
Provided for non-commercial research and education use.

Not for reproduction, distribution or commercial use.

La hospitalidad como debate filosófico en Derrida y Levinas: ¿un fenómeno im-posible?

Porcel Moreno, Manuel

Pages 1367-1386

ARTICLE DOI https://doi.org/10.17990/RPF/2022_78_4_1367

Os Discípulos Esquecidos de Husserl

Forgotten Disciples of Husserl

Etelvina Pires Lopes Nunes, Andreas Gonçalves Lind, and João Carlos Onofre Pinto (Eds.)

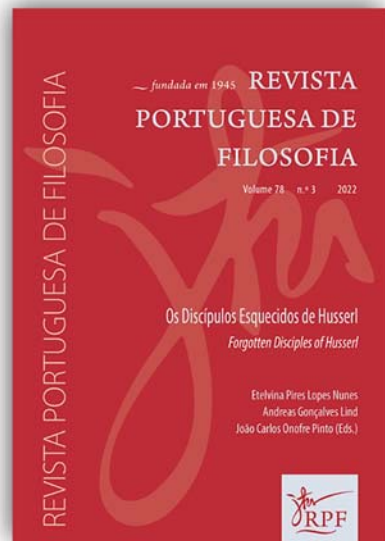
78, Issue 3, 2022

ISSUE DOI [10.17990/RPF/2022_78_4_0000](https://doi.org/10.17990/RPF/2022_78_4_0000)

Your article is protected by copyright © and all rights are held exclusively by *Aletheia – Associação Científica e Cultural*. This e-offprint is furnished for personal use only (for non-commercial research and education use) and shall not be self-archived in electronic repositories. Other uses, including reproduction and distribution, or selling or licensing copies, or posting to personal, institutional or third party websites are prohibited.

If you wish to self-archive your article, contact us to require the written permission of the RPF's editor. For the use of any article or a part of it, the norms stipulated by the copyright law in vigour are applicable.

Authors requiring further information regarding Revista Portuguesa de Filosofia archiving and manuscript policies are encouraged to visit: <http://www.rpf.pt>



La hospitalidad como debate filosófico en Derrida y Levinas: ¿un fenómeno im-posible?

Hospitality as a Philosophical debate in Derrida and Levinas: An Impossible Phenomenon?

MANUEL PORCEL MORENO*

Abstract

According to Derridean thought, unconditioned hospitality would be the only one in the name of which any hospitality can be offered. On the other hand, conditioned hospitality would be the only real practice of it. This article, based on a contrastive hermeneutic between Derridean and Levinasian thought on the question of hospitality and reception, aims to show how the constant and irresolvable dialectical tension between unconditioned hospitality and conditioned hospitality, as presented by Derrida from the “logic of symmetrical opposites”, it can receive a new reading from the “phenomenological logic of the symbol”. Our proposal, centered on this symbolic perspective, affirms that the absoluteness or unconditionality of the ethical dimension of hospitality can be present in every concrete act of this, which continuously refers to the beyond of the given conditions.

Keyword: conditional hospitality, Derrida, Levinas, logic of symmetrical opposites, phenomenological logic of the symbol, phenomenology, unconditional hospitality.

1. Introducción

Existe una creencia generalizada en que en una época como la actual, sujeta a grandes cambios globales, con un permanente intercambio de transacciones de todo tipo y con una cultura en cierta medida globalizada, se tendría que haber intuido una teoría de la justicia transcultural, en particular respecto a los derechos humanos y al alcance de la soberanía estatal. Sin embargo, esta necesidad insoslayable parece cada vez más un imposible a alcanzar.

Atendiendo a la dramática situación actual de los “flujos migratorios” en diferentes partes del mundo, así como a la “crisis de refugiados” que afronta Europa, se advierte la necesidad inminente de proponer un nuevo

* Departamento de Humanidades y Filosofía, Universidad Loyola Andalucía, Spain.
✉ mporcel@uloyola.es
 <https://orcid.org/0000-0002-7174-7705>

paradigma ético-político desde el que abordar las distintas relaciones con esos “otros-diferentes” considerados extranjeros, que demandan una acogida a la altura de nuestra humanidad compartida.

En la actualidad, la migración y el asilo a refugiados adoptan tintes dramáticos debido a las desigualdades sociales, políticas y económicas que genera un proceso de globalización cuyas contradicciones afectan de desigual modo a las diferentes regiones del planeta. Es realmente contradictorio como en un mundo como el actual cada vez más interconectado e interdependiente genera tan grandes desequilibrios económicos, cuyos efectos se ceban con los pueblos más desprotegidos y vulnerables. Observamos como millones de personas se ven obligadas a abandonar su tierra de origen, embarcándose en muchas ocasiones en una travesía incierta en la que con frecuencia quedan varados en tierra de nadie, en la que la legalidad internacional permanece en el limbo¹.

La aparición de la pandemia en 2020 por el Covid-19 puso aún más de manifiesto la situación de vulnerabilidad de los migrantes y refugiados. El modo de afrontar esta situación tan compleja parece decantarse en ocasiones por el paradigma inmunitario de una biopolítica que descaradamente vira hacia una necropolítica², considerando esas “poblaciones” de migrantes o refugiados no ya como mano de obra barata, sino incluso como un “deshecho” del que cabe la posibilidad de prescindir o dejar morir, puesto que podrían percibirse como un foco de contagio o una amenaza inminente para la propia estabilidad y seguridad³.

Ciertamente, son muchas las voces que reivindican una “ética internacional” que se haga cargo humanitaria, jurídica y políticamente de los “otros-vulnerables” que se sitúan ante nosotros como “distantes” geográfica y culturalmente⁴. Cada vez más surgen en la actualidad cuestiones que podemos considerar específicas de lo “fronterizo”, como es el caso del desacuerdo global ecológico, las migraciones, los refugiados y los conflictos de identidad que se generan en sociedades multiétnicas. Hay interrogantes acuciantes en este sentido que deben hallar una respuesta a partir de la realidad social, política y económica en la que actualmente nos

-
1. Cf. G. Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pretextos, 2006).
 2. Cf. A. Mbembe, *Necropolítica* (Barcelona: Melusina, 2011).
 3. Cf. Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (Buenos Aires: Paidós, 2005).
 4. Respecto a esta cuestión, véase: M. R. Amstutz, *International Ethics. Concepts, Theories and Cases in Global Politics* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1999).

situamos: ¿están los países económicamente más desarrollados moralmente obligados a recibir inmigrantes o refugiados? ¿Tienen derecho los países más avanzados a contener la inmigración? ¿Es ética la idea de “seleccionar” a los inmigrantes o refugiados?

