

TOLERANCIA Y HOSPITALIDAD. UNA REFLEXIÓN MORAL ANTE LA INMIGRACIÓN (A Rafael del Águila, in memoriam)

Carlos Thiebaut

Universidad Carlos III de Madrid

ABSTRACT: *Tolerance and hospitality are analysed as two dimensions in which the acceptance of difference operates in a political society (the first one, internal to it, the second one, external). Both are suggested to stem from, and to reinforce, experiences of reflective self-strangeness that lie in the heart of modernity. This article forwards an analysis of the internal logic –demands and restrictions– of these two dimensions and some ways in which their demands –at the epistemic, normative and political levels– intertwine in an era of globalization.*

KEY WORDS: *Tolerance; hospitality; immigration; self-strangeness; Montaigne; Kant.*

1. LA FILOSOFÍA QUE ATIENDE A APREHENDER CRÍTICAMENTE EL PRESENTE SUPONE UNA ACTITUD DE EXTRAÑAMIENTO Y DE EXTRANJERÍA, EL MISMO EXTRAÑAMIENTO Y EXTRANJERÍA QUE, EN LA ESFERA DE LA VIDA PÚBLICA, PONEN EN EJERCICIO LA TOLERANCIA Y LA HOSPITALIDAD. UNA PRIMERA FORMA DE EXTRAÑEZA: EL DAÑO

Los dos conceptos que se analizarán en el texto, tolerancia y hospitalidad, parecen, en la época que estamos viviendo, conceptos extraños, foráneos, inútiles, a veces hasta obscenos. Cuando se incrementan los conflictos que tienen, si no una raíz, sí, al menos, un rostro religioso, como, de nuevo, en el Oriente próximo, hablar de tolerancia parece un ejercicio bienpensante contra el que militan la historia y el presente. El presente, el presente de los conflictos bélicos, parecería exigirnos no tolerancia sino eficacia en la victoria o en la administración de las derrotas; en cualquier caso, parece exigirnos más cálculo de posibilidades y ejercicio del juicio político que la actitud moral de la tolerancia. Igualmente, cuando nuestras naciones europeas

TOLERATION AND HOSPITALITY. ETHICAL THOUGHTS CONCERNING IMMIGRATION (Rafael del Águila, in memoriam)

RESUMEN: La tolerancia y la hospitalidad son analizadas como dos formas de aceptación de las diferencias (la primera interna, la segunda externa) en una sociedad política y se analizan como resultado y como productoras de una experiencia reflexiva de auto-extrañeza que, se sugiere, está en el corazón normativo de la modernidad. El artículo presenta un análisis de las lógicas –demandas y restricciones– de esas dos dimensiones y se presentan las maneras en que las demandas –epistémicas, normativas, políticas– de ambas dimensiones se cruzan en tiempos de globalización.

PALABRAS CLAVE: Tolerancia; hospitalidad; inmigración; auto-extrañeza; Montaigne; Kant.

se protegen en tiempos de crisis económica, cierran sus fronteras e incluso expulsan a los inmigrantes, legales e ilegales, hablar de hospitalidad parece, cuando menos, una amarga ironía. En el mejor de los casos, a quienes insistiríamos en hablar de tolerancia y hospitalidad como valores y como instituciones deseables en nuestras sociedades europeas se nos tildará de ingenuos; normalmente, y con mayor frecuencia, se nos puede llamar cínicos, pues perpetuamos en el orden del discurso –en las palabras que la filosofía le dirige inútilmente al mundo– una imagen falsa de lo que en realidad son nuestras sociedades y nuestras políticas. Pero pensar en tiempos oscuros exige cierta sobriedad y nos reclama resistir, incluso, a nuestra mala conciencia, la mala conciencia de que hablamos de nuestro tiempo contra la conciencia que él tiene de sí mismo. La filosofía siempre tuvo un carácter no atemporal, sino intempestivo. Hablar del presente contra él es una de sus formas y, a poco que nos fijemos, hallamos –en Grecia, en el Renacimiento, en la Ilustración, en la Modernidad cumplida– ese ejercicio de pensar el presente contra sí mismo. O de pensarnos a nosotros contra nosotros mismos. Y pensar hoy la tole-

rancia y la hospitalidad es quizá la forma más radical, o más urgente, de pensarnos contra nosotros mismos. No es pensar otro mundo –un mundo futuro, posible o imposible– sino pensar este mundo, este presente. Es pensar un presente y un nosotros intolerantes, o en vértigo de serlo, un presente y un nosotros inhospitalarios.

Pero para poder pensar y pensarnos así es necesaria una condición –una condición radical, fundamental–: es necesario que estemos *desajustados* con respecto a nuestra realidad y nuestra condición, que seamos conscientes y que sintamos, que experimentemos, ese desajuste, ese desacuerdo. Es necesario que vivamos lo que de inaceptable tienen los conflictos bélicos del presente o lo que de injustas tienen nuestras instituciones y políticas, como las inmigratorias. Y para ello, o en ello, es necesario que sintamos una distancia con respecto a nuestra condición, a la forma de nuestras sociedades o, al menos, con respecto a sus políticas. Es necesario que nos sintamos y nos vivamos *extrañados*, extraños –luego diré, *extranjeros*– ante nosotros mismos. Para ser tolerantes hemos de extrañarnos de nosotros mismos; esa extrañeza es el motivo de la tolerancia; y también, por paradójico que parezca, para ser hospitalarios hemos de ser extranjeros en nuestra propia casa o, porque somos extranjeros en casa, podemos y hemos de ser hospitalarios. Estas páginas quieren explorar distintos sentidos de esta extrañeza, de esa extranjería. ¿Qué se quiere decir al indicar que, para pensarnos, hemos de estar y ser *desajustados*, *extrañados*, incluso *extranjeros*? Podemos explicarlo de diversas maneras que son relevantes para la presente reflexión sobre la tolerancia y la hospitalidad. Empezaré sugiriendo quizá el motivo más fuerte de lo que nos hace estar desajustados, extrañados. Este motivo es, en primer lugar, que sintamos, que percibamos, que nuestro mundo o nuestra condición nos dañan –nos dañan a nosotros o dañan a alguien que nos importa (he empleado el mismo nexo entre daño y tolerancia en Thiebaut, 1999). El que algo nos dañe es una muestra, una muestra corporal pero también una muestra moral, de que eso que sucede quiebra, impide, la vida o la posibilidad de vida. El dolor es índice de que algo que le sucede a nuestro cuerpo en nuestro mundo impide o hiere nuestra vida; pero el daño no es sólo dolor, porque hay muchas formas de dolor que no proceden del dañar, del infligir, activamente, una quiebra de la vida. El dañar añade algo a ese índice o a ese signo que es el puro dolor: el daño es ya una categoría humana y social, porque el

