

# Deconstrucción de la hospitalidad: Kant y Derrida

**Delmiro Rocha Álvarez.** Universidad de Santiago de Compostela (España)

Recibido 07/05/2025 • Aceptado 31/05/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-9400-7235>>

## Resumen

Este artículo analiza la lectura que el filósofo Jacques Derrida realiza del tercer artículo de *Hacia la paz perpetua* de Kant. Además de mostrar la estrategia lectora que Derrida lleva a cabo en su *Séminaire Hospitalité*, el artículo estudia los problemas derivados de la etimología del *hospes* que, a partir de la lectura de Benveniste, vincula la hospitalidad con el hospedaje y la hostilidad. Este análisis conduce al artículo a analizar la relación entre ipseidad, poder y hospitalidad, así como entre hospitalidad y traducción. Por último, el texto propone deshacer la aparente oposición entre una hospitalidad condicional (kantiana) y otra incondicional (derridiana), utilizando la distinción entre justicia y derecho que Derrida había desarrollado poco antes de su seminario en el libro *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*.

**Palabras clave:** hospitalidad, hostilidad, ipseidad, incondicional, poder.

## Abstract

### Deconstruction of Hospitality: Kant and Derrida

This article examines Jacques Derrida's reading of the third article of Kant's *Toward Perpetual Peace*. In addition to elucidating the interpretive strategy Derrida employs in his *Séminaire: Hospitalité*, the article explores the etymological complexities of *hospes*—a term that, as interpreted through the lens of Benveniste, intricately links hospitality with both hosting and hostility. This inquiry leads to a broader analysis of the interrelations among ipseity, power, and hospitality, as well as the conceptual ties between hospitality and translation. Finally, the article seeks to deconstruct the apparent opposition between conditional (Kantian) and unconditional (Derridean) forms of hospitality by invoking Derrida's earlier distinction between law and justice, as articulated in *Force of Law: The Mystical Foundation of Authority*.

**Keywords:** hospitality, hostility, selfhood, unconditional, power.



# Deconstrucción de la hospitalidad: Kant y Derrida

**Delmiro Rocha Álvarez.** Universidad de Santiago de Compostela (España)

Recibido 07/05/2025 • Aceptado 31/05/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-9400-7235>>

*Todo ocurre como si la hospitalidad fuera imposible.*  
Jacques Derrida (2021: 46)

## § 1. Introducción: advertencia traductológica

Durante los cursos académicos 1995-1996 (Derrida, 2021) y 1996-1997 (Derrida, 2022) del pasado siglo, el filósofo argelino-francés Jacques Derrida dedica a la hospitalidad su seminario anual en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. El seminario se inscribe en un marco más amplio que, desde el año 1991, Derrida denomina *Cuestiones de responsabilidad*. Las cuestiones que le habían precedido fueron *El secreto*, abordado por Derrida en el curso 1991-1992 (Derrida, 2024), y *El testimonio*, tema que Derrida desarrolló durante los tres cursos inmediatamente posteriores: 1992-1993, 1993-1994 y 1994-1995. Es entonces cuando, para empezar el curso 1995-1996, Derrida decide dar paso a la *hospitalidad* como la nueva cuestión de responsabilidad a abordar. Ahí, en la primera sesión del primer curso, que tuvo lugar el 15 de noviembre de 1995, justo después de saludar la memoria de su amigo Gilles Deleuze, que se había quitado la vida nueve días antes, es donde Derrida empieza abruptamente diciendo que va a citar a Kant. En concreto, anuncia la lectura del largo pasaje que corresponde al tercer artículo del libro *Hacia la paz perpetua*. Sin embargo, antes de sumergirse en el texto kantiano, realiza una advertencia traductológica. En realidad, una denuncia y una llamada de atención que será muy significativa.

Derrida empieza (2021: 20) enunciando el famoso título de ese tercer artículo en el alemán original de Kant: «*Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein*» (Kant, 1954: 56); para detenerse en la traducción francesa que manejaba en su seminario de París: «*Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle*» (Kant, 1991: 93), traducción realizada por Jean-François Poirier y Françoise Proust para la prestigiosa editorial

francesa Flammarion. En español hay diversas traducciones de la misma frase. Aquí utilizamos la traducción de Roberto Rodríguez Aramayo: «El *derecho cosmopolita* debe ceñirse a las condiciones de la *hospitalidad* universal» (Kant, 2018: 90). En portugués, la traducción de Arthur Morão es muy similar: «O *direito cosmopolita* *deve limitar-se às condições da hospitalidade universal*» (Kant, 2008: 20).