El modelo habitual desde el que se ha intentado dar respuesta a esta problemática, concretamente a la cuestión de la inmigración y el asilo a refugiados, ha sido el paradigma del cosmopolitismo kantiano. Esta teoría entiende la hospitalidad internacional como un derecho universal, que podría quedar frustrado siempre que un Estado decidiese cerrar defensivamente sus fronteras⁵. Frente a la respuesta policial o militar que se ampara en cierto uso del derecho para levantar nuevas e infranqueables fronteras y que culpabiliza o criminaliza a las personas migrantes⁶, quizás se deba plantear la necesidad de una nueva constelación sociopolítica que transforme la idea de hospitalidad no sólo como algo reglado por ley, sino, además, como una actitud ética con consecuencias políticas. Se trata, en definitiva, de plantear un nuevo paradigma a partir del concepto de hospitalidad que permita dibujar un horizonte de justicia axiológicamente significativo.

Ciertamente, la realidad cotidiana nos invita en demasiadas ocasiones a que cada uno viva su propia vida, se realice y resuelva su propia realidad desde una libertad comprendida egoístamente. Surge aquí el interrogante acerca del “otro”: ¿hay lugar en mi proyecto personal para el “otro”? ¿Cómo se entiende en este tecnológico siglo XXI términos como prójimo, hospitalidad, vulnerabilidad, cultura del encuentro? El filósofo Byung-Chul Han define esta sociedad como “del cansancio, un cansancio a solas, que aísla y divide”⁷.

Este modelo de subjetividad hermética, cerrada, vuelta sobre sí, reflexiva, esencialmente separada del resto de cosas es parte de la herencia

-
5. Cf. I. Kant, *La paz perpetua* (Madrid: Tecnos, 1985), 27. Sobre el contenido del derecho cosmopolita kantiano, consúltese: J. Derrida, *On cosmopolitanism and Forgiveness* (London & New York: Routledge, 2001), 20-23. Ante la difícil praxis de la hospitalidad en el contexto actual, se intenta proyectar este modelo de hospitalidad kantiana en una nueva versión no internacionalista en el marco de una sociedad civil global basada en normas universales. Para esta cuestión, véase: G. Caballar, *The Rights of Strangers. Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria* (Aldershot: Ashgate, 2002) y M. Rosello, *Postcolonial Hospitality. The immigrant as Guest* (Stanford: Stanford University Press, 2001).
 6. Cf. G. Bello Reguera, “Emigración e ilegalización. Una mirada ética”, *Dilemata. Revista Internacional de éticas aplicadas* 4, n. 8 (2012): 83-97.
 7. Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2018), 68.

que ha dejado la modernidad. El cenit de este pensamiento moderno se encuentra en el “modelo metafísico de subjetividad” occidental, entendiendo el término “metafísico” en el sentido heideggeriano. El error de este modelo reduccionista ha sido pensar el ser desde la sustancia. Un ejemplo de ello es la *res cogitans* cartesiana, cuya ontificación del *cogito* en una cosa (*res*) “convierte al *ego* en una *substantia cogitans*”⁸. De este modo, la metafísica moderna concibe la subjetividad como una mónada leibniziana o una sustancia cartesiana. El yo se erige como una *res* subyacente a sus atributos y a sus circunstancias, un *ego* substancial, autosuficiente y auto-constante.

Sin embargo, frente a este modelo reduccionista de subjetividad existe toda una corriente de pensamiento que se desarrolla a partir de la segunda mitad del siglo XX, y continúa en el siglo XXI, de raigambre fenomenológica, que presenta una imagen del ser humano como un sujeto existente radicalmente abierto, expuesto e incluso vulnerable ante la alteridad y frente al cambio y las circunstancias. La pretensión de este trabajo consiste en proponer una aproximación filosófica de corte fenomenológica al fenómeno de la hospitalidad. Y es que el existente pone en juego su capacidad de acogida en el momento en el que permanece abierto a lo que viene de fuera, expuesto a lo “otro”. Justo ahí siente la apelación de la alteridad. Se podría decir que, de algún modo, el existente está convocado irremediablemente a la llamada de la hospitalidad.

Paradigmas de esta concepción del sujeto son, cada cual con sus particularidades, la filosofía de Emmanuel Levinas⁹, que piensa la existencia desde la capacidad y responsabilidad ética de acogida del otro, el pensamiento de Jacques Derrida¹⁰, que inserta al existente en una relación de hospitalidad con aquello que adviene, con lo arribante (*l'arrivant*), las fenomenologías francesas del acontecimiento de Jean-Luc Marion y Claude Romano¹¹, que piensan el sujeto desde la capacidad de acogida de aquello otro-que-se-revela como un acontecimiento desbordante o

8. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas* (Madrid: Tecnos, 2009), 34.

9. Cf. E. Levinas, *Humanismo del otro hombre* (Madrid: Caparrós, 1993); *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (Valencia: Pretextos, 1993); *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme, 1999).

10. Cf. J. Derrida, *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa* (Barcelona: Paidós, 1995); J. Derrida y A. Dufourmantelle, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la flor, 2000).

11. Cf. J.-L. Marion, *Siendo dado* (Madrid: Editorial Síntesis, 2008) y C. Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Sígueme, 2012).

excesivo, el pensamiento de Jean-Louis Chrétien¹², que se hace cargo del fenómeno de la llamada que ejerce lo-otro-que-adviene y que inserta al existente en su radical condición de exposición y de apertura a la alteridad, una alteridad que es en sí misma apelante.

2. La dialéctica de la hospitalidad en Jacques Derrida

Ya en sus primeros escritos, en los que se observa su planteamiento crítico respecto a la fenomenología trascendental de Husserl, el filósofo franco-argelino aborda la cuestión de la alteridad como “la experiencia del otro o de lo otro” en tanto que irreductible a mi *ego*¹³. Pero ¿cuál es el modo en el que nuestro *ego* se relaciona con aquel “otro” que arriba a nuestra realidad existencial? Tal cuestión es planteada por Derrida a partir de la noción de hospitalidad. Podría decirse que el otro-que-adviene pone en juego, en el acontecimiento mismo de su advenir, la hospitalidad o la ausencia de ésta como respuesta primera. Sin embargo, debemos tener en cuenta que la llamada o apelación de ese otro-que-arriba precede tanto a la acogida como al rechazo, ya que el otro se nos impone antes y contra toda iniciativa nuestra¹⁴. Entonces, ¿en qué consiste realmente la acogida propia de la hospitalidad? En opinión del filósofo franco-argelino, consiste en una tensión dialéctica constante e irresoluble entre una hospitalidad condicionada y una hospitalidad incondicionada.

