cuando visto con los ojos de la cultura, lo extraño deja de serlo para convertirse en ocasión de encuentro. Esta ignorancia mantiene en la pobreza a muchas personas, no sólo por no tener ingresos, sino a muchas de las que tienen en sus manos el poder de tomar decisiones. Las mantiene en una pobreza de espíritu y de creatividad humana, en una inercia mercantil y una lógica de éxito que los aleja cada vez más de lo que hace deseable el don de la vida, y cuando el don de la vida deja de ser algo amable, se convierte en odio y escarnio sin escrúpulos donde todo es extraño y todo es extranjero y la única certeza son las posesiones inmediatas. Como diría Sócrates si un alma no se examina a sí misma no puede llevar a cabo una vida buena, Vasconcelos nos recuerda que nuestra responsabilidad es estar a la altura de las necesidades que el país nos exige para ser humanos, contra esta ignorancia que reina en el ámbito del conformismo, la mediocridad y la fatalidad. Salir del aula no para mundanizar el aula, sino para iluminar el aura del tránsito que lleva a todo ser humano de ser una mera bestia a ser un humano cabal, íntegro, universal y singular. La consigna de Vasconcelos a la educación es ser ejemplo, foro inclusivo de sabiduría.

Esta sabiduría es la base de toda forma de ética ciudadana, que se proponga como virtud la hospitalidad y no sólo como una forma, puesto que no se basa en idiosincrasias o ideologías, sino en el reconocimiento en la cultura de las diversas formas en que los seres humanos y concretamente en México hemos conformado una respuesta o evitado tal a la propia condición. La hospitalidad debe ser un ámbito de transgresión de la ciudadanía ano para

aniquilarla sino para abrirla al ámbito infinito de realización humana desde una perspectiva moral.

Este elegirse a sí mismo, es al mismo tiempo elegirse por la confianza en el otro, dejando que el otro entre en mí o yo en él, y así descubrir en la confianza mutua, sin perder la peculiaridad, un camino de humanidad. Kierkegaard dirá finalmente que elegirse a sí mismo es recibirse a sí mismo, la participación ciudadana es este movimiento de elección de sí ante y con otro que genera una acogida mutua en el mismo ámbito de vulnerabilidad, pero al mismo tiempo de acontecimiento de un sentido que puede ser verdadero, y para lo cual habrá que hacerse responsable, siendo fiel a su carácter de acontecimiento, de ámbito y de temporalidad. Es decir, de no querer estructurarlo bajo una sola forma ideológica. ¿Cómo se lleva a cabo esta fidelidad al sentido de verdad del acontecer que permite la acogida mutua en un ámbito hospitalario de participación? Esta es un camino para otra investigación.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICAS.

Cortina, Adela (2007) *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Madrid: Nobel.

Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne (2000) *La hospitalidad*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Dooley, Mark (2001) *The Politics of Exodus,. Kierkegaard's ethics of responsibility*, New York: Fordham University Press.

Dooley, Mark (1999) "The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard, and Levinas on 'Hospitality'", en Perkins, Robert (ed.) *International Kierkegaard Commentary. Works of Love. Vol. 16*, Georgia, USA: Mercer University Press.

Gadamer, Hans-Georg. (1992) "El hombre y lenguaje", *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme.

- Habermas, Jurgen y Ratzinger, Joseph (2008) *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas. (2000) *Leviatán. Tomo I*, México, d.F.: Gernika.
- Innerarity, Daniel (2001) *Ética de la hospitalidad*, Barcelona: Península.
- Kierkegaard, Soren A. (2007) *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kierkegaard, Soren A. (2007) "El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad", *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, Soren A. (2007) *Migajas filosóficas*, Madrid: Trotta.
- Kundera, Milan. (2006) *La Ignorancia*, México, D.F.: Tusquets.
- Mounier, Emmanuel (2002) *El personalismo. Antología esencial*, Salamanca: Sígueme.
- O’Gorman, Kevin D. (2006) "Jacques Derrida’s philosophy of hospitality", *Hospitality Review*, 8 (4), pp. 50-57.
- Rousseau, Jean-Jacques (1996), *Del Contrato social*, Madrid: Alianza editorial.
- Vasconcelos, José (1956) *Obras completas*, 4 tomos, México, D.F.: Editorial Botas.