



Repensando la hospitalidad educativa en la crisis climática

Claudia Ruitenber

claudia.ruitenber@ubc.ca



<https://orcid.org/0000-0002-0963-6246>

Claudia Ruitenber es profesora en University of British Columbia (Departamento de Estudios Educativos). Será Presidenta de la Sociedad de Filosofía de la Educación (2024/25) y fue Presidenta de la Sociedad Canadiense de Filosofía de la Educación. Es autora de (i.a.) *Unlocking the World: Education in an Ethic of Hospitality* (Routledge, 2016). Sus intereses de investigación incluyen la educación política y la ética

Resumen - Resumo - Abstract

Este artículo vuelve sobre la ética de la hospitalidad de Derrida como ética rectora de la educación. Si bien algunas de las cuestiones morales y políticas más urgentes de nuestro tiempo tienen que ver con la crisis climática y otras crisis ecológicas, las discusiones sobre la hospitalidad se han centrado en gran medida en tomar la educación como una bienvenida a los mundos humanos. Este artículo reformula la hospitalidad educativa como una forma de decencia común y utiliza el ejemplo de la “contención familiar” para caracterizar la decencia común. Además, discute la categoría de decencia común en la teoría moral y también los desafíos de determinar las obligaciones morales hacia otros futuros. Por último, sostiene que la hospitalidad educativa debe vivirse en el

Este artigo aborda a ética da hospitalidade de Derrida como uma ética orientadora da educação. Embora algumas das nossas questões morais e políticas mais urgentes em nosso tempo tenham a ver com a crise climática e outras crises ecológicas, as discussões sobre a hospitalidade centram-se, em grande parte, em ver a educação como uma espécie de boas-vindas aos mundos humanos. Este artigo reformula a hospitalidade educacional como uma forma de decência comum e utiliza um exemplo da prática de “contenção familiar” para caracterizar a decência comum. Além disso, discute a categoria de decência comum na teoria moral e os desafios de determinar as obrigações morais para outros futuros. Finalmente, sustenta-se que a hospitalidade educativa deve ser vivida no espí-

The article revisits Derrida's ethic of hospitality as a guiding ethic for education. While some of the most urgent moral and political issues of our time concern the climate crisis and other ecological crises, discussions of hospitality have largely remained focused on education as a welcome into human worlds. The article recasts educational hospitality as a form of common decency, and uses the example of the practice of “family hold back” to characterize common decency. It discusses the category of common decency in moral theory and as well as the challenges of determining moral obligations to future others. It argues that educational hospitality has to be lived in the spirit of the common decency of sharing the planetary home not only with those who are children today but also

espíritu de la decencia común de compartir el hogar planetario no solo con quienes hoy son niños sino también con quienes están por llegar.

rito da decência comum de partilhar a casa planetária não apenas com aqueles que são as crianças de hoje, mas também com aqueles que ainda estão por chegar.

with those yet to arrive.

Palabras clave: ética de la hospitalidad, decencia común, justicia intergeneracional, crisis climática
Palavras-chave: ética da hospitalidade, decência comum, justiça intergeneracional, crise climática
Keywords: ethic of hospitality; common decency; intergenerational justice; climate crisis.

La traducción del presente texto al castellano ha sido realizado por Andrés Mejía.

Una versión posterior en inglés de este artículo aparecerá en *Educating the Next Generation: Reflections on Crises, Migration, and Education (Springer)*, editado por Wills Kalisha y Tomasz Szkudlarek.

Para citar este artículo:

Ruitenbergh, C. (2023). Repensando la hospitalidad educativa en la crisis climática. *Ixtli. Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*. 10(20). 163-181.



Repensando la hospitalidad educativa en la crisis climática

Introducción: una ética de la hospitalidad y sus carencias

Voy a volver sobre un marco ético para la educación sobre el que comencé a escribir hace más de veinte años: la hospitalidad. Al escribir sobre la hospitalidad, me he inspirado especialmente en la obra del filósofo francés Jacques Derrida y, en cierta medida, en la filósofa alemana Hannah Arendt, a cuya obra volveré al final del artículo. Derrida (1997/2001) describe una ética de la hospitalidad de la manera más sucinta, así: “El otro puede venir, o puede no hacerlo. No quiero programarlo, sino dejarle un lugar para que venga si viene. Es la ética de la hospitalidad” (p. 83).