El problema central de la reflexión de Derrida es el derecho de/a la hospitalidad y las condiciones que este derecho incluye. Desde el paradigma de la hospitalidad condicionada, el otro es acogido dentro de los límites de una relación pactada, con derechos y obligaciones. La hospitalidad es, por tanto, un pacto recíproco. Ahora bien, la hospitalidad condicionada supone la negación del “otro-absoluto” en tanto que la hospitalidad se convierte aquí en un contrato que obliga al otro y enmienda la

12. Cf. J.-L. Chrétien, *La llamada y la respuesta* (Madrid: Caparros Editores, 1997).

13. Cf. J. Derrida, “Introducción”, en E. Husserl, *L'origine de la géométrie* (Paris: PUF, 1962), 104. Este manuscrito original de Husserl fue traducido del alemán por el filósofo franco-argelino. La introducción escrita por Derrida en 1961 forma una unidad inseparable con otros dos textos: *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* y *La voz y el fenómeno*. Encontramos allí algunos elementos que anuncian su concepto de *différance*: una diferencia trascendente, siempre por venir, en perpetuo desplazamiento, que sólo está presente aplazándose implacablemente.

14. Cf. J.-L. Marion, *De surcroît* (Paris: PUF, 2010), 146-150.

acogida. Se ofrece al “otro-extranjero” el reconocimiento de un derecho de/a la hospitalidad, pero despojándolo de ser “otro-absoluto”:

Que el extranjero, el *xenos*, no sea simplemente el otro absoluto, el bárbaro, el salvaje absolutamente excluido y heterogéneo [...] *Xenos* indica relaciones del mismo tiempo entre hombres ligados por un pacto que implica obligaciones precisas que se extienden a los descendientes [...] Ese pacto, ese contrato de hospitalidad que liga *con* el extranjero y que liga *recíprocamente* al extranjero, se trata de saber si tiene validez más allá del individuo y si se extiende también a la familia, a la generación, a la genealogía.¹⁵

Tal contrato se extendía originariamente a la familia y a los descendientes. Esto supone, en primer lugar, que aquel que llega ha de ser inmediatamente identificado por un nombre que lo ligue a una familia para que, representado y protegido por su apellido, pueda disponer del derecho de/a la hospitalidad, y, en segundo lugar, que tal identificación implica un criterio de imputabilidad. De este modo, el “otro-extranjero” se hace sujeto ante la ley, de forma que ésta pueda recaer sobre él y sus descendientes en caso de que rompa el pacto recíproco de la hospitalidad:

Ese derecho a la hospitalidad ofrecido a un extranjero «en familia», representado y protegido por su apellido (*nom de famille*), es a la vez lo que hace posible la hospitalidad o la relación de hospitalidad con el extranjero y al mismo tiempo el límite y la prohibición.¹⁶

No obstante, el filósofo franco-argelino advierte que esta hospitalidad condicional se erige en el límite de la paradoja y la contradicción, pues aquí la relación de hospitalidad se agota en su propia consumación y su pacto. Toda hospitalidad condicional, sea en mayor o menor grado, es al mismo tiempo, por un lado, la posibilidad y práctica real de la hospitalidad, y, por otro lado, el límite e incluso la negación de la hospitalidad en un sentido estricto y absoluto. Igualmente, la pregunta que se formula en el umbral del hogar, “¿quién eres?”, “¿cómo te llamas?”, “¿de dónde vienes?”, fuerza al “otro-extranjero” que llega no sólo a garantizar su identidad, sino también a contextualizar su advenimiento. Bajo esta exigencia, el “otro-extranjero” deja de ser considerado un “otro-absoluto”.

Pero, tal y como se interroga Derrida, “¿consiste la hospitalidad en interrogar al que llega? [...] ¿O bien la hospitalidad comienza por

15. Derrida y Dufourmantelle, *La hospitalidad*, 27. Las versalitas son de Derrida.

16. *Ibid.*, 29.

la acogida sin la pregunta, en una doble borradura, la borradura de la pregunta y del nombre?”¹⁷. Recordemos que, según el pensamiento levinasiano, el “otro-absoluto” es justamente una *significación sin contexto*. El “otro-extranjero” no sólo nos es extraño, sino que es absolutamente extraño. A su juicio, “sólo lo absolutamente extraño nos puede instruir”. De ahí que el “otro” permanezca “absolutamente extranjero -refractario a toda tipología, género, caracterología, clasificación-”¹⁸. Desde esta perspectiva, la hospitalidad se da al “otro” antes de que se identifique, antes incluso de que sea un sujeto nombrable por su apellido y, por tanto, un sujeto de derecho. La hospitalidad así concebida, excesiva, desbordante, radical, es capaz de acoger al “otro-absoluto” de un modo incondicional. Esto es justamente lo que significa la hospitalidad en un sentido absoluto: ser excedido por lo arribante (*arrivant*).

Así, pues, la incondicionalidad de la hospitalidad supone una “ruptura con la hospitalidad en su sentido habitual, con la hospitalidad condicional, con el derecho o el pacto de/a la hospitalidad”¹⁹. Se trata de dar lugar al “otro-absoluto”, al desconocido y anónimo. De ahí que la hospitalidad incondicionada implique una entrega total al “otro-absoluto”. Es únicamente bajo la incondicionalidad de la hospitalidad donde el otro-que-arriba es verdaderamente arribante (*arrivant*):

Yo hablo del arribante absoluto que ni siquiera es un huésped. Éste sorprende lo suficiente al anfitrión, que todavía no es un anfitrión o una potencia invitante [...]. El arribante absoluto todavía no tiene ni nombre ni identidad. No es un invasor ni un ocupante, tampoco es un colonizador, aunque también podría convertirse en uno. Por eso, lo denomino simplemente el arribante, y no alguien o algo que llega, un sujeto, una persona, un individuo, un ser vivo, menos aún uno de esos emigrantes o inmigrantes. Ni siquiera es un extranjero identificado como miembro de una comunidad extranjera determinada. Puesto que el arribante todavía no tiene identidad, su lugar de llegada se encuentra también sin identificar: todavía no se sabe o ya no se sabe *cómo nombrar*, cuál es el país, el lugar, la nación, la familia, la lengua, el «en casa» en general que acoge al arribante absoluto. Éste, como tal, no por ello es un intruso, ni un invasor, ni un colonizador, puesto que la invasión implica cierta identidad consigo mismo del agresor y de la víctima.²⁰

