



Convergencia. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1405-1435
revistaconvergencia@yahoo.com.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Martínez Guzmán, Vicent
Políticas para la Diversidad: Hospitalidad contra Extranjería
Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, vol. 10, núm. 33, septiembre-diciembre, 2003
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10503302>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Políticas para la Diversidad:Hospitalidad contra Extranjería

Vicent Martínez Guzmán

Universitat Jaume I

Centro Internacional Bancaja para la Paz y el Desarrollo

Resumen: En este trabajo tomaremos como punto de partida las “razones” que podríamos tener para no ser solidarios con los “de fuera”, con los que tienen culturas “diferentes” analizando argumento de autores como Huntington y Sartori. En segundo lugar, analizaremos las tensiones entre cultura como característica de los seres humanos y la diversidad de culturas, la aparición de la noción de extraño y extranjero, el miedo a la diferencia y, en cualquier caso, la sólida relación que se manifiesta entre los seres humanos incluso cuando nos consideramos extraños. Defenderemos que la relación entre los seres humanos será violenta, cuando rompa esos vínculos sólidos que constituyen la solidaridad originaria de nuestras relaciones. Finalmente recapitularemos para dar indicadores de solidaridad basados en el derecho a la hospitalidad como constitutivo de la capacidad humana de ser morales. La tesis será que somos inmorales si no somos hospitalarios, de ahí que necesitemos políticas para la diversidad.

Palabras clave: Extranjero, inmigración, hospitalidad, solidaridad, diversidad cultural, diálogo de civilizaciones.

Abstract: *In this article, we will take as a point of departure, the "reasons" that we might have for not showing solidarity with those from the "outside", with those who have different cultures, by analysing authors such as Huntington and Sartori. Secondly, we will analyse the tensions between cultures as a characteristic of human beings and the diversity of cultures, the notion of strange and stranger, the fear of difference, and in any case, the solid relationship that is manifested between human beings including when we consider one another strangers. We will defend the notion that the relationship between human beings will be violent when we break the solid bonds that constitute the original solidarity of our relationships. Finally, we will review all of these factors in order to create indicators of solidarity based on the right of hospitality that constitutes the human capacity of moral beings. The thesis will be that we are immoral if we are not hospitable, and therefore we need to create a politics for diversity.*

Key words: *Stranger, immigration, hospitality, solidarity, cultural diversity, dialogue among civilizations.*

Introducción

En estas reflexiones¹ me propongo plantear nuevas políticas que asuman el reconocimiento de las “diferentes diversidades” que nos constituyen a los seres humanos: diversidades de género, de opciones religiosas, de culturas, de opciones ideológicas y de cuantas diferencias formen parte de la riqueza de nuestra humanidad. El descubrimiento de las otras y los otros como diferentes, como veremos, nos puede producir miedo porque nos muestra frágiles e interdependientes. Tenemos experiencia de que una respuesta al miedo ha sido la dominación, incluso violenta, de unos seres humanos por otros. De ahí que en la tradición occidental se haya definido la política en función de quién tenga el monopolio de la violencia. En la medida en que nuestro compromiso está en la investigación de las diferentes formas de hacer las paces, estamos comprometidos también en la búsqueda de políticas alternativas para afrontar el miedo a la diferencia, la fragilidad humana y las consecuencias imprevisiblemente violentas de nuestras acciones. Son maneras de entender la política ligadas al descubrimiento de la diferencia y la diversidad como una riqueza y no como motivo de dominación.

En primer lugar tomaremos como punto de partida las “razones” que podríamos tener para no ser solidarios con los “de fuera”, con los que tienen culturas “diferentes” analizando argumento de autores como Huntington y Sartori. En este sentido, la solidaridad habría de expresarse primero con “los nuestros”, desde nuestra cultura que es la que tenemos que defender. En segundo lugar, analizaremos las tensiones entre cultura como característica de los seres humanos y la diversidad de culturas, la aparición de la noción de extraño y extranjero, el miedo a la diferencia y, en cualquier caso, la sólida relación que se manifiesta entre los seres humanos incluso cuando nos consideramos extraños. Defenderemos que la relación entre los seres humanos será violenta, cuando rompa esos vínculos sólidos que constituyen la solidaridad originaria de nuestras relaciones.

¹ Estas reflexiones forman parte del proyecto de investigación “Campañas de sensibilización y publicidad con fines sociales. Los problemas de integración, de maltrato y los conflictos violentos” financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología con el código BSO2001-3218. La versión que ahora presentamos ya ha pasado por el tamiz de algunas conferencias y cursos de veranos anteriores.

Finalmente recapitularemos para dar indicadores de solidaridad basados en el derecho a la hospitalidad como constitutivo de la capacidad humana de ser morales. La tesis será que somos inmorales si no somos hospitalarios, de ahí que necesitemos políticas para la diversidad.

¿Por qué hemos de ser solidarios con quienes “nos amenazan”? Huntington y Sartori

Podríamos tomar como punto de partida algunas cuestiones planteadas en mi libro *Filosofía para hacer las paces* (Martínez Guzmán, 2001):

"¿Por qué hemos de compartir los recursos de nuestras tierras con "extranjeros"? ¿Por qué gentes que vienen "de fuera" han de tener "derechos" como si fueran ciudadanos de nuestras formas políticas de organizarnos: comunidades autónomas, nacionalidades, Estados-nación, que hemos levantado con "nuestro esfuerzo"? ¿Qué responsabilidad tenemos de su "suerte"? ¿Por qué nos sentimos amenazados con su llegada? ¿Somos unos más ciudadanos que otros? ¿Qué relación hay entre ciudadanía y culturas?" (277).

Y en otro lugar:

"¿Por qué hemos de ser solidarios con los inmigrantes? ¿Por qué tenemos algún tipo de compromiso con otros seres humanos, especialmente, los excluidos, marginados, mujeres maltratadas, niños sin hogar o los que se mueren de hambre en Etiopía y Eritrea? ¿No es suficiente mantener un buen comportamiento con mi propia familia y con los míos?" (307).

Estas son preguntas que responden a sentimientos que muchas veces tenemos, aunque también tenemos la sensación de que son “políticamente incorrectos”. Creo que hay una reacción etnocéntrica por parte de “intelectuales” de la parte norte y rica del mundo en la que parece que “valientemente” vienen a argumentar “que ya está bien de ser políticamente correctos” y que “debemos decir las cosas por su nombre” y resaltar el pleno triunfo de la civilización occidental llegando a proclamar el final de la historia (Daniel, 1997; Fukuyama, 1992), e incluso afirmar ya en forma de panfleto y sin muchos academicismos que llega el momento de decir sin ambages que los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 son parte de la lucha por la dominación del mundo entre la civilización occidental y la musulmana, como es parte de la estrategia de dominación musulmana la inmigración hacia el norte. (Fallaci, 2001).

Desgraciadamente estas posturas extremas también pueden quitar “corrección política” a las otras afirmaciones para decir sin ambages y, asimismo, de forma panfletaria que somos la cultura de los derechos

humanos la que hemos organizado una economía mundial de explotación y exclusión de la parte del mundo que muere de hambre diariamente fruto de esa organización de los recursos humanos. Son, sin corrección política, asesinatos que produce nuestro bienestar a costa de su malestar; como son asesinatos de mujeres la violencia doméstica de la estructura patriarcal, o los bombardeos desde el aire de poblaciones indefensas, en nombre de la democracia y la liberación de dictadores; que en la medida en que son muertes indiscriminadas de civiles son terroristas.

