

Treball de Final de Grau en Humanitats: Estudis Interculturals

**RECONeixEMENT I COSMOPOLITISME: UNA MIRADA CRÍTICA
AL CONCEPTE D'HOSPITALITAT COSMOPOLITA DINS DE LA
FILOSOFIA D'ADELA CORTINA.**

Autor: Pere Pardo Duart

Tutor: Patrici Calvo Cabezas

Data de lectura: 29-10-2023



**UNIVERSITAT
JAUME·I**

Resum

El present treball proposa un estudi sobre el concepte d'hospitalitat cosmopolita de la filosofa espanyola Adela Cortina, així com un breu recorregut per la concepció d'hospitalitat al llarg de diferents etapes històriques i filosòfiques. D'altra banda, el coneixement, en sentit filosòfic, serà un tema clau per a entendre la concepció de l'autora respecte del concepte central del treball, ja que és aquest terme el que s'estableix com la base de la teoria de Cortina i es torna elemental per poder comprendre la proposta de l'autora.

A més a més, aquest escrit pretén relacionar l'hospitalitat cosmopolita amb la pedagogia per establir les bases d'una educació cosmopolita que pugui assolir els reptes de les societats contemporànies arrel de les consideracions que la mateixa Cortina ha establert al llarg dels seus treballs. D'aquesta manera, es pot accedir a una visió amplia del concepte dins de l'obra de la filosofa que s'ha presentat com una de les bases dels projectes supranacionals que s'estableixen actualment arreu del món.

Paraules clau: hospitalitat, cosmopolitisme, reconeixement, Adela Cortina.

Agraïments

Vull donar les gràcies a Jordan Verdugo i Núria Navarro per il·luminar el meu camí i oferir-me sempre un lloc de refugi front a les adversitats.

Índex

Resum	1
Agraïments	3
Introducció	7
Introduction	9
1. Orígens i desenvolupament del concepte d'hospitalitat	11
1.1 Consideracions etimològiques.....	11
1.2 Hospitalitat celta i clàssica.....	13
1.3 Hospitalitat moderna.....	15
1.4 Hospitalitat posmoderna.....	18
2. Perspectives del reconeixement: Axel Honneth, Charles Taylor, Paul Ricoeur i Adela Cortina	21
2.1 El reconeixement mutu d'Axel Honneth.....	21
2.2 El reconeixement multicultural de Charles Taylor.....	23
2.3 Els camins del reconeixement de Paul Ricoeur.....	25
2.4 El reconeixement cordial en Adela Cortina.....	26
3. L'hospitalitat cosmopolita d'Adela Cortina	29
3.1 Ètica cosmopolita i reconeixement cordial.....	29
3.2 Hospitalitat: dret i deure.....	32
3.3 El concepte d'acollida i els valors d'una hospitalitat cosmopolita.....	34
3.4 Una aposta per una educació cosmopolita.....	36
Conclusions	39
Referències bibliogràfiques	41

Introducció

Es innegable assumir que Europa, i la resta del món, es troben enfrontant reptes democràtics, socials, polítics i climàtics a nivell global. Justament per això, els governs i la ciutadania ha d'aconseguir ferramentes que s'emmarquen dins d'un marc internacional per poder assolir-los. El cosmopolitisme s'ha mostrat com una possible solució a aquesta situació, no obstant, s'ha de tindre cura del mecanismes que s'utilitzen per transmetre les idees d'aquesta concepció. Una de les propostes que ha tingut un gran impacte és la que Adela Cortina proposa que passa per la educació d'una ciutadania cosmopolita que es pugui sentir acollida allà on estiga independentment de les fronteres polítiques que avui en dia estan establertes.

Aquest és precisament el tema d'aquest treball, l'hospitalitat cosmopolita com a resposta a la greu crisi global que vivim dia a dia en un món globalitzat per un capitalisme exacerbant i un neoliberalisme individualista que només busquen una sobre acumulació de capital sense sentit. L'hospitalitat cosmopolita, parteix d'un reconeixement de la dignitat humana, en un sentit kantian, i s'estén cap al reconeixement de la vulnerabilitat com a tret fonamental de la persona que ens permet comprendre el dret de ser acollit i el deure d'acollir als altres.

L'objectiu principal d'aquest estudi és emmarcar aquest concepte dins de la filosofia d'Adela Cortina, així com evidenciar l'importància del reconeixement en la construcció d'aquest. Els objectius específics són tres; en primer lloc, realitzar un breu recorregut històric per la tradició hospitalària per poder comprendre millor l'evolució del terme; en segon lloc, establir una relació entre el reconeixement i l'hospitalitat al voltant del concepte de *reconeixement cordial* de l'autora; en últim lloc, esclarir la proposta pedagògica d'Adela Cortina al voltant de l'educació d'una ciutadania cosmopolita.

Per assolir aquests objectius el treball s'ha estructurat en tres apartats diferenciats. El primer apartat mostra l'evolució històrica-filosòfica del concepte d'hospitalitat i atorga un marc de comprensió per a la resta del treball. El segon apartat tracta en profunditat el terme reconeixement dins de la filosofia de quatre autors concrets: Axel Honneth, Charles Taylor, Paul Ricoeur i Adela Cortina. Aquest apartat ajuda a la comprensió de la relació entre l'hospitalitat i el reconeixement, així com a clarificar un concepte primordial que es la base de l'hospitalitat cosmopolita. El tercer i últim apartat es centra en el concepte d'hospitalitat

cosmopolita de l'autora i a més a més analitza la proposta educativa de caràcter cosmopolita que Cortina pensa com a base d'una societat cosmopolita on pugui haver espai per a tots.

La metodologia emprada ha sigut la hermenèutica crítica a través de l'anàlisi de diferents textos d'Adela Cortina relacionats amb els objectius del treball per poder extreure les principals idees al respecte de la temàtica que proposa el treball com *Aporofobia* (2017), *Ética de la razón cordial* (2009) o *Ética cosmopolita* (2021). Així mateix, també s'han utilitzat altres fonts per reforçar determinats o explicar conceptes específics. A més a més, la documentació teòrica, l'anàlisi filosòfic i el plantejament de dubtes i preguntes, ha permès anar més enllà i sembrar una reflexió crítica.

Finalment, el treball es justifica en l'actualitat del debat que es presenta i en la necessitat d'un estudi més ampli de les diferents perspectives al voltant del cosmopolitisme i els conceptes que es tracten en ell. D'altra banda, sempre és important aportar noves visions i arguments que amplien l'horitzó acadèmic, permetent un major enteniment al voltant de temes concrets.

Introduction

It is undeniable to assume that Europe, and the rest of the world, are troben facing democratic, social, political and climatic challenges at a global level. Precisely for this reason, the governments and the citizens have to obtain tools that are marked by an international mark to be able to assimilate them. Cosmopolitanism has been shown as a possible solution to this situation, however, it has to cure the mechanisms that are used to transmit the ideas of this conception. One of the proposals that has had a great impact is the one that Adela Cortina proposes that passes for the education of a cosmopolitan citizenry that is struggling to feel located anywhere regardless of the political borders that are now established.

This is precisely the theme of this work, the cosmopolitan hospital as a response to the great global crisis that we live day by day in a world globalized by an exacerbated capitalism and an individualist neoliberalism that only seeks a senseless over-accumulation of capital. Cosmopolitan hospitals, part of a recognition of human dignity, in a certain sense, are capable of recognizing vulnerability to a fundamental threat of the person who allows them to understand the right to be alone and the duty of embrace the others.

The main objective of this study is to frame this concept within the philosophy of Adela Cortina, in order to demonstrate the importance of recognition in the construction of this study. The specific objectives are three; In the first place, carry out a brief historical review of the hospital tradition in order to better understand the evolution of the term; Accordingly, establish a relationship between recognition and hospitalization at the voltant of the concept of cordial recognition of the author; Lastly, to clarify the pedagogical proposal of Adela Cortina to the voltant of education of a cosmopolitan citizenry.

To support these objectives, the work has been structured into three different sections. The first section shows the historical-philosophical evolution of the concept of hospitalization and gives a mark of understanding for the rest of the work. The second section deals in depth with the term recognition dins of the philosophy of four specific authors: Axel Honneth, Charles

Taylor, Paul Ricoeur and Adela Cortina. This section helps to understand the relationship between hospitalization and recognition, helping to clarify a fundamental concept that is the basis of cosmopolitan hospitalization. The third and last section focuses on the author's concept of cosmopolitan hospitality and further analyzes the cosmopolitan educational proposal that Cortina thinks based on a cosmopolitan society seeking to have space for everyone.

The methodology used has followed the critical analysis of different texts by Adela Cortina related to the objectives of work to be able to extract the main ideas regarding the theme proposed by work with *Aporofobia* (2017), *Ética de la razón cordial* (2009) or *Ética cosmopolita* (2021). However, they have also used other sources to reinforce determinates or explain specific concepts. More by more, the theoretical documentation, the philosophical analysis and the planting of doubts and questions, has allowed us to find more about it and sow a critical reflection.

Finally, the work is justified in the actuality of the debate that is present and in the need for a broader study of the different perspectives on the voltant of cosmopolitanism and the concepts that are dealt with in it. On the other side, it is always important to contribute new visions and arguments that broaden the academic horizon, allowing better entertainment for those interested in specific topics.

1. Orígens i desenvolupament del concepte d'hospitalitat

En aquest primer capítol es tracta d'aportar un breu recorregut històric i filosòfic del concepte d'hospitalitat centrant-se en tres etapes filosòfiques concretes per tal d'atorgar un context i una explicació del concepte a través de diferents èpoques filosòfiques. Aquestes etapes es reflexen en la visió clàssica, la visió moderna i la visió postmoderna del terme hospitalitat. No obstant, no es pretén realitzar un exhaustiu anàlisi del terme, sinó, més bé, apropar el concepte al desenvolupament del treball per facilitar la seua comprensió dins del marc de l'hospitalitat cosmopolita.

D'altra banda, es formula un breu apropament a l'origen etimològic del terme hospitalitat de la mà de les reflexions del lingüista Émile Benveniste al respecte del concepte en la cosmovisió clàssica per facilitar una concepció més interdisciplinària de les consideracions que es presenten i ampliar així l'horitzó comprensiu del tema central del treball.