17. Ibid., 33.

18. Levinas, *Totalidad e infinito*, 97, respectivamente.

19. Derrida y Dufourmantelle, *La hospitalidad*, 31.

20. J. Derrida, *Aporías* (Barcelona: Paidós, 1998), 63-64. Las versalitas son de Derrida.

A ese desconocido, que carece de nombre y de pertenencia, lo dejo venir, le ofrezco un lugar allí donde lo recibo, sin exigir reciprocidad. Esta modalidad de responsabilidad, existente en la relación de hospitalidad incondicionada, compromete ante el “otro”, en su radical ser, a la acogida. Se ofrece la hospitalidad, antes de cualquier identificación o derecho, porque se responde a una responsabilidad originaria. Es por ello por lo que la hospitalidad incondicionada no espera invitación, compromiso o pacto, sino que consiste precisamente en acoger el acontecimiento mismo del arribo del “otro”, que, en cuanto tal, es excesivo o desbordante. En esta hospitalidad absoluta, el otro me ocupa, toma mi lugar, se apodera de lo que soy, porque está ya adentro formando parte de mí. Se produce aquí una metamorfosis de la relación, que consiste en un nuevo modo de reconocimiento donde no asisto al otro, sino que me hago con el otro.

Sin embargo, a juicio de Derrida, la hospitalidad no se ejercería a ciegas, esto es, no se llevaría a la práctica anónimamente. Uno no abriría las puertas ciegamente a lo que sea que venga, puesto que “no se ofrece hospitalidad, en estas condiciones, a un recién llegado anónimo y a alguien que no tiene nombre ni patronímico, ni familia, ni estatuto social”²¹. Es por ello por lo que sostiene que la hospitalidad consiste en una tensión dialéctica constante e irresoluble entre una hospitalidad condicionada y una hospitalidad incondicionada. Estas dos dimensiones constituyen la unidad dialéctica-tensional irreductible de la hospitalidad.

Por tanto, la hospitalidad incondicionada no debería considerarse como una meta o un *telos* hacia el cual debamos esforzarnos. No se trata de un ideal utópico en el que debamos mantenernos fijos. Al contrario, la hospitalidad incondicionada es justamente lo que inspira el concepto y la experiencia misma de la hospitalidad, es lo que impulsa hacia una hospitalidad más universal. Dicho en otras palabras, la hospitalidad absoluta es el fundamento de toda posible hospitalidad, es “la única hospitalidad en nombre de la cual cualquier hospitalidad puede ser ofrecida”²². Pero, según el filósofo franco-argelino, la hospitalidad absoluta o incondicionada queda condicionada en el momento en el que se codifica y se hace efectiva, es decir, en el instante en el que se convierte en ley y se lleva a la práctica.

21. Derrida y Dufourmantelle, *La hospitalidad*, 29.

22. M. Nass, *Derrida from now on* (New York: Fordham University Press, 2008), 24.

Derrida intenta analizar y comprender el imperativo categórico de la hospitalidad, pero lo que genera la deconstrucción de ese *topos* es una aporía o una antinomia indecible, un imposible:

Todo ocurre como si lo imposible fuera la hospitalidad: como si la ley de hospitalidad definiese esta imposibilidad misma, como si sólo se pudiese transgredirla, como si *la* ley de la hospitalidad absoluta, *incondicional*, hiperbólica, como si el imperativo categórico de la hospitalidad ordenase transgredir todas *las* leyes de la hospitalidad, es decir, las condiciones, las normas, los derechos y los deberes que se imponen a los huéspedes, a aquellos o a aquellas que dan como a aquellos o a aquellas que reciben la acogida. Recíprocamente, todo ocurre como si *las* leyes de la hospitalidad consintiesen, al marcar límites, poderes, derechos y deberes, en desafiar y en transgredir *la* ley de la hospitalidad, la que ordenaría ofrecer *al recién llegado* una acogida sin condición.²³

Podemos afirmar que la hospitalidad, tal y como la entiende el filósofo franco-argelino, opera según la “lógica del imperativo contradictorio”. Critchley y Kearny sostienen que la hospitalidad derridiana consiste en una “negociación entre lo incondicional y lo condicional, entre lo absoluto y lo relativo, entre lo universal y lo particular”²⁴. Por un lado, debe prevalecer la hospitalidad incondicionada como imperativo universal que fundamenta y hace posible la obligación de la hospitalidad, pero, por otro lado, esta hospitalidad absoluta debe tener algún tipo de limitación o condición para que pueda existir un orden que la haga posible.

En opinión de Derrida, la única posible puesta en práctica o realización de la hospitalidad se da en su ser condicionada, aun cuando ésta sea, al mismo tiempo, la aniquilación o la puesta en peligro de la propia hospitalidad. La conexión dialéctica-tensional entre la hospitalidad incondicionada y la hospitalidad condicionada es una relación irreductible de mutua necesidad, que posibilita de algún modo la realización de lo imposible en lo posible. No hay, por tanto, derivación entre estos dos regímenes, el incondicional o absoluto y el condicional o relativo²⁵.

-
23. Derrida y Dufourmantelle, *La hospitalidad*, 79-81. Las versalitas son de Derrida.
 24. S. Critchley y R. Kearny, “Preface”, en Derrida, *On cosmopolitanism and Forgiveness*, 11.
 25. Avenatti afirma que los dos pilares de la hospitalidad son la asimetría y la reciprocidad. Esta paradoja reúne dos sentidos: “la una es mítica e incondicional, es homérica y bíblica, y su sentido metafórico remite a la gratuidad absoluta; la otra es real e institucional, y está condicionada por reglas que atañen a la vida política. Ambas se necesitan una a la otra. Y a pesar de que la primera actúa como crítica de la segunda, sin embargo, no podría concretarse sin esta y viceversa: la hospitalidad condicionada

3. La dimensión ética de la hospitalidad en Emmanuel Levinas

La filosofía de Levinas nos permite pensar la dimensión ética de la hospitalidad como algo definitorio del ser humano. Mientras que el pensamiento filosófico occidental posterior a la ilustración proponía un modelo de subjetividad basada en la autonomía, el filósofo franco-lituano sostiene que la subjetividad se basa en la heteronomía. A su juicio, la subjetividad humana no se determina en la conciencia -pienso, luego existo- sino en la infinita responsabilidad hacia el otro -acojo, luego existo-. Procede así a una redefinición radical de la idea de sujeto, situando en la responsabilidad el principio de individuación de dicha subjetividad. Es por ello por lo que afirma que “mi relación de amor por el otro se deriva del hecho de que el yo no puede sobrevivir por sí sólo, no puede encontrar sentido dentro de su propio ser-en-el-mundo, dentro de la ontología de la mismidad”²⁶.