Evidentemente la “trampa” está en hacer el juego a quienes promueven el “choque de civilizaciones”; mientras que otros, desde la responsabilidad que tenemos en la universidad o en los movimientos sociales, buscamos el diálogo y la interpelación entre las civilizaciones culturas y creencias, precisamente para transformar las condiciones económicas que producen la miseria, marginación y exclusión de unos y unas por otros y otras. *Exigimos el rigor académico de nuestras investigaciones, cursos y publicaciones como ésta en la que se insertan estos trabajos, no por mera actitud estética, sino por la responsabilidad de estar atentos a quienes nos interpelan desde sus propios sufrimientos como marginados y marginadas, excluidos y excluidas.*

En mi libro mencionado (Martínez Guzmán, 2001: 142, 253, 261 s., 270, 288, 320 s.) me he ocupado de cómo autores tan importantes como Huntington (1997a; 1997b) dan argumentos para los sentimientos etnocéntricos. Los resumo y a continuación me referiré a los argumentos de otro influyente autor, Giovanni Sartori.

Huntington

En mi interpretación sus propuestas se podrían sintetizar en las siguientes consideraciones:

1. Las características de lo que llamamos la civilización occidental serían: la herencia clásica griega y romana, el cristianismo occidental, la pluralidad de lenguas europeas, la separación de la autoridad espiritual y temporal, el imperio o gobierno de la ley, el pluralismo y la sociedad civil, los cuerpos representativos, y la libertad individual.

2. Es cierto que estas características no hacen que nuestra civilización sea única; hay más civilizaciones. Sin embargo, sí que le dan una singularidad y peculiaridad que tenemos que defender.

3. También es cierto que la modernización y el desarrollo económico, en realidad, no requieren ni producen la occidentalización cultural, según Huntington. Más bien deberían promover un compromiso con las culturas indígenas.

4. Sin embargo, tanto en el ámbito individual como social, la modernización y el desarrollo producen crisis de identidad para las que la religión puede dar una respuesta. Se produce así una reacción cultural a la civilización occidental bien por cristiana, bien por secular; especialmente en las sociedades musulmanas y asiáticas.

5. Esta reacción cultural tiene como consecuencia un “choque de civilizaciones”, según el cual el universalismo de los valores de Occidente liderado por Estados Unidos es entendido como imperialismo.

6. Dejemos que los conflictos regionales sean solucionados entre ellos.

7. De ahí que no haya que universalizar los valores occidentales sino apuntalar al Occidente mismo para defenderlo. No se trata de exportar nuestros valores sino defenderlos liderados por Estados Unidos. Para ello propone, al menos, dos medidas: *a)* controlar la inmigración desde las sociedades no occidentales y asegurar la asimilación de los inmigrantes que son admitidos; *b)* considerar a la OTAN la organización de seguridad de la civilización occidental y atribuirle como su principal objetivo defender y preservar esa civilización.

Son fuertes argumentos que, como los de Sartori que veremos a continuación, “calan” en la opinión occidental incluso o sobre todo en gentes sencillas y les produce “miedo” a perder su bienestar.

Mis reflexiones punto por punto serían:

1. Entre las características de la civilización occidental Huntington no explica y, creo que también están: la dominación masculina, la dominación norte-sur, la anulación y sometimiento de otras culturas y saberes, la imposición de un modelo económico mundial que genera, como hemos dicho, la exclusión, marginación y pobreza que vive el mundo, la construcción de armas para hacer la guerra a la periferia y para facilitar las guerras entre las periferias mismas que, hipócritamente, calificamos de “salvajes”. Si tan “salvajes” fueran usarían hondas con piedras, lanzas y puñales y no “nuestros” misiles y aviones.

2. Habría que admitir autocriticamente que estas características también forman parte de la singularidad de la civilización occidental o, lo que sería más peligroso pero que también ha sido afirmado por críticos radicales a la racionalidad moderna occidental que éstas últimas son características “inherentes” a la propia singularidad de las características aparentemente positivas.

3. ¿Podría ser una línea alternativa sugerida por el propio Huntington el que la modernización y el desarrollo económico no deberían producir la occidentalización cultural sino un compromiso con las culturas indígenas que, en mi interpretación (Martínez Guzmán, 2002b) pueden y deben tener sus propias formas de dominación y desarrollo económico? O, por el contrario ¿es tan cerrada la relación entre características positivas y negativas que incluso estos indicadores positivos siguen siendo necesariamente “occidentalización cultural”? ¿No es la propia denominación de “indígenas” para las “otras” culturas una “occidentalización cultural”?

4. De hecho el mismo Huntington reconoce que la modernización y el desarrollo (entiendo que occidentales) produce una “crisis de identidad” sobre todo en sociedades musulmanas y asiáticas que buscan una respuesta en la religión. De esta manera “reaccionan” contra la civilización occidental, cristiana y secular. ¿No será cierto, por tanto, que no hay el compromiso con las culturas indígenas que el mismo Huntington parece proponer? La frase abstracta “la modernización y el desarrollo produce “crisis de identidad”, ¿no tendrá además de la interpretación de “crisis de identidad” raíces económicas por las que Occidente, en nombre de la civilización singular se ha apropiado de los recursos de subsistencia de quienes ahora están en crisis, no sólo “de identidad”, sino de falta de acceso a sus propios recursos, hambrunas, falta de cumplimiento de las expectativas que la modernización y el desarrollo occidentales les ha producido?, ¿no será el recurso a la religión una búsqueda en las propias raíces alternativa a la miseria, marginación y exclusión que Occidente ha generado?

5. En ese sentido, es cierto que es la relación cultural la que produce el choque de civilizaciones pero *incluyendo en el significado de cultura también el cultivo de las relaciones humanas que generan exclusión y marginación de las que unas culturas son víctimas y otras victimarios...* aunque tampoco reconozcan cuánto se pierden estas culturas mismas por promover los valores que promueven y no otros.

Así la cultura también incluiría los planteamientos económicos y de satisfacción de las necesidades básicas, entre las que, obviamente, también entra la identidad. Las personas no sólo tienen derecho a sobrevivir, sino a hacerlo de acuerdo con sus propias creencias, culturas y valores (Sen, 2000), como al fin y al cabo, hacemos en Occidente. Así pues el choque de civilizaciones 1) no es sólo la "reacción", sino el "fruto" de la dominación y 2) no es sólo "cultural" o civilizatorio en sentido abstracto, sino que tiene en cuenta civilizaciones dominadoras y dominadas, y personas concretas integradas, marginadas o excluidas.

6. Respecto de dejar que los conflictos regionales sean solucionados entre ellos que Huntington propone, podría tener una respuesta afirmativa si significa dejar de esquilmarles sus recursos, dominar sus economías, promover la corrupción de sus elites y dejar de venderles armamentos. Tendría una respuesta negativa si significa, una vez realizado todo lo anterior dejar que "se maten entre ellos". Como veremos más adelante necesitaremos nuevas formas de gobernabilidad para hacer frente a cuestiones como estas.