daño es algo, primero, que podría no haber ocurrido, que podría evitarse y que, segundo, pensamos que debería no ocurrir. Cuando vivimos o vemos algo que llamamos daño percibimos, y sabemos, que estamos desajustados, extrañados, porque percibimos y sabemos que se ha producido una herida particular, especial, en nuestro vivir, una herida que podría haber sido evitada y que debería ser evitada. Repudiamos, pues, esa herida y la forma del mundo que la hizo posible, las rechazamos. Ese rechazo es lo que conforma nuestra extrañeza, nuestro desajuste que, en este caso, nos hace in-conformes, inconformistas, con respecto al daño que vivimos; nos lo muestra ajeno y nos reclama una sensibilidad y un pensamiento de negación. Probablemente todas nuestras categorías morales nacen de la experiencia, de alguna experiencia, de ese repudio y de esa negación: el rechazo de lo que niega o impide la vida, la negación de lo que nos impide ser. Pero la experiencia que encarna el rechazo tiene formas especialmente significativas. El daño, las formas del daño, de lo que hemos ido percibiendo y experimentando como daño, van marcando y dándole nombre a esas experiencias. Y quizá la guerra –los desastres de la guerra, los que viven sus víctimas dolientes– haya sido siempre el emblema principal del daño, de lo que podría evitarse y de lo que debería evitarse. La guerra, que parece justificarse siempre con la férrea necesidad (la necesidad de la supervivencia o de la justa respuesta a la agresión ajena), puede –lo sabemos– ser evitada. Quienes la inician o incitan a ella la consideran siempre necesaria e inevitable; quienes la sufren la saben, por el contrario, evitable y no necesaria. Saben que pudimos acudir a otros medios, pudimos dar un rodeo por la política y el diálogo para evitarla. También, si somos víctimas o vemos el dolor infligido, la muerte de las poblaciones que la sufren, sabemos que debimos evitarla. El horror de la guerra acumula esa doble negación, la de lo que podría no haber sido, la de lo que no debería haber sido. La guerra, como emblema del daño, es también el primer emblema de lo que he llamando extrañeza y desajuste. El rechazo de la guerra, de las heridas y de la muerte que podrían y deberían ser evitadas, es el motivo recurrente de la búsqueda de la paz; en concreto, de la búsqueda de una forma de vida social que evite esa herida y esa extrañeza. El pensamiento, que parte de la extrañeza, de la herida y del daño, quiere suturar, re-hacer el mundo de tal manera que la extrañeza, la herida y el daño no se vuelvan a repetir. El pensamiento, que se extraña en las heridas del presente, quiere volverse al presente y re-hacerlo. Impone sobre un mundo quebra-

do, roto, en el que estamos desajustados, la búsqueda de las condiciones para que suture, se cure, la herida del daño: impone sobre un mundo quebrado la necesidad de que sea de manera distinta a como es. A eso le llamamos la paz. El mundo de la guerra, el mundo del estado de naturaleza –así lo llamaron Hobbes y Kant–, reclama, *porque nos daña y nos produce una primera forma de extrañeza*, la aspiración de la paz. Porque la guerra es insoportable, porque ya no podemos soportarla, aspiramos a la paz, incluso contra esa parte de nosotros mismos que *antes* buscó la guerra, incluso contra esa parte de nosotros que fue la causa de la extrañeza desde la que, *ahora*, decimos repudiarla. Una parte de nosotros, la que busca la paz civil, reacciona contra otra parte de nosotros, la que indujo o habitó el estado de naturaleza. Esta forma de daño, la guerra, es, entonces, una primera forma en la que nos extrañamos: sufrimos la herida de ese daño, repudiamos sus causas e intentamos, con frecuencia inútilmente, que ese daño no se repita. ¡Nunca más!, gritamos. Y en ese gritar “nunca más” no hay tanto esperanza cuanto determinación. No hay tanto consuelo como, con frecuencia, rabia y desesperación. La tolerancia, diré en seguida, es una forma de ese “¡Nunca más!”. Su movimiento, el aprendizaje histórico que lleva hacia ella –que llevó hacia ella en los siglos oscuros de la primera modernidad europea–, sólo puede entenderse desde la desesperación que produce la inutilidad de las guerras de religión, el estado de naturaleza en el que mis creencias o tus creencias son el motivo suficiente –o, muchas veces, simplemente la excusa– para querer eliminarte o que tú quieras eliminarme.

2. LA TOLERANCIA COMO RECHAZO DE UNA FORMA DE DAÑO CIVIL Y LA RESOLUCIÓN VIOLENTA DE LOS DESACUERDOS EMERGENTES EN UNA COMUNIDAD POLÍTICA. LA TOLERANCIA COMO EXTRAÑEZA–DE–LO–PROPIO. EL MECANISMO ESTRUCTURAL DE LA TOLERANCIA: LA PERSPECTIVA EN SEGUNDA PERSONA Y LAS DIFERENCIAS

La tolerancia nace, y se repite como enseñanza, sólo cuando percibimos la inutilidad de un conflicto que quiere eliminar al otro. Luego, cuando llegue la paz, queremos garantizarla como institución –como derecho de culto, como libertad de creencias, como los límites del poder frente al fuero de la conciencia–; podremos establecer,

con el derecho y la política, un sistema o una costumbre que, repite, en otro lenguaje, la inutilidad de la violencia como forma de articular socialmente las diferencias –las diferencias, por ejemplo, de nuestras creencias filosóficas o de las doctrinas que tengamos para interpretar el mundo, como las religiosas–. Pero, antes de esa institucionalización, hemos tenido que vivir una extrañeza, un desajuste, ante una forma de vida social que ha producido daños. Para saber que necesitamos habitar un estado civil hemos tenido *antes* que habernos sentido desajustados, incómodos, sufrientes, en el estado de naturaleza, allí donde la violencia y la guerra habitan como daño. No es éste un proceso de aprendizaje rápido o inmediato; los aprendizajes colectivos de la moral se alargan dolorosamente –al menos, siempre más de lo que quisieran las víctimas– y los procesos históricos en los que ese desajuste llega a formularse tienen avances y retrocesos, penosamente. Cabe pensar que aprendemos, decía Habermas (2002), por medio del desastre, a través de los desajustes que nos producen los daños, de las experiencias que, histórica y contingentemente, vamos descubriendo en las que se definen los daños; pero ese aprendizaje, muchas veces olvidado y otras muchas recordado, ni es lineal ni tiene garantías. Cuando nuestro aprendizaje tiene éxito es un paso en la constitución de lo que será la sociedad civil que administre el derecho de manera universal, como decía Kant (1987); pero para que ese aprendizaje sea posible, para que siga siendo posible, es necesario que siempre esté activo su motivo, su razón: el rechazo del daño. Es necesario que nos sintamos extrañados por el daño y contra el daño.