1.1 Consideracions etimològiques

Per tal d'intentar comprendre el significat del terme hospitalitat, aquest apartat identifica el seu origen etimològic arrel del treball del lingüista siri Émile Benveniste reflectit al text *Indo-European Language and Society*. Benveniste, disposa que la paraula *hospitalitat* és d'arrel llatina i la relaciona amb dos termes llatins, ambdós traduïts com convidat o hoste: *hostis* i *hospes* (Benveniste 1973).

Dins del vocable *hospes* es poden trobar dos partícules formatives: *hosti-* i *-pet*. Aquesta última conté diverses variants, no només el llatí, sinó també en grec com *-pot* relacionada amb termes com *despotés*¹ en el cas grec o amb el verb llatí *potere*². En consonància amb aquesta relació Benveniste identifica un sentit primari d'*hospes* molt arrelat al poder i a la possibilitat d'autodomini: senyor o amo (Benveniste 1973, 72-73). D'altra banda, es centra en la partícula *pt-*, derivada de *-pot* i relacionada amb el significat d'identitat com en el cas d'*utpote*³ i la compara amb *-pse* dins de la paraula *ipse*⁴. Aquestes comparacions porten a

¹ Traduït per *poder* en sentit de poder domèstic

² Traduït per *poder, tindrà la capacitat de...* relacionat amb l'autodomini

³ Traduït per una *identificació entre acció i agent*.

⁴ Traduït per *identitat* amb sentit d'ell mateix

l'autor a explicar que en determinats situacions *-pot* i *pt-* actuen de manera sinònima, sempre i quan existisca un grup de persones que es subordinen a un personatge central en el qual es personifica la completa identitat del grup (Benveniste 1973, 74). Arrel d'aquestes consideracions es podria extreure el significat original de la paraula *déspota* que com comenta María Pía Chirinos Montalbetti:

No se refiere principalmente a un gobierno arbitrario o ilógico, que busca ejercerlo sin atender a ninguna orientación. Es más bien y en primer lugar una autoridad moral, fruto de una identificación con quien reúne las condiciones necesarias para ejercerla, de modo que quienes están subordinados a ella, se identifican con esa persona y por tanto aceptan plenamente el ser gobernados por ella (Chirinos Montalbetti 2007, 4-5).

D'aquesta manera es pot comprendre que l'arrel *hospes* adquireix influències que es reflecteixen significativament al voltant dels conceptes de poder, autodomini i identificació. Per tant cal considerar aquests primers conceptes per tal de poder establir una definició mínima del terme hospitalitat.

D'altra banda, la paraula *hostis* presenta un dicotòmic significant que varia entre convidat i hostil. No obstant, ambdós termes es poden relacionar entre sí al voltant del concepte d'estranger o estrany, el qual englobaria els dos significats. Encara que els matisos són diferents en cada cas, tant hostil com convidat es refereixen a una persona o situació ajena a la quotidianitat. Benveniste exposa una possible explicació referent a les concepcions antagòniques del terme *hostis*, segons l'autor siri, arran de l'Imperi Romà la paraula comença a perdre la seua força positiva pel context i el desenvolupament polític seguint reemplaçada poc a poc per la concepció de *civitas* i la condició de formar part o no d'ella (Benveniste 1973, 78).

Així doncs, es pot deduir que l'origen etimològic d'hospitalitat està profundament lligat als termes de poder, autodomini i identificació, com s'ha comentat abans, però també, s'ha de relacionar amb l'estrany i el convidat. De manera que l'hospitalitat podria fer referència a la capacitat d'acceptar i acollir a l'estranger en el domini propi i identificar-lo com a un igual. Per tant, el terme hospitalitat presenta un fort lligam amb establir un compromís ètic i moral, manifestant aquesta concepció com una obligació d'aquest tipus que es transforma en virtut al llarg de la cosmovisió clàssica.

Referent a aquesta definició simplificada, Adela Cortina també té en compte la relació de contingut entre el vocable grec filoxenia⁵ i el terme hospitalitat. A més del terme llatí *hospitare*, el qual remiteix a rebre algú com a convidat i ofereix una sèrie de sinònims: «la acogida, el asilo, el amparo, la admisión, el recibimiento o la protección» i també d'antònims: «el rechazo i l'hostilitat» (Cortina 2017, 152). Per tant, es relaciona el terme amb conceptes de gran valor moral mentre que es rebutja l'accepció hostil per considerar l'hospitalitat com una virtut moral que no necessita de justificació més que la necessitat d'algú de ser acollit.

1.2 Hospitalitat celta i clàssica

L'*hospitium* romana sembla l'inici dels rituals d'hospitalitat, no obstant, diverses investigacions com les de J. M. Ramos y Loscertales (1948), Roux Etienne (1987) o Pierre Grimal (2002) han anat demostrant que el concepte no va ser originari de les societats dels pobles itàlics, sino que va ser reproduït de la societat celta. Per tant, en aquest apartat es partirà del concepte celta per introduir el concepte clàssic del terme i comprendre el procés antropològic que suposà i la sua vinculació amb la territorialització i la religiositat.

D'altra banda, també s'introduirà i es desenvoluparà el concepte d'*hospitium* romà a partir dels estudis de Paloma Balbín Chamorro (2006) y Michel Humbert (1978), així com els ritus d'hospitalitat de la cosmovisió grega seguint el treball de María Piá Chirinos Montalbetti (2007). D'aquesta manera, es pot extreure una visió del desenvolupament del concepte d'hospitalitat al llarg de l'època clàssica que ajuda a una major comprensió del terme i de les diferents relacions que existeixen entre moralitat i hospitalitat, així com de la instauració ritual en les societats clàssiques i el seu desenvolupament als segles següents materialitzat en virtut moral.

Primerament, pel que respecta al concepte d'hospitalitat celta, Ramos y Loscertales comenta una doble significació del concepte. D'una banda, un primer significat vinculat al fet de rebre un pelegrí i acceptar-lo com un enviat diví, comprenent que el viatger havia de ser hospedat i assistit per mandat dels déus, és a dir, l'obligació que esdevé d'aquest ritual és indubtablement religiosa. D'altra banda, parla d'una segona significació de caràcter purament

⁵ Traduït com amor o afecte cap als estranys.

jurídic, pactada mitjançant un conveni entre ambdues parts. Aquesta segona accepció implica un hospedatge com a símbol de l'equilibri polític dels pobles celtas, doncs aquests convenis solien formar-se arrel d'un compromís de no agressió (Ramos y Loscertales 1948).

Altres estudis com els de Etienne (1987) i Grimal (2002) confirmen una idea prou articulada del terme hospitalitat en les poblacions d'origen celta que habitaven la península ibèrica (Etienne 1987). Fins i tot, com indica Grimal els celtas oferien i rebien regals per part de diferents tribus veïnes, segurament condicionats per la necessitat de trànsit lliure (Grimal 2002, 101). Aquests treballs evidencien l'origen preromà de la tradició hospitalaria i com va esdevenint al concepte romà d'*hospitium*.

A més a més, autors com Francisco Beltrán Lloris, també recolzen aquesta relació entre els rituals hospitalaris preromans i el fort desenvolupament de l'*hospitium* romà en zones cèltiques, doncs, com assenyala, una de les possibles causes fou «la existencia entre las poblaciones célticas de una práctica similar que, a diferencia de las poblaciones ibéricas, las hizo proclives a subscribir este tipo de pactos» (Beltrán Lloris 2001, 54). Aquestes afirmacions evidencien l'establiment previ de pactes hospitalaris en territoris cèltics que afavoriren el desenvolupament de l'*hospitium* romà.

Balbín Chamorro (2006) introdueix el concepte de l'*hospitium* i en concordança amb Humbert aprofundeix en els orígens llatins del terme. Humbert (1987) defensa que el *hospitium* posseeix un caràcter públic, entre comunitats, que concedia certs drets als viatgers articulats com una mena de ciutadania provisional i temporal. Segurament, com indica Balbín Chamorro la reglamentació de l'*hospitium* llatí va sorgir amb les celebracions de caràcter religiós i el trànsit que aquestes suposaven. No obstant, s'ha de considerar que l'hospitalitat, concretada de forma institucional en l'*hospitium* facilitava el trasllat de persones i de ganaderia entre els diferents territoris mitjançant pactes de reciprocitat que també es suportaven en una cobertura legal i que es sustentaven en una relació d'obligació i llibertat entre les diverses parts (Balbín Chamorro 2006, 226).

Chirinos Montalbetti diferencia dos tipus d'hospitalitat al món grec: l'hospitalitat *simpliciter* i la filoxenia. Ambdues estan relacionades però comporten significants i relacions diferents. L'hospitalitat *simpliciter* es defineix pel seu origen diví de la mà de Zeus, protector de l'estrany. A això cal sumar la creença de que l'estrany podia ser un déu encarnat en home per

l'abundant literatura mitològica al respecte. Per tant, aquest tipus d'hospitalitat comporta una actuació incondicional, sense preguntar a l'estranger. Es transforma en un ritual diví, així com els oferiments de qui ofereix hospitalitat que queden beneïts per la possible presència divina (Chirinos 2007, 8-10).

Per tant, conclueix Montalbetti, qui ofereix hospitalitat no només ofereix béns materials i serveis sino que reconeix una situació d'igualtat que concebeix la vulnerabilitat de l'ésser humà i que no consisteix en la reciprocitat, doncs el que ofereix hospitalitat no espera rebre res a canvi. No obstant, sí existeix una situació de reconeixement d'una igualtat recíproca com a ésser vulnerables i tanmateix una desigualtat que permeten l'actitut de servei i cura per part de qui pot oferir-les per estar en millors condicions (Chirinos 2007, 11).

D'altra banda, Montalbetti parla de la *filoxenia* com un vincle establert per un pacte entre dos persones que va més enllà de l'acollida i que sol materialitzar-se mitjançant algun símbol que estableix l'aliança. A l'hospitalitat *simplicer* s'afegeix la virtut de l'amistat, establint una relació interpersonal entre dos *filoi* que comparteixen uns deures recíprocs de lleialtat i ajuda mútua. Ara bé, la filoxenia no prescindeix dels aspectes rituals de l'hospitalitat *simplicer*, sino que els complementa amb una unió més profunda com comenta Martha Nussbaum «Dar y recibir hospitalidad impone obligaciones de cuidado y protección cuya inviolabilidad es esencial en toda relación interpersonal y toda moral» (Nussbaum 1995, 504).