7. Este autor afirma, parece que "para bien", que no hemos de universalizar los valores occidentales, sino defendernos para mantenerlos. Con todo el análisis previo, las cuestiones serían: ¿nos hemos de defender de los otros o de nosotros mismos? ¿Por qué está defensa ha de estar liderada por EEUU? ¿Dónde está el pluralismo y la libertad individual? ¿Hemos de controlar la inmigración? ¿Cuántos inmigrantes necesitamos para mantener los sistemas públicos de sanidad, las jubilaciones y, en general, los servicios sociales en Europa? ¿Cómo afrontamos las causas que producen las salidas de los inmigrantes de sus propios países? ¿Sería la simple "asimilación" una falta de asunción de nuestras responsabilidades como "creadores" del orden mundial que produce la inmigración? Evidentemente si la respuesta es la OTAN como defensa militar contra el sur que viene hacia el norte, no hay ninguna asunción de responsabilidad por nuestra parte.

Sartori

Otro importante autor (Sartori, 2001), teórico de la democracia, también ha escrito un libro que hace explícitos los sentimientos que podemos tener como occidentales. Resumo sus propuestas en las siguientes:

1. Una buena sociedad, es una sociedad *pluralista*. El pluralismo es diferente del *multiculturalismo*, la doctrina que promueve las diferencias étnicas y culturales (7).

2. Una sociedad pluralista es una sociedad *abierta*. De hecho el *código genético* de una sociedad abierta es el pluralismo (15). El problema concreto es ¿qué grado de apertura puede llegar a tener? ¿Puede acogerse a todo "extraño o extranjero" sin desintegrarse como sociedad pluralista? (8).

3. El pluralismo tiene como precedente histórico y presupuesto la idea de tolerancia religiosa. La diferencia está en que la tolerancia *respet*a valores ajenos. El pluralismo *afirma como valores propios* la diversidad y el disenso: *concordia discors*, concordia discordante como fuente de la democracia liberal. Es así como los "partidos" dejan de ser "facciones" para ocupar la vida política. La unanimidad se hace sospechosa (19, 21, 24).

4. De la tolerancia religiosa hemos aprendido también la distinción entre la esfera de Dios y la del César para despolitizar la sociedad, así como sobre las asociaciones voluntarias promovidas por los puritanos (20).

5. Así las creencias del pluralismo ya no son "fes" reveladas, sino que constituyen una cultura *secularizada* (31 s.). No requieren un mero reconocimiento del hecho de la multiculturalidad como los defensores del multiculturalismo, sino un *reconocimiento recíproco* y voluntario (33 s.).

6. El pluralismo se basa en la dialéctica del disentir, domestica el conflicto, lo transforma en pacífico porque parte de un consenso de fondo (36).

7. Usa como instrumento la regla de las mayorías pero con respeto a las minorías para mantener un genuino pluralismo (37 s.).

8. Entiende la política como *paz* y no como guerra en el sentido hobbesiano porque respeta las diferentes esferas de la vida: religión, política y economía (38).

9. El pluralismo no es mera fragmentación sino que está constituido por asociaciones *voluntarias* y *afiliaciones múltiples*. Si se basa sólo en la identidad étnica, religiosa o lingüística o en su coincidencia no es pluralismo sino sociedad cerrada que puede convertirse en invasora y

agresiva. Las líneas que nos dividen se cruzan (*cross-cutting cleavages*) (40).

10. Desde este trasfondo explica que la tolerancia ni es indiferencia, ni mero relativismo. Quien tolera tiene creencias que considera verdaderas y concede que los otros tengan el derecho a cultivar “creencias equivocadas” (41). Por tanto no es ilimitada aunque sí elástica. Su grado de elasticidad se establece con tres criterios: debemos proporcionar razones de lo que consideramos intolerable, no debemos dañar y siempre debe ser recíproca (42 s.).

11. Por su parte el consenso siempre es un *compartir* conectado con la noción de *comunidad* que de alguna forma *une* (43). Una comunidad ya no necesariamente ligada al Estado-nación que ha cumplido su papel, pero sí en cualquier caso a una comunidad (*koinonia*, *Gemeinschaft*) a la que sentimos que pertenecemos. Ni cree en la contraposición amigo-enemigo ni en la comunidad cosmopolita. Admite que siempre hay una *frontera* entre *nosotros* y *ellos*. La alteridad es el complemento necesario de la identidad (48).

12. Sin embargo la comunidad no es uniforme sino pluralista (tolerante, estructurada en asociaciones voluntarias, afiliaciones múltiples y líneas de división cruzadas). Estas características se dan sólo en *el mundo occidental u occidentalizado* (50).

13. En Estados Unidos llegaron en el periodo 1845-1925 alrededor de 50 millones de personas, entre 1900 y 1913, 10 millones. El *melting pot* hace referencia al símil de la taza en la que se mezcla todo, el crisol de los orígenes, razas y lenguas, para un total de inmigrantes de 100 millones que han constituido una nación de nacionalidades. Los que llegaban encontraban “un inmenso espacio vacío, buscaban y deseaban una nueva patria, y eran felices de convertirse en americanos” (51).

14. En cambio los Estados europeos son hoy naciones constituidas, aunque reconoce franjas no asimiladas (flamencos, vascos), un mundo sin espacios vacíos y con relativamente pocos “recién llegados”. Las inmigraciones actuales a Europa son *contranacionalidades* porque pueden llegar a negar las identidades nacionales constituidas, por eso los europeos occidentales “están preocupados, se sienten invadidos y están reaccionando” (51).

15. No admite que a esta reacción se la llame *racismo* porque no hay que generalizar sino precisar. “La reacción es sobre todo de defensa del puesto de trabajo y del salario” cuando se plantea con los emigrantes de

Europa del este. Es “xenomiedo”: “un sentirse inseguros y potencialmente amenazados”. Puede producir rechazo (xenofobia) que es cuando sería verdadero y auténtico racismo (52).

16. La xenofobia se concentra en los inmigrantes africanos e islámicos que son de creencia islámica. No sólo un rechazo de tipo racial porque no se aplica tanto a los asiáticos ni a los indios de la India. “Se trata sobre todo de una reacción de rechazo cultural-religiosa” caracterizado por un fanatismo o militancia religiosa o, sin fanatismo, se tiene una visión teocrática que no acepta la separación entre Estado e iglesia, política y religión que era la base del pluralismo occidental. También dice que “la ley coránica no reconoce los derechos del hombre (de la persona) como derechos individuales universales e inviolables”. “El occidental no ve al islámico como un ‘infiel’. Pero para el islámico el occidental sí lo es” (53).

17. ¿Puede la tolerancia pluralista ceder no sólo ante los “extranjeros culturales” sino también a abiertos y agresivos “enemigos culturales”? ¿Puede el pluralismo aceptar la propia quiebra de la comunidad pluralista o, paralelamente, la democracia su destrucción democrática, que sus ciudadanos elijan a un dictador?

18. La diversidad no es meramente enriquecimiento. Requiere “una reciprocidad en la que el beneficiado (el que entra) *corresponde* al benefactor (el que acoge) reconociéndose como beneficiado, *reconociéndose en deuda*” (54). Pluralismo es vivir juntos en la diferencia con contrapartida. Hay un adquirir y un conceder.

