

LA «ÉTICA DE LA ACOGIDA» EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LEVINAS. UNA LECTURA DERRIDIANA

Dolores Conesa. Universidad de Navarra

Resumen: Levinas busca una instancia pre-origenaria donde situar una ética anterior a toda mediación conceptual. Este ámbito se alcanza en la hospitalidad o acogida del rostro, que es una apertura entendida como vulnerabilidad. El sujeto es un rehén elegido por el otro como sujeto de su persecución. La iniciativa proviene del otro, la responsabilidad atañe al yo, así Levinas introduce la pasividad en la constitución de la subjetividad. Derrida ve en esta asignación electiva la prueba de que la ética de la hospitalidad es una ética violenta y traumática.

Abstract: Levinas seeks a primordial moment to situate Ethics prior to any conceptual formulation. This sphere can be found in hospitality or the acceptance of the face, which is an openness understood as vulnerability. The subject is a hostage chosen by the other as the subject of his persecution. The initiative begins from the other, the responsibility rests on the I, thus Levinas introduces passivity in the constitution of subjectivity. Derrida sees in this elective assignation the proof that the ethics of hospitality is a violent and traumatizing ethics.

*Palabra de acogida*¹ es el título de una conferencia que Jacques Derrida pronunció el 7 de diciembre de 1996 en el Anfiteatro Richelieu de La Sorbona, con ocasión de la apertura de un *Homenaje a Emmanuel Levinas*. En esa alocución, Derrida reflexiona sobre la palabra «acogida», que en el pensamiento de Levinas es casi sinónimo de «hospitalidad». Comienza con un estudio del uso que de esos términos hace Levinas en *Totalidad e Infinito*². Ahora bien, en la medida en que se adentra en ese análisis, en apariencia sereno, se sucede a velocidad de vértigo un repaso a las principales nociones emparentadas con el tema. Al término del cuál, el panorama se asemeja al paso de un huracán donde todo queda temblando en equilibrio inestable debido a no sé sabe que fuerza emergente de la naturaleza. Así, después del ejercicio de deconstrucción de conceptos, de inversión, de contaminación de las nociones desde el interior de las mismas, el universo levinasiano también se tambalea; aunque cabe preguntarse si a través de esa convulsión Derrida ha podido sacar lo mejor de Levinas o, al menos, señalar algunos límites de su intrépida propuesta.

Lo adelante ya, forma parte esencial de la osadía levinasiana la búsqueda de una instancia pre-origenaria donde situar una ética anterior a toda mediación conceptual. Es un intento de alcanzar aquel lugar donde es posible una ética en cuyo seno se instaura lo relacional antes de la tematización, antes de cualquier tipo de manipulación. Solo en una instancia pre-origenaria es posible una relación ética a-conceptual, donde se acoge al otro sin entenderlo, mucho antes de haberlo comprendido, porque es lo auténticamente otro. De alguna manera, la filosofía de Levinas es una puerta abierta a los problemas inherentes a una sociedad multicultural, por la única vía que este tipo de conflictos ofrece: una solución por sublimación.

¹ J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, París, 1997; trad. cast. de Julián Santos Guerrero, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Mínima Trotta, Madrid, 1998.

² Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1961; trad. cast. de Daniel E. Guillot, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987.

Volviendo al estudio que hace Derrida de *Totalidad e infinito*, según él, Levinas propone pensar la apertura en general a partir de la hospitalidad o de la acogida, y no a la inversa. Apertura y hospitalidad están disjuntas y asociadas en la obra de Levinas, siguiendo una ley sutil que requiere un discernimiento. Derrida se pregunta cómo interpretar en nombre de Levinas esta hospitalidad, hablando no en su lugar o en su nombre sino hablándole a él, hablando con él. Para ello, es preciso profundizar en el sentido que Levinas otorga a este término.