D'aquesta manera, podem concebre el concepte d'hospitalitat al món clàssic com una relació ritual d'origen religiós, i posteriorment també jurídic, que es basa en un reconeixement recíproc d'una vulnerabilitat comú i que constitueix un vincle d'obligació moral que esdevé en virtut afavorint el desenvolupament pacífic dels éssers humans.

1.3 Hospitalitat moderna

Durant el present apartat es tracta el significat que va adquirint el terme hospitalitat en el transcurs de la modernitat de la mà de la filosofia kantiana. No obstant, també es capten diferents reflexions de pensadors, moderns i premoderns, al respecte que poden atorgar una visió més completa del concepte en el seu context. Entre els pensadors premoderns

destacarem a Maquiavelo i Juan Luis Vives, tan en el treball del secretari florentí com en el del il·lustre humanista valencià es reflexa el concepte d'hospitalitat. Respecte als moderns, ens centrarem en el pensament d'Immanuel Kant per la seua relació amb el tema principal del treball.

Nicolás Maquiavelo, mai no menciona el concepte d'hospitalitat explícitament als seus textos, no obstant, treballs com el de Ramos Alarcón (2017) mostra com el florentí mantenia una preocupació pel tancament de la ciutadania de la seua república i recuperava el concepte d'*hospitium* romà per exemplificar i justificar l'expansió de Roma. L'autor contraposa Roma i Esparta i entén que una de les causes de la gran expansió romana és justament l'acceptació i concessió de la ciutadania a l'estranger, es a dir, l'ús de l'hospitalitat que va permetre la conquesta ciutats pel mètode de l'amor i no pel de la força, mètode que Roma va utilitzar també molt sovint. En contraposició, Esparta es va sustentar en normes fundacionales molt endògenes que no permetien l'acceptació d'estrangers (Maquiavelo 2009, 201).

En conclusió, Ramos Alarcón entén que l'autor florentí emprà el terme com un mitjà polític pel creixement i enfortiment de l'estat civil. L'hospitalitat és doncs un bé permanent però sempre que beneficie al mateix estat, de manera que es produeix un benefici recíproc entre l'estat i el nou ciutadà (Ramos Alarcón 2017, 34).

El cas de Juan Luis Vives és diferent, el valencià si nomena l'hospitalitat explícitament i la valora com un virtut moral primordial i necessària pel benestar social i l'acolliment dels més desfavorits. Vives ho tracta desde la concepció religiosa i la caritat, però entén l'hospitalitat com una resposta a les necessitats humanes, una vegada més entés desde el reconeixement de la vulnerabilitat humana, per això, dóna una definició concreta d'allò que és hospital «llamo hospitales aquellas casas en que se alimentan y cuidan los enfermos en que se sustenta un cierto número de necesitados, se educan los niños y niñas, se crían los expósitos,, se encierran los locos y pasan su vida los ciegos» (Vives 1781, 214).

Així doncs, es pot veure que el significat que atorga Vives no va relacionat amb l'acollida de l'estranger, sinó amb la cura dels necessitats, no és un mitjà polític, sino una resposta a les desigualtats del seu context. Els hospitals suposen un espai de cura necessaris per a la ciutadania quan enferma, però també per a combatre les desigualtats i atendre als més necessitats.

Una vegada vistes aquestes perspectives premodernes es pot avançar cap a les reflexions modernes al voltant del terme de la mà d'Immanuel Kant, qui identifica dos accepcions del terme hospitalitat, lligades entre si, però ben diferenciades. La primera defineix el terme com una virtut necessària per a la convivència; la segona, establerta com un dret i un deure (Kant 1989, 350).

Respecte a la primera accepció, Kant integra l'hospitalitat dins de les virtuts socials que faciliten i fan gretes les relacions humanes i la convivència. No obstant, no les considera com a virtuts morals perquè la missió d'aquestes no és enfortir l'ànima per al compliment del deure (Kant 1988, 283-285). Kant engloba l'hospitalitat i la resta de virtuts socials dins de la *humanitas aesthetica*, assegurant que aquestes virtuts, que ell considera menors, tenen una gran força civilitzadora però desde el punt de vista moral les considera ornaments externs (Kant 1988, 284). Ara bé, ambigüament reconeix, que aquestes virtuts afavoreixen l'aproximació a la veritable virtut moral (Kant 1989, 351).

La segona accepció està relacionada amb un deure jurídic, per a aconseguir una pau duradera és necessari un dret cosmopolita que s'encarregue de garantir una societat cosmopolita en la que tots els ciutadans es senten i es saben ciutadans, per tant, aquesta societat ha de passar per una hospitalitat universal com a dret legal (Kant 1985, 27). El lloc de naixement és contingent i per tant tothom ha de poder presentarse i ser acollit en qualsevol altre lloc diferent al de la seua natalitat per l'existència d'un dret natural, el de prendre possessió d'un lloc en la superfície de la terra (Kant 1989, 78).

D'aquesta manera, es pot interpretar que l'hospitalitat és una obligació moral perquè és un dret humà natural el sentir-se acollit i el no ser tractat amb hostilitat quan s'accedeix a un lloc diferent. Justament per això, Kant veu necessari l'establiment d'una obligació legal que assegure el compliment d'aquest dret, el dret a l'hospitalitat assegurat pel deure a l'hospitalitat, establint una relació recíproca que afavoreix les interrelacions humanes i s'apropa a l'idea regulativa de la pau perpètua (Kant 1985, 28). No obstant, cal considerar tant la virtut de l'hospitalitat com la resta de virtuts socials com alguna cosa més que ornaments i com afirma Adela Cortina «Kant debería haber fundamentado el derecho a ser acogido en dos afirmaciones al menos: la defensa de la dignidad de las personas, y la posesión originaria del suelo» (Cortina 2017, 162). L'hospitalitat és necessària per la

necessitat humana de ser acollits, per la vulnerabilitat com a condició indispensable de l'ésser humà.

1.4 Hospitalitat posmoderna.

En aquest apartat es tracten dos autors posmoderns que han tingut una gran repercussió per les seues investigacions al voltant de l'hospitalitat. Tant Jacques Derrida com Emmanuel Lévinas fan de l'hospitalitat una part ben important del seu treball acadèmic, per tant, és necessari analitzar les seues postures i veure que poden aportar a la reflexió al voltant del concepte. Per poder comprendre millor ambdues visions s'utilitzaran diferents fonts com els articles de Erika Soto Moreno, Montserrat Herrero i Domingo Fernández Agis.

Lévinas es centra principalment en l'obertura de l'ésser cap a una alteritat absoluta, totalment exterior i la resposta que troba en l'acollida del rostre que te al davant. Aquesta acollida es pensada per l'autor com la concreció del desig metafísic, és a dir, com l'acceptació de la idea de l'infinít per part del jo. Per això afirma al seu prefaci «Este libro presentará la subjetividad como acogiendo al Otro, como hospitalidad.» (Lévinas 2002, 52). Si al acollir l'idea d'infinít el jo acolleix allò que no pot tindre, quan acolleix el rostre en el cara a cara observa com la seua soberania es suspen i es rebel·la injusta. Aquest fet converteix al jo en responsable de la nuesa i la indignència de l'altre, atorgant-li el poder d'acollir i elevant-lo al seu ser de veritat, el que acolleix incondicionalment (Soto Moreno 2014, 339).

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas pensa al jo com hospitalitat a través de la figura de la inspiració. Aquesta figura presenta al subjecte com assediad des del seu interior per alguna cosa que no el permet reposar en sí mateix i, a més a més, l'autor afirma que la subjectivitat es constitueix arrel de la passivitat absoluta, és a dir, per a l'altre i per l'altre abans que per si mateix. Aquest raonament transforma el subjecte, primerament considerat com amfitrió, en un ostatge (Lévinas 1987). L'hospitalitat interromp el tancament subjectiu sobre si mateix, obrint la possibilitat d'enriquir-se a través de la relació amb l'alteritat. És aquesta interrupció la que possibilita l'atenció a l'altre al deixar suspesa l'autoatenció.

D'altra banda la concepció d'allò femení en Lévinas és una condició indispensable per a comprendre l'hospitalitat com remarca Domingo Fernández Agís «Lévinas ve en el principio femenino, algo constituyente y esencial que, a su entender, ha de estar implicado en toda relación que tenga por presupuesto u horizonte la hospitalidad.» (Fernández Agís 2009, 199). Per tant podem concebre el concepte femení en Lévinas com allò que fa el món habitable, en oposició a allò masculí que s'orienta cap a la dominació. La feminitat tracta d'aportar eixa possibilitat d'obertura a l'altre sense importar la voluntat de dominar. (Pérez 2003, 156)

Per la seua part, Derrida fonamenta la necessitat de l'hospitalitat en una acció política que l'aporia permet i requereix. També adverteix que qualsevol política hospitalària ha de ser reflexionada per la *lògica de la substitució*, una lògica profundament antiutilitarista que rebutja completament la racionalitat econòmica i que es fa visible en figures com les ciutat refugi, l'estatalitat no soberana, la institucionalització de la crítica i el canvi de les infraestructures econòmiques per possibilitar un nou dret de caràcter internacional (Derrida 2001). Ara bé, l'hospitalitat parteix d'un sí recíproc mutu sense condicions que no pot establir-se sense l'acceptació de la diferència i el reconeixement de la singularitat humana. Per tant, estableix un fort lligam ètic que segons Derrida ha d'estar per damunt de qualsevol altra consideració de natura jurídica o de qualsevol interès polític (Fernández Agís 2009, 198).

En *Políticas de la amistad*, Derrida introdueix la semàntica cristiana de la fraternitat que enllaça amb l'hospitalitat, de manera que «todos los hombres se representan como hermanos bajo un padre universal» (Derrida 1998, 118). Com comenta Montserrat Herrero és precisament eixe pare el simbolisme que representa l'hospitalitat absoluta, l'apertura a qualsevol altre que arriba a les seues fronteres (Herrero 2018, 24).