Es necesario apreciar que, para Levinas, la ética no es una rama de la filosofía ni un saber práctico de segundo orden, articulado desde una reflexión crítica sobre la moral o equiparable a un compendio de deberes y obligaciones, sino que aparece bajo una visión inédita e hiperbólica como “filosofía primera” o “metafísica”²⁷. En su opinión la ética es pre-ontológica y prefigura la esencia del ser y de los entes. Hasta el deber moral tiene como horizonte esa realidad otra, presente incluso antes de ser expresada, en la que se sustenta la primacía de lo ético respecto a lo ontológico. Trata de buscar una instancia pre-origenaria donde fijar una ética previa a toda mediación conceptual. Sólo en una instancia así es posible una relación ética a-conceptual, donde se acoge al otro sin necesidad de entenderlo, antes incluso de haberlo comprendido, porque es lo auténticamente otro. Esta osadía levinasiana, es un intento de alcanzar aquel lugar donde la ética instaure lo relacional antes de la tematización, antes de cualquier tipo de manipulación. Tal y como indica el axioma levinasiano se trata de

necesita ir a mirarse y medirse en la gratuidad de lo incondicionado cada vez que debe pronunciar un juicio en el límite. En el fondo es el juego entre la lógica de la sobreabundancia y la lógica de la justicia en el que nos movemos los seres humanos”, C. Avenatti de Palumbo, “La hospitalidad como poética de la esperanza”, *Franciscanum* 59, n. 168 (2017): 190-191.

26. E. Levinas, “Ethics of the infinite. An interview with Emmanuel Levinas”, en R. Kearny (ed.), *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Manchester: Manchester University Press, 1984), 60.
27. Cf. P. Peñalver, *Argumento de la alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas* (Madrid: Caparros, 2001).

“pasar a lo *otro* que el ser o de otro modo que el ser”²⁸. Justamente ahí, en ese movimiento, es donde se funda toda responsabilidad y toda ética.

De hecho, mi *otro modo* que el ser es el *conatus* por el cual persevera mi esencia, entendida como responsabilidad para con un otro que me habita y por quien puedo ser. No soy ni puedo ser el otro, pero sí soy responsable de él por el simple hecho de estar comprendido como ser, esto es, como subjetividad en la humanidad. De ahí que la responsabilidad ética para con el otro sea pre-ontológica y pre-original, puesto que, en palabras de Levinas, “la responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad”²⁹. No es mi compromiso, ni mi decisión, ni mi libertad, ni la comprensión de la libertad del otro, lo que me hace responsable. Mi responsabilidad ética para con el otro es anterior, incluso a mi relación como ser y como sujeto. Es por ello por lo que el sujeto lleva en sí la imposibilidad de obviar su responsabilidad para con el otro.

La ética levinasiana defiende que nuestra identidad se construye siempre en relación con los demás, es decir, necesitamos pasar por el otro para decirnos a nosotros mismos. Esta relación con el otro es una “relación original”, la cual se da en el cara a cara con el otro. El otro existe como exterioridad radical y ante él somos responsables. Me descubro a mí mismo como responsable, como respondiendo a la llamada del otro que consiste en una *llamada de acogida*. Por eso, toda responsabilidad es siempre ante algo o alguien. De este modo, el filósofo franco-lituano se pregunta por las condiciones de posibilidad de la ética, para proponer una “ética de la ética” que obra, en palabras de Derrida, “como hospitalidad, acogida del rostro, ética de la hospitalidad, por consiguiente, ética en general. Dado que la hospitalidad no es tampoco una región de la ética, ni aún [...] el nombre de un problema de derecho o de política: es la eticidad misma, el modo o el principio de la ética”³⁰. Esta apertura al otro supone la irrupción de lo infinito en la propia existencia:

Al pensamiento metafísico en el que alguien finito tiene la idea de lo infinito -en el que se produce la separación radical y, simultáneamente, la relación con el otro- le hemos reservado el término de intencionalidad, de conciencia

28. E. Levinas, *De otro modo que el ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 2003), 45.

29. *Ibid.*, 54.

30. J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida* (Madrid: Trotta, 1998), 71.

de... Es atención a la palabra o recibimiento del rostro, hospitalidad y no tematización.³¹

La idea de lo infinito es recuperada por Levinas para expresar precisamente el desbordamiento del yo en el acontecimiento mismo del encuentro ético con el rostro del otro:

*Recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito. Pero eso significa también ser enseñado. La relación con Otro o el Discurso es una relación no-alérgica, una relación ética, pero ese discurso recibido es una enseñanza. Pero la enseñanza no se convierte en la mayéutica. Viene del exterior y me trae más de lo que contengo. En su transitividad no-violenta se produce la epifanía misma del rostro [...] puesto que la razón, sin abdicar, se encuentra en condición de recibir.*³²

Ahora bien, la relación de acogida u hospitalidad con el otro no se establece a partir de una correlación de igualdad o reciprocidad, sino que, por el contrario, se funda en una relación asimétrica donde el otro aparece como una absoluta prioridad respecto a mí. Al descubrirme como responsable, mi primera palabra es ya una respuesta a la acogida del otro, sin esperar reciprocidad o contrapartida alguna, de un modo completamente desinteresado. Esta acogida del otro como acto primordial del ser humano se expresa en *Totalidad e infinito* bajo la afirmación “el sujeto es un anfitrión”³³, una obra que en la opinión de Derrida –quizás su mejor lector– puede ser considerada como un “tratado de hospitalidad”³⁴, aun cuando el término hospitalidad aparezca en contadas ocasiones.

La hospitalidad es aquello que se abre hacia el rostro del otro, lo que lo acoge. El otro siempre se entrega a una acogida y la acogida acoge solamente un otro que se presenta ante mí. Se trata de una tensión hacia el otro, una intención atenta, una atención intencional, un sí ofrecido al otro. Podría decirse que el conjunto de nuestra experiencia y de nuestra vida intencional se piensa y se manifiesta como hospitalidad, acogida, atención y recepción del otro. Frente a la intencionalidad y al éxtasis de la “*ek-sistencia*”, entendida ésta como “desnudez de una piel expuesta” y como “vulnerabilidad de una piel que se ofrece, ultrajada y herida, más

31. Levinas, *Totalidad e infinito*, 303.

32. *Ibid.*, 75.