La hospitalidad sigue siendo para mí una ética poderosa para guiar la educación, y en el contexto de la educación pienso en la hospitalidad como las prácticas, acciones y gestos que permiten a una persona entrar en un espacio que antes estaba cerrado para ella, encontrar un lugar donde anteriormente no tenía ninguno o donde no había visto ninguno para sí misma. En un trabajo anterior (Ruitenbergh, 2016), describí esta ética como una que “abre” mundos para los niños y otros recién llegados. He descrito esta ética, a partir de la obra de Derrida, a través de tres aporías o exigencias éticas imposibles:

- la hospitalidad exige que nos dirijamos a un huésped en particular y, sin embargo, nos impide exigir que el huésped se dé a conocer;
- la hospitalidad requiere algún tipo de hogar en el que se pueda recibir a un otro, pero invitar a un otro siempre pone en riesgo el hogar;
- la hospitalidad se ofrece en reconocimiento del hecho de que el anfitrión ha sido recibido, pero sin ninguna expectativa de reciprocidad. (pp. 22-28)

Otros estudiosos de la educación también han adoptado la ética de la hospitalidad de Derrida para elaborar la hospitalidad en una variedad de prácticas y contextos educativos (p. ej., Zembylas, 2020; Fulford, 2021). Todas estas discusiones sobre la hospitalidad, incluida la mía, se han centrado en la educación como una bienvenida a los mundos humanos, mundos de logros humanos marcados por problemas sociales y políticos. Sin embargo, tres

décadas de informes de evaluación cada vez más alarmantes del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC) han dejado muy claro que los mundos ecológicos en los que se recibe a los recién llegados están profundamente marcados por el cambio climático, la pérdida de biodiversidad y otras formas de degradación ambiental.

En *Unlocking the World* (2016), escribí:

Si el mundo que un educador abre para un estudiante es un mundo inhóspito para ese estudiante, “desbloquear” no es suficiente. El educador, especialmente pero no solamente, si es un adulto en relación con un niño, también tiene la responsabilidad de ayudar al estudiante a imaginar cómo ese mundo actualmente inhóspito puede convertirse en un lugar más hospitalario. No hacerlo sería como si un anfitrión abriera la puerta de una habitación llena de arañas venenosas y le dijera al invitado: “Ahí estás, siéntete como en casa”. (p. 139)

En ese momento, estaba pensando en un mundo que era inhóspito para un estudiante debido al racismo, el sexismo, la homofobia y otras formas de injusticia social. Sin embargo, lo que escribí entonces obviamente no va lo suficientemente lejos, considerando la injusticia ecológica que exacerba las injusticias sociales que hacen que el mundo sea inhóspito. No basta con que el educador “ayude al alumno a imaginar” cómo puede volverse más hospitalario un mundo cada vez más inhóspito ecológicamente. A la luz de investigaciones que sugieren que la gran mayoría de los daños del cambio climático se produjeron en un período de tiempo muy corto, es decir, de aproximadamente una generación, es inconcebible que los adultos actuales digamos a los jóvenes: permítannos educarlos para que sean mejores solucionadores de problemas y habitantes responsables del ecosistema; permítanos ayudarlos a imaginar cómo el mundo puede volverse ecológicamente más hospitalario nuevamente. Los jóvenes deberían responder (y están respondiendo) a ese mensaje con ira e indignación ante la negación de responsabilidad de los adultos. En otras palabras, los adultos somos responsables de mostrar a los jóvenes lo que nosotros mismos, individual y colectivamente, estamos haciendo para ayudar a que el mundo que estamos abriendo sea menos inhóspito ecológicamente de lo que se está volviendo actualmente.

La segunda deficiencia de la forma en que he escrito anteriormente sobre la hospitalidad educativa es que presenta esta ética como “excesiva”. Permítanme citar el pasaje que escribí ya hace casi diez años:



Una ética de la hospitalidad opera en lo que Paul Standish ha caracterizado como una “economía de exceso”, que es distinta de una “economía de satisfacción”. Una economía de satisfacción es una economía cerrada en la que las partes pueden llegar a un punto en el que se han cumplido las obligaciones mutuas, como en un contrato, o se ha establecido una relación de cuidado recíproco. En cambio, la “economía de exceso... se caracteriza por una obligación o responsabilidad que se profundiza cuanto más respondemos a ella”. Informada por una ética imposible de la hospitalidad, la relación entre anfitrión y huésped no es una “relación satisfactoria” sino una “relación excesiva”. (Ruitenberg, 2016, pág. 41)

Filosóficamente, el concepto de exceso tiene sentido y está alineado con el trabajo de Derrida y Levinas, en el que las demandas éticas son asimétricas (en el sentido de que exigen más de uno mismo que del otro), irracionales (en el sentido de que exigen más de lo que exigiría un sentido razonable de equidad entre uno mismo y el otro) e imposible (en el sentido de que la Ley de la hospitalidad absoluta, que va más allá de las leyes de la hospitalidad, nunca puede cumplirse). Sin embargo, pragmáticamente, considerar la hospitalidad como excesiva también sugiere que los actos de hospitalidad son, para usar un término de un tipo diferente de discurso filosófico, moralmente supererogatorios, es decir, que son heroicos o al menos moralmente dignos de elogio. Esto, irónicamente, hace que la ética de la hospitalidad sea una ética poco atractiva, que enfatiza tanto lo inalcanzable del ideal como el excepcional sacrificio del maestro o de cualquier otra figura educativa que busque llevarlo a cabo.