1. Noción de hospitalidad

Tomando la expresión de Derrida, cabe leer *Totalidad e infinito* como un inmenso tratado de hospitalidad, aunque en esa obra el uso de esta palabra no sea frecuente. En la conclusión del libro, la hospitalidad es aquello que se abre hacia el rostro, lo que lo acoge: el rostro siempre se entrega a una acogida y la acogida acoge solamente a un rostro. Pero el rostro no se puede tematizar, y esta irreductibilidad al tema, eso que excede la formalización o la descripción tematizante, es lo que el rostro tiene de común con la hospitalidad. Levinas opone explícitamente hospitalidad a tematización. Derrida trae aquí una cita de *Totalidad e infinito*:

«La intencionalidad, la conciencia de..., es atención a la palabra o acogida del rostro, hospitalidad pero no tematización»³.

La palabra «hospitalidad» traduce y reproduce las otras dos palabras: atención, acogida. La intencionalidad, la atención a la palabra, la acogida del rostro, la hospitalidad son lo mismo, en tanto que acogida del otro, allí donde él se sustrae al tema. Se trata de una tensión hacia el otro, intención atenta, atención intencional, un sí dado al otro.

Ahora bien, esta resistencia a la tematización tiene sus consecuencias que Derrida se detiene a analizar. La hospitalidad se abre como intencionalidad pero no podría convertirse en objeto, cosa o tema. Por tanto, es imposible una experiencia intencional que hiciera una experiencia circunscrita de algo que viniera a llamarse hospitalidad. Todo lo contrario,

«la intencionalidad se abre desde el umbral de sí misma, en su estructura más general, como hospitalidad,..., ética de la hospitalidad, por consiguiente ética en general»⁴.

La hospitalidad no queda reducida a una región de la ética, ni a un problema del derecho o de la política; es la eticidad misma, el todo y el principio de la ética. Por tanto, Derrida concluye que la hospitalidad no tiene contrario porque no se deja circunscribir, ni derivar; transita originariamente el todo de la experiencia intencional. Lo que equivale a decir que los fenómenos de xenofobia, de alergia, de rechazo, la guerra misma, manifiestan también la hospitalidad.

«Lo quiera o no, lo sepa o no, la hostilidad testimonia asimismo la hospitalidad»⁵.

³ *Ibidem*, p. 303.

⁴ J. Derrida, *Palabra de acogida*, p. 71.

⁵ *Ibidem*, p. 72.

Esta dura consecuencia que saca Derrida se encuentra atestiguada por el propio Levinas en múltiples ocasiones. Por ejemplo, cuando narra cómo en el curso de la defensa de una tesis doctoral sobre su filosofía, Jean-Toussaint Desanti preguntó al doctorando si un SS tendría rostro.

«Es una pregunta muy turbadora que merece, a mi modo de ver, una respuesta afirmativa, una dolorosa respuesta afirmativa»⁶.

Al llegar aquí, Derrida comienza uno de sus juegos por medio del cuál consigue dar la vuelta a la postura de Levinas desde el interior mismo de su planteamiento. Recuerda que, para Levinas, la acogida del otro supone una apertura a lo infinito del otro, pero a lo infinito como otro que lo precede, por eso la acogida «del» otro (genitivo objetivo) es una respuesta: el sí «al» otro responderá ya a la acogida del otro (en el sentido de genitivo subjetivo), es decir, al sí «del» otro.

Se requiere esta respuesta desde el momento mismo en que lo infinito del otro es acogido. Esta respuesta responsable es ciertamente un «sí», pero un «sí a» precedido por el «sí del» otro. Precisamente, hablando de la idea de lo infinito en el *cogito* cartesiano, Levinas dice que la afirmación solo puede venir por el otro. En efecto, Descartes se embarca en una obra de negación infinita que consiste en un movimiento hacia el abismo que arrastra vertiginosamente al sujeto incapaz de detenerse. Así lo expresa Levinas:

«El Yo, en la negatividad que se manifiesta por la duda, rompe la participación, pero no encuentra en el *cogito* solitario una detención. No soy yo, es el Otro quien puede decir sí. De él viene la afirmación. El está en el comienzo de la experiencia. Descartes busca una certeza y se detiene en el primer cambio de nivel en este descenso vertiginoso. En efecto, él posee la idea de lo infinito, y puede medir de antemano el retorno de la afirmación detrás de la negación. Pero poseer la idea de lo infinito, es ya haber recibido al Otro»⁷.