33. *Ibid.*, 303.

34. Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas*, 39.

allá de todo lo que se puede mostrar”³⁵, el rostro del otro adviene de un modo novedoso, inesperado, imprevisible y trascendente, que ocupa la voluntad del yo a contrapelo y entrafia una interrupción de sí. Como afirma Derrida, “la hospitalidad incondicional sería esta vulnerabilidad, a la vez pasiva, expuesta y asumida”³⁶.

Esta preocupación ética por el rostro del otro emerge en el sujeto sin su previo consentimiento, puesto que la acogida del otro aparece como una experiencia pre-originaria. Se podría decir que la llamada del otro pone en cuestión mi libertad, aunque, en opinión de Levinas, ello no supone una merma de mi autonomía, sino una invitación constante para justificarla. Estamos ante una ética que no apela de entrada al altruismo, ni a la benevolencia, ni a la solidaridad, sino que se pregunta por sus condiciones de posibilidad. Es importante hacer notar aquí, para no caer en el engaño, que la ética levinasiana no se reduce a una ética de las buenas intenciones. En palabras del filósofo franco-lituano, “la recurrencia del sí mismo en la responsabilidad para con los otros, obsesión perseguidora, marcha a contrapelo de la intencionalidad, de modo que la responsabilidad para con los otros jamás podrá significar voluntad altruista, instinto de «benevolencia natural» o amor”³⁷.

La clave, nuevamente, es que el yo no tiene la iniciativa, sino que, *a su pesar*, se ve ocupado, sorprendido y cuestionado en su ser. De ahí que el cuestionamiento del otro no esté exento de una cierta dosis de sufrimiento, pues me descoloca y me obliga a responder a su apelación. A juicio de Derrida, la ética de la hospitalidad es una ética traumática³⁸. Esto es justamente lo que lleva a Levinas, así lo ha mostrado el filósofo franco-argelino, a transitar de la figura del “sujeto como anfitrión”³⁹ a la del “sujeto como rehén”⁴⁰:

La responsabilidad para con el otro, que no es el accidente que le adviene a un Sujeto sino que precede en él a la Esencia, no ha alcanzado la libertad donde habría adquirido el compromiso para con el otro. No he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido. La ipseidad dentro de su pasi-

35. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 88, respectivamente.

36. Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas*, 76.

37. Levinas, *De otro modo que el ser o más allá de la esencia*, 180.

38. Cf. Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas*, 82.

39. Levinas, *Totalidad e infinito*, 303.

40. Levinas, *De otro modo que el ser o más allá de la esencia*, 180.

vidad sin *arjé* de la identidad es rehén. El término Yo significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos.⁴¹

Tras lo dicho, podemos observar que el planteamiento levinasiano, entendido como responsabilidad infinita o ética de la hospitalidad, se aproxima –siguiendo la interpretación derridiana– a la hospitalidad incondicionada o a la ética del don. El propio Derrida ha reconocido que ha sido la preocupación por la justicia lo que ha motivado desde el inicio su acercamiento al pensamiento de Levinas, siendo la cuestión de la hospitalidad precisamente el ámbito donde ambos autores podrían encontrarse –tomando una expresión del filósofo franco-lituano– “en el corazón de un quiasmo”⁴².

4. La llamada y el responsorio

Una cuestión interesante que surge de las diversas reflexiones acerca de la hospitalidad es aquella que se interroga por el carácter activo o pasivo del sujeto que acoge y responde a la llamada del rostro del otro. Es algo común que la hospitalidad sea descrita en términos de “acogida” o “recepción”. Estos términos apelan sin duda a una cierta pasividad por parte del sujeto. Mientras que la modernidad proponía un modelo de subjetividad autónoma caracterizada por ser voluntad de voluntad, la fenomenología contemporánea propone un modelo de subjetividad basado más bien en la pasividad y en la afección (ser afectado o dejarse afectar por aquel o aquello que me adviene y me ocupa). Este modelo fenomenológico de subjetividad pretende contrarrestar la herencia moderna de un sujeto que se erige como un *Yo* que pone y constituye la realidad.

Tomando como referencia el pensamiento fenomenológico de Jean-Luc Marion, uno de los fenomenólogos contemporáneos que con más ahínco ha planteado la figura de la llamada desde una perspectiva puramente fenomenológica, podría decirse que no es el *Yo* quien constituye el rostro del otro, sino que, por el contrario, es justamente aquel quien se experimenta constituido por éste. Igualmente, el *Yo* tampoco erige el fenómeno de la hospitalidad, sino que es precisamente está la que apela al *Yo* determinándolo como un ser-respondiente. Transitamos así de un sujeto constituyente a un testigo constituido. Según la interpre-

41. Ibid., 183.

42. Levinas, *Totalidad e infinito*, 304.

tación del filósofo francés, “el testigo se opone pues al Yo porque ya no tiene la iniciativa de la manifestación (por facticidad), no ve totalmente el fenómeno dado (por exceso de intuición), no puede leer ni interpretar el exceso de intuición (por penuria de conceptos)”⁴³. En otras palabras:

Recibiendo lo que se da (el fenómeno), el asignatario recibe ahí sus efectos, recibiéndose pues él mismo –se individualiza por facticidad, rompe el solip-sismo por la alteridad del arribo y del incidente, rebasa la espontaneidad del «yo pienso» en la receptividad del «yo soy afectado» por el efecto del acontecimiento y, recibiéndose él mismo como un ente dado, se libera de la sustancia de un sustrato, en resumen, de la subjetividad del «sujeto»–.⁴⁴

Desde esta perspectiva fenomenológica, el otro-absoluto adviene desde su propia iniciativa, sin estar su arribo condicionado por aquellas condiciones de posibilidad que una subjetividad pudiera imponerle. La hospitalidad sitúa al “*ek-sistente*” a la espera y a la escucha del rostro del otro que imprevisiblemente adviene.