En este artículo, quiero reformular la hospitalidad educativa de una manera que, creo, pueda ser significativa para el contexto actual de la crisis climática. La hospitalidad educativa, como lo voy a sugerir, es una forma de decencia común. Parte del ímpetu del documento es la idea de que mitigar la crisis climática va a requerir un gran sacrificio de aquellos en el norte global. Mientras que algunas regiones del mundo están experimentando grandes pérdidas de tierras y hogares debido al cambio climático, en el próspero norte global el discurso del sacrificio me parece a menudo como fuera de lugar además de que enmascara una sensación de que están en su derecho.

En la siguiente parte del artículo, esbozaré una escena de hospitalidad que encarna este espíritu de decencia común. Luego, explicaré el lugar de la decencia común en la teoría moral. Finalmente, argumentaré que la hospitalidad educativa debe vivirse en este espíritu de decencia común de compartir el

hogar planetario no solo con quienes son niños hoy, sino también con quienes están por llegar.

“FHB”

En los países de habla inglesa en las décadas de 1960 y 1970, algunas familias tenían una tradición conocida como “FHB”. Si se había cocinado suficiente comida para una cena familiar, pero aparecían invitados inesperados, los padres susurraban discretamente “FHB” a los niños. Los niños sabían que “FHB” era la abreviatura de “Family Hold Back” [“Familia, conténganse”], lo que significaba que los invitados debían servirse ellos mismos primero y debían tener toda la comida que quisieran. La familia debe tomar menos de lo normal para asegurarse de que a los invitados no les falte nada (ver también Seymour, 2011).

Esta tradición parece remontarse a una historia impresa en 1898 en el Boston Traveler y reimpressa ampliamente en otros periódicos estadounidenses ese año:

La señal secreta de las anfitrionas.

Avisé a la familia si no hay suficiente para todos.

Las amas de casa nerviosas cuyos maridos con frecuencia traen compañía a casa para la cena sin previo aviso, a menudo se preocupan en lo más profundo de su corazón por atender a los invitados inesperados. Una matrona que vive en una de las residencias suburbanas más bonitas del oeste de Filadelfia, cuyo esposo persiste en traer invitados a casa en los momentos más inoportunos, ha encontrado un feliz recurso para hacer frente a posibles emergencias. Al pasar cualquier plato en la mesa del cual puede haber una cantidad limitada, la anfitriona se asegura de mencionar las letras enigmáticas, FHB de tal manera que no llame la atención de los invitados alrededor de la mesa. Inmediatamente los miembros de la familia se dan cuenta de las circunstancias y discretamente comen muy poco, si es que lo hacen, de las viandas en cuestión. El secreto de las tres letras se resolvió hace unos días, y la anfitriona después confesó entre risas su pequeño plan. “FHB” en este caso significa “family hold back” [“familia, conténganse”].



En la versión original, FHB parecía tener la intención de ocultar la vergüenza potencial que le causaba al esposo quien, al no avisar a su esposa con suficiente anticipación que los invitados se unirían a la cena, corría el riesgo de parecer incapaz de ofrecer una comida lo suficientemente generosa. Como se afirma que la esposa en cuestión vivía en “una de las residencias suburbanas más bonitas del oeste de Filadelfia”, el problema evidentemente no era de pobreza y escasez, sino de falta de planificación.

Esto es diferente en el relato de la práctica del teórico político neozelandés David Bromell:

Me crie en una familia con cuatro hijos. Teníamos suficiente, pero a veces parecía que era apenas suficiente, así que de niños éramos muy conscientes del principio de justicia. ... En ocasiones, el principio de justicia chocaba con los principios de hospitalidad y reciprocidad. Los domingos, mi madre a menudo planeaba suficiente comida para invitar a los invitados a casa a cenar después de la iglesia. Cuando la hospitalidad amenazaba con sobrepasar la suficiencia, la regla que se aplicaba era FHB (Family Hold Back). A veces percibíamos que la misma regla funcionaba en otras familias cuando disfrutábamos de hospitalidad recíproca. (pp. 123-124)

Lo que debería quedar claro a partir de los ejemplos anteriores es que “Family Hold Back” indicaba a los miembros de la familia que deberían actuar con contención en beneficio del invitado. Para evitar que el invitado se sintiera incómodo con esto, se comunicaba en forma abreviada, a veces susurrada, “¡FHB!” si acaso era necesario decirlo explícitamente.