Pero al introducir la intolerancia –la intolerancia que dio lugar a las guerras europeas de religión, a todas las guerras de religión– como un daño, como un desastre que queremos contrarrestar y paliar con el movimiento de rechazo que va a instaurar la tolerancia, he deslizado una perspectiva que debemos explorar aún algo más. He hablado, primero, de que mis creencias y las tuyas, las nuestras y las de otros, se convierten en el motivo de querer eliminarnos y he mencionado que el rechazo del daño del conflicto se expresa ahí en la sensación y la conciencia de la inutilidad de un conflicto que quiere eliminar al otro. He mencionado, así, que estas formas específicas del daño son las que derivan de no tener en cuenta al otro, de verlo como distinto y como si esa diferencia produjera conflicto, tuviera que producir conflicto, guerra y daño. ¿Y quién es *el otro*, al que vemos como *distinto*, y con frecuencia

como *distante*? Probablemente una de las aportaciones más importantes del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX haya sido la reflexión sobre el otro. Levinas, Arendt, Derrida, Rawls y Habermas, en reflexiones muy diferentes que atienden a programas teóricos con frecuencia divergentes, han profundizado en esa intuición que, diría yo ahora, produce una modificación radical en la filosofía de Occidente. Es el desplazamiento, en muchos órdenes, desde la perspectiva en primera persona –aquella en la que decimos y pensamos “yo” o “nosotros”– a la perspectiva en segunda persona –aquella en la que decimos y pensamos “tú” o “vosotros”. Lo que está en el fondo de este desplazamiento o este giro no es, no obstante, algo interno sólo a la filosofía; más bien, y por el contrario, ha llegado a la filosofía porque es un desplazamiento en la percepción misma que las personas hemos ido adquiriendo en largos y conflictivos procesos culturales y sociales. En el siglo XX –y ahí están las reflexiones de Levinas sobre el nazismo, de Arendt sobre los totalitarismos, de Rawls sobre Hiroshima–, la perspectiva en segunda persona adquirió la fuerza colosal de ver los daños desde la perspectiva de las víctimas y no desde la de los perpetradores o de los espectadores –un giro que modifica y refuerza nuestra idea de qué es un daño, de qué debería siempre evitarse–. No podemos *moral* y *culturalmente* ver ya los conflictos y las guerras sin preguntarnos quiénes los sufren y padecen. Nuestra mirada –lo dijo Susan Sontag (2003) poco antes de su muerte– no puede despegarse de la pena y del dolor ajenos y, con ello, ve la realidad del daño con una peculiar luz. No podemos ya sólo ver las razones aducidas por los ejércitos invasores –en Irak, en Gaza– sin ver, también y sobre todo, las razones y los rostros de los que padecen sus efectos. Pero esa perspectiva en segunda persona, el ver el mundo desde los ojos de los otros (y el vernos a nosotros en esos ojos, el descubrir que somos lo que esos ojos ven –y no sólo lo que reflejan–), tiene una historia más larga y que viene de más lejos. Probablemente podamos decir que nuestra percepción actual del mundo desde la perspectiva de esos otros que son las víctimas es un paso más –un paso ciertamente radical– que se acumula sobre otras percepciones de la otredad que se han venido acumulando, al menos, desde la modernidad.

En la historia de Occidente –un pequeño fragmento de la historia de la especie– una primera percepción de la otredad, en el corazón mismo de la modernidad del renacimiento tardío, en los siglos XV y XVI, fue la de que

quien hasta un momento parecía compartir con nosotros los significados últimos de la vida y de la muerte, de la condenación y la salvación, unos significados que se configuran como religiones, dejó de hacerlo. La cesura de la Reforma protestante es, en el ámbito cristiano, la constatación socialmente extendida, y políticamente articulada, de la aparición, desde un tronco aparentemente común, de sistemas de creencias, en este caso religiosas, que definían ya formas de identidades diversas y a veces contrapuestas (cf. MacCulloch 2003). Esa conciencia de otredad –una otredad, por así llamarla, interna a un cuerpo social que empezaba, también, a concebirse como nación– se une, en esos mismos siglos, a la conciencia de otras formas de diferencia y de otredad: la existencia de otros mundos, de otras sociedades, de otras culturas se hace patente con el descubrimiento de América y sobre ello regresará más adelante cuando hablemos de la hospitalidad. Pero la diferencia–entre–los–nuestros, la diferencia en nuestra casa, una diferencia que surge desde dentro de un espacio cultural que se pensaba, religiosa y políticamente como homogéneo, es lo que, a la vez, produce la máxima sorpresa y la máxima violencia. El hermano, el vecino, apareció, casi súbitamente, como otro, como alguien que, precisamente por su diferencia con respecto a lo que más nos importa, nos cuestiona y nos interpela. Las guerras de religión de los siglos XV y XVI, y por diferentes y complejas que sean sus causas, muestran ese aterrador rostro de las guerras fratricidas, de las guerras entre hermanos. Eso suscita no sólo una aterradora violencia, sino también esa honda herida que produce la conciencia de lo insoportable, lo que antes llamé la radical extrañeza, la insoportabilidad del estado de naturaleza. Vemos al hermano que se había convertido en otro, que ya no piensa como nosotros, como una amenaza, o como una traición, que suscita en nosotros la violencia, el odio, el deseo de exterminio. La amarga lección de ese enfrentamiento es, pasado el insoportable, eterno, tiempo de la violencia, su absoluta inutilidad. Si, lentamente, aprendemos que es inútil ese camino de enfrentamiento fratricida (y con frecuencia no lo aprendemos porque el hermano disidente o el traidor quedan, sencillamente, exterminados –como en la matanza de Saint Barteley, o en la represión que, en los siglos siguientes, recorre las monarquías reformadas y contrarreformadas–), la existencia del otro, la forzada coexistencia con él, nos produce un cuestionamiento que va hasta nuestro mismo centro. El reconocerle al otro el derecho a pensar de manera distinta y a vivir de acuerdo con ello –lo que por mantener la paz

política hizo el Edicto de Nantes en Francia– es, entonces, no sólo reclamar un derecho similar para mí. Su derecho me enfrenta a la responsabilidad de tener que pensar y vivir desde mí mismo. Aceptar al disidente y conferirle el derecho de su diferencia hace recaer sobre quien ahora le acepta la carga de emular su valentía, su fuerza y su coraje. El reconocimiento del otro, de la diferencia del otro, es el motor que impulsa mi propia autonomía. No sólo veo al otro, al hermano que ya es distinto; me veo a mí mismo a través de sus ojos. Veo mi identidad tan diferente como veo su diferencia.

3. UN NECESARIO APARTE EPISTEMOLÓGICO. LOS LÍMITES DE LA TOLERANCIA Y LOS LÍMITES DE LA AUTOEXTRAÑEZA: PARA UNA GRAMÁTICA DE LA TOLERANCIA

Ese proceso, a la vez de aceptación y de reconocimiento de la propia carga de la autonomía –el tolerar es soportar la carga del otro, pero también la carga de nuestra propia condición autónoma–, nos induce otra forma de extrañeza. Cuando Michel de Montaigne retrata la diversidad de las costumbres en otras sociedades y constata, como punto de partida, cuánta extrañeza nos producen algunas de ellas, inmediatamente se auto-extraña, y percibe cuán raro –y banal, muchas veces– es la forma misma de nuestra vida. Esa auto-extrañeza está en la base de la tolerancia, es el movimiento que da lugar a que nazca, y, a la vez, es su efecto más inmediato. Que el otro exista y que reconozcamos al otro introduce un pliegue de otreidad en nosotros mismos. Ante el otro que llegamos a aceptar, a reconocer, nosotros mismos nos hacemos, en parte, unos otros de nosotros mismos. ¿Pero hasta dónde? ¿Hasta qué punto podemos extrañarnos de nosotros mismos? ¿Hasta qué punto podemos ser extranjeros en nuestro hogar? ¿No es exagerado demandar de todos ese auto-alejamiento, esa pérdida de las cálidas seguridades del hogar? ¿No es casi inhumano, insoportable? Hay que ser muy prudentes con estas preguntas. Si acentuamos, hasta hacerla absoluta, la demanda de la auto-extrañeza, si la hacemos una demanda casi metafísica, no es difícil que concluyamos que es, en efecto, imposible y que afirmemos con segura certidumbre que no podemos extrañarnos, que, al menos, nuestro hogar es nuestro y que la condición de auto-extrañamiento es pernicioso. Si hacemos de la auto-extrañeza una demanda

vertiginosa, surgirá la contrapuesta necesidad de la seguridad absoluta. O, en tono algo menor, frente a las dudas de un escéptico pirrónico *à la* Montaigne –que insiste que hay que dudar de nuestro pensamiento para poder pensar y que todo hay que cuestionarlo para poder juzgar– surge la búsqueda de las certezas, o el ansia de certidumbre, de quien, como Descartes, sabe de la necesidad de lo claro y lo distinto (cf. Navarro Reyes 2007). Pero, de nuevo, ¿hasta dónde, hasta qué punto podemos dudar de nosotros mismos? ¿Hasta qué punto, de qué maneras, hemos de buscar la certidumbre y la seguridad?