19. Critica la versión actual del multiculturalismo porque la considera antipluralista: neomarxistas ingleses influenciados por Foucault, los estudios culturales centrados en la *hegemonía* y la *dominación* de una cultura sobre las otras, sustitución de la lucha de clases anticapitalista por la lucha cultural anti-*establishment*, son intolerantes, rechazan el reconocimiento recíproco y hacen prevalecer la separación sobre la integración (63 s), llegando a hablar no sólo de las “raíces” sino que es reivindicado por feministas que proponen mantener a las culturas separadas (66).

20. Desde esta parte teórica sobre el pluralismo y la crítica al multiculturalismo considera que el inmigrado es en inglés *alien*, en italiano *straniero*, que produce “extrañeza”, distinto respecto de los distintos de casa, un extraño distinto, “raro”, “foráneo”. Es decir “el inmigrado posee a los ojos de la sociedad que lo acoge un plus de

diversidad, un *extra* o un exceso de alteridad” (107) que puede ser lingüística o de costumbres (“extrañezas superables”); religiosa o étnica (“extrañezas radicales”) (108).

21. *¿A quién hay que integrar?* En América se integraron nacionalidad y raza. En Europa clases, ricos y pobres. Insiste en que Europa hasta ahora ha sido más emigrante que acogedora de inmigrantes por la aceleración del crecimiento demográfico y porque se le ofrecía el espacio libre y acogedor del Nuevo Mundo (110). Hoy importa inmigrantes porque *es rica* y hay trabajos que no aceptan ni los europeos y los subsidios de desempleo le permiten vivir sin trabajar... pero también *porque no sabe cómo frenarlos*. No es sólo porque África es pobre ya que siempre lo ha sido, sino por la explosión demográfica y la erosión de la población agrícola (111). El problema no se puede resolver ni siquiera atenuar, acogiendo más inmigrantes...porque llamaran a otros nuevos (112).

22. *¿Cómo integrar?* Los bobos dicen que convirtiéndolos en ciudadanos (112). A veces no es así. Depende de si sólo son extraños por la lengua y las costumbres o si lo son religiosa y étnicamente. En Europa somos ciudadanos por descendencia en los viejos países (*ius sanguinis*) o por *ius soli*, por dónde se nace en los países nuevos formados por inmigrantes. El musulmán reconoce como ciudadanos sólo a los fieles y *optimo iure*, a pleno título o de pleno derecho (113), identifica al ciudadano con el creyente teniendo prohibida la doble ciudadanía. *Por tanto conceder la ciudadanía sólo a integrables que, además se comprometan a contribuir a la producción y sean legales, “con papeles”*.

23. *¿Cuánto integrar?* “Una población foránea del 10 por ciento resulta una cantidad que se puede acoger; del 20 por ciento, probablemente no; y si fuera del 30 por ciento es casi seguro que habría una fuerte resistencia frente a ella. ¿Resistirla sería ‘racismo’? Admitido (pero no concedido) que lo sea, pero entonces la culpa de este racismo es del que lo ha creado” (121).

Mis reflexiones respecto de este autor de quien, por otra parte, he estudiado y aprendido en otros tiempos con sus investigaciones sobre la democracia, serían las siguientes.

1. En los puntos que he resumido en uno y dos, ya da una definición excluyente de pluralismo en cuanto no incluye las diferencias étnicas y culturales como elementos constitutivos de ese pluralismo. Es una

manera de “cerrar” lo que considera una sociedad abierta, aún más cuando pone como problema concreto el grado de apertura que debe tener. La sociedad pluralista que propone desde el planteamiento mismo incluye como un elemento intrínseco a su propia definición que tendrá “extraños o extranjeros” que pueden desintegrarla como sociedad pluralista. Es una sociedad pluralista que ya en su definición promueve el miedo a la diferencia y a la diversidad y se sitúa a la defensiva. Diversos y diferentes son extraños contra los que hay que defenderse, como decía Huntington, por si “nos desintegran nuestra sociedad pluralista”. Supongo que será pluralista “para algunos”.

2. En los puntos tres, cuatro, cinco, a pesar de las contradicciones que acabo de denunciar, Sartori afirma que su propuesta de pluralismo se basa en la diversidad y el disenso. Pero evidentemente es diversidad y disenso dentro de un conjunto limitado de personas y grupos porque excluye extraños y extranjeros. Afirma que la unanimidad se hace sospechosa, pero en realidad defiende una unanimidad que defiende una pluralidad reducida a “nuestro grupo” que es unánime contra los considerados extraños y extranjeros. Un signo de distinción es la tolerancia religiosa que ha llevado a la separación de la religión y la política, una cultura secularizada que supone un reconocimiento recíproco y voluntario que, sin embargo, es incapaz de reconocer voluntariamente que otras personas y grupos pueden tener otras creencias, aunque dice que respeta las esferas de la vida, la religión, la política y la economía, como dice en el punto ocho. No dice nada de si la política y la economía se convierten en las nuevas “fes reveladas”, ahora con argumentos revestidos de cientificidad explicados desde una determinada manera de entender el saber que llegan a limitar con “dogmas parareligiosos” la libertad y la posibilidad de alternativas con nuevos ídolos y teología del mercado (Assmann, 1997; Sanahuja, 2001; Sen, 1997). No admite en el punto nueve que también los elementos étnicos y religiosos pueden ser líneas que nos dividen y se cruzan y constituyen nuestras identidades mestizas o híbridas.

3. Admite en el punto once que puede haber comunidades no necesariamente ligadas al estado nacional, sino comunidades de pertenencia. Sin embargo, a pesar de afirmar que no cree en la contraposición amigo-enemigo, ni en la comunidad cosmopolita sí admite que hay fronteras entre nosotros y ellos. De ahí parece concluir que “la alteridad es el complemento necesario de la alteridad”. Ciertamente, pero en interacción recíproca y, mi juicio, precisamente

“sin fronteras”. Las identidades de las personas y de las comunidades de pertenencia es cierto que siempre se realizan en interacción que, muchas veces, puede producir miedos de unos y unas contra otros y otras. Esos miedos pueden afrontarse considerando a otros y otras extranjeros y extraños, en el fondo “enemigos” aunque Sartori diga que no, o pueden afrontarse considerando, como vamos a intentar hacer, explicitando las interacciones de todas las personas y grupos del cosmos, aunque Sartori ya advierte que no cree en la comunidad cosmopolita. Sin embargo, la presupone porque nos advierte que hemos de defendernos contra los extranjeros de las otras partes del cosmos que no tengan nuestra “unánime idea de sociedad plural, abierta sólo para nosotros y que es la buena sociedad”.