En este artículo, uso “FHB” como una forma de pensar sobre la contención que se necesita hoy en día en los lugares relativamente prósperos del mundo, para poder ofrecer hospitalidad a las próximas generaciones. El contexto es la lamentablemente conocida situación de crisis climática y degradación ecológica en la que nos encontramos hoy. Los límites impuestos por este contexto y, por lo tanto, la necesidad de contención por parte de muchos de nosotros se expresan, por ejemplo, en el marco de los “límites planetarios” propuesto por Johan Rockström y su equipo en el Centro de Resiliencia de Estocolmo, o el marco de la “economía de la rosquilla” [dona, donut] de Kate Raworth. El marco de los límites planetarios hace una estimación, para nueve procesos clave que incluyen el cambio climático, la pérdida de biodiversidad y el uso de agua dulce, de cuál sería “un espacio operativo seguro para la humanidad con respecto al funcionamiento del sistema terrestre” (Rockström

et al., 2009). Se necesita contención para evitar que la humanidad se acerque demasiado a los límites de estos espacios operativos seguros o, en algunos casos, para regresar de los umbrales que ya cruzamos. Raworth (2017) parte de la idea de los límites planetarios (el exterior de la rosquilla), pero agrega una capa de límites sociales (el interior de la rosquilla):

El límite interior es una base social, debajo de la cual se encuentran las deficiencias en el bienestar, como el hambre, la mala salud, el analfabetismo y la pobreza energética. ... El límite exterior de la rosquilla es un techo ecológico, más allá del cual se encuentra un exceso de presión sobre los sistemas que sustentan la vida en la Tierra, como el cambio climático, la acidificación de los océanos y la pérdida de biodiversidad. (p. 48)

Se necesita restricción tanto para evitar que la humanidad opere por encima del techo ecológico como para evitar que la gente caiga en el agujero de la rosquilla, incapaz de satisfacer sus necesidades mínimas.

“FHB” significa aceptar límites en lugar de esperar que haya recursos infinitos; significa también no considerarse con derecho a lo que uno quiera. Cuando un niño miraba a uno de sus padres para tantear si podía servirse más, el opuesto tranquilizador de “FHB” era “MIK”, More In Kitchen [Más en la cocina]. Hoy en día, el “más” que queremos a menudo no está en la cocina, sino al otro lado del límite planetario o fuera del borde de la rosquilla. En otras palabras, el “más” proviene de las cocinas de otros lejanos y de las generaciones futuras. La historia de “Family Hold Back” puede parecer trivial, pero me atrae precisamente porque no es glamorosa ni espectacular: es un ejemplo de hospitalidad como decencia común.

Decencia común

La filósofa feminista estadounidense Cheshire Calhoun (2003) analiza la categoría moral de la decencia común como ubicada entre lo obligatorio y lo supererogatorio. Una persona que no realiza un acto moral que es obligatorio, como cumplir una promesa, puede ser culpada por haber agravado a otra persona. Una persona que no comete un acto supererogatorio, como donar un riñón a un extraño que necesita un trasplante de riñón, no puede



ser culpada de ninguna manera. Los actos de decencia común se encuentran entre estos dos:

las personas que no logran hacer lo que es una cuestión de decencia común son criticables. No son criticables por hacer daño a otros. Pero el hecho de que fallen en dar los obsequios morales que se esperan los expone a la acusación de ser mezquinos, innobles, despreciables, decepcionantes, irritantes y una pobre excusa para un agente moral. (p. 27)

Cuáles actos se consideren obligatorios, supererogatorios o de decencia común es algo específico de la cultura y puede cambiar con el tiempo. Calhoun explica que las convenciones sociales “convierten” algunos actos del dominio de lo supererogatorio al dominio de la decencia común y “determinan qué obsequios morales se espera que elijan los participantes en una práctica social particular de la moralidad” (p. 28). Esta determinación se realiza en función de las convenciones de entrega de obsequios que, en un contexto social dado, se consideran “motivacionalmente no costosas pero sí deseables de un modo obvio y sin ambigüedad” (p. 30).

La tradición de FHB que mencioné anteriormente es un ejemplo de lo que, en las familias que tenían esta tradición, era un acto de decencia común. Era algo que se hacía porque sería de mala educación actuar de otra manera; los niños no deben esperar elogios por “contenerse”, pero pueden contar con una reprimenda si no se contienen y, por lo tanto, no actúan con decencia común.

Más recientemente, el filósofo estadounidense Todd May (2019) también ha retomado el concepto de decencia, incluso en relación con la cuestión del cambio climático y la justicia intergeneracional. Su enfoque pretende ser viable a nivel cotidiano, reconociendo que la mayoría de las personas no logran cumplir con las reglas estrictas de ninguna de las teorías morales establecidas, ya sean consecuencialistas, no consecuencialistas o éticas de la virtud: “Se parte de la premisa de que a la mayoría de nosotros nos gustaría ser morales pero que no seremos o no podemos ser altruistas morales” (p. 28). El ejemplo de FHB tiene un atractivo similar: el padre que susurra FHB no está pidiendo a los niños que pasen hambre, sino que ejerzan cierta contención razonable para permitir que el invitado tenga una comida. La decencia, para May, se trata simplemente de tener en cuenta a los demás: “la acción moral decente reconoce que hay otros en el mundo que tienen vidas para vivir” (p. 29). Es un listón moral más bajo, en comparación con las demandas de la deontología kantiana, el utilitarismo o la ética de la virtud pero, a la luz de la

abrumadora evidencia de que muchos de nosotros no estamos alcanzando ni siquiera este listón más bajo, May argumenta que no es un mal listón por el cual luchar.