Cabe sugerir que este problema epistemológico de cuándo y cómo detener el cuestionamiento de las propias creencias en la búsqueda de su justificación –el problema de cómo conjuntar la crítica y la afirmación, la duda y el enunciado cierto–, el problema del escepticismo, es el mismo problema que siempre tuvieron que afrontar las teorías y las prácticas de la tolerancia: ¿hasta cuándo y dónde hemos de tolerar al intolerante, hasta cuándo y cómo debe quien es razonable –por decirlo ahora en los términos de Rawls (2001 y 2004)– aceptar y tolerar a quien no lo es? El problema epistemológico de cuándo detener la crítica y el problema moral y político de cuáles son los límites de la tolerancia es, en los términos que venía empleando, el problema de los límites de la auto-extrañeza, el problema al que llegamos analizando la experiencia de inutilidad de la guerra, una inutilidad que indujo, precisamente, la tolerancia como condición de la paz. Es el carácter práctico, moral y político, de la auto-extrañeza que nos induce el reconocer la otreidad del otro –no el odiarle o el eliminarle– el que está en la base del problema epistemológico de cuáles son los límites de nuestros ejercicios de cuestionarnos y de, por así decirlo, alejarnos de nosotros mismos. Ese problema no tiene respuestas únicas ni últimas. Wittgenstein indicó que hay un momento en la búsqueda de justificaciones y de certezas en el que no podemos ir más allá; como cuando, cavando, la pala que llega a la roca no puede ir más abajo¹. ¿Y cuál es ese punto, esa roca, que marca el límite? La respuesta de Wittgenstein es que es el complejo tejido de nuestras prácticas, o, en otro lenguaje, que hemos de detener nuestra indagación cuando hemos llegado a lo que somos y a lo que hacemos, a nuestra identidad que se constituye en esas prácticas que realizamos. No podemos buscar certidumbres más allá de las frágiles y contingentes certezas –casi provisionales certezas– con las que vamos tejiendo lo que somos y lo que hacemos. Tal vez podamos

decir lo mismo con respecto a la tolerancia: hay, ciertamente, momentos en los que no podemos seguir tolerando a quien nos presenta su diferencia –en sus creencias, en sus prácticas, en su identidad– reclamando reconocimiento. Ese punto es aquel en el cual no podemos ya aceptar, reconocer, aquellas formas de diferencia que cuestionan, precisamente, nuestra capacidad de reconocimiento, un punto en el que no podemos tolerar una intolerancia que cuestiona nuestra capacidad misma de tolerar, una intolerancia que nos fuerza, quizá contra lo que nosotros quisiéramos, a negarnos en nuestra condición y disposición de aceptación. No sólo no podemos tolerar, aceptar la intolerancia; no podemos aceptar la intolerancia que nos hace ser intolerantes. No podemos aceptar una barbarie que induce, en nosotros, la negación de la civilización, un estado de naturaleza que hace imposible la sociedad civil. No podemos, por ejemplo, tolerar una forma de violencia –como la del terrorismo– que nos fuerce a dejar de ser pacíficos o de aspirar a serlo y nos impulse a ser violentos, aunque ese rechazo de la violencia tenga, a su vez, que acudir a otra violencia que se sabe momentánea. Puede parecer paradójico que hayamos de ser intolerantes con la intolerancia porque nos induce a nosotros, precisamente, intolerancia. Pero sostendría que así es, que no podemos aceptar aquello que niega nuestra identidad acogedora, aquello que –como una piedra en el camino– se interpone en nuestro intento de hacer ese camino. Que no podemos aceptar, o tolerar, o dar cobijo, aquello que impide nuestra aceptación, nuestra tolerancia, nuestra hospitalidad. El tiempo largo de la tolerancia –el proyecto de aceptación de las diferencias al constatar la inutilidad del conflicto con ellas– se tiene que medir con la demanda, en el tiempo corto, de tener que ser, en casos concretos, intolerantes con lo que impide ese mismo proyecto. La tolerancia ha de acomodar, a veces contra sí misma o contra lo que ella quisiera, y como si fuera un momento suyo –un momento que quiere superar– ejercicios locales de intolerancia.

Este criterio –como el de Wittgenstein cuando indicaba que no podemos, en la indagación sobre la justificación de nuestras creencias, ir más allá de lo que hacemos– no es un criterio sustantivo, no define una norma o un principio cuya aplicación sea clara y precisa. Enuncia, más bien, la *forma*, la gramática, que habrán de tener nuestras aceptaciones, nuestros reconocimientos y nuestros rechazos, aceptaciones y rechazos que serán provisionales y circunstanciados. Esa forma sólo dice –y no puede decirse nada

más en abstracto, aunque siempre puede y debe decirse mucho en cada caso concreto– que hemos de evitar el vértigo de poner un límite absoluto y prefijado a lo que puede tolerarse; sólo indica que no hay límites absolutos, sino siempre contingentes, dependientes de nuestras razones y de nuestras prácticas, a nuestras auto-extrañezas. Fijémonos, por ejemplo, en cuántas cosas que ahora tomamos como parte aceptada de lo que hacemos y de lo que somos y que parecían inconcebibles en el tiempo de Montaigne y en el de las guerras de religión. Fijémonos, por ejemplo, que muchos conciudadanos viven ahora cabalmente su vida moral sin certezas religiosas últimas que las articulen, que muchos podemos vivir una vida que se llama secularizada sin, por eso, ser sujetos amorales o personas cuyas vidas tienen que carecer de sentido por carecer de sentido religioso en sus vidas. Lo que en un momento histórico anterior se concebía como imposibilidad (epistémica, moral, incluso metafísica) ha pasado a ser posible y aún frecuente. Ése es el camino de la secularización. Este ejemplo muestra que lo que probablemente fuera inconcebible hace unos siglos, un límite para aquella auto-extrañeza de entonces, no lo es ahora; lo que antes no resultaba tolerable –recordemos que los ateos fueron, y a veces siguen siendo, seres proscritos y que Locke (2005) los excluía de aquéllos que podrían ser tolerados– ahora, por el contrario, parece una condición común que reclama, y debe obtener, estatuto de ciudadanía. No sabemos, ahora, qué cosas que nos resultan ahora intolerables (o, por el contrario, consuetudinariamente aceptables) serán, más adelante, tolerables o intolerables. Nuestros debates políticos y morales –desde los que vuelven una y otra vez en Europa sobre los signos religiosos (el velo, el crucifijo) en el espacio público hasta los agudísimos debates actuales sobre quién y cómo puede decidir las formas del final digno de la propia vida– son otro momento más de cómo no hay límites ni criterios absolutos y de cómo vamos poniéndole letra a la gramática filosófica de que los límites de la tolerancia son los que fija la intolerancia –una intolerancia que limita y hace imposible la tolerancia misma.