4. *Mi interpretación es que el argumento general del libro hasta aquí es circular: se dan unas características, aparentemente universales, que debería tener todo pluralismo, ligado a la tradición occidental. Después se concluye que estas características sólo puede tenerlas el mundo occidental. Obviamente sólo puede tenerlas el mundo occidental porque las ha universalizado desde él mismo.*

5. Entrando ya en el tema de la inmigración en el punto trece parece que los que llegaron a EEUU no encontraron naciones, pueblos, y culturas a las que sometieron, sino “un inmenso vacío”. Creo que el texto se comenta por sí mismo. En aquellas inmigraciones no había *contranacionalidades*. En las que ahora recibimos en Europa sí se producen *contranacionalidades* porque pueden llegar a negar nuestras identidades nacionales constituidas. Y con estos argumentos, el gran teórico de la democracia que muchos estudiamos con ilusión, sigue propagando el miedo entre los ciudadanos europeos dando argumentos “intelectuales” para fomentar su preocupación, sensación de invasión y justificación de la reacción. No cree que es racismo (en todo caso si lo es, dirá después la culpa la tendrán los que lo que vienen que son los que lo provocan), sino “xenomiedo” que puede producir xenofobia sobre todo contra inmigrantes africanos e islámicos de creencia islámica. *Como vemos ha ido preparando el camino para construir socialmente al enemigo y ahora ya queda claro quien es.*

6. El problema es precisamente de reacción de rechazo cultural-religioso, por su visión teocrática, fanatismo, etc. A pesar de haber afirmado que no cree en la contraposición amigo enemigo (48) ahora afirma que son “abiertos y agresivos enemigos culturales” (54).

7. Nosotros los europeos somos benefactores. Los que vienen, beneficiados que deberían reconocerse como tales y estar en deuda con nosotros. Sartori habla de reconocimiento recíproco y concesiones mutuas. Sin embargo los inmigrantes no saben vivir en nuestro pluralismo. Además parece que el reconocimiento no es simétrico: los europeos somos los benefactores y los inmigrantes los beneficiados. Repetimos argumentos anteriores ¿no tenemos ninguna responsabilidad en la organización del mundo como está y que otros vengan a buscar un bienestar del que con el nuestro les hemos privado? Sartori no dice nada de esto. Por el contrario, los inmigrantes vienen y no nos conceden nada a quienes les concedemos todo ¿les damos trabajos adecuados o lo que no queremos, les reconocemos los derechos como trabajadores y trabajadoras? En el punto 19 afirma, sin más argumentos contra el multiculturalismo que este tipo de reflexiones que tienen en cuenta a los inmigrantes son de neomarxistas influenciados por Foucault, feministas... etc. No vienen porque África es pobre, ya que siempre lo ha sido y, por lo visto en el Norte no tenemos ninguna responsabilidad, sino por la explosión demográfica y la erosión de la población agrícola. En Europa no sabemos cómo frenarlos... ¿Quizás atendiendo la pobreza, miseria y marginación que generamos en sus países de origen? Sería mi propuesta. Es de “bobos” querer integrarlos, sólo a los integrables que se comprometan a contribuir a la producción y tengan papeles. En cualquier caso no más del 10%.

A partir de junio de 2001 con un prefacio añadido el 30 de septiembre de 2001, después de los acontecimientos del ataque a EEUU, Sartori (2003) escribe un apéndice al libro que estamos mencionando. Acepta que tiene que incluir algunos matices, sobre todo, a su afirmación de que los extranjeros más difíciles de integrar la sociedad occidental son los musulmanes. Algunas de esas nuevas cuestiones serían:

1. Se refiere sólo al subpueblo islámico que abandona por hambre su país y entra, a veces a la fuerza, en tierra europea (139).

2. Revisa la noción de Islam, pero en cualquier caso sigue pensando que es más totalitarista que el catolicismo, más basado en el “poder de la espada” (140), sin mencionar, a mi juicio, las cruzadas cristianas ni el “descubrimiento de América” y la guerra santa. Se olvida de la idea inicial de que estos musulmanes abandonan su país por hambre como

afirmó anteriormente y dice que el argumento fundamentalista es que es la pérdida del Islam auténtico el que promueve de nuevo la guerra santa y el proselitismo misionero (152 s). En los vaivenes de sus nuevos argumentos, admite que no todos los inmigrantes musulmanes son fundamentalistas de partida, sino que es el desarraigo en los nuevos lugares le deja como único refugio la fe y la mezquita (163).

3. Después de plantear una distinciones conceptualmente interesantes y discutibles propone que la aculturación necesaria es una comunidad pluralista es la de los valores político-sociales de Occidente, insistiendo una vez más en el laicismo y la separación Estado e Iglesia (169). Estaríamos de acuerdo en que “nuestra responsabilidad” sería que el inmigrante “entienda y aprecie el *valor* de la protección jurídica y de las libertades-igualdades que transforman al súbdito en ciudadano” y que los conflictos se pueden resolver sin violencia y matanzas (169). Sin embargo, creo que es una presunción etnocéntrica que negaría que quienes vienen tuvieran sus propias formas de transformar los conflictos por medios pacíficos, por ejemplo, el consenso y la consulta, como el mismo Sartori reconoce anteriormente (148).

4. Por nuestra parte, como veremos a continuación estaríamos de acuerdo con Sartori en que “el pluralismo cree en la fertilización recíproca (entre culturas). Pero, precisamente, ese encuentro debe ser *recíproco*, y debe *enriquecer* (fertilizar las distintas identidades culturales, haciéndolas convivir bien” sin llegar a aceptar el relativismo axiológico (172). Sin embargo, insistiríamos en que la reciprocidad de promover la simetría, mientras que, como hemos señalado en el análisis previo, para Sartori son “ellos”, los beneficiados, quienes deben actuar de manera recíproca con “nosotros” los benefactores.

5. También estaríamos de acuerdo, y estamos trabajando en ello, en que no nos interesa la sociedad que encontramos “ya hecha”, sino las buenas o malas políticas de intervención social (173). Por este motivo no se trata de darles la ciudadanía sin más, sino atender, como ocurre en EEUU con los “latinos”, al problema de la cualificación. No se trata de que vengan harapientos para seguir viviendo entre harapos, sino trabajadores especializados. Además afirma que como los hispanos en EEUU, los musulmanes en Europa, vienen de “culturas indolentes” o de “trabajo lento” y no tienen la ética del trabajo que tenían los

inmigrantes que construyeron la “nación americana” (176). No sé si estas afirmaciones requieren comentarios.

6. En definitiva, la tesis sería que en el nombre de reconocerles derechos hemos llegado a los derechos “humanitarios”, propuestos por “ignorantes en derecho” (191) que en el fondo traslucen la distinción de Weber entre la ética de la convicción o intención (*Gesinnungsethik*) y la de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) (197) o dicho con la sabiduría proverbial de que el infierno está empedrado de buenas intenciones (204), llegando con las buenas intenciones a una ética de la irresponsabilidad. Repitiendo los tópicos de que “la caridad y la compasión pueden agravar las enfermedades que tratan de curar”.

Creo que esta última distinción que, dice Sartori, está en la base de toda su argumentación es de más calado filosófico de lo que el autor le atribuye y estoy trabajando en ella. Por razones de espacio puede simplificar mis reflexiones en las siguientes:

1. La dicotomía de Weber se daba precisamente en el contexto de 1917 en el que se trataba de hacer objetivas a las ciencias sociales a costa de exigirles neutralidad valorativa y del ejercicio de libertad de cátedra (Weber, 1984b: 69); o de la atribución en 1926 de la ética de la convicción para todo el mundo mientras que la responsabilidad era dejada a los políticos (Weber, 1988: 114 s., 160 ss.). Ello, a pesar que del propio Weber aprendemos sobre la necesidad de una sociología “comprensiva” que capte el sentido de las acciones humanas (Weber, 1984a), a mi juicio, ineludiblemente repletas de valores e intersubjetividad dialógica que somete la comprensión de las acciones humanas y los valores que comportan, no a cualquier subjetividad arbitraria, sino a la interpelación mutua de afectados y afectadas (Martínez Guzmán, 2000).