Decencia común con otros futuros

La pregunta con la que los jóvenes se enfrentan a los adultos es cómo garantizaremos un futuro digno para ellos y las generaciones venideras. Si bien Derrida no discutió la hospitalidad con respecto a la crisis climática, la centralidad de un porvenir incognoscible en su concepción de la hospitalidad está notablemente alineada con las preocupaciones actuales. Derrida hizo una distinción entre el futuro cognoscible que es una extrapolación del presente y el porvenir que es incognoscible y constituye una ruptura con el presente. Él escribe: “En francés, prefiero decir del por-venir y no del futuro, para señalar la llegada de un acontecimiento en lugar de algún presente futuro” (Derrida, 1995, p. 68). Él hacía hincapié en la exigencia imposible de ofrecer hospitalidad a un otro desconocido que puede llegar en un porvenir que no podemos prever. “Lo que llamamos hospitalidad mantiene una relación esencial con la apertura de lo que está llamado a venir [à venir]” (Derrida, 2000, p. 11). No podemos calcular nuestras obligaciones hacia los demás en un futuro por venir, pero podemos afirmarlas como obligaciones, no como formas de caridad o actos moralmente supererogatorios. Si bien el enfoque de la ética de Derrida desafía el cálculo moral, un giro hacia las teorías morales que intentan calcular lo que debemos a otros lejanos y por venir es instructivo, no por el resultado de esos cálculos, sino por los argumentos utilizados en el proceso.

La idea de que la proximidad y la distancia deberían ser irrelevantes en la toma de decisiones morales es uno de los argumentos más conocidos del ensayo del filósofo utilitarista Peter Singer (1972), “Famine, Affluence, and Morality”. Singer escribió este ensayo en parte como respuesta a la hambruna de 1971 en Bangladesh, argumentando que “la forma en que reaccionan las personas en países relativamente prósperos”, o, más concretamente, no reaccionan, “ante una situación como la de Bengala no se puede justificar” (p. 230). Una de las afirmaciones centrales de Singer es que, “si está en nuestro poder evitar que suceda algo malo, sin sacrificar nada de importancia moral comparable, debemos, moralmente, hacerlo” (p. 231). Singer luego matiza su argumento, pensando en grandes desastres como el que se desarrolla en Bangladesh. Cambia el interés para hablar de evitar que sucedan cosas no solamente



“malas” sino “muy malas”, y baja el estándar de sacrificio de “cualquier cosa de importancia moral comparable” a “cualquier cosa moralmente significativa”: “si está en nuestro poder evitar que suceda algo muy malo, sin sacrificar por ello nada moralmente significativo, debemos, moralmente, hacerlo” (p. 231).

Si bien Singer no usa el lenguaje de la “decencia común”, lo que su argumento tiene en común con el de Calhoun es que cuestiona los límites entre lo obligatorio y lo supererogatorio o, en palabras de Singer, la “distinción entre el deber y la caridad” (p. 235). Calhoun ubica la categoría moral de la decencia común entre lo obligatorio y lo supererogatorio, mientras que Singer argumenta que ciertos actos que comúnmente se consideran caridad no merecen ese estatus y simplemente deben considerarse deberes:

no puede apoyarse la forma actual de establecer la distinción, que hace que dar dinero para salvar a otra persona del hambre sea un acto de caridad para un hombre que vive en el nivel de opulencia que disfruta la mayoría de las personas en las “naciones desarrolladas”. (p. 235)

Me parece que el acto de dar que describe Singer, un acto que puede evitar que suceda algo muy malo y viene sin el costo de “sacrificar algo moralmente significativo”, también podría considerarse productivamente como una decencia común. Singer claramente no está pidiendo a la gente aquí que se rinda o renuncie a algo importante, como en mi ejemplo supererogatorio de la donación de riñón. Más bien, está hablando de personas que se complacen con compras y experiencias a las que podrían renunciar fácilmente sin incurrir en un sufrimiento significativo.

La pregunta es si se les debe otorgar el mismo estatus moral a otros contemporáneos que están lejos físicamente y a otros futuros, que están a una distancia temporal. Después de todo, Singer abogaba por dar (y por lo tanto renunciar al consumo egoísta) para evitar que otros contemporáneos mueran de hambre, pero la pregunta que impulsa mi investigación es por la justicia climática intergeneracional. Derek Parfit (1984) ha argumentado que deberíamos considerar a aquellos que están lejanos en el tiempo, en el siguiente ejemplo frecuentemente citado:

Supongamos que dejo unos vidrios rotos en la maleza de un bosque. Cien años después, este vaso hiere a un niño. Mi acto daña a este niño. Si hubiera enterrado el vaso de forma segura, este niño habría caminado ileso por el bosque... La lejanía en el tiempo no tiene, en sí misma, más

importancia que la lejanía en el espacio. Supongamos que disparo una flecha a un bosque distante, donde hiere a alguien. Si hubiera sabido que podría haber alguien en este bosque, soy culpable de negligencia grave. Debido a que esta persona está lejos, no puedo identificar a la persona a quien daño. Pero esto no es excusa. Tampoco es excusa que esta persona esté lejos. Deberíamos hacer las mismas afirmaciones sobre los efectos en las personas que están lejanas en el tiempo. (pp. 356-357)