Pero, entonces, y de nuevo ¿qué garantiza, qué fundamenta, ese proceso de irle poniendo palabras y nombres a nuestras aceptaciones y nuestros rechazos, a lo que toleramos y aprendemos a tolerar y a lo que no toleramos y aprendemos a no tolerar? Y, de nuevo, tenemos que responder: no hay criterio absoluto para ello; sólo el ejercicio de nuestros juicios y de nuestros debates en los que

tejemos la aceptación de las diferencias (de las razones diferentes a las nuestras) de los otros y de las razones que les damos, unas razones que, al contar con la perspectiva de la segunda persona, modifican, van modificando, las nuestras. La tolerancia, el movimiento de la tolerancia, es la constatación de que no hay, *a priori*, nada fijado en algún cielo o en algún infierno, en algún texto o por alguna autoridad, que defina qué es la condición humana o cómo debe ser. Ese tejido de razones que nos damos no operan, no obstante, en el aire: las razones operan en la explicación y la explicitación de nuestra experiencia, se articulan con lo que en ella vamos definiendo como daños, aquello, precisamente, que no podemos tolerar y cuya semántica moral va poniéndole la letra a nuestra gramática. No debe desesperarnos el que no haya certidumbres *a priori*. La modernidad es el movimiento cultural –epistemológico, moral, político– que ha hecho de la auto-extrañeza su nervio central. La modernidad es auto-extrañeza; por eso, la modernidad es tolerancia moral y política o, como reacción a sí misma, es negación de tolerancia, búsqueda desesperada de certidumbres. Porque es tolerancia, porque empezó siendo tolerancia, se ha ido descubriendo como una incrementada auto-extrañeza y como reacción al vértigo que la pérdida de certezas induce. La modernidad se ha ido desplegando como extrañeza no sólo en los terrenos de la epistemología y de la política, del conocimiento y de la acción. También el arte es territorio de esa extrañeza, del romper los límites de lo que se tomaba como aceptado, y el tejido emocional de los sujetos en la modernidad –desgarrados en extrañezas ante sí mismos y ante sus mismos sentimientos, como tan claramente nos lo expresó Baudelaire– muestra, asimismo, por ejemplo en la melancolía y en los vértigos ante los tiempos históricamente acelerados, que aprehender, vivir, experimentar, el presente es también, en parte, hallarnos lejanos de nosotros mismos. Cuán lejanos, y hasta qué punto, y de qué maneras, son, precisamente, las cuestiones que nos van haciendo como sujetos en la modernidad.

4. LA EXTRAÑEZA ANTE LO DISTINTO-AJENO: LA PERSPECTIVA COSMOPOLITA. EL DERECHO DE HOSPITALIDAD, LA VISITA Y LA INVASIÓN

La relación propuesta entre auto-extrañeza y tolerancia partía de aquella aterradora experiencia que era la guerra

fratricida, la guerra de religiones como guerra entre hermanos, la guerra en la propia casa, en el propio hogar. Pero en el mismo momento histórico en que se constituye la modernidad auto-extrañada de la tolerancia hace su aparición también la figura de un otro aún más extraño, más extranjero: el que habita los continentes recientemente descubiertos –América, Asia, África, luego Oceanía–. Ese otro interpela de maneras distintas y, en los siglos siguientes, será quien sufra las formas brutales de dominación y explotación occidentales que conocemos como las diversas formas de esclavitud. Si el rechazo de la violencia interna en la propia casa europea pone en marcha el movimiento de la tolerancia, el rechazo de la violencia externa, en el mundo ancho, pondrá en marcha el movimiento de la hospitalidad. El descubrimiento de ese otro, el extranjero, hace surgir una dinámica distinta de reconocimiento; si el movimiento de la tolerancia se realiza en un sistema de derechos –los que tienen en su centro la libertad de conciencia– el movimiento de la hospitalidad, que ahora indagaremos, aspira a plasmarse en una perspectiva cosmopolita, una perspectiva que –bien lo sabemos– sólo estamos empezando a construir. Hay varias, e interesantes, maneras de indagar qué dimensiones y problemas abre la hospitalidad, la virtud –por así llamarla– de la perspectiva cosmopolita. Derrida (1998) indicó que toda la obra de Levinas es una meditación sobre la hospitalidad y Julia Kristeva (1991) ha analizado cómo el encuentro con el emigrante, el diferente, el extranjero, sólo es posible si nos descubrimos a nosotros mismos como extranjeros a nosotros mismos. Sobre ello regresaré más adelante, pero puede ser iluminador comenzar recordando lo que sobre la hospitalidad nos dice Kant (2002) en *Sobre la paz perpetua*. Conviene detenerse un momento en ese texto, y en un peculiar desplazamiento en la lógica de su argumentación, para regresar después a las demandas de la hospitalidad en nuestro presente, cuando las demandas de la hospitalidad se solapan con las de la tolerancia y las modifican.

Kant, en el Segundo Artículo Definitivo del pequeño tratado sobre la Paz Perpetua, habla de la hospitalidad como el derecho –y no la filantropía– que asiste a un extranjero a no ser recibido hostilmente, como si fuera un enemigo. No es este derecho, matiza, el de ser huésped, sino el derecho a ser visitante, el derecho que a todos los seres humanos asiste a presentarse en público. La razón de este derecho, prosigue Kant, es la común posesión de la superficie de la tierra por la especie humana, una posesión que irá hacién-

dose cada vez más pública y más jurídica en el derecho público de la Humanidad, un derecho que configura una comunidad cosmopolita que será, precisamente, el camino hacia un estado pacífico definitivo. El rechazo de la guerra –ahora una guerra entre Estados– está, de nuevo, en la base de esa aspiración a la paz. En el mundo que estableció la Paz de Westfalia, el intento de Kant no es la abolición de los Estados, sino su federación pacífica, y las distintas condiciones que Kant establece como condiciones de abolición de la guerra –el carácter republicano (nosotros diríamos ahora democrático) de los estados, la supresión de los ejércitos– son pasos conceptuales, por así llamarlos, en ese camino. Pero no sólo basta eliminar las condiciones que hacen posible la guerra; hay, también, que pensar las condiciones que hacen posible la paz. Entre ellas destaca Kant la que acabamos de mencionar: el derecho de visita y la obligación de hospitalidad que, estima él, favorece el conocimiento y el comercio. Pero lo que es sorprendente es su apelación a la que la razón de ese derecho y esa obligación sea “la común posesión de la tierra”. Parece que no hay, entonces, derecho privado de propiedad de la tierra que habitamos. Es sorprendente y llamativa esa razón porque, aunque Kant ha dicho que el derecho de visita no es el derecho a establecerse en el territorio de otro, parecería, por la razón dada, que ese otro no tiene, por su parte, derecho de propiedad sobre el fragmento de territorio que habita. Tenemos derecho, parece, a constituirnos como Estado, a establecer una constitución republicana, a no ser sometidos ni súbditos, y tenemos derecho a ser, sencillamente, ciudadanos. Tenemos, por así decirlo, derecho al territorio de nuestra moralidad y de nuestro derecho –eso es, precisamente, ser ciudadanos. Pero ese derecho no parece, no obstante, constituirse como un derecho de propiedad sobre –por así llamarla– la casa o el hogar físico y geográfico que habitamos. ¿Cuáles son los motivos de Kant para esa restricción de la propiedad de la tierra?