Derrida juga amb la lògica d'allò possible i allò impossible, definint aquest últim com allò que no es veu vindre, que permanence inidentificable i com esdeveniment és allò que arriba. Per tant, en aquest punt coincideix amb Lévinas, com comenta Soto Moreno, al definir aixà alteritat absoluta que arriba sense previ avís interrompent la consciència i destruint els poders que s'han atorgat tradicionalment al subjecte, és a dir, convertint-lo en ostatge i desplaçant-lo de la seua posició d'amfitrió (Soto Moreno 2018, 341).

En definitiva, es poden trobar similituds i diferències entre ambdues postures, no obstant cal recalcar la importància que els dos autors atorguen a l'alteritat i al reconeixement en les seues teories. Així com una de les principals diferències entre ambdues teories i és justament l'apunt que Derrida fa al respecte de l'hospitalitat incondicional que proposa Lévinas. El pare de la deconstrucció entén que aquesta hospitalitat incondicional exigeix tant com rebutja una hospitalitat condiconada, és necessari, segons Derrida, considerar el moment d'obertura a l'altre (Soto Moreno 2018, 342).

2. Perspectives del reconeixement: Axel Honneth, Charles Taylor, Paul Ricoeur i Adela Cortina

Durant el transcurs d'aquest segon capítol es tractarà d'exposar tres diferents perspectives al voltant del concepte de reconeixement. El reconeixement s'ha tornat un debat central en la filosofia occidental i és també un dels pilars de l'hospitalitat cosmopolita que ens presenta Adela Cortina, per això és verdaderament important mostrar les principals reflexions que guien el debat al voltant del terme. En aquest cas, Axel Honneth, Charles Taylor, i Adela Cortina, són els encarregats de guiar el debat a través de les seues conclusions i teories al voltant de la problemàtica del reconeixement. Observant els seus punts de vista es poden discernir els diferents camins que la filosofia occidental ha traçat per comprendre i analitzar el reconeixement centrat en paliar els conflictes que existeixen dins de les societats contemporànies més enllà d'una perspectiva economicista.

2.1 El reconeixement mutu d'Axel Honneth

Per situar el reconeixement de l'autor alemany, es necessari abordar el seu llibre *The struggle for recognition* (1995), en el qual presenta una noció de lluita basada en un model teòric on els conflictes socials no estan únicament lligats a interessos econòmics ni a imposicions de unes classes o grups amb més poder que altres, sinó que, es fa referència principalment al mode particular de considerar els subjectes en l'interior de diferents esferes socials, ja siga positivament, és a dir, a través del reconeixement o en un sentit negatiu, a través del menyspreu (Honneth 1995, 195-196).

D'altra banda, és imprescindible abordar el seu treball comú amb Nancy Fraser titulat *Redistribution or Recognition?* (2003). Honneth presenta un objectiu clar i és desenvolupar una teoria crítica que s'encarregue de donar resposta als nous moviments socials en relació amb un sistema normatiu (Honneth 2003, 112). Entenent les lluites socials com un fenomen que requereix el reconeixement arrel d'una motivació moral, Honneth s'interessa en el reconeixement ocasionat a l'àmbit públic reivindicat per aquests moviments que pretenen un desenvolupament de la vida bona, entesa com la possibilitat de les persones per autorealitzar-se a través de la intersubjectivitat (Honneth 1995, 171).

El concepte de *reconeixement* d'Axel Honneth es forja arrel de la crítica dels treballs de Hegel elaborats a Jena, així com, mitjançant un anàlisi crític dels treballs de Jürgen Habermas. No obstant, l'autor agafa diverse influències per definir el seu concepte més enllà dels textos hegelians com son Marx, Sorel, Sartre i Mead. Així mateix, Honneth continua la reconstrucció crítica que desenvolupa l'escola de Frankfurt, proposant una crítica social que supere el caràcter contextual i identifiqui la disparitat de moviment socials d'emancipació d'una manera multidisciplinària (Salas 2016, 3).

Honneth utilitza a Hegel per donar resposta al repte Hobbesià que planteja el dubte al voltant de la fonamentació de l'ordre públic més enllà de la por a la mort i l'autopreservació, establertes com a fonamentació primordial del contracte polític que estableix a la seua obra *Tratado sobre el ciudadano* (1999, 54). Hegel trobarà una motivació moral més enllà de la por: el *reconeixement mutu*. Honneth entén que la reacció inicial envers altre individu està determinada per l'angunia de no ser reconegut, per la possibilitat de ser ignorat i no per la por de ser amenaçat (Honneth 1997, 60). És justament aquest *reconeixement mutu* el que possibilita la socialització i en termes hegelians és el reconeixement el que permet definir qui sóc a partir dels altres. Trencant, d'aquesta manera el atomisme imperant en la tradició liberal amb l'intersubjectivitat com a pressupost per la subjectivitat (Honneth 1995, 11-12).

Honneth es basa en el reconeixement tripartit de Hegel, que estableix tres models: amor, dret i estima social. L'amor, es centra en la relació amb amics, amants i familiars, és considerat com una primera etapa del reconeixement mutu, ja que és a través d'aquestes relacions que el subjectes és confirmen reciprocament com a éssers necessitat d'afecte i reconeixement (Honneth 1995, 95). El segon model està lligat amb les relacions legals, les persones es reconeixen entre sí com a portadores de drets i obligacions normatives materialitzant una igualtat formal (Honneth 1995 120). L'últim model, implica un context social concret, en el qual és necessari que les persones dirigeixen els seus fins cap a un mateix valor comunitari construïnt el que Hegel defineix com a *vida ètica* que serveix per expressar les diferències entre les persones d'una manera universal e intersubjectiva (Honneth 1995, 122). Per tant, l'autoconeixement d'una societat permetria establir els criteris suficients per orientar la manera d'estimar a les persones, jutjades arrel de valors culturals definits en un context històric específic.

No obstant, Honneth remarca les dificultats que planteja aquest model de reconeixement, doncs els diferents grups socials sempre afavoriran l'increment de les habilitats relacionades amb les seues metes i formes de vida (Honneth 1995, 127). Conscient de la diversitat de valors que es troben en les societats modernes, introdueix el concepte de *solidaritat*, definit com una relació simpatitzant entre subjectes, a partir de les diferents maneres de viure, qui s'estimen simètricament tenint com marc d'orientació simbòlic els valors ètics i fins que s'estableixen per l'autoconeixement cultural de la societat. (Honneth 1995, 129). Per tant, la simetria de la solidaritat s'entén com a la possibilitat de cada persona de ser reconegut pels seus propis mèrits i habilitats dins de la valoració de la societat i no com a un reconeixement absolutament igual.

Així doncs, el reconeixement de Honneth es basa en un reconeixement mutu, que possibilita la socialització i la construcció del subjecte, i en la solidaritat simétrica que permet la simpatia entre subjectes arrel d'un marc de valors concret establerts per l'autoconeixement d'un societat especifica. D'altra banda no es poden oblidar els dos primers models de reciprocitat que són la base del funcionament social, el primer basat en l'amor i el reconeixement d'una vulnerabilitat humana. El segon referent a la igualtat formal que solidifica el reconeixement mutu d'obligacions i drets que conformen la societat.

2.2 El reconeixement multicultural de Charles Taylor

En *The politics of recognition* (1994), Taylor identifica el reconeixement com un element bàsic de la intersubjetivitat i remarca la seua importància tant en l'esfera pública com en la privada, encara que es centra més en la primera. L'autor proposa un sistema liberal que siga responsable de reconèixer la multiculturalidad, sempre que és respecten el que ell defineix com a *drets fonamentals*. A més a més, defensa unes polítiques de la diferència envers a unes de la igualtat, ja que només les primeres garanteixen el reconeixement de la pluralitat cultural, possibilitant la defensa i construcció d'una identitat pròpia (Taylor 1994, 64).

Les polítiques de la diferència que defensa Taylor responen a la creixent multiculturalitat de les societats actuals, no obstant, Taylor proposa un igual reconeixement de la multiculturalidad com a mode apropiat per una democràcia i també com a mode d'evitar les

exclusions dels no reconeguts (Taylor 1994, 36). Per tant, és necessari reconèixer el igual valor de totes les cultures que es troben en un societat i no només acceptar la supervivència grupal. Aquesta demanda es fa explícita i es recolza en la idea de que el reconeixement forma individualment i grupalment els ésser humans (Taylor 1994, 64).

La proposta de Taylor, també presenta una base hegeliana, no obstant, es recolza en autors como Rousseau i Herder per desenvolupar la seua proposta. Taylor crea una ètica del reconeixement que es pot convertir en moral només quan el reconeixement de la diferència es done des d'una similitud universalment humana (Alexander 2000, 278). La diferència entre els reconeixements de Hegel i Taylor es dona en el procés de mediació presentat per Hegel, ja que aquest contempla al subjecte con un individu desarraigat que per afirmar la seua diferència ha de reconèixer la diferència de l'altre i això es produeix a partir de la mediació progressiva. Taylor afirma que aquest procés es dona en el mateix moment en el que una consciència busca reconeixement en altra (Taylor 1994).

D'altra banda Taylor utilitza dos conceptes que fan referència als treballs de Rousseau i Herder: autenticitat i dignitat. La dignitat agafada per Taylor està lligada a la concepció de Rousseau, que la defineix com el igual dret que tenen els individus de ser respectats. Aquesta dignitat té un caràcter universal, ja que es defineix per la propia condició humana a l'estil de la dignitat Kantiana. Partint des d'un desig compartit i una unitat els ciutadans poden ser reconeguts com a humans (Taylor 1994, 37-38). L'autenticitat és entesa per Taylor, basant-se en Herder, com una veu pròpia, interna, que indica el que està bé o malament, és allò que permet una identitat particular.

Per tant, es necessari establir polítiques que reconeguen les diferències i concreccions morals, la autenticitat i la identitat, però, aquest reconeixement només és possible partint de la premisa d'una igual dignitat, doncs, justament aquesta igual dignitat es allò que possibilita als individus ser reconeguts. Taylor afirma així, que les polítiques de la diferència només poden créixer arrel de les de la igualtat, adquirint una inevitable universalitat per la seua fonamentació en el concepte de dignitat moderna. Ara bé, Taylor fixa una posició moral a través de les polítiques de la diferència obrint la possibilitat d'existència de diverses formes de vida i de diferents concepcions del bé al proposar la fusió de diferents valors, sempre que aquests respecten els valors fonamentals que l'estat ha de garantir.