May incluye explícitamente a quienes se encuentran a una distancia espacial y temporal de nosotros en el círculo moral de la decencia común:

Si bien los beneficiarios del cambio climático son la generación actual, quienes pagarán el precio son las generaciones futuras o las que comienzan ahora, por lo que muchos de ellos aún no han nacido. La mayoría de los que tendrán que soportar los efectos del cambio climático son anónimos. ... Si buscamos la decencia, debemos ser sensibles a los efectos del cambio climático, imaginando cómo podría afectar a otras personas, incluso si esas personas aún no existen. (pp. 94-95)

Los economistas están tratando de calcular, con respecto al cambio climático, qué obligaciones morales tenemos con otros distantes en el tiempo y cómo pueden diferir de las obligaciones con otros contemporáneos pero físicamente distantes. A menudo emplean lo que se conoce como una tasa de “descuento social” para justificar por qué tenemos una responsabilidad moral reducida hacia los demás en el futuro. A nivel de políticas, que involucran decisiones macroeconómicas y principios de justicia distributiva con respecto a los costos y beneficios de la mitigación del cambio climático, esto puede ser comprensible. Simon Caney (2014), un teórico político británico que ha argumentado durante años que debemos tomar más en serio las responsabilidades con las generaciones futuras, reconoce, por ejemplo, que “el hecho (si es que es un hecho) de que las personas del futuro serán más ricas que sus predecesores pueden justificar que los miembros de una generación transfieran algunos de los costos de mitigación a los miembros de las generaciones futuras” (p. 338). Sin embargo, está claro que la acción de mitigación no puede esperar, y que cualquier demora en la acción, sea justificada o no por la incertidumbre matemática sobre el costo compartido con las generaciones futuras, pone en peligro la propia habitabilidad de esas generaciones futuras.

Mi preocupación, entonces, no es por los cálculos de exactamente cuánto se les debe a otros lejanos en el tiempo. La ventaja de la formulación de Singer



es que se enfoca solo en los casos en los que es obvio que el beneficio para el otro distante supera con creces el costo para el yo actual. Al considerar como decencia común la hospitalidad hacia otros que pueden llegar en un futuro por venir, el foco no está en calcular exactamente lo que les debemos a los demás, sino más bien en asegurar que los futuros otros sean tomados en cuenta. Si volvemos a mi ejemplo de la práctica de Family Hold Back, podemos decir que es más fácil ignorar la demanda de decencia común si uno no comparte físicamente una mesa con el invitado, si es un invitado hipotético que un día puede aparecer en la mesa. No necesitamos poder calcular exactamente cuánta contención se puede exigir razonablemente a aquellos en el norte global rico para saber que una contención considerable sin un costo moral significativo en el presente es necesaria y posible.

El énfasis de una ética de la hospitalidad está en mantener abiertas las posibilidades, ya sea en la hospitalidad conceptual que Derrida llama “de-construcción” o en la hospitalidad hacia los demás de carne y hueso en las leyes migratorias. Los cambios ecológicos que están ocurriendo hoy en día, incluida la extinción masiva y el cambio climático acelerado con ciclos de retroalimentación positiva que se refuerzan entre sí, hacen precisamente lo contrario: cierran las posibilidades futuras, incluida la posibilidad de la hospitalidad misma.

Hospitalidad educativa

Probablemente habrán notado que, hasta ahora, mi trabajo ha dicho poco sobre educación. He hecho referencias a la relación entre niños y adultos y al desafío de la justicia intergeneracional. Pero, ¿cuál es el aspecto educativo de esta hospitalidad como decencia común hacia otros futuros que he discutido?

Cuando escribí sobre la hospitalidad como guía ética para la educación en el pasado, hice una clara distinción entre la educación moral y una realización de la ética de la hospitalidad:

La hospitalidad no es un objetivo educativo que los alumnos deban cumplir, ni un ideal o principio a enseñar, ni una forma de educación moral. Más bien, es una ética que debe ser realizada por el yo que se encuentra en la posición de educador. Dicho de otra manera, una ética de la hospitalidad se trata de educar hospitalariamente. [Esto] no se puede enseñar a través de la instrucción directa; sólo puede ser realizado.