En el mismo apartado que comentamos, Kant da un giro a su argumentación. Hasta ahora parecería que estamos hablando del derecho que asiste a los que *nos* visitan, como si fueran otros los que llegan a nuestra república y a los que debemos acoger. Pero entonces Kant altera la perspectiva: empieza a hablar de cómo los europeos han llegado a otros continentes –a África, a Asia, a América– como conquistadores, como si fueran propietarios de un trozo de tierra que ahora reclaman para sí. [El argumento de la conquista, de toda conquista, como ha recordado

Carol Pateman recientemente (cf. Pateman y Mills 2007), es que la tierra conquistada se concibe como *terra nullius*, territorio de nadie, y a ello alude también Kant.] Los conquistadores europeos saquean, oprimen a los indígenas, instauran la esclavitud. Con estas reflexiones Kant está indicando qué no puede ser el derecho de visita: no puede ser el (inexistente) derecho a conquistar, a saquear, a esclavizar. Y Kant está, entonces, indicando qué no debe ser el derecho de quienes nos visitan: el derecho a que nos saqueen, a que nos opriman, a que nos esclavicen. Si no tiene un extranjero el derecho a invadirnos no tenemos los europeos, parece estar implicando Kant, el derecho a invadir y a someter por la fuerza. En el desplazamiento de perspectivas que Kant pone en marcha –desde lo que no queremos que nos pase hasta lo que hacemos y que no debiera pasar– vemos, de nuevo, la percepción que de nosotros tiene la segunda persona. Vemos el mundo como lo ve quien sufre, en este caso, nuestra colonización imperialista y esta percepción parece, entonces, ser un motivo o un ejemplo de una política que *tampoco* nosotros aceptaríamos si fuéramos colonizados, si los visitantes que llegan a nuestra casa practicaran con nosotros lo que nosotros hemos practicado con ellos. Tal vez ese cambio de perspectiva sea, entonces, el motivo que subyace a la razón de la común propiedad de la tierra: al igual que no podemos llegar a otras tierras como si fuéramos propietarios, tampoco podemos pensarnos como propietarios del territorio que habitamos, debemos estar dispuestos a que lleguen otros a nuestras tierras y debemos compartir toda la tierra con toda la especie humana. Si ésta es la idea de Kant –y puede disputarse la interpretación que he dado–, las consecuencias son más radicales de lo que inicialmente parecía. Porque lo que parece desprenderse de lo que dice es que un derecho de visita generalizado o universal –de otros en nuestra casa, de nosotros en la suya– es muestra de que nadie es propietario del país que habita o, si lo vemos desde los ojos de la segunda persona, que todos somos extranjeros en nuestros territorios. Somos, en una parte esencial de nuestra condición ciudadana, extranjeros de nosotros mismos, una condición que Julia Kristeva (1991) ubica como la fundamental para poder hacer del extranjero que llega a nuestra puerta –y a quien, según Kant, asiste un derecho de hospitalidad– un amigo con quien podemos entendernos. Sólo podemos, tal vez, entendernos con el extranjero si participamos de una cierta condición de extranjería, aunque sean distintas la suya y la nuestra. Sólo podemos comprender y ser hospi-

talarios con el extraño si nosotros –de nuevo, como en la tolerancia– somos seres auto-extrañados. Una ciudadanía cosmopolita que nos haga a todos propietarios de toda la tierra nos hace también a todos extranjeros en cada uno de los territorios que han delimitado la geografía y la historia. Es oportuno citar brevemente a Kant para concluir nuestro paso por él:

La comunidad, más o menos estrecha, que ha ido estableciéndose entre todos los pueblos de la tierra ha llegado ya hasta el punto de que una violación del derecho cometida en un sitio repercute en todos los demás. De ahí se infiere que la idea de un derecho de ciudadanía mundial no es una fantasía jurídica, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho político y de gentes que, de ese modo, se eleva a la categoría de derecho público de la Humanidad (Kant 2002, Tercer Artículo Definitivo de la Paz Perpetua).

Esta visión cosmopolita, en cuyo corazón se encuentra la reflexión sobre la hospitalidad, se proyecta con una confianza en el desarrollo moral de la especie humana. La globalización positiva, por así llamarla, que Kant recoge en la cita que acabamos de recordar ha tenido, y tal vez a costa de no pequeñas experiencias de barbarie que habrían aterrorizado a los pensadores ilustrados, confirmaciones importantes, como la Declaración Universal de los Derechos Humanos promulgada hace casi sesenta años. Pero también ha tenido –y sigue teniendo– falsaciones no menos importantes. No podemos nosotros pensar la globalización sólo como un fenómeno positivo y olvidar lo que de negativo ha tenido y tiene en las vidas de muchos miembros de nuestra especie, algo que el mismo Kant reconoce al indicar que las violaciones del derecho en algún lugar del globo nos repercuten a todos. Es en este contexto, también negativo y no sólo positivo, de la globalización en el que hay que repensar hoy la hospitalidad.

5. LA GRAMÁTICA DE LA HOSPITALIDAD: EL ACOGIMIENTO COMO TRANSICIÓN A LA CIUDADANÍA

Ser hospitalario a otro es aceptarle, abrir nuestra casa a su visita. Somos hospitalarios con quienes nos visitan o demandan de nuestro cuidado. Somos hospitalarios con quienes no son de los nuestros. No somos hospitalarios con nuestra familia y no somos, como un pueblo, hospitalarios