2. Se da también en un contexto más amplio heredado de la filosofía occidental en el que parece que la verdad estaba separada de la rectitud como en Aristóteles, o el ser del deber ser como en una tradición que se remontaría, al menos, a Hume y que se conoce con el nombre de “falacia naturalista”: pasar de argumentos que hablan de lo que las cosas son a lo que deberían ser sin distinguir hechos de valores. En mi interpretación la intención de Sartori de no caer en la falacia naturalista podría estar formulada con sus propias palabras de la siguiente manera: “Por tanto, la ética de las intenciones es buena si, y sólo si, actúa en el ámbito que le compete. En cambio se convierte en una mala ética de la

irresponsabilidad, y por tanto en una ética nefasta, cuando invade el campo de la ética de la responsabilidad” (Sartori, 2003: 201). Aquí sería falaz o engañoso no sólo confundir la verdad con la rectitud, el ser con el deber ser, o los hechos con los valores, sino la ética de la intención con la de la responsabilidad.

3. Sin embargo, desde la teoría de los actos de habla (Austin, 1971) aprendemos que lo que es realmente falaz o un engaño, es pensar que se pueden establecer esas dicotomías. Verdad y rectitud, ser y deber ser, hechos y valores, intención o convicción y responsabilidad y siempre estamos sometidos a pedirnos mutuamente cuentas por las verdades, los seres y los hechos y las intenciones o convicciones que tengamos porque forman parte intrínsecamente de nuestras formas de entender cómo deben ser las relaciones humanas, qué valores promovemos y qué responsabilidades asumimos. En este sentido “lo que es falaz, es la falacia naturalista” (Searle, 1980). Lo que es un engaño es pensar que podemos hacer esas dicotomías y estar libres de valoraciones o de convicciones y actuar sólo de manera responsable.

4. Se puede decir kantianamente que la excusa de la responsabilidad y las consecuencias para evitar principios o convicciones o a la inversa es actuar como un *moralista político* que es quien “se forja una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado” (Kant, 1991: 48). Sin embargo con miras al establecimiento de una convivencia en paz, no hay discrepancia entre moral y política. Para vivir en paz hemos de actuar como el *político moral*, “es decir, un político que entiende los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral”. Por este motivo la máxima evangélica, “sed astutos como la serpiente” aplicada a la política, tiene como condición limitativa la propuesta moral “y cándidos como las palomas” (46). Ciertamente sería irresponsable, como Sartori advierte, una moral de buenas intenciones para con los inmigrantes sin atender las consecuencias, pero sería inmoral la atención a las meras consecuencias en nombre de una responsabilidad inmoral, por razones “prácticas”.

Evidentemente el problema no es sólo de argumentos puntuales sino de situar las políticas para la diversidad en contextos más amplios de análisis como los que proponemos a continuación. Sobre todo, porque como ya hemos insistido, no se trata sólo de profundas discusiones académicas, sino de insertar las discusiones académicas en el horizonte de transformación por medios pacíficos del sufrimiento

humano generado por seres humanos por que es el eje principal de nuestra investigación.

Miedo, culturas, diversidad y extrañeza

Veamos ahora los instrumentos en los que venimos trabajando en la filosofía para hacer las paces relativos a los conceptos implícitos en las preocupaciones, los miedos y los argumentos anteriores que nos dejan, indudablemente, incómodos.

1. Recuperamos el sentido de cultura como cultivo y forma de cuidarnos entre nosotros como seres humanos y entre nosotros y la naturaleza. La cultura es una característica peculiarmente humana. Siempre podemos pedirnos cuentas por cómo nos hacemos las cosas porque podemos hacérselas entre nosotros y a la misma naturaleza de manera diferente. Por eso podemos pedirnos cuentas por lo que nos hacemos, nos decimos y nos llamamos (Martínez Guzmán, 2001).

2. Sin embargo, no hablamos sólo de cultura, como no hablamos sólo de paz. Hablamos de culturas y paces. Estamos aprendiendo que las culturas son diversas. Los grupos humanos organizan a su manera las formas de cultivar y cuidarse unos de otros y a la naturaleza.

3. Es cierto que la diversidad, la diferencia, lo distinto, produce miedo, nos “resulta extraño”. Así estudiamos cómo autoras como Betty Reardon (1985) consideran el origen del sexismo entendido como dominación masculina y la organización de las relaciones basadas en la guerra, una reacción del miedo de los hombres ante el descubrimiento de la diferencia que se inicia con la *diferencia sexual*. “Para defenderse” se organiza un sistema de seguridad basado en las fronteras y en los intentos de separación de las otras y, en general, de los otros. Mejor dominar/*las* y dominar/*los* que dejarnos dominar. “Quien pega primero, pega dos veces” dice el dicho castizo.

4. Hay una falta de reconocimiento de la *fragilidad* humana que nos asusta, que puede generar violencia porque puede hacer que las consecuencias de nuestras acciones escapen a nuestro control y lleven a consecuencias arbitrarias. Puede ser una tragedia (Nussbaum, 1995). De hecho está en las mitologías. En el *Génesis* no se asume la fragilidad humana, se quiere “ser como dios” y cuando se es conciente de cuánto bien nos podemos hacer, pero también de cuánto mal, Adán y Eva se asustan y se esconden. Desde entonces él la dominará, el cultivo de la tierra ya será con el sudor de la frente y dar vida con el parto será

dololoso. También la *hybris* griega, el no aceptar la condición humana y “querer ser como los dioses” será castigado por la diosa de la venganza, *Némesis*.

5. De ahí que en Occidente hayamos hablado de la constitución de lo político, del origen de los estados, como una forma de acabar con la arbitrariedad de la violencia y atribuyamos al Estado el “monopolio de la violencia legítima dentro de un determinado *territorio*” (Weber, 1988: 83 s.).

6. Otra mujer, Hanna Arendt (1996) dirá que de los griegos también aprendemos que una manera de hacer frente a la fragilidad humana es la *política*. *La capacidad de actuar concertadamente*. La pluralidad, efectivamente, es la condición de toda acción humana. De ahí que *nuestras propuestas de políticas para la diversidad sean políticas que promueven el poder comunicativo de la concertación* (Martínez Guzmán, 2001).

7. En nuestro grupo estamos investigando cómo la conciencia de fragilidad, incluso el miedo, es cierto que puede producir violencia y sistemas de dominación; pero también puede producir la potenciación de la *ternura* y la creación de instituciones que promuevan la justicia, la participación y la solidaridad. Por este motivo estamos impulsando investigaciones que promuevan la ética del cuidado y de la ternura como un complemento en relación con la ética de la justicia como ética de mínimos, y las morales de las diferentes creencias cómo éticas de máximos para aquellos y aquellas a quienes sus creencias den sentido a sus vidas.