2.3 Els camins del reconeixement de Paul Ricoeur

A la seua obra *Caminos del reconocimiento*, Paul Ricoeur, confirma l'existència d'una gran varietat d'accepcions que fan referència la terme de reconeixement. Aquest fet provoca una complexitat del seu ús en el llenguatge pràctic i a més a més, evidència la dificultat per escriure una única teoria del reconeixement. Per tant, Ricoeur presente els camins del reconeixement basats en tres estudis i tres autors: Kant, Bergson i Hegel (Ricoeur 2006).

Els tres estudis aborden la problemàtica del reconeixement d'una manera ben diferenciada. El primer, tracta el reconeixement Kantià o *Rekognition*, que es basa en la relació entre allò mateix i allò altre. El segon és el reconeixement bergsonian, que correspon a la identificació amb el jo i no amb l'altre, d'aquesta manera s'oposa l'identitat a la diversitat. Finalment, Ricoeur parla del reconeixement Hegelià o *Anerkennung*, el qual s'ha anat exposant al llarg dels capítols 3.1 i 3.2 del present treball i es basa principalment en la consolidació d'un reconeixement mutu, ja que al reconèixer a l'altre també ens reconeixem nosaltres.

D'aquesta manera, Ricoeur afirma que la trajectòria del verb reconèixer va des del seu ús en una veu activa cap al seu ús en veu passiva, és a dir, el passa de l'acció de reconèixer a la sol·licitud de ser reconegut. Aquest trajecte es dona a partir de tres problemàtiques entorn a tres conceptes; el d'identitat, en el pla kantià; el de l'alteritat, en el discurs bergsonian i el desenvolupament de la dialèctica entre desconeixement i reconeixement, en l'àmbit Hegelià. Aquestes problemàtiques no són anulades entre sí, sino que es superposen, atorgant al concepte d'identitat un paper principal en tot el procés.

Ricoeur, presenta un qüestionament de l'idea de lluita de Honneth, l'autor critica que el procés pel qual els subjectes es considerassen reconeguts plenament és interminable i restringit per la caracterització de lluita tornant-se «una nueva forma de 'conciencia desgraciada', bajo la forma de un sentimiento incurable de victimización de una infatigable postulación de ideales inalcanzables» (Ricoeur 2006, 276). Per això, Ricoeur acompanya l'idea de lluita amb l'experiència dels *estados de paz*, basada en un reconeixement mutu pacificat que aporten la motivació moral suficient per mantenir la convicció moral. No obstant el seu caràcter excepcional, aquestes experiències tenen una gran força d'irrigació positiva (Ricoeur 2006, 279).

Ricoeur tria com a model d'estat de pau l'intercanvi cerimonial dels dons, ja que, segons ell, és el que millor mostra l'idea de mutualitat. La mutualitat evoca la dialèctica de la disimetria entre el jo i l'altre i permet integrar-la en l'intercanvi de dons, marcant el caràcter irremplaçable de cada u dels membres. Així doncs, dins de l'explicació de don cerimonial recíproc basat en la mutualidad, Ricoeur entén tres moments; un primer gest, de donar, del que resalta el seu caràcter desinteressat; un segon gest, de rebre, establint una deuda de gratitud i un tercer gest, el de tornar, que respon a la generositat desinteressada del primer (Ricoeur 2006, 302-304).

No obstant, el propi Ricoeur, reconeix que l'intercanvi cerimonial recíproc també té les seues apories, vinculades a la tensió entre generositat i obligació que estableix. Ara bé, no és la seua pretensió substituir l'idea de lluita que Honneth exposa, sino, destacar la força positiva que les experiències de reconeixement pacificat, en confrontació amb la búsqueda de poder i la violència, poden aportar (Ricoeur 2006, 307).

2.4 El reconeixement cordial en Adela Cortina

El reconeixement que presenta Adela Cortina parteix del model kantian, però també del concepte de vulnerabilitat que, segons ella, ens constitueix. Cortina remarca que «No solo somos sujetos agentes de nuestras vidas, sino a la vez e inevitablemente, también sujetos pacientes» (Cortina 2021, 27). Aquest fet, evidència la importància de conèixer i ser reconegut en la vulnerabilitat, doncs no es pot controlar tot allò que ocorreix a la vida. Els éssers humans parteixen d'una vulnerabilitat per la finitud inherent a la vida, a més a més, la vulnerabilitat també d'evidència en les circumstàncies vitals que els acompanyen i, fins i tot en les diferents etapes vitals com la infantesa o la vellea (Cortina 2021, 28).

Un ésser vulnerable és aquell que té la capacitat de ser ferit tant físicament com moralment. Per tant és obvi comprendre que tots els éssers humans ho són i per tant, cal reconèixer aquesta vulnerabilitat com a base de les relacions interpersonals. D'altra banda, Cortina defineix vulnerable com «el que no se basta así mismo, el que no es autosuficiente y , por lo tanto, depende de otros» (Cortina 2021, 29). Evidentment els humans són interdependent des del nostre naixement, doncs no tenen les qualitats adequades per adaptar-se al seu entorn i

necessita d'altres per poder sobreviure. Per tant, és necessari assumir la vulnerabilitat com una part ineludible de qualsevol projecte de vida bona (Cortina 2021, 30).

Assumida la vulnerabilitat com tret bàsic dels éssers humans, Cortina es respalda en l'ètica de les cures i l'ètica de la responsabilitat per explicar l'actitud del reconeixement cordial. D'una banda existeix una necessitat de ser cuidats, degut a la seua vulnerabilitat, però també una capacitat de poder cuidar els altres, a més a més, la capacitat de cuidar és un actitud constitutiva del éssers humans com afirma Heidegger en *Ser y tiempo* (2012) i per tant, l'actitud de dominació frente als altres éssers vius i la natura ha provocat un món que posa en perill la supervivència pròpia de la terra.

Cortina es basa també en l'ètica de la cura com a solució als principals problemes de les democràcies actuals, segons ella, cal un canvi d'actitud adoptant voluntàriament la disposició a cuidar dels altres, formant així, una relació respectuosa amb la realitat envers d'una destructiva. L'*homo sapiens* és també un ésser predisposat a cuidar de sí mateix i d'altres, per tant és aquesta propensió a la cura la que es transforma en una de les actituds indispensables per mantenir la vida i reproduir-la (Cortina 2021, 34). En paraules de Cortina (2021, 35) «los seres humanos nacen biológicamente ligados vinculados, cuando menos, a las crías y a las parejas y esa vinculación configura un compromiso biológico» Un compromís que també requereix d'un sacrifici que, d'altra banda, es fa de manera natural i aquesta protecció del vulnerables és concebuda, també, com una de les claus de la felicitat humana.

Altre punt important per a entendre el posicionament de Cortina s'engloba al voltant de l'ètica de la responsabilitat, provinent de la tradició kantiana. La autora afirma que l'ésser humà està preparat biològicament per a relacions recíproques i que aquesta és la clau de les societats contractuales, el recolzament mutu. Cortina proposa la fragilitat i la vulnerabilitat com a iniciadors de la responsabilitat moral de la cura, un sentiment que va més enllà de la reciprocitat i l'intercanvi, en termes levinasians és la presència de l'alteritat la que desencadena una obligació moral. L'obligació no procedeix de dins, sinó que proveeix del rostre d'aquell vulnerable (Levinas 1987, 54). Així doncs, tornant al doble reconeixement grec que s'ha tractat en el segon capítol, els éssers humans s'han de reconèixer des de la igualtat, referent a la dignitat en sentit kantiana, i des de la vulnerabilitat, com éssers necessitats d'ajuda (Cortina, 2021, 36-37).

Arrel d'aquestes influències, Cortina desenvolupa el seu reconeixement cordial, molt lligat a la seua concepció ètica: l'ètica de la raó cordial. Aquesta té la seua base en l'ètica dialògica d'Otto Apel i Jürgen Habermas, no obstant, Cortina va més enllà, desenvolupant la dimensió cordial del diàleg. La racionalitat comunicativa insta a construir una vida des del diàleg i l'enteniment mutu dels que es reconeixen com a interlocutors vàlid, Cortina afegeix dos emocions que obren el món moral a partir del rebuig, d'una banda la consciència de vulnerabilitat i, d'altra, l'injustícia. Per tant, estableix dos virtuts per a l'ètica comunicativa, la justícia que es deu als éssers autònoms i la solidaritat que permet el suport mutu que requereix la vulnerabilitat (Cortina 2021, 38).

Ara bé, el reconeixement mutu com a interlocutor vàlid recau, segons l'autora, en dos sentits; d'una banda, com un vènle lògic entre els participants de l'argumentació; d'una altra, com un vènle entre els participants que va més enllà de la seua argumentació, ja que valora també altres capacitats com les de estimar valors. És important comprendre que els dos vènles s'uneixen d'una manera directa, en la qual sense considerar el segon vènle és difícil poder reconèixer el primer. Justamen atendre a aquesta dimensió experiencial del reconeixement recíproc és imprescindible per dialogar sobre la justícia de les normes (Cortina 2021, 39).

D'aquesta manera, s'estableix un reconeixement cordial o compasiu, doncs com comenta l'autora, és la compassió allò que porta a la preocupació per la justícia. Una compassió de l'alegria i la tristesa dels que es reconeixen com autònoms, però també, com a vulnerables. Construint, així un *ligatio* que implica una *obligatio* més originaria que el deure i que s'estableix al voltant d'un respecte a la dignitat pel reconeixement de drets i l'empoderament de les capacitats. Perquè aquest *ligatio* es relaciona amb la cordura que parteix del cor i busca una vida bona dins d'un marc de justícia compassiva (Cortina 2009a, 214-216).

Així doncs, es pot establir que el reconeixement cordial d'Adela Cortina, pretén anar més enllà de la teoria tradicional del reconeixement mutu, amb l'establiment d'aquest *ligatio*, determina una obligació prèvia a la reciprocitat basada en el reconeixement de l'autonomia i de la vulnerabilitat dels éssers humans que necessiten de la compassió i la solidaritat per poder desenvolupar els seus projectes de vida bona. Per això el reconeixement és cordial, perquè parteix del cor, de la compassió de l'alegria i del sofriment dels afectats que estableix un sentir comú al costat de l'enteniment comú de la raó comunicativa.