Por lo tanto, solo el Otro es el que puede decir sí. Según Derrida, con esta afirmación de Levinas se puede cuestionar la noción de «decisión responsable» utilizada tradicionalmente por la ética y la filosofía. En esa tradición, desde el punto de vista de Derrida, se mantiene como decisión la iniciativa que permanece como pura y simplemente mía, es decir, que la decisión sea siempre «mi» decisión. Pero si solo el otro es el que puede decir sí, entonces no se puede dar el nombre de decisión a un movimiento puramente autónomo, aunque fuese de acogida o de hospitalidad que solo procediera de mí y no hiciera sino desplegar los posibles de una subjetividad que es mía. Para Derrida, eso es el desarrollo de una inmanencia egológica, el despliegue autonómico y automático de los predicados o posibles propios de un sujeto, sin esa desgarradora ruptura que debería acontecer en toda decisión llamada libre. Para dar una estocada a esta noción tradicional de decisión, le parece adecuada la afirmación levinasiana de que el sí procede siempre del otro.

Desde luego, Levinas se uniría a la crítica de la filosofía occidental como egología⁸,

⁶ Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, Grasset, París, 1991; trad. cast. de José Luis Pardo Torío, *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, p. 279.

⁷ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 116.

⁸ Cfr. Emmanuel Levinas, *Entre nosotros...*, p. 138.

pero probablemente no se uniría a la siguiente conclusión que saca Derrida de sus palabras, porque Derrida va un poco más allá. Admite que Levinas no lo diría así, pero se pregunta si no se puede sostener que, sin exonerarme de nada, la decisión y la responsabilidad son siempre del otro. Se pregunta si ellas corresponden siempre al otro, si vienen del otro, aunque sea del otro en mí⁹. Para Derrida, una teoría del sujeto es incapaz de dar cuenta de la menor decisión, al menos una teoría del sujeto al estilo de lo que él llama la determinación tradicional dominante de sujeto. Derrida sabe que esa teoría del sujeto no es la que privilegia Levinas cuando redefine la subjetividad, pero también sabe que partiendo de una de las nociones claves del pensamiento levinasiano -a saber, la necesidad de la exterioridad para la afirmación de la subjetividad- le ha hecho concluir precisamente lo contrario de lo que Levinas pretende. Efectivamente, como Derrida admite, Levinas no lo diría así.

Para Levinas, que el sí venga del Otro, que la exterioridad radical del Otro sea condición de posibilidad de la afirmación de la subjetividad, no excluye que la responsabilidad sea del yo, antes bien da razón de la responsabilidad del sujeto. El hincapié levinasiano en la responsabilidad del yo, en absoluto conduce a un desarrollo de una inmanencia egológica a la que el pensamiento levinasiano es del todo alérgico -usando una expresión muy suya-. Así manifiesta él mismo en *Ética e infinito* la primacía inexcusable de la responsabilidad del yo:

«La relación intersubjetiva es una relación asimétrica. En ese sentido, yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, (...). La recíproca es asunto «suyo». Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción al otro; y soy «sujeto» esencialmente en este sentido. Soy yo quien soporta todo. [Al estilo de la frase de] Dostoievski: «Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros». No a causa de esta o de aquella culpabilidad efectivamente mía, (...) sino porque soy responsable de/ con una responsabilidad total, que responde de todos los otros y de todo en los otros, incluida su responsabilidad. El yo tiene siempre una responsabilidad «de más» que los otros»¹⁰.

El punto de inflexión que le ha permitido a Derrida invertir el planteamiento levinasiano se encuentra en la unión de iniciativa y responsabilidad que Derrida atribuye al Otro. Levinas por su parte separa ambas nociones, la iniciativa proviene siempre del Otro pero la responsabilidad es del yo, lo que introduce la pasividad en la constitución misma de la subjetividad.