8. Hemos estudiado que el propio Kant presentaba como alternativa al gobierno que tuviera la tentación de convertirse en un gobierno mundial la resistencia de la propia constitución de las sociedades humanas. En su terminología decía que parece que la “naturaleza” quiere otra cosa y se sirve de la diversidad de creencias y de lenguas para oponerse a la uniformidad de un gobierno mundial: la diversidad de creencias y la diferencia de lenguas. Realmente las diferencias pueden ser motivo de exclusión, pero depende de la *cultura*, de la forma en que cultivemos las relaciones humanas, el que sean fuente de exclusión o de demanda mutua de paz (Martínez Guzmán, 2001: 280).

9. Respecto de la filosofía occidental decimos que tiene su origen precisamente en una experiencia de extrañeza, de curiosidad y admiración por lo que nos resulta extraño (Martínez Guzmán, 2002a).

La pasión por lo extraño sería una forma de interpretar la tarea genuina de la filosofía. La palabra griega era *thaumazein*: tener capacidad de maravillarse, de admirarse, de extrañarse, de vérselas con lo extraño. De ahí que “taumaturgo” en castellano sea quien hace u obra (*ergon*) milagros, maravillas, cosas dignas de admiración. Ser curioso puede significar llegar a ser indiscreto, pero también ávido de saber y, a la vez, cuidadoso, minucioso. Interpreto que la experiencia filosófica de la curiosidad del admirarse por lo extraño como origen de la pasión por saber, del querer saber de la filosofía, tiene que ver también con una forma de cuidarse de las cosas y de las otras y los otros. Así "curioso" se puede relacionar con *thaumastós* que sería un adjetivo de *thaumazein* (Coderch Sancho, 1997) como una forma de cuidado.

10. En las propuestas filosóficas en las que venimos trabajando la constitución de la propia identidad sólo se puede hacer con las otras y los otros. Hay unos fuertes y sólidos lazos de unión entre las personas de manera yo “no sería nadie” sin el reconocimiento de las otras y los otros. Estos sólidos lazos que nos unen, para constituir nuestra identidad, para odiarnos, marginarnos y excluarnos, pero también para querernos incluarnos y hacernos justicia, son indicadores de que la solidaridad es básica y originaria a las relaciones humanas. La violencia comienza con la ruptura de esa solidaridad básica.

Quiero decir con todo esto que *no hay una sola manera de tratar con lo extraño, lo diferente y lo diverso*. Es verdad que nos sorprenden, muchas veces negativamente, las otras formas de hablar. Precisamente la palabra griega *bárbaros* tiene un origen onomatopéyico. Refería a los no griegos cuya lengua era considerada ininteligible. Se remonta a la raíz indoeuropea *baba*. Intenta imitar la manera de “balbucear”, de hablar “cayéndose la baba”, echando saliva, como un charlatán (en latín *babulus*), como un tartamudo (latín *balbus*), como un bobo. Sin embargo en algunas lenguas ha pasado a tener significados positivos, aunque referidos a quienes “casi no saben hablar” o “balbucean” pero ahora mirados con ternura. Así en albanés *bebë* significa recién nacido y en galés *babán* es niño. En polaco y ruso *baba* es anciana, y en italiano *babbo* es padre (Roberts y Pastor, 1997). También en español hay un uso de “caerse la baba” cuando admiramos algo con cariño o estamos embelesados. Alguien puede estar “embobado” negativamente porque le “embauquen” o, positivamente porque quede “deslumbrado por algo”. En catalán la palabra *babau* refiere a una persona que queda admirada o indecisa frente a cosas sin importancia.

En nuestra propuesta de filosofía para hacer las paces, a propósito del diálogo de civilizaciones, seguimos la sugerencia de Habermas de que incluso racionalidad comunicativa que atribuimos universalmente a todos los seres humanos, tiene que pasar la prueba de fuego de su comunicabilidad con aquellas culturas que nos parecen extrañas, raras, míticas y, a veces hemos dicho, primitivas. La comprensión de otras culturas nos hará caer en la cuenta de lo que hemos dejado de aprender, de lo que hemos olvidado. También nos hará ser críticos con nuestras propias razones iniciando así un proceso de desaprendizaje gracias a la interpelación de las otras culturas (Martínez Guzmán, 2001: 139). Recuerdo una conversación con un periodista en una visita a los campamentos de refugiados *saharauis* en Tinduf (Argelia) en donde impulsados por nuestro orgullo eurocéntrico pensábamos qué raros iban los hombres y las mujeres en el desierto. De repente caímos en la cuenta de que allí “los raros” éramos nosotros. Creo que es un buen ejemplo de “desaprendizaje” fruto del contacto con las otras y los otros.

Es cierto, asimismo, que tenemos la experiencia de que querríamos “huir de lo extraño, de lo diferente, de lo de fuera, porque nos da miedo”. Eso es lo que significa *xenofobia*. *Phobéomai* significa ahuyentar, hacer huir, aterrar, espantar y en voz pasiva, estar aterrado o espantado, temer. Alejarse de alguien por miedo. Ese miedo lo produce en este caso el *xenos*, el extranjero, el diferente, el ajeno. De la misma raíz viene, por ejemplo, “proxeneta” que en realidad significa alguien ajeno que hace de mediador. Curiosamente en griego el *proxenetés* era el «encargado de la protección de sus connacionales en un país extranjero» (Moliner, 1997).

Derrida (2000) señala que en la tradición occidental la llegada del extranjero pone en cuestión la “naturalidad” con que aceptamos cómo somos. Por eso producen hostilidad. Sin embargo, en indoeuropeo (Roberts y Pastor, 1997) la misma raíz *ghos-ti* da lugar por una lado a hostil y por otro a hospitalidad. Inicialmente significa tanto extranjero como huésped. En inglés ha dado lugar a *guest*, huésped. En su significado de extranjero ha pasado al latín como *hostis*, enemigo y extranjero. Por otro lado, el compuesto *ghos-pot*, relacionado con *pot*, amo, ha llegado al latín como *hospes*, inicialmente el señor que da hospitalidad y posteriormente también el que la recibe. De ahí hospicio, hospital, hostel, hostería, hotel, y huésped ya con el significado del “hospedado”.

En griego hospitalidad es *filoxenia*, amor a lo extraño, a lo diferente al extranjero. Entre los griegos la hospitalidad se ejercía por medio del *símbolo*. El símbolo sellaba una especie de contrato que se hacía partiendo en dos mitades una piedra u otro objeto. Cada parte contratante se quedaba con una mitad. Cuando una de las partes estaba de viaje enseñaba el símbolo y trataba de juntar su mitad con otra mitad para pedir hospedaje. En el imperio romano era la *tessera*, media parte de un trozo de arcilla o algún objeto que simbolizaba un contrato y que servía de salvoconducto o contraseña o santo y seña y también para pedir hospitalidad. Leonardo Boff (2001) suele hablar de que la naturaleza humana está formada por lo *sim-bólico* que es lo que nos une, literalmente, “lo que arrojamos unido” y lo *dia-bólico* lo que nos separa, literalmente “lo que arrojamos separado”. Citando a Morin habla del *homo sapiens* y el *homo demens*. En nuestra terminología de herencia kantiana, la “insociable sociabilidad” humana. En la herencia del Génesis, como ya hemos dicho la toma de conciencia de cuánto bien, pero también de cuánto mal nos podemos hacer.