3. L'hospitalitat cosmopolita d'Adela Cortina

El present capítol suposa el punt central del treball i aborda el significat del cosmopolitisme, partint de la base kantiana, així com, el tema que proposa l'investigació: L'hospitalitat cosmopolita. Per aquest motiu, és important entendre quina és la proposta d'Adela Cortina al voltant de la configuració d'una ètica cosmopolita i com aquesta s'interrelaciona amb el reconeixement cordial i amb l'hospitalitat que s'han anat desenvolupant al llarg del document, especialment als apartats dos i tres.

El capítol en qüestió es divideix en quatre subapartats, en els quals es tracten l'ètica cosmopolita, el reconeixement cordial i l'hospitalitat, com a conceptes específics arrel del llibre d'Adela Cortina titulat: *Aporofobia, el rechazo al pobre i Ética cosmopolita*. Aquests textos serveixen com a referència per tractar el concepte d'Hospitalitat cosmopolita dins del context de l'autora i poder analitzar correctament el seu significat i importància.

3.1 Ètica cosmopolita i reconeixement cordial

Tenint en compte el model de societat globalitzada que avui en dia domina el món, és lògic voler elaborar una ètica global, una ètica que siga capaç de fer front als reptes i problemes globals que els humans viuen diàriament com el canvi climàtic, per exemple. Referent a aquesta crisi ecològica, són els humans els que han de donar el pas de prendre les decisions per revertir la cruenta situació que suposa un model capitalista, on la producció marca el ritme de vida del planeta. Tant la vida natural com la humana han anat patint un procès globalitzador durant els darrers anys, no obstant, els humans són els únics éssers que poden prendre consciència d'aquest fet i per tant, són els únics capaços de decidir al respecte.

Una ètica cosmopolita es forma a partir de la inclusió de tots els éssers humans com a subjectes actius de decisió, perquè la capacitat de triar els fins que es deuen prioritzar és humana, però necessita de la consideració de la resta d'éssers vius que habiten el planeta terra, els quals no tenen la capacitat de decidir, però si han de patir les conseqüències. Cal establir en aquest cas un compromís amb ells pel seu valor com a fin en sí mateixa, oblidant la lògica utilitarista i el benefici neoliberal que transformen en un medi tot allò que té a l'abast (Cortina 2009b, 61).

Segons Cortina, aquells que es veuen afectats pels processos globalitzadors, ja siga per a bé o per a mal, ha de poder ser protegit de les males conseqüències i ser beneficiat pels diferents avantatges. Per això, són precisament els afectats els que tenen la capacitat de decisió sobre la manera de portar a terme el procés, convertint-se en subjectes agents del mateix. És necessari que el subjectes afectats tinguen una veu rellevant i a més que puguen accedir al bagatge cultural i material imprescindible per fer-ho (Cortina 2021, 144).

El cosmopolitisme, com indica Jeremy Waldron (2000, 227), remet a una forma d'organització social, però també, a una actitud establerta en un manera de viure, una possibilitat de construir la identitat pròpia més enllà de la reclusió endèmica en una única cultura. Per tant, es tracta d'anar incorporant diferents hàbits de diverses cultures per formar una identitat supracultural. Avui en dia les societats es troben en continu contacte, transformant-se unes altres, no obstant, aquesta transformació procedeix d'un aprenentatge i també d'un establiment d'elements comuns, normalment, afavorit pels interessos comercials o les forces comunicadores de les que disposa cada cultura, per això es pot apreciar que la cultura nord-americana influeix notablement més que la nigeriana, per exemple.

Ara bé, el cosmopolitisme no ha estat sempre ben valorat. Des del segle XVIII han esdevingut postures contràries al cosmopolitisme reforçades en conviccions de caràcter nacionalista o comunitarista que consideren al cosmopolita com un ésser que no es compromet i que busca satisfer el seu propi interès. Ben clar és l'exemple de Fougeret de Monbron (2012,65), qui en 1750 acusà el cosmopolitisme de ser un barreja d'escepticisme antic i libertinisme modern basat en un individualisme radical que rebutja tot compromís amb la comunitat i persegueix un benefici propi.

Cortina (2021,146), dóna una definició que refereix a la inclusió de la totalitat dels éssers humans dins d'una mateixa comunitat. El debat es centra doncs, en la concreció d'allò que uneix a tota la humanitat i es que al llarg del temps, l'agermanament de la humanitat ha anat establint-se al voltant d'emocions i sentiments, variants segons l'època històrica, però també al voltant de la capacitat de raonament i de ser agents de la seua vida. A més a més, com s'ha tractat en aquest treball els humans s'han reconegut en la vulnerabilitat i en la capacitat de tindre cura de la resta, així com en pactes recíprocs que constaten una igualtat formal. Allò

que és necessari és extrapolar aquests pactes i reconèixer la dignitat humana com a factor igualitari i propi en un marc supranacional, cosmopolita.

El concepte cosmopolita s'ha tractat des de diverses tradicions filosòfiques i per tant és complicat atribuir unes característiques delimitades i específiques, no obstant, Cortina (2021,147) troba quatre punts comuns que poden servir d'orientació per al seu estudi. En primer lloc, el seu globalisme pot establir-se com un punt de partida. El cosmopolitisme no pretén ser internacional, sino global i per tant la seua pretensió tendeix a l'universalitat normativa. En segon lloc, és aquest universalisme normatiu el que identifica un igual *status* moral en tots els humans i unes característiques comuns que els poden englobar dins d'una mateixa comunitat. En tercer lloc, el cosmopolitisme es centra en les persones i no en identifications col·lectives com estats o nacions, justament perquè pretén superar les fronteres que aquestes identifications suposen. En últim lloc, i en relació amb les anteriors, les diferents cultures han de formar una relació d'aprenentatge on els éssers humans puguin triar trets de diferents cultures per estendre la seua visió cap a un cosmopolitisme cultural i no es tanquen en un visió cultural endèmica. Per això, cal remarcar i treballar la diversitat com a valor primordial e intrínsec del cosmopolitisme i de les nostres societats.

Seguint en aquesta línia, Kant (1978a,738-739) parla d'una societat cosmopolita, que hauria de facilitar l'ús crític de la raó en l'espai públic per poder criticar el dogmatisme i valorar la diversitat. A més a més, exposa la necessitat de reconèixer a les persones com a fins i no com a mitjans (Kant 1978b, 838-889), valorar la dignitat que els humans tenen per naixement i l'autonomia que les dona la capacitat d'autolegislar-se. Aquests trets formen la base d'una ètica cosmopolita que exigeix un tracte igualitari entre fins però també la possibilitat d'empoderar-se per portar a terme els projectes de felicitat de cadascú, sempre i quan no perjudiquen a un altre. D'altra banda, considera la creació d'una societat cosmopolita com a ben jurídic suprem perquè possibilita la convivència pacífica que és el fi últim de la societat (Kant 1989, 194-196). Per tant, la raó crítica tria el cosmopolitisme per reflectir la veu de totes les persones, però també, per consolidar una justícia econòmica, que possibilita l'empoderament de les persones establint una ciudadania liberal-social (Kant 1989, 249).

Cortina, parteix de la base kantiana per desenvolupar la seua proposta cosmopolita que va lligada a la seua concepció cordial del reconeixement. La autora afirma que actualment s'està conformant una consciència moral que va més enllà dels marcs nacionals, cap a una globalitat arrel de declaracions i convenis adoptats per mecanismes supranacionals com l'ONU que van

marcant el camí moral en els diferents països i també va forjant morals personals entre els ciutadans. Aquesta consciència moral és l'ètica cosmopolita del segle XXI (Cortina 2021, 167).

Entre els diferents camins filosòfics que busquen reconstruir i fonamentar aquesta ètica, Cortina segueix els passos de l'escola de frankfurt i la seua ètica dialògica, doncs considera que les decisions que afecten a tots haurien de ser preses d'una manera dialogica per els afectats, posant en joc les seues capacitats d'argumentar i de compadir, un procés que és plenament inclusiu envers la proposta utilitarista del major bé per al major nombre de persones que si exclou una minoria. D'altra banda, agafa l'afirmació kantiana que pretén que els humans son un fi en si mateixa i la suma a una visió dialògica, evidenciant així, que els éssers humans són fins en si mateixa que descobreixen la seua autonomia, dignitat i vulnerabilitat i que són persones a través del reconeixement recíproc establert des de l'intersubjectivitat. Segons l'autora els humans es fan en vincle, es creen pel diàleg i la interrelació amb la resta, son éssers intrínsecament socials (Cortina 2021, 168).

És justament aquesta reconeixement recíproc de la dignitat i de la vulnerabilitat allò que demanda diàlegs que el defensen i a més s'ha de considerar que eixe diàleg es basa en un respecte dels interlocutors, un reconeixement com a iguals que necessiten un empoderament de les seues capacitats bàsiques per desenvolupar el seus projectes de vida bona, un reconeixement cordial.

3.2 Hospitalitat: dret i deure

És una realitat que Europa afronta un repte immens al voltant de les migracions, per això, hui més que mai, és important recórrer als valors que han configurat, almenys sobre el paper, el caràcter de la Unió Europea. Les intenses guerres que es donen al llarg del planeta, provocades eminentment per interessos dels països del nord, tenen conseqüències devastadores per a les poblacions que pateixen els conflictes, però en un món globalitzat i seguint la teoria d'Ulrich Beck, existeix un risc constant a nivell global i les accions i esdeveniments que es donen en diferents països tenen conseqüències immediates en uns altres. Els conflictes armats, socials i econòmics exporten els seus efectes a societats a milers de quilòmetres de distància, afegint un alt grau d'inestabilitat a aquestes. Es per això, que

calen mesures a nivell global, simplement perquè l'extensió dels conflictes ja és a aquest nivell.