Si bien algunos podrían considerar esa realización como una forma de modelación con la esperanza expresa de que los estudiantes comiencen a realizar actos de hospitalidad, desconfío de tal esperanza. Una ética de la hospitalidad es una expresión de la responsabilidad del educador y no un proyecto para moldear a los estudiantes como tipos particulares de sujetos morales. (Ruitenbergh, 2016, p. 138)

Hoy no puedo darme el lujo de desconfiar de la esperanza de que los estudiantes también adopten una ética de la hospitalidad, que se conviertan en sujetos morales que, ellos mismos, representen la hospitalidad como decencia común para los demás en el futuro, simplemente porque todos los que viven hoy tendrán que estar involucrados en la mitigación del cambio climático si ha de haber alguna esperanza de un mundo habitable para las generaciones futuras. En este sentido, Lana Parker (2021), basándose en la ética de la hospitalidad de Derrida, analiza “cómo una educación para la responsabilidad puede hacer que los estudiantes sean conscientes de... sus obligaciones de acoger”. No obstante, quiero reiterar mi énfasis en las realizaciones de hospitalidad por parte de maestros y otros adultos, quizás incluso con más fuerza en el contexto actual de la crisis climática. Si los estudiantes no nos ven a los adultos en sus vidas (maestros, padres, líderes políticos) asumiendo la responsabilidad de la mitigación del cambio climático, si no nos ven actuando la decencia común que hace alguna contribución para asegurar un futuro habitable para las generaciones venideras, no tenemos credibilidad, y por lo tanto tampoco autoridad.

Al usar el concepto de autoridad, vuelvo al trabajo de Arendt, que mencioné solo de pasada al comienzo del artículo. Mi pensamiento sobre una ética de la hospitalidad como ética rectora de la educación se inspira también en el trabajo de Arendt (1958/1968) sobre la natalidad y la renovación. Ella escribe:

La educación es el punto en el que decidimos si amamos al mundo lo suficiente como para asumir la responsabilidad por él y, al mismo tiempo, salvarlo de esa ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y jóvenes, sería inevitable. Y también es en la educación donde decidimos si amamos a nuestros hijos lo suficiente como para no expulsarlos de nuestro mundo y dejarlos a su suerte, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo no previsto por nosotros, sino para prepararlos de antemano para la tarea de renovar un mundo común. (p. 196)



Los dos elementos que quiero destacar son la necesidad de que los adultos “asuman la responsabilidad” del mundo, y el riesgo de “expulsar” a los niños del mundo de los adultos. Permítanme comenzar con este último. Arendt fue muy crítica con la educación centrada en el niño que observó en los Estados Unidos en la década de 1950. Esto, argumentó Arendt, envuelve a los niños en un mundo de niños y los destierra efectivamente del mundo de los adultos al que deberían ser introducidos. Hoy me preocupa que los niños sean expulsados del mundo de los adultos cuando esos adultos renuncian al presente e invierten toda su esperanza en el futuro. Estoy totalmente a favor de empoderar y apoyar a los jóvenes para que sean líderes y creadores de cambios, pero no si eso significa alejarse y negar la responsabilidad de los desafíos del presente.

Esto me lleva al énfasis de Arendt en que los adultos “asuman responsabilidad” por el mundo. Con esto ella quiere decir que los adultos deben, ellos mismos, hacer el esfuerzo de comprender su mundo tal como es y representárselo a la nueva generación. Los adultos deben mirar su mundo directamente a los ojos, por así decirlo, incluidas todas las partes que preferirían no recordar y por las que se avergüenzan, y revelar este mundo a los jóvenes. Las palabras de Arendt de 1958 son asombrosamente relevantes en las condiciones ecológicas actuales:

... El hombre moderno no podría encontrar una expresión más clara para su descontento con el mundo, para su disgusto con las cosas tal como son, que en su negativa a asumir, con respecto a sus hijos, la responsabilidad de todo esto. Es como si los padres dijeran diariamente: “En este mundo, nosotros incluso no nos sentimos muy cómodos; cómo moverse, qué saber, qué habilidades dominar, también son misterios para nosotros. Ustedes deben tratar de discernirlo lo mejor que puedan; en cualquier caso, no tienen derecho a pedirnos cuentas. Somos inocentes, nos lavamos las manos con ustedes”. (p. 191)

Ella describe este fenómeno en relación con la “pérdida de autoridad”, incluso en la relación entre adultos y niños en el corazón de la educación. Para Arendt (1961/1968), “la autoridad siempre exige obediencia” (p. 92) pero de un tipo que preserve la libertad de las personas (p. 106) y que no requiere ni “coerción por la fuerza” ni “persuasión a través del argumento” (p. 93). Hoy en día, yo tal vez no usaría el término “obediencia”, pero sigue siendo cierto que un niño respetará, creará y seguirá el ejemplo de un adulto con autoridad no a través de la coerción o la persuasión, sino porque ese adulto demuestra

conocimiento de un mundo por el cual asume responsabilidad. Esto requiere del adulto sinceridad y disposición para examinar y cambiar su propio papel en el mundo del presente. Este mundo está dominado por la crisis climática, y hablar de hospitalidad educativa no significa nada si los adultos no la realizan. Nuestras palabras sobre la crisis climática suenan huecas si los estudiantes no nos ven viviendo esta ética, practicando la decencia común de contención que puede darles alguna oportunidad de un futuro habitable.