2. Acogida y pasividad

Para comprender el papel que tiene la pasividad es necesario profundizar en la noción de «acogida». Retomando la lectura que hace Derrida de *Totalidad e infinito*, nos encontramos con que la palabra «acogida» es de las más frecuentes y determinantes del libro. Es un concepto operatorio más que temático, nombra el primer gesto en dirección al otro.

⁹ Cfr. J. Derrida, *Palabra de acogida*, p. 41.

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Ethique et infini*, Fayard, París, 1982; trad. cast. de Jesús María Ayuso Díez, *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991, pp. 92-93.

¿Qué es la acogida? Es el primer movimiento, un movimiento aparentemente pasivo. La acogida no es derivada, no más que el rostro, porque no hay rostro sin acogida. La acogida, el rostro y el léxico que le es co-extensivo vienen a ser un lenguaje primero, palabras cuasi-primitivas y cuasi-trascendentales. Es preciso pensar previamente la posibilidad de la acogida para pensar el rostro y todo lo que se abre o se desplaza con él, la ética, la metafísica y la filosofía primera al estilo de Levinas. La acogida determina el recibir, la receptividad del recibir como relación ética. Derrida trae a colación unas palabras de Levinas que ilustran la índole de esta receptividad:

«Abordar al Otro en el discurso, es recibir su expresión en la que desborda en todo momento la idea que de él pudiera llevar consigo un pensamiento. Es pues, «recibir» del Otro más allá de la capacidad del Yo...»¹¹.

En esta cita de Levinas, recibir es sinónimo de acoger y solo se recibe en la medida desmesurada en que se recibe más allá de la capacidad del yo. Según Derrida, esta desproporción disimétrica marcará la ley de la hospitalidad. Pero lo más sorprendente, según él, es que en ese párrafo la razón es interpretada como receptividad hospitalaria, según se deduce de las afirmaciones con las que prosigue el texto de Levinas:

«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. El análisis aristotélico del intelecto, que descubre el intelecto agente, que entra por la puerta, absolutamente exterior, y que sin embargo, constituye, sin comprometerla de ningún modo, la actividad soberana de la razón, sustituye ya la mayéutica por una acción transitiva del maestro, puesto que la razón, sin abdicar, se encuentra en condición de recibir»¹².

Según Derrida, en estas afirmaciones de Levinas se da una estocada a la tradición filosófica que unía la receptividad y la pasividad a la sensibilidad, en oposición a la racionalidad. La razón misma es un recibir. Así Derrida, haciendo suyas las palabras de Levinas y hablando según la ley de la tradición pero contra ella, contra las oposiciones legadas, considera que la razón es sensibilidad porque en ella hay receptividad y pasividad. La razón es acogida, en tanto que acogida de la idea de infinito, y la acogida es racional. La idea de infinito viene a nosotros por una puerta y esta puerta atravesada no es otra que la razón en la enseñanza.

Pero hay una originalidad de este recibir y de esta acogida. La puerta abierta en la acogida es todo, salvo una simple pasividad; lo contrario de una abdicación de la razón. La razón sin abdicar resulta capaz de recibir. Se trata de ver, qué puede dar de sí esta hospitalidad de la razón, esta razón como poder de recibir. Pero Derrida ve en este enfoque de Levinas un indicio de la línea en la que más tarde emprenderá los análisis de la receptivi-

¹¹ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 75.

¹² *Ibidem*, p. 75.

dad, de la pasividad anterior a la pasividad expuestos en *Humanismo de otro hombre*. Allí Levinas considera tres sentidos de la apertura. La apertura de todo objeto a todos los otros, al estilo de la tercera analogía de la experiencia de la *Crítica de la razón pura* kantiana. El término apertura puede designar también la intencionalidad de la conciencia, el éxtasis de la ex-sistencia, según Heidegger. Pero Levinas quiere aportar un tercer sentido de apertura muy distante de los dos anteriores. Lo enuncia así:

«La apertura es lo descarnado de la piel expuesta a la herida y al ultraje. La apertura es la vulnerabilidad de una piel ofrecida (...) más allá de todo lo que, de la esencia del ser, puede exponerse a la comprensión (...). Subjetividad del sujeto, pasividad radical del hombre (...) Pasividad más pasiva que toda pasividad (...). El Yo, de pie a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad (...) [Pero] En la vulnerabilidad se aloja una relación con el otro que la causalidad no agota (...). La vulnerabilidad es la obsesión por el otro (...). Desde la sensibilidad el sujeto es para el otro: sustitución, responsabilidad, expiación. Pero responsabilidad que no he asumido en ningún momento, en ningún presente. Nada es más pasivo que este enjuiciamiento anterior a mi libertad»¹³.

Derrida hace una leve alusión, como de pasada, a este pasaje de Levinas que acabo de transcribir, y cuyo eco le sirve de marco para la objeción de fondo que discretamente, en nota a pie de página, cuestiona las nociones fundamentales de la ética de la acogida. La dificultad estriba en que la palabra «acoger», junto con la noción de rostro, designa, para Levinas, la apertura del yo y

«la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión, una exterioridad que no se reduce como en Platón a la interioridad del recuerdo, y que sin embargo, salvaguarda al yo que la recibe»¹⁴.

Esto es lo que hace estallar a Derrida porque

«una «salvaguarda» así se convierte, evidentemente, en el nombre y el lugar de todos los problemas por venir, al igual que la acogida, la anarquía, la anacronía y la infinita disimetría que la trascendencia del otro exige. ¿Qué ocurre con el «yo» sano y salvo en la acogida incondicional de Otro? ¿Qué ocurre con su supervivencia, con su inmunidad y con su salvación en la sujeción ética de esta otra subjetividad?»¹⁵.

En efecto, Derrida ha puesto el dedo en la llaga porque resulta problemático pretender que en el seno de una apertura que es una vulnerabilidad, una pasividad radical, se pueda dar una recepción del otro cuya exterioridad salvaguarde a aquel que la recibe. Ciertamente en la filosofía de Levinas, el Otro no es problemático, el que sí resulta problemático, y mucho, es el Yo. Desde el seno mismo de esa problematicidad, Levinas se enfrenta a la tarea de mostrar cuál es la índole de la subjetividad del yo.

¹³ Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972; trad. cast. de Daniel E. Guillot, *Humanismo del Otro hombre*, Siglo XXI editores, México, 1974, pp. 122-125.

¹⁴ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 75.

¹⁵ J. Derrida, *Palabra de acogida*, p. 46.

3. Hospitalidad y redefinición de la subjetividad del sujeto

Cuando Levinas despliega la serie de proposiciones analíticas que hacen concordar metafísica del rostro y hospitalidad, tiene lugar una redefinición de la subjetividad del sujeto que, a su vez, califica la categoría de la acogida¹⁶. El léxico de la acogida revela las claves de *Totalidad e Infinito*, donde Levinas afirma en el capítulo dedicado a las Conclusiones:

«En la acogida del otro, acojo al Altísimo al cual mi libertad se subordina»¹⁷.

La subordinación de la libertad significa una sujeción del *subjectum*, pero se trata de una subyugación que no priva al sujeto de su libertad, sino que se la otorga. Estamos ante una subjetivización, pero no en el sentido de interiorización, sino de una venida del sujeto hacia sí en el movimiento en el que acoge a lo Absolutamente-Otro como Altísimo. Esta subordinación ordena y confiere la subjetividad del sujeto; la subjetividad misma es la acogida del Altísimo en la acogida del otro. El texto de *Totalidad e Infinito* que Derrida viene comentando («ella es atención a la palabra o acogida del rostro, hospitalidad y no tematización») acaba por redefinir la subjetividad como hospitalidad, como separación sin negación y, por tanto, sin exclusión. Esto conduce a Levinas, un poco más adelante, a establecer una sorprendente definición de sujeto:

«La conciencia de sí cumple positivamente la separación, sin reducirse a una negación del ser del cuál se separa. Pero precisamente así puede recibirlo. El sujeto es un anfitrión»¹⁸.