Ara bé, s'ha de ser conscient de com aplicar-les i de com construir-les, seguint la teoria comunicativa de l'escola de Frankfurt no podem oblidar que els afectats han de prendre partit en les decisions i han de sentir-se autònoms mantenint el seu poder de decisió que els reconeix com a interlocutors capaços i vàlids. Les mesures no poden ser presses d'una manera vertical, és necessari un consens entre les diferents parts per transformar els conflictes i arribar a un benestar comú que potencien les capacitats bàsiques de les persones i que les situe al centre del debat, desplaçant els interessos personals i econòmics, que malauradament són els que habitualment prevaleixen en aquest tipus de negociacions.

Per fer front a aquesta greu crisi que s'estén de manera mundial, cal no oblidar el valor de l'hospitalitat, per expressar-ho en termes kantians: la virtut de l'hospitalitat. Una virtut entesa com una actitud personal universalitzable, però també, com un deure que correspon al dret de ser acollit, un dret que ja està reflectit a nivell institucional i jurídic com una obligació de l'estat, no obstant, aquesta exigència respón a una necessitat bàsica de l'ésser humà que es recolza, una vegada més, en el reconeixement de la vulnerabilitat humana com a condició intrínseca de la nostra existència i per tant és necessari seguint treballant-la, tant al marc institucional com al marc personal.

D'altra banda, és important considerar que l'hospitalitat és una exigència que necessita d'un aparell institucional, perquè no és suficient una hospitalitat domèstica, cal reforçar i exigir una hospitalitat de caràcter universal, sense peròs (Cortina 2017, 160). L'acollida, que es basa en l'hospitalitat es un dret bàsic que recau en la dignitat humana i que els diferents governs i institucions han de protegir i fomentar, s'ha d'assegurar que tota persona tinga l'opció de començar una vida nova, una oportunitat que potser no tinga al seu país d'origen. L'estat ha d'assegurar que les oportunitats de vida bona puguin ser desenvolupades per les persones i quan l'estat no ho puga assolir, perquè el problema és de caràcter global, ha de col·laborar en els diferents organismes supranacionals que treballen per aquest fi.

Per tant, Cortina identifica l'hospitalitat com una virtut que cal treballar de manera institucional i personal, ja que es basa en un dret bàsic humà que es recolza en el concepte de dignitat humana kantiana i que constitueix un valor moral que contribueix al benestar de les

persones i al desenvolupament de les seues capacitats. L'autora l'emmarca així en la dialèctica kantiana de el dret i el deure, bàsic dins de la seua deontologia i que ha servit de base per a diferents tradicions europees de pensament ètic.

3.3 El concepte d'acollida i els valors d'una hospitalitat cosmopolita

El concepte d'acollida que treballa Cortina està molt vinculat als treballs d'autors com Lévinas i Derrida, que referen l'obertura cap a l'altre com a característica bàsica de l'ésser humà, una obertura que no té relació amb acollir a l'estranger dins de la nació o la ciutat, sino que, es refereix a l'acollida de l'alteritat dels altres que ens constitueixen d'una manera recíproca. Lévinas parteix des de la tradició hebrea, per donar importància al rostre de l'altre que exigeix una responsabilitat per ell en forma d'absolut. L'autor veu una escissió entre el nosaltres i el ells des de la constitució de les ciutats, generant exclosos i afirma que occident tem el pelegrinatge i el nomadisme i s'amaga en la seguretat del sedentarisme. Per ell, l'home és abans que res amb la resta que es relaciona i ante els quals té una responsabilitat, eixa responsabilitat és la que el constitueix com a subjecte. D'aquesta manera la responsabilitat no és merament un atribut de la subjectivitat, sino que és crea abans d'establir una relació ètica, no es un *per a sí mateixa* sino un *per a altre* (Lévinas 1991, 90).

Cortina subscriu aquestes afirmacions, no obstant, veu la necessitat de concretar aquesta pretensió d'una hospitalitat incondicionada en lleis per tal de materialitzar facticament les exigències ètiques que requereix l'hospitalitat i es que és sempre un repte mediar entre els principis ètics i les condicions que els materialitzen en els diferents territoris, ja siguen nacionals, supranacionals o globals. Per assolir aquest objectiu, Cortina, proposa dos nivells igualment importants i rellevants: les polítiques d'acollida i integració i la construcció de la pau per part de la Unió Europea (Cortina 2017, 165-166).

El primer nivell, es centra en salvar vides com a principi orientador indispensable, no obstant, s'ha de considerar i reforçar el procés d'integració dels immigrants per a que no acaben internats en un CIE o queden desemparats per l'administració. L'assumpció de les quotes de refugiats polítics que marca la Unió Europea, és un bon inici d'aquest procés, creant així un Parlament Europeu compromés realment amb la crisi migratòria i que assumeix la seua

responsabilitat per solventar-la el millor i més aviat possible. Potenciar estratègies front la trata de persones mitjançant esforços cooperatius entre els diferents països implicats per afavorir la regularització de les migracions que avui en dia resulta cada volta més difícil si parteixen d'una situació de desigualtat econòmica, social i cultural. Per aquest fet és necessari treballar en agilitzar les institucions i administracions per produir mecanismes ràpids i efectius que permeten registrar adequadament a aquells que demanen asil i garantir també un retorn digne a aquells que siguen rebutjats. A més a més, és important que les organitzacions ciutadanes que pretenen acollir a persones desplaçades siguen protegides i potenciades per part de l'administració i no entorpidides per ella, ja que com la mateixa Cortina diu «El ejercicio de la virtud personal de la hospitalidad no puede prohibirse» (Cortina 2017, 166).

El segon nivell, més prolongat en el temps, és deuria centrar en la construcció de pau als llocs d'origen d'aquests refugiats, com es el cas de Síria, Palestina o més recentment Ucraïna. Així com anar construint una societat cosmopolita que impulse propostes com l'Agenda 2030 de les Nacions Unides. Aquest segon nivell és també imprescindible encara que requereix d'una coordinació supranacional e internacional més complexa, encara que les bases dels dos nivells estan igualment relacionades amb la dignitat humana i la potenciació de les seues capacitats.

Tenint en compte aquest dos nivells d'actuació es pot treballar per resoldre la crisi migratòria arrel d'una ètica de la corresponsabilitat que exigeix gestionar les condicions jurídiques i polítiques actuals des d'un reconeixement compassiu, orientat a la construcció d'una societat cosmopolita sense exclusions. Aquest ha de ser l'objectiu de l'educació, segons Cortina, així com «formar personas de su tiempo, de su lugar concreto, y abiertas al mundo.» (Cortina 2017, 168). En aquest sentit, és important, remarca l'autora, formar uns ciutadans sensibles als grans reptes, com el patiment d'aquelles persones que busquen refugi a Europa o el drama de la pobresa extrema i la fam dels més vulnerables. Per això, educar per al nostre temps exigeix formar ciutadans compassius, capaços d'assumir la perspectiva de qui pateix, però per damunt de tot comprometre's amb ells.

3.4 Una aposta per una educació cosmopolita

Adela Cortina ofereix un proposta, en termes educatius, que fonamenta un projecte pedagògic cosmopolita al seu text *Aporofobia*. En aquest treball, Cortina troba en la plasticitat del cervell una possibilitat per a que, per mitjà de l'educació, es forgen ciutadans compasius i compromesos amb qui més sofreix. És a dir, a través de cultivar una actitud d'obertura amb l'altre es genera una auto-obligació moral que respon al reclam d'aquells que ens necessiten i, al mateix temps, es propaga per la societat. Per endinsar-nos més en aquesta proposta ens remetem al seu text *Ciudadanos del mundo* (1997).

En ell, l'autora planteja que tots els éssers humans som inevitablement morals i que els valors son integradors de la resta i , per tant, és urgent i extremadament necessari educar en aquests valors morals. Aquests s'aprenen per degustació, es cultiven en els estudiants les condicions per apreciar determinats valors. Cortina va més enllà d'un relativisme moral, per ella els valors tenen algun tipus de valia que ens porta a reconèixer el seu benefici, no obstant, aquests no són eterns, sino que es van descobrint en tant que la realitat és dinàmica i canviant i per tant, permeten acondicionar el mon per viure plenament com persones.

El camí per definir els valors dependeix en gran mesura del sentit creatiu i d'una atenció a la realitat, per això, s'especifiquen des de la llibertat humana, ja que no són atribuïbles a objectes inanimats i a més a més, la seua llavor és humanitzar la vida humana, el que els fa desitjables per tothom. D'aquesta manera, Cortina, es retroba amb la noció de progrés moral kantiana entenent que l'evolució en el contingut dels valors morals permeteix l'acondicionament amb una major humanitat la nostra existència i alhora es un exemple de la consciència moral de les societats. L'autora proposa doncs, una educació centrada en alguns valors cívics que considera fonamentals: la llibertat, la igualtat, la solidaritat, el respecte i la resolució dels problemes a través del diàleg, que ella defineix com «valores que cualquier centro, público o privado, ha de transmitir en la educación, porque son lo que durante siglos hemos tenido que aprender y ya van formado parte de nuestro mejor tesoro.» (Cortina 1997, 193).

Un bon exemple és el valor del diàleg que permet la búsqueda cooperativa i intersubjectiva d'allò cert i just. No obstant, calen determinades condicions per poder desenvolupar un diàleg autèntic; com ja hem tractat abans, la presa de decisions o la participació en el procés dels

afectats és un punt elemental que s'ha de materialitzar, a més amés; la disposició d'una escolta activa, basada en la premisa de que totes les parts involucrades poden tindre part de la raó. D'aquesta manera en l'àmbit educatiu s'ha de proposar el diàleg com a mitjà movilitzador del desenvolupament d'un pensament cosmopolita hospitalari, el qual promou efectivament pràctiques hospitalàries. Cortina comprèn que el diàleg és un espai per:

Com-padecer el sufrimiento, con-vivir con la miseria. Sólo desde ahí se despierta el afán de justicia, un valor del que no hemos hablado expresamente porque está en el trasfondo de lo dicho. Ésta es la forma más humana de ir acondicionando nuestra existencia compartida, acondicionándola con los valores que la hacen realmente humana (Cortina 1997, 210).