La prioridad en la relación de hospitalidad que se establece entre el rostro del otro y yo no responde a una iniciativa mía, sino que es justamente la llamada del otro la que me sitúa, lo quiera o no, en una relación así. La voz de la apelación del otro *me* ha llegado, captándome e inter-pelándome incluso antes de que haya podido decir *yo*, puesto que dicha llamada *me* ha nombrado y requerido como un “*a mí*” (*me*). En palabras de Marion, “el otro pone en mí el Yo al desnudo hasta el punto de no dejar exponer más que el *me*; el Yo se descubre ante otra mirada y descubre que no queda de él más que un *me*; el *me* designa el Yo descubierto, puesto al desnudo, desconcertado. Yo me convierto en mí al descubrirme como el simple *me* de otro”⁴⁵. Se podría decir que el “*ek-sistente*” es tomado por una llamada que reclama un espacio propio para el advenimiento del otro. Ya en su apelación, el rostro del otro arriba haciéndose sitio. El otro-absoluto adviene contra toda prerrogativa o condicionamiento que el ser-res-pondiente pudiera imponerle.

A juicio de Levinas, “manifestarse como rostro es imponerse”⁴⁶. Aún no he dicho *yo* cuando la apelación ya *me* ha llamado. Así, pues, la llamada *me* habla *a mí* primero, me nombra, pudiendo responder solamente y sin

43. Marion, *Siendo Dado*, 354.

44. *Ibid.*, 414.

45. J.-L. Marion, *Prolegómenos a la caridad* (Madrid: Caparrós, 1993), 100.

46. Levinas, *Totalidad e infinito*, 222.

ningún yo: “¡Heme aquí! ¡Habla!”. Recordemos que, desde la perspectiva levinasiana, la responsabilidad infinita u hospitalidad incondicionada supone una radical desnudez y vulnerabilidad de aquel que acoge. De hecho, estar desprovisto precisamente de todo poder respecto al otro, “me invita a una relación inconmensurable con ningún poder que ejerza yo”⁴⁷. En definitiva, permanezco tomado y entregado por completo a la alteridad, expuesto a “recibir de Otro más allá de la capacidad del Yo”⁴⁸.

De este modo, el otro-absoluto arriba “sin que pueda ser sordo a su llamada”⁴⁹. No puedo huir de ella, puesto que es inexorable. La llamada del otro me instituye como respondiente. En palabras de Levinas, “manifestarse asistiendo a su manifestación [la epifanía del rostro] consiste en invocar al interlocutor y en exponerse a su respuesta y a su pregunta”⁵⁰. Podemos apreciar con suma claridad la primacía de esta reivindicación en la llamada que Dios le hace a Samuel: “Vino Yahvéh, se paró y llamó como las veces anteriores: «¡Samuel, Samuel!» Respondió Samuel: «Habla, que tu siervo escucha»” (1 Sam. 3, 10). Podemos afirmar, por tanto, que el ser-respondiente no es un simple sujeto pasivo, puesto que, ante el acontecimiento de la llamada, el ser-respondiente no puede permanecer pasivo⁵¹. Él decide responder o no a esa reivindicación que le llama. Incluso hacer oídos sordos a la llamada es un modo de situarme como respondiente. Sólo porque he sido llamado por el otro, puedo optar por ignorar su apelación.

Tras lo dicho, podemos confirmar que la hospitalidad implica no sólo un momento pasivo o receptivo, en tanto que soy tomado por la llamada del otro que me obliga a acoger aquello o aquel que inesperadamente arriba, sino también un momento activo, en cuanto que la apelación que adviene al sujeto respondiente ha de resolverse precisamente en su acción. Es por lo que la receptividad o acogida del otro nunca es mera pasividad.

5. Conclusión

Entendida como acogida de una alteridad que me adviene y me ocupa, la hospitalidad constituye un rasgo propio de la existencia humana. A

47. Ibid., 219.

48. Ibid., 49.

49. Ibid., 223.

50. Ibid., 222.

51. Respecto a esta cuestión, consúltese: J.-L. Marion, *La rigueur des choses* (Paris: Flammarion, 2012), 141-142.

nuestro *ser-en-el-mundo* le es constitutivo el trato acogedor y responsable que profesamos respecto al rostro del otro, al que el “*ek-sistente*” queda expuesto en su “*ek-sistir*”. El hecho de estar constantemente expuesto a la llamada del otro implica estar siempre abierto a relaciones de hospitalidad. Como hemos podido comprobar, la llamada de aquel o aquello que arriba precede todas nuestras intenciones e iniciativas, siendo, por tanto, insoslayable: no puedo no responder, incluso el rechazo u omisión de la apelación del otro supone ya un modo de responder a ella.

Siguiendo el pensamiento derridiano y levinasiano, hemos podido distinguir dos dimensiones de la hospitalidad y de la acogida: una condicionada o relativa y otra incondicionada o absoluta. La dificultad en la apreciación y praxis del fenómeno de la hospitalidad reside en la tensión dialéctica constante e irresoluble entre ambas dimensiones. Mientras que la hospitalidad incondicionada sería la única en nombre de la cual cualquier hospitalidad puede ser ofrecida, la hospitalidad condicionada sería la única práctica real y ejercicio efectivo de ésta. Pero ¿hasta qué punto y en qué medida la hospitalidad absoluta es irrealizable? ¿Existe alguna posibilidad de salir de esta aporía?

En la opinión de Gerasimos Kakoliris, que realiza una lectura más bien negativa de la posición derridiana acerca de la hospitalidad, sostiene que, respecto a ésta, la posición de lo aporético aparece como ficticia. Señala que el filósofo franco-argelino nos hace creer que hay una posible alternativa donde quizás no la haya. En su opinión, nadie puede ser lo suficientemente hospitalario, ya que siempre se puede ser más. Desde esta perspectiva, Kakoliris propone un análisis instructivo que trate de eliminar los diferentes tipos de violencia como condición de cualquier acción hospitalaria. Es por ello por lo que plantea promover todos los esfuerzos posibles para limitar toda la violencia hacia el otro-extranjero que adviene. En definitiva, su planteamiento trata de limitar más que de construir⁵².

En cambio, en un sentido más positivo se encuentra la propuesta de Hent de Vries, que propone recurrir a una serie infinita de “esquemas intermedios” que medien entre el carácter condicionado e incondicionado de la hospitalidad. A su juicio, la hospitalidad no es simplemente un concepto ético o político, sino que, más bien, es la estructura misma del pensar. A esta lógica la llama “pensamiento hospitalario”, porque permite

52. Cf. G. Kakoliris, “Jacques Derrida on the Ethics of Hospitality”, en E. Imafidon (ed.), *The Ethics of Subjectivity. Perspectives since the Dawn of Modernity* (New York: Palgrave MacMillan, 2015), 144-156.

concretar toda hospitalidad posible de un modo efectivo⁵³. También encontramos otras posturas positivas como las de Michael Nass y Anne Dufourmantelle que afirman que el pensar es hospitalidad, siendo ésta la mejor descripción de la deconstrucción.