El derecho a la hospitalidad

Nuestra alternativa parte del reconocimiento de considerar esta complejidad de relación que tenemos con lo raro, extraño, diferente, extranjero. Es cierto que nos puede producir miedo, nos puede separar y hacer insociables. Sin embargo, también es cierto que nos podemos sentir atraídos, admirar y ser admirados. *Es más, la prueba de la racionalidad comunicativa decía Habermas, la prueba de vida, diríamos nosotros, de nuestra propia forma de concebir los derechos humanos, la democracia, e incluso la gobernabilidad, radica en promover la capacidad de entendimiento con quien nos resulta raro, extraño, diferente, extranjero; rara, extraña, diferente, extranjera. Depende de qué culturas promovamos; de qué formas de cultivo de las relaciones humanas ejerzamos y de cómo nos cuidemos unos y unas a otros y otras. Siempre con la posibilidad abierta de pedirnos cuentas por ello.*

Algunos indicadores para la transformación en los que estamos trabajando en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz son de herencia kantiana (Martínez Guzmán, 2001: 277 ss.). Se trata de sustituir las leyes de extranjería por las de hospitalidad. En realidad, Kant pensó la hospitalidad, inicialmente, para los europeos que viajaban a otros lugares del mundo. Son precisamente estos emigrantes

quienes hacían uso del derecho a la hospitalidad. Kant les echaba en cara que “convirtieron la colonización en conquista” y que muchas veces llegaban a los sitios y “a los del lugar no les tenían en cuenta para nada”. Estas actitudes las tenían precisamente quienes alardeaban de ser “moralmente mejores”.

El derecho a la hospitalidad se sitúa en el contexto de una forma más amplia de entender el derecho más allá incluso del derecho internacional. Es el nuevo *derecho cosmopolita* o *derecho público de la humanidad* que se basa en el presupuesto de que hemos avanzado tanto en las relaciones entre los diferentes seres humanos del mundo que *la violación del derecho en una parte del mundo afecta a toda la humanidad*. Es este principio el que tenemos que tener en cuenta para avanzar en el camino de la construcción de las diferentes maneras de hacer las paces.

Supone una *nueva forma de gobernabilidad*, por encima y debajo de los estados nacionales del actual orden mundial. Introduce como actores de este orden mundial, los estados, las relaciones entre estados y ciudadanos de otros estados, las relaciones entre ciudadanos y organismos internacionales como una ONU reformada o un Tribunal Penal más efectivo, así como organismos de control de la economía uniformadora y generadora de exclusiones, y entre los ciudadanos mismos en las redes de movimientos sociales y organización cívicas no necesariamente gubernamentales.

No supone, como veíamos, el establecimiento de un gobierno mundial sino de formas más locales y más globales de gobernabilidad que asuman el reconocimiento recíproco de la multiplicidad de creencias y lenguas. En este sentido, el derecho público de la humanidad es *derecho a la interculturalidad*, no meramente al reconocimiento de la multiculturalidad ni el simple multiculturalismo si éste se entiende como mera fragmentación sin interpelación mutua entre las diferentes lenguas y creencias, como parecía entenderlo Sartori. Es en este contexto en el que se entiende el derecho a la hospitalidad como: “el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro... derecho que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra... por ser esta una superficie esférica (un globo)... no teniendo nadie originariamente

más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra” (Kant, 1991: 27).

Tenemos en común la propiedad de la tierra en el sentido de que podemos hacer intercambios que es el significado original de comercio. Recordemos que una crítica kantiana era que a los del lugar “no se les tenía en cuenta para nada”. Nuestra alternativa es que el derecho a la hospitalidad sólo funciona cuando nos tenemos en cuenta unos y unas a otros y otras. Puede ser entendido, así, como *derecho a la interlocución*. Con una reciprocidad simétrica y no entre beneficiados y benefactores que decía Sartori. Todos seríamos beneficiados y benefactores.

Es más, venimos trabajando con la idea de que las raíces etimológicas de *ethos* de donde viene ética y de *moral*, tienen que ver con habitar y morar, con la posibilidad misma de ser hospitalarios y compartir nuestro hábitat y nuestra morada. *Difícilmente podemos considerarnos morales sino compartimos nuestra morada, sino somos hospitalarios.*

martguz@fis.uji.es

Vicent Martínez Guzmán. Profesor titular de Filosofía y director de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I de Castelló, España.

Recepción: 8 de octubre de 2003

Aprobación: 31 de octubre de 2003

Bibliografía

- Arendt, H. (1996), *La condición humana*, Barcelona: Paidós.
- Assmann, H. (1997), *Las falacias religiosas del mercado*, Barcelona: Cristianisme i Justicia.
- Austin, J. L. (1971), *Palabras y Acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires: Paidós.
- Boff, L. (2001), *Ética planetaria desde el gran sur*, Madrid: Trotta.
- Coderch Sancho, J. (1997), *Diccionario español-griego*, Madrid: Ediciones clásicas.
- Daniel, J. (1997), “El conflicto de las civilizaciones”, en *Metapolítica*, 1(3), 347-361 pp.
- Derrida, J. y A., Dufourmantelle (2000), *La hospitalidad*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

- Fallaci, O. (2001), *La rabia y el orgullo*, Madrid: Anzos.
- Fukuyama, F. (1992), *El último hombre y el fin de la historia*, Barcelona: Planeta.
- Huntington, S. P. (1997a), *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona: Paidós.
- Huntington, S. P. (1997b), "El occidente: único, no universal", en *Metapolítica*, 1(3), 347-361 pp.
- Kant, I. (1991), *Sobre la paz perpetua*, Madrid: Tecnos.
- Martínez Guzmán, V. (2000), "Saber hacer las paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz", en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 7(23), 49-96 pp.
- Martínez Guzmán, V. (2001), *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona: Icaria.
- Martínez Guzmán, V. (2002a), "Paz", en Conill, J. (ed.) (2002a), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia: Bancaja: 274-280 pp.
- Martínez Guzmán, V. (2002b), "Verschiedene Modernen: Das Recht, sich die Zukunft zu gestalten", en *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der neuzeit, monográfico Postkoloniale Kultur-Geshichten*, 2. Jahrgang, Heft 1, 88-92 pp.
- Moliner, M. (1997), *Diccionario de uso del español. Edición en CD-Rom versión 1.1.*, Madrid: Gredos.
- Nussbaum, M. C. (1995), *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor.
- Reardon, B. (1985), *Sexism and the War System*, New York/London: Teachers College, Columbia University.
- Roberts, E. A. y B., Pastor (1997), *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid: Alianza.
- Sanahuja, J. A. (2001), *Altruismo, Mercado y Poder. El Banco Mundial y la lucha contra la pobreza*, Barcelona: Intermón Oxfam.
- Sartori, G. (2001), *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid: Taurus.
- Sartori, G. (2003), *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*, Madrid: Taurus.
- Searle, J. R. (1980), *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid: Cátedra.
- Sen, A. K. (1997), *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona: Paidós.
- Sen, A. K. (2000), *Desarrollo y libertad*, Barcelona: Planeta.
- Weber, M. (1984a), *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1984b), *La acción social: Ensayos Metodológicos*, Barcelona: Península.
- Weber, M. (1988), *El político y el científico*, Madrid: Alianza.