El diàleg també ajuda a mantindre o modificar posicions al descobrir allò en el que estem d'acord i allò en el que diferim amb els diferents interlocutors i aquest és precisament un dels seus principals valors: adonar-se de que mai es pot tindre la raó de manera individualitzada perquè és construeix de manera intersubjectiva. Ara bé, per assolir un diàleg sà és necessari que les diferents parts interlocutores proposen arguments i que també tinguen l'oportunitat de replicar els arguments de les altres parts, de manera que es pugua construir una solució justa que responga als interessos universalitzables per tots els afectats i que, finalment, estiga oberta a revisions.

Cortina, en corcondància amb Kant (2003, 36), planteja un educació que mire cap al futur, els estudiants han de ser educats per assolir els seus fins, però també, han d'educar-se en la prudència per adaptar-se a la vida. Per això, és transcendental formar-los moralment per a que puguen distingir per ells mateixos els fins bons que qualsevol ésser humà podria desitjar. aquest procés repercuteix en el desenvolupament d'una ciutadania cosmopolita que possibilite un món en el que totes les persones es consideren ciutadans. Una educació cosmopolita ha de permetre als estudiants ser competents com a ciutadans i conviure justament al ser capaç d'atendre les necessitats bàsiques de la resta d'éssers humans (Cortina 1997, 214).

Conclusions

El present treball ha abordat l'estudi del concepte d'hospitalitat dins de la filosofia d'Adela Cortina, així com la seua aplicació a l'educació per establir la base d'una ciutadania cosmopolita que puga fer front als reptes supranacionals que avui en dia existeixen en les societats contemporànies. La greu crisi migratòria o el canvi climàtic son problemes globals que han de ser treballats des d'un marc global, cosmopolita. Es per això que es fonamental anar forjant una valors de caràcter universalitzable que proporcionen una eixida front al capitalisme salvatge i la sobreproducció que la societat de consum demanda insaciablement.

Un dels principals desafius de les nostres societats es posar a les persones i la seua dignitat al lloc central que mai haurien d'haver abandonat i entendre que tots els ésser humans tenen dret a poder portar a terme les seues opcions de vida bona sempre i quan es guien per interessos universalitzables i no facen mal a la resta. L'hospitalitat cosmopolita és un concepte que derriba els murs polítics i culturals que ens envolten per tal de donar pas a un inclusió global que no deixe enrere a ningú i en la qual tots puguen sentir-se i identificar-se com a ciutadans autònoms i participatius.

L'objectiu central d'aquest estudi era esclarir el concepte d'hospitalitat cosmopolita de la autora i definir-lo dins de la seua filosofia. Així com, comprendre la importància del reconeixement en la seua teoria arrel d'un breu anàlisi del terme. D'aquesta manera, es pot incloure el terme en un projecte educacional i pedagògic que puga formar estudiants amb valors cosmopolites. Per aquesta tasca, s'ha anat traçant un camí al llarg del treball que parteix de l'evidència d'una llarga tradició hospitalària i l'evolució del terme des d'una concepció de caràcter diví a l'establiment del seu valor en la societat civil d'una manera ètica.

D'altra banda, s'han tractat algunes de les teories centrals del reconeixement per donar compte de la importància que aquest té en el desenvolupament ètic de l'actualitat i , en concret, en la teoria d'Adela Cortina arrel del seu reconeixement cordial que ens proposa valors com la compassió i la justícia per establir una autobligació ètica, un deure en sentit kantianà, que esdevé responsabilitat conjunta de la societat i que es justifica pel dret de tots a ser reconeguts. Altre punt important és el referent a la vulnerabilitat com a condició humana

indispensable i que ens fa reconèixer-nos com a iguals en la necessitat de ser atesos per la resta, crean un vincle participatiu que s'estableix a nivell social de comunitat.

La hipòtesi de partida sobre la qual es construeix aquest treball és si l'hospitalitat cosmopolita pot ser un mecanisme capaç, almenys en part, d'establir una ciutadania que tinga la possibilitat d'afrontar els desafiaments globals que han esdevingut en greus crisi durant l'últim segle. És per això que es imprescindible introduir aquest conceptes en l'educació dels joves, que han de ser capaços de trencar amb les dinàmiques capitalistes i neoliberals que només busquen una sobreacumulació sense mesura i un individualisme exacerbats que no pot contribuir a una societat justa.

Finalment, amb l'elaboració d'aquest treball s'ha pretés aprofundir més en el conceptes d'hospitalitat i de reconeixement per ser la base del concepte central de l'estudi, però també perquè al llarg de la història s'han constituït com mecanisme que lluiten contra els moviments que porten a la població a construir murs entre cultures, amb la finalitat d'aconseguir una fusió d'horitzons. Encara és molt trist reconèixer, que la societat de consum i el individualisme han construït una esqueletxa gegant que cal reconstruir entre tots i, especialment, des de les humanitats. Perquè es feina dels humanistes prendre partit, formar-se i reaccionar fent ús d'una capacitat crítica basada en el coneixement i el diàleg que edifique ponts allà on hi ha odi i egoisme. L'educació ha sigut i és una eina de llibertat per tothom i s'ha de protegir i fomentar per formar persones que no només pensen en el hui, sinó també en el demà, que no només pensen en el sí mateix, sinó també en la resta.

Referències bibliogràfiques

- Alexander, Jeffrey. 2000. "Theorizing the good society: Hermeneutic, normative and empirical discourses." *Canadian journal of sociology* 25 (3), 271-309.
<https://doi.org/10.2307/3341644>
- Beck, Ulrich. 2006. *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.
- Beltrán Lloris, Francisco. 2001. "La hospitalidad celtibérica: una aproximación desde la epigrafía latina". *Paleohispanica* 1: 35-62.
<https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/20/39/05beltran.pdf>
- Benveniste, Emile. 1973. *Indo-European language and society*. Miami: Miami University Press.
<https://chs.harvard.edu/book/benveniste-emile-indo-european-language-and-society/>
- Chamorro, Paloma. 2006. "Ius hospitii y ius civitatis." *Gerión* 24 (1):207-235.
<https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI0606120207A>
- Chirinos, María Pía. 2007. "Hospitalidad y amistad en la cosmovisión griega." En *Philia: riflessioni sull'amicizia*, editat per M. D'Avenia y A. Acerb ,43-48. Roma: DUSC.
https://pirhua.udep.edu.pe/bitstream/handle/11042/1570/Hospitalidad_y_amistad_en_la_cosmovision_griega.pdf
- Cortina, Adela. 1997. *Ciudadanos del mundo, hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- . 2009a. *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- . 2009b. *Las Fronteras de la persona: El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.

- . 2017. *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Paidós.
- . 2021. *Ética cosmopolita*. Barcelona: Paidós
- Derrida, Jacques. 1998. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.

———. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. New York: Routledge.

 - Etienne, Robert Patrick Roux y Alain Trannoy. 1987. “La tessera hospitalis, instrument de sociabilité et de romanisation dans la Peninsule Ibérique. Sociabilite, pouvoirs et societe.” En *Actes del col·loqui de Rouen*, 323-336. Rouen: Universitat de Rouen.
 - Fernández Agis, Domingo. 2009. “Tiempo, política Y Hospitalidad. Una reflexión Desde Derrida Y Lévinas.” *Isegoría* 40 :191-202.
<https://doi.org/10.3989/isegoria.2009.i40.654>.
 - Fougeret de Monbron, Louis-Charles. 2012. *El cosmopolita*. Pamplona: Laetoli.
 - Grimal, Pierre. 2002. *El helenismo y el auge de Roma: el mundo mediterráneo en la edad antigua II*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
 - Heidegger, Martin. 2012. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
 - Herrero, Montserrat. (2018). “Políticas de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida.” *Revista de Estudios Políticos* 180: 77-103.
<https://doi.org/10.18042/cepc/rep.180.03>
 - Hobbes, Thomas. 1999. *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Trotta.
 - Honneth, Axel. 1995. *The struggle for Recognition*. Massachusetts: The MIT Press Cambridge.
 - Honneth, Axel i Nancy Fraser. 2003. *Redistribution or recognition?*. New York: Verso.

- Humbert, Michel. 1978. *Municipium et civitas sine suffragio. L'organisation de la conquête jusqu'à la guerre sociale*. Roma: Ecole Française de Rome.

- Kant, Immanuel. 1978a. *Critica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.

- . 1978b. *¿Qué es la ilustración?* México: Fondo de Cultura Económica.

- . 1985. *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos.

- . 1988. *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica.

- . 1989. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.

- . 2003. *Pedagogía*. Madrid: Ediciones Akal S.A.

- Levinas, Emmanuel. 1987. *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

- . 1991. *Ética e infinito*. Madrid: Visor.

- . 2002. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

- Maquiavelo, Nicolás. 2009. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.

- Nussbaum, Martha. 2015. *La fragilidad del bien, Fortuna y Ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Antonio Machado.

- Pérez, Félix. 2003. *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas. Ce n'est pas moi, c'est l'autre*. Paris: L'harmattan.

- Ramos-Alarcón Marcín, Luis. 2017. “Ciudadanía y hospitalidad en Maquiavelo.” En: *Hospitalidad y ciudadanía. De Platón a Benhabib*, editat per Evelia Arteaga, Mariela Oliva y Roxana Rodríguez, 19-35. México: Itaca-UACM.
http://www.paginaspersonales.unam.mx/app/webroot/files/5004/Ramos-Alarcon_Ciudadania-Hospitalidad-en-Maqu.pdf
- Ramos y Loscertales, José María. 1948. “Hospicio y clientela en la España céltica” *Revista Emerita* 10: 308-337.
- Ricoeur, Paul. 2006. *Caminos del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica de México.
- Salas Astrain, Ricardo. 2016. “Teorías contemporáneas del reconocimiento.” *Atenea* 514: 79-93. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622016000200079>
- Soto Moreno, E. (2014). Vocación de herencia. El concepto de hospitalidad en Jacques Derrida y Emmanuel Levinas. <http://hdl.handle.net/2445/56527>
- Taylor, Charles. 1994. “The politics of recognition” En *Multiculturalism* editat por Amy Gutman, 25-73. Princeton: Princeton university press.
- Vives, Juan. Luís. Nieto Ibarra, Juan. de Gonzalo, i Benito Monfort. 1781. Tratado del socorro de los pobres. Valencia: Imprenta de Benito Monfort. fev-av-m-00567.pdf