con nuestros conciudadanos; con ellos, por el contrario, tenemos otros derechos y otras obligaciones. El visitante tiene un carácter específico. Nos puede exigir hospitalidad porque es visitante, extranjero, y mientras lo es. Puede que marche, después, cuando acabe su visita, a otras tierras o que regrese a las suyas. Pero si permanece, y si el visitante deja de serlo –porque llegue a formar parte de nuestra familia o porque llegue a formar parte del tejido ciudadano de nuestra nación–, la hospitalidad dejará de ser el mecanismo de nuestro reconocimiento y su lugar lo ocupará otra forma de reconocimiento, de derechos y de deberes, de co-participación política. La hospitalidad es, entonces, un mecanismo provisional de transición, un mecanismo de un momento de acogimiento. Algo similar sucede con la tolerancia: una vez que el movimiento de reconocimiento de las diferencias se plasma en un sistema de derechos –el derecho subjetivo a la libertad de creencias y de culto– el movimiento de la tolerancia ha acabado ese camino; también es, entonces, un mecanismo transicional. Pero son unos mecanismos que, también, pueden fácilmente ser torcidos y mal interpretados. Lo que nos sucedía con la tolerancia, que nos planteaba la difícil cuestión de cuáles son sus límites, sucede también con la hospitalidad. ¿Qué sucede cuando el visitante quiere perpetuar su estatuto de visitante, es decir, se resiste a formar parte de nuestra familia o de nuestra nación e insiste, no obstante, en que debemos ser hospitalarios con él? Vivimos los términos europeos actuales de esa cuestión de manera aguda con aquellas poblaciones inmigrantes que muestran signos de resistencia a lo que nosotros consideramos elementos necesarios para la integración social y política. ¿Qué sucedería con un visitante, un inmigrante, que nos demandara hospitalidad pero que insistiera, a la vez, en permanecer establemente y en no aceptar las reglas de nuestra casa? ¿Qué sucede con un visitante que se convierta en *okupa* de nuestro hogar y rechazara, a la vez, formar parte de nuestra familia? Al igual que sucedía con la tolerancia, tampoco aquí podemos sucumbir al vértigo metafísico de encontrar una única, y definitiva, respuesta y tenemos que tener prudencia y tino con lo que preguntamos y con lo que está supuesto en nuestras preguntas. Porque también puede suceder que tomemos como invasión lo que sea una razonable, es decir, justificable ante otros y ante nosotros, constatación de una diferencia aceptable. Puede suceder que tomemos como rechazo a formar parte de nuestra familia –por seguir con esa metáfora– lo que es, por el contrario, demanda de aceptación de una identidad cultu-

ral distinta. (Tan distinta, por ejemplo, como puede ser la que, también de manera emergente y conflictiva, aparece en una familia en el contraste de generaciones o de estilos de vida.) Tenemos, de nuevo, que ir caso a caso o contexto a contexto, y –al igual que sucedía con la tolerancia– quizá sólo podamos formular la gramática de la hospitalidad como un principio general. Esa regla gramatical podría decir: hemos de aceptar y ser hospitalarios con aquello que no nos impida, o que cercene, nuestra identidad de ser seres hospitalarios que hacen de su hospitalidad una condición de posibilidad de una ciudadanía cosmopolita. Ese principio es, como sucedía con la tolerancia, un enunciado sólo formal.

Pero las cuestiones que nos inquietan son casos específicos y ya tópicos (el velo islámico, el crucifijo cristiano) que sólo podemos, razonablemente, abordar en contextos culturales y sociales específicos. Por ejemplo, el velo islámico en las escuelas públicas tiene un sentido distinto en Francia –con una fuerte tradición laicista en la enseñanza pública– que en España, donde esa perspectiva es más dúctil o menos militante (de lo que no se infiere, no obstante, que no quepan justificaciones cruzadas respecto a las políticas seguidas en los dos países). El velo islámico tiene sentidos distintos según sean los distintos contextos, como tiene, también significados distintos para distintas mujeres y es en la clarificación de esos sentidos, y su impacto sobre las formas de participación política en términos de derechos y de constitución del *demos*, en dónde se juega el sentido de la vida democrática (cf. Benhabib 2006). Pero, como sucedía con la tolerancia, cabe decir que los problemáticos límites de la hospitalidad dependen, al menos conceptualmente, de lo que podamos ir definiendo como formas invasivas o hirientes, dañinas, de demandas de hospitalidad. Portar un signo religioso puede, en unos casos, ser hiriente o ser signo de sumisión de la mujer a la incuestionada autoridad patriarcal; en otros, puede sólo ser un signo aceptable de identificación. De nuevo, como sucedía en la regla gramatical de la tolerancia, la semántica moral de nuestros daños –de lo que lleguemos a razonar que es un daño– define, al cabo, los límites que definen la aplicación de nuestros principios y concreta, materializa –y juridifica– las normas de una comunidad política. No podemos decir, tal vez, mucho más desde la filosofía –aunque todo queda por ser dicho como ciudadanos que hemos de lidiar, cada día, con estas cuestiones. Y como ciudadanos disputamos, y seguiremos disputando, que lo que unos consideran daños,

otros pueden no pensarlo así, y viceversa. La resolución de esas disputas camina, apoyada en la gramática de la hospitalidad, definiendo la letra pequeña provisional de cada daño (del individuo, de la comunidad), pero de tal forma que no es criterio de esos daños el solo sentimiento herido de la comunidad que acoge ni el solo sentimiento herido de quien no se siente reconocido. Aunque nuestras formas de pertenencia estén constituidas también por sentimientos, son las razones cruzadas (en primera persona, en segunda persona, tanto en singular como en plural) que nos damos en el espacio público y democrático las que pueden educar aquellos sentimientos –aunque sea en el plazo dilatado que establecen hábitos y costumbres– y las que tejen la pertenencia cosmopolita.

6. LA NUEVA GLOBALIZACIÓN: LAS DEMANDAS SUMADAS DE LA HOSPITALIDAD Y DE LA TOLERANCIA Y LA REGLA DE LA TOLERANCIA/HOSPITALIDAD

Pero, a pesar de esa limitación de lo que la filosofía le puede decir al presente, quizá nos haya ayudado a situar con alguna claridad los problemas. Concluiré indicando dos últimas cosas que incitan, para otro momento, ulteriores reflexiones. La primera es que, tal como se han analizado aquí, la tolerancia y la hospitalidad tienen un núcleo común –la auto-extrañeza– y que, en las condiciones de una incrementada globalización en las que ya vivimos, ambas se solapan. La auto-extrañeza que llamaba interna (en nuestra propia casa) de la tolerancia y la auto-extrañeza que está contenida en la demanda cosmopolita de la hospitalidad, una auto-extrañeza que inicialmente era sólo externa, en relación a los otros que eran extranjeros, tienen ahora un campo de aplicación coincidente. Ese solapamiento ha producido un curioso desplazamiento: la tolerancia nació como un movimiento de aceptación del otro diferente; pero era otro cercano, hermano, vecino. Ahora la tolerancia nos parece problemática porque se refiere al inmigrante, al extranjero: al inmigrante que está entre nosotros y al extranjero que vive en otras sociedades y que quiere seguir sosteniendo su forma de vida, una manera de ser y de comportarse que nos resultan, a nosotros, lejanas. La tolerancia, la problemática tolerancia, ha teñido de su color a la hospitalidad; la hospitalidad, la problemática hospitalidad, se ha convertido en el terreno en el que aparece la paradójica demanda de tolerancia. O, con

más precisión, la tolerancia –la aceptación de la diferencia del otro en el mismo espacio político– se nos ha vuelto a hacer problemática porque no sabemos cómo solventar las demandas de la hospitalidad. El otro, inicialmente –como decía– el hermano y el vecino, se ha hecho más radical al tomar el rostro del extranjero. Por eso, nuestras naciones, nuestros territorios, son, a la vez ya territorios menesterosos, necesitantes, de tolerancia y de hospitalidad, como muestra la creciente inmigración en Europa. Pero, a la vez, toda la tierra es terreno de iguales demandas, como muestra la nítida e hiriente figura de los refugiados y la no menos hiriente figura de las víctimas de guerra. Y porque las auto-extrañezas externa e interna se solapan podemos hallar una forma similar de entender lo que con ella nos jugamos en los dos casos, la gramática moral que fija los parámetros en los que la tolerancia y la hospitalidad se dirimen. Las dos gramáticas operaban, como indiqué, con reglas que se formularon de las siguientes maneras:

1. *La tolerancia será irrestricta hasta aquel punto en el cual no se puedan ya aceptar, reconocer, aquellas formas de diferencia que cuestionen la capacidad de reconocimiento en una comunidad política.*
2. *La comunidad política será irrestrictamente hospitalaria, pero no con aquello que la impida, o que cercene, su identidad acogedora, la que hace de su hospitalidad una condición de posibilidad de una ciudadanía cosmopolita.*

Parece que la estructura que subyace a estos dos principios es doble: en primer lugar, un movimiento de irrestricción (de tolerancia, de hospitalidad) y, en segundo lugar, una regla de constricción que indica que el movimiento de aceptación de las diferencias –que antes eran o sólo internas o sólo externas a la comunidad política– ha de auto-preservarse por vía de excluir lo que en los dos casos haría imposible aquel movimiento de irrestricción.