Reflexión final: más allá de dar la bienvenida a los otros humanos

Quiero terminar expresando la necesidad de impulsar la hospitalidad educativa un paso más allá (aunque va más allá del alcance de este documento abordar esto). Comencé el artículo diciendo que, en el contexto de la educación, pienso en la hospitalidad como las prácticas, acciones y gestos que permiten a una persona entrar en un espacio que antes le estaba cerrado, para encontrar un lugar donde antes no lo tenía o no había visto ninguno por sí misma. Asumí allí que la categoría de “persona” se refería únicamente a personas humanas. Sin embargo, la discusión académica poshumanista nos impulsa a cuestionar el antropocentrismo de nuestro pensamiento, incluso en la educación. Elaine Kelly (2018) cuestiona:

Si no podemos enfrentar el desafío de negociar la hospitalidad con el extrañamiento humano, ¿cómo navegaremos la mirada de otros dilemas que plantea el cambio climático? Si no podemos ver a un miembro de la especie humana como merecedor de dignidad y hospitalidad, ¿cómo nos las arreglaremos para aceptar los derechos de la tierra...? (p. 168)

Reformulo esto en términos más positivos, aunque no necesariamente más esperanzadores: ¿qué sucede con la ética de la hospitalidad cuando nuestra obligación no es solo hacia un otro humano que puede llegar o no, y para quien buscamos dejar un lugar, sino que se extiende a los animales que no son humanos? ¿Y qué sucede cuando entendemos que “dejar un lugar” para un futuro otro —que puede ser humano o no y que puede llegar o no— requiere asegurar la vitalidad y la resiliencia de los ecosistemas sin los cuales nada ni nadie puede ocurrir? No intentaré responder a estas preguntas aquí, pero quiero indicar que tengo la intención de seguir persiguiendo la ética de la hospitalidad con ellas. “El futuro pertenece a los fantasmas” (Kelly, 2018, p. 169, énfasis en el original).



Referencias

Arendt, H. (1968). The crisis in education (D. Lindley, trad.). En *Between past and future: Eight exercises in political thought* (pp. 173-196). Penguin. (Trabajo original publicado en 1958.)

Arendt, H. (1968). What is authority? En *Between past and future: Eight exercises in political thought* (pp. 91-141). Penguin. (Trabajo original publicado en 1961.)

Bromell, D. (2019). *Ethical competencies for public leadership: Pluralist democratic politics in practice*. Springer.

Calhoun, C. (2003). Expecting common decency. En S. Fletcher (Ed.), *Philosophy of education 2002* (pp. 25-35). Urbana, IL: Philosophy of Education Society.

Derrida, J. (1995). *Archive fever: A Freudian impression* (E. Prenowitz., Trans.). The University of Chicago Press.

Derrida, J. (2000). Hospitality. Angelaki: *Journal of Theoretical Humanities*, 5(3), 3–18.

Derrida, J. (2001). 'I have a taste for the secret.' En J. Derrida & M. Ferraris, *A taste for the secret* (G. Donis, Trans., pp. 1-92). Polity. (Original work published 1997)

Fulford, A. (2021). *Hospitality and higher education*. Oxford research encyclopedia of education. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190264093.013.1522>

Kelly, E. (2018). *Dwelling in the age of climate change: The ethics of adaptation*. Edinburgh University Press.

May, T. (2019). *A decent life: Morality for the rest of us*. The University of Chicago Press.

Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. Oxford University Press.

Parker, L. (2021). *At the threshold: Hospitality and an education for responsibility in the Anthropocene*. Springer Nature Social Sciences, 1, 53. <https://doi.org/10.1007/s43545-021-00059-z>

Raworth, K. (2017). A doughnut for the Anthropocene: Humanity's compass in the 21st century. *The Lancet Planetary Health*, 1(2), e48-e49. [https://doi.org/10.1016/S2542-5196\(17\)30028-1](https://doi.org/10.1016/S2542-5196(17)30028-1)

Rockström, J., W. Steffen, K. Noone, Å. Persson, et. al. (2009). Planetary boundaries: Exploring the safe operating space for humanity. *Ecology and Society* 14(2), art. 32. <https://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>

Ruitenbergh, C. W. (2016). *Unlocking the world: Education in an ethic of hospitality*. Routledge.

Seymour, J. (2011). 'Family hold back': Displaying families in the single-location home/workplace. En E. Dermott & J. Seymour (Eds.), *Displaying families: A new concept for the sociology of family life* (pp. 160-174). Palgrave Macmillan.



Singer, P. (1972). Famine, affluence, and morality. *Philosophy and Public Affairs*, 1(3), 229-243.

Zembylas, M. (2020). From the ethic of hospitality to affective hospitality: Ethical, political and pedagogical implications of theorizing hospitality through the lens of affect theory. *Studies in Philosophy and Education*, 39, 37–50. <https://doi.org/10.1007/s11217-019-09666-z>