Pero ¿qué motivo fenomenológico nos obliga a entender como opuestos el carácter condicionado e incondicionado de la hospitalidad? Nuestro posicionamiento sostiene que no hay por qué entender los opuestos condicionalidad vs incondicionalidad como contrarios simétricos, tal y como los presenta Derrida⁵⁴. Nos atrevemos a afirmar, por tanto, que toda experiencia ética tiene un carácter absoluto e incondicionado, que está más allá y más acá, al mismo tiempo, del ámbito de las condiciones. Podríamos decir que lo universal se repliega en lo particular. Desde esta perspectiva, la hospitalidad incondicionada o absoluta se ejecutaría completamente en cada acto ético concreto. La dificultad que surge aquí es mostrar cómo la absolutez de la hospitalidad no desaparece como tal en el repliegue en lo puramente empírico del acto hospitalario concreto.

Pensamos que lo auténticamente incondicionado no tiene por qué difuminarse al entrar en el horizonte de la negociación de las condiciones. Si es auténticamente incondicionado no se puede jamás condicionar. La absolutez de la acogida infinita puede estar presente plenamente en la acogida de *este* otro que me adviene y me toma. *Este* otro puede ser *todo* otro. Más que de “contradicción de los opuestos” habría que hablar de “unidad de los opuestos”: incondicionalidad/condicionalidad; absoluto/relativo; universal/particular. Frente a la lógica de los contrarios simétricos, proponemos como alternativa la lógica fenomenológica del símbolo⁵⁵. En las expresiones simbólicas, lo universal se presencializa en lo particular. O de otro modo, lo incondicionado transparece como tal en

53. Cf. H. De Vries, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001).

54. Cf. Derrida, *On cosmopolitanism and Forgiveness*, 45.

55. Recordemos que el término griego “*symbolon*” significa la unión de dos mitades correspondientes -“*syn*” que significa “junto a”; “*bállo*” que quiere decir “arrojar” o “poner”-. En la antigüedad, se usaba como señal de amistad entre dos partes, de coparticipación. Cada una de esas partes encajaba perfectamente con la otra. Y cada una de ellas, en su “ruptura” o “incompletitud”, hacía presente, en la ausencia, a la otra. El símbolo puede definirse como una realidad objetiva y particular que presencializa lo eterno en lo temporal y remite desde lo temporal a lo eterno. Para un estudio *in extenso* acerca del símbolo, consúltese: J.-L. Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca: Editorial Secretariado Trinitario, 2003), 407-415.

cualquier condición o circunstancia particular. Así, la absolutez o incondicionalidad de la dimensión ética de la hospitalidad estaría presente en cada acto concreto de ella. Cada acogida concreta ha de representar toda acogida posible, de modo que cada una de ellas sacie plenamente el anhelo de una hospitalidad absoluta o incondicionada. En definitiva, la incondicionalidad ha de transparecer en cada acto hospitalario concreto, el cual, a su vez, debe remitir continuamente al más allá de las condiciones dadas.

Como decía anteriormente, la dificultad está en mostrar que la absolutez o incondicionalidad de la ética de la hospitalidad o de la acogida no se diluye en lo empírico del acto concreto, y cómo éste se traduce posteriormente al orden político y económico. Pensamos que una posible salida esté en entender estos conceptos desde la lógica de la pura donación o infinita gratuidad, que supone un dar sin reciprocidad, sin esperar nada a cambio, a fondo perdido⁵⁶. Este horizonte que tan sólo indicamos y dejamos aquí abierto será desarrollado en investigaciones ulteriores.

Referencias

- Agamben, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos, 2006.
- Amstutz, M. R. *International Ethics. Concepts, Theories and Cases in Global Politics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- Avenatti de Palumbo, C. "La hospitalidad como poética de la esperanza", *Franciscanum* 59, n. 168 (2017): 175-196.
- Bauman, Z. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Bello Reguera, G. "Emigración e ilegalización. Una mirada ética", *Dilemata. Revista Internacional de éticas aplicadas* 4, n. 8 (2012): 83-97.
- Byung-Chul Han. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2018.
- Caballar, G. *The Rights of Strangers. Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*. Aldershot: Ashgate, 2002.
- Critchley, S. y Kearny, R. "Preface". En Derrida, J. *On cosmopolitanism and Forgiveness*. London & New York: Routledge, 2001.
- Chrétien, J.-L. *La llamada y la respuesta*. Madrid: Caparros Editores, 1997.
- De Vries, H. *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la flor, 2000.
- Derrida, J. "Introducción". En Husserl, E. *L'origine de la géométrie*. Paris: PUF, 1962.
- Derrida, J. *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta, 1998.
- Derrida, J. *Aporías*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Derrida, J. *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Derrida, J. *On cosmopolitanism and Forgiveness*. London & New York: Routledge, 2001.
- Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 2009.

56. Cf. Marion, *Siendo Dado*, 149-206.

- Kakoliris, G. "Jacques Derrida on the Ethics of Hospitality". En *The Ethics of Subjectivity. Perspectives since the Dawn of Modernity*, editado por E. Imafidon. New York: Palgrave MacMillan, 2015.
- Kant, I. *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1985.
- Levinas, E. "Ethics of the infinite. An interview with Emmanuel Levinas". En *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, editado por R. Kearny. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Levinas, E. *De otro modo que el ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Levinas, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pretextos, 1993.
- Levinas, E. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós, 1993.
- Levinas, E. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Marion, J.-L. *De surcroît*. Paris: PUF, 2010.
- Marion, J.-L. *La rigueur des choses*. Paris: Flammarion, 2012.
- Marion, J.-L. *Prolegómenos a la caridad*. Madrid: Caparrós, 1993.
- Marion, J.-L. *Siendo dado*. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.
- Mbembe, A. *Necropolítica*. Barcelona: Melusina, 2011.
- Nass, M. *Derrida from now on*. New York: Fordham University Press, 2008.
- Peñalver, P. *Argumento de la alteridad. La hipérbola metafísica de Emmanuel Levinas*. Madrid: Caparrós, 2001.
- Romano, C. *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Rosello, M. *Postcolonial Hospitality. The immigrant as Guest*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Sánchez Nogales, J.-L. *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Editorial Secretariado Trinitario, 2003.