Sin embargo, años más tarde en su libro *De otro modo que ser*, Levinas ya no habla del sujeto como anfitrión, sino del sujeto como rehén¹⁹. Derrida se pregunta si ambas afirmaciones quieren decir la misma subjetividad del sujeto. Está claro que ambos, el ser-anfitrión y el ser-rehén del sujeto, no son atributos tardíos que le sobrevienen al sujeto. Los dos son la subjetividad misma del sujeto, pero el ser-rehén añade una nueva vuelta de tuerca, porque es la subjetividad del sujeto en tanto que responsabilidad para con el otro. Es otra estocada a la primacía de la intencionalidad que recoge, continua y profundiza el empeño por desbancarla en los desarrollos de *Totalidad e infinito*.

«La responsabilidad para con el otro, que no es el accidente que le adviene a un sujeto, (...) no ha esperado la libertad en la que habría sido adquirido el compromiso para con el otro. No he hecho nada y siempre he estado encausado: perseguido. Dentro de su pasividad sin *arché* de la identidad, la ipseidad es rehén. La palabra «Yo» significa «heme aquí», respondiendo de todo y de todos»²⁰.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 75.

¹⁷ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 304.

¹⁸ *Ibidem*, p. 303.

¹⁹ Cfr. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974; trad. cast. de Antonio Pintor Ramos, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 180.

²⁰ *Ibidem*, p. 183.

El rehén es alguien cuya unicidad soporta la posibilidad de una sustitución. De esta manera, la sustitución toma el relevo de la subordinación como constitución de la subjetividad en la sujeción, tal y como aparecía en *Totalidad e infinito*. Uno de los matices que añade la sustitución, al proseguir la tarea comenzada en *Totalidad e infinito* para socavar la primacía de la intencionalidad, consiste en mostrar con más nitidez la separación entre intencionalidad y voluntad o actividad. El huésped/anfitrión es un rehén en tanto que es un sujeto cuestionado, obsesionado, perseguido. El sujeto es rehén en tanto que está «en cuestión», allí donde pasivamente se encuentra contestado, interpelado, acusado, perseguido, encausado. La subjetividad del sujeto es la responsabilidad o el estar en cuestión a modo de exposición total a la ofensa, porque

«en la pasividad de la obsesión es donde una identidad se individúa como única, sin recurrir a ningún sistema de referencias, en la imposibilidad de sustraerse a la asignación del otro»²¹.

La constitución de la subjetividad, en último término, tiene su origen en la exterioridad radical del otro, que asigna o elige al yo como sujeto de su persecución. Ahora bien, es importante traer aquí otras palabras de Levinas para no caer en el engaño de que nos movemos en una ética de las buenas intenciones:

«La recurrencia del sí mismo en la responsabilidad-para-con-los-otros, obsesión persecutoria, marcha a contracorriente de la intencionalidad, de modo que la responsabilidad para con los otros jamás podría significar voluntad altruista»²².

Este matiz no le pasa desapercibido a Derrida, que se cuestiona el paso de la «acogida» del sujeto-huésped a la «elección» del sujeto-rehén. Cree ver en este paso la afirmación, por parte de Levinas, de una instancia pre-originaria anterior a la acogida. La sustitución lleva consigo una elección, que precede a la acogida que el sujeto pueda hacer a cualquier cosa, en especial al Bien o a la bondad. La asignación electiva me elige precediéndome y doblegando a ella mi capacidad de acogida. De tal manera que, en la asignación de la responsabilidad, la elección del rehén no solo es más originaria que la acogida, sino sobre todo violenta. A pesar del léxico tranquilizante de la «acogida», la ética de la hospitalidad es una ética traumática²³.

* * *

Dolores Conesa
Universidad de Navarra
mconesa@alumni.unav.es

²¹ *Ibidem*, p. 180.

²² *Ibidem*, p. 180.

²³ Cfr. J. Derrida, *Palabra de acogida*, p. 82.