El cruce de ambas reglas parecería sugerir la formulación de una tercera, que rezaría:

3. *La hospitalidad y la tolerancia hacia el extranjero que llega y que habita en una comunidad política, y la hospitalidad y la tolerancia hacia las formas internas de diferencia (que incluso aparecen como extranjeras) habrán de ser irrestrictas con la condición de que sigan permitiendo tanto el reconocimiento de las diferencias como la consecución práctica de una ciudadanía cosmopolita.*

Pero, de nuevo, esa regla general parece, a la luz de las demandas cruzadas de las diferencias que deben ser toleradas y acogidas, insatisfactoria. Cabe pensar que ese solapamiento incrementa, o multiplica por dos, los problemas que se nos plantean (cf. Beck 2006, 48-71). Incrementa, como se indicaba al principio de este apartado, la auto-extrañeza hasta hacerla problemática. Lo que tal vez sea importante en estas reglas es una consideración básica que ha estado presente, pero imprecisa, en todo el análisis anterior: la identidad de la comunidad política no es antecedente a sus prácticas de tolerancia y de hospitalidad. No es una identidad cultural y política que se extraña a sí misma en esas prácticas. Más bien, y por el contrario, la comunidad política se constituye en esas prácticas de aceptación de las diferencias y la identidad de esa comunidad –si es que puede llamarse así– es una identidad ya-siempre extrañada. (Démonos cuenta, por ejemplo, que las identidades nacionales –que se hicieron internamente complejas con la tolerancia– se cuestionan a sí mismas en la perspectiva cosmopolita.) Es largo, si no abrumador, todo el catálogo de cuestiones precisamente prácticas –jurídicas, políticas, organizativas (gobernanza)– que hacen la letra pequeña de cómo se realiza ese proceso de extrañamiento público. Para abordarlo es necesario el cambio de lenguaje teórico, pero cabría sostener (aunque no se especifique aquí cómo hacerlo) que los lenguajes específicos –jurídicos, sociológicos, politológicos– con los que estas cuestiones se abordan recurran –o descubran en sí mismos– a la gramática normativa de la regla que se acaba de formular. Ella da la forma de los argumentos normativos que pueden emplearse, da la estructura de nuestras razones cuando debatimos como ciudadanos sobre los problemas que toda aceptación de las diferencias conlleva.

La segunda cuestión, sólo esbozada, con la que cabe concluir tiene un carácter más constructivo y puede ser pensada como una ejemplificación de esa imbricación de los lenguajes específicos con lo que he llamado la gramática normativa de la regla de la hospitalidad-tolerancia. Tal vez el mejor filósofo político del siglo XX, John Rawls, señaló repetidamente que las dos grandes intuiciones morales de la tradición democrática occidental –que él tomaba sobre la base de la experiencia de su propio país, Estados Unidos–, intuiciones que configuraban la mejor imagen normativa de nuestras aspiraciones, eran la defensa encendida de la libertad de conciencia y el rechazo de la esclavitud y de la sumisión. Esas dos grandes intuiciones –que por

abstractas que puedan parecernos tienen, no obstante, la fuerza absoluta de algo que tenemos incorporado en la semántica moral de nuestras vidas (o al menos, de ello nos preciamos) y que vivimos en las reglas jurídicas y políticas de nuestras sociedades— se corresponden con la doble vertiente, interna y externa, que hemos analizado. La tolerancia, como vimos, establece el incuestionable derecho a la propia opinión como ejercicio de la propia autonomía; nació de los conflictos en la propia casa, la casa europea. La hospitalidad rechaza, por su parte, que algún pueblo pueda invadir a otros pueblos y hacerlos esclavos, como hicimos los europeos en siglos pasados. Ambas intuiciones, cuyo carácter común de auto-extrañeza he querido sugerir, apuntan, también, a un mismo punto de fuga: el que habitemos el mundo de manera cosmopolita, tal como nos viene demandado por la regla de la tolerancia/hospitalidad. Ser ciudadanos de ese mundo minimiza la importancia que

tienen las diferencias de nuestras maneras de habitarlo y maximiza el sentido que tiene esa habitación común. Si la tradición democrática tiene, entonces, en la tolerancia y en la hospitalidad uno de sus corazones normativos, podríamos acabar sugiriendo que la democracia es la forma política adecuada para la que he empleado la noción de auto-extrañeza (cf. Benhabib 2006). Tal vez no sea sólo eso —porque es, también, el ejercicio solidario y positivo de nuestras razones, de nuestras deliberaciones y de nuestras acciones— pero quizá no fuera bueno olvidar que es también eso, un ejercicio que tanto afirma cuanto duda, que tanto aprende cuanto rechaza lo que daba por sabido, que no nos hace confiadamente ingenuos con respecto a lo que hemos llegado a ser. Concebir la democracia en estos términos tiene en tiempos oscuros una buena virtualidad: no da nada por sentado ni por garantizado, ni siquiera a sí misma.

NOTA

- 1 “¿Cómo puedo seguir una regla?” —si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe *así* siguiéndola. Si he agotado los fundamentos, he llegado a la roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: ‘Así simplemente es como actuó’” (Wittgenstein 1988, § 217).

BIBLIOGRAFÍA

- Beck, Ulrich (2006): *Cosmopolitan vision*, Cambridge, Polity Press.
- Benhabib, Seyla (2006): *Another cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations*, Oxford, Oxford U.P.
- Derrida, Jacques (1998): *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid.
- Habermas, Jürgen (2002): “Learning by disaster?”, *Constellations*, 5, 3, 307-320.
- Kant, Immanuel (1987): *Idea de una historia universal en clave cosmopolita*, Tecnos, Madrid.
- (2002): *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza.
- Kristeva, Julia (1991): *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard.
- MacCulloch, Diarmaid (2004): *Reformation: Europe's House Divided*, Londres, Penguin.
- Navarro Reyes, Jesús (2007): *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, México, FCE.
- Pateman, Carole y Mills, Charles W. (2007): *Contract and Domination*, Los Angeles, University of California Press.
- Rawls, John (2004): *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- (2001): *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós.
- Sontag, Susan (2003): *Ante el dolor de los demás*, Madrid, Alfaguara.
- Thiebaut, Carlos (1999): *De la tolerancia*, Madrid, Visor.
- Wittgenstein, Ludwig (1988): *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM.

Recibido: 12 de mayo de 2009

Aceptado: 18 de junio de 2009