Ya en el título, Kant destaca dos elementos en cursiva: por un lado, *derecho cosmopolita*, para dejar claro desde el primer momento que la cuestión de la hospitalidad no tiene tanto que ver con la caridad o la filantropía como con el derecho.

Como en los casos anteriores este artículo aborda cuestiones relativas al *derecho* y no a la filantropía, por lo que *hospitalidad* significa aquí el derecho de un foráneo a no ser tratado con hostilidad por aquel en cuyo suelo ingresa. [Kant, 2008: 90]

Estamos en el terreno del derecho. Kant nos va a hablar de derecho, pero no de un derecho determinado o circunscrito a un Estado particular, a una cultura singular y apartada de las demás, sino de un derecho que se dice *cosmopolita*, que atañe a todo el mundo, a todos los ciudadanos del mundo y, en primer lugar, a aquellos que se piensan a sí mismos, según la vieja expresión de Diógenes de Sinope (Diógenes Laercio, 2007: 307), como ciudadanos del mundo. Cabe apuntar que la traducción que Francisco Rivero realizó para la editorial Calpe en 1919 habla de ciudadanía mundial: «El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad» (Kant, 1919: 35). De lo que trata en el fondo, pues, este tercer artículo es de un derecho internacional, que, según Kant, no habría que confundirlo con la filantropía.

Por otro lado, el segundo elemento destacado en el título del artículo tercero de *Hacia la paz perpetua* es la palabra *hospitalidad*. Y aquí es donde Derrida va a encontrar un problema en la traducción francesa de Flammarion. Ocurre que Kant, en alemán, escribe y subraya con cursiva el término *Hospitalität*, palabra que la traducción francesa convierte en *hospitalité*, la española en *hospitalidad* y la portuguesa en *hospitalidade*. Traducción correcta y, aparentemente, exenta de problemas. Ya en la siguiente frase del texto kantiano, esto es, en la primera frase del artículo, la que sigue inmediatamente al título, Kant vuelve a utilizar la palabra *Hospitalität*, en cursiva, y añade entre paréntesis un equivalente en alemán: *Wirtbarkeit*. Es entonces cuando

Derrida denuncia que este término alemán, situado por Kant entre paréntesis, no aparece en la traducción francesa, algo que considera una pérdida. En el fondo, al tratarse de una traducción, podría ser comprensible. Con todo, insiste en que los traductores franceses no solo han eliminado la palabra alemana *Wirtbarkeit*, equivalente idiomático de *Hospitalität*, sino que la han sustituido por el término latino *hospitalitas*, manteniendo, eso sí, los paréntesis. De tal forma que, donde en alemán ponía «*Hospitalität (Wirtbarkeit)*», en francés pone «*Hospitalité (hospitalitas)*», lo cual, a juicio de Derrida, roza lo absurdo.

En las traducciones españolas y portuguesa que hemos consultado, la palabra entre paréntesis, simplemente, desaparece. Solución salomónica, a nuestros ojos excesiva, de los traductores ibéricos.

Además, Derrida considera que los traductores franceses tratan de emendar la buena costumbre kantiana de añadir términos latinos entre paréntesis, pero no reparan que esta vez el propio Kant ha invertido su hábito al colocar entre paréntesis, no el término latino, sino, precisamente, el alemán. Como destaca Derrida, el hecho de que Kant haya seleccionado esa palabra para su título no es gratuito. Lo cierto es que la palabra *Hospitalität*, en medio de una frase escrita en alemán, lo que indica en primer lugar es, precisamente, su origen latino. Efecto que obviamente se diluye en la traducción francesa propuesta. Y lo mismo podríamos decir de las traducciones española y portuguesa.

Es cierto que Kant, en otros contextos, utiliza a menudo palabras latinas entre paréntesis, sobre todo cuando se trata de derecho, pero en esos casos para recordar la equivalencia o el antepasado latino de la palabra alemana; mientras que aquí hace lo contrario: utiliza en alemán una palabra de filiación latina, *Hospitalität*, y añade entre paréntesis no *hospitalitas*, sino la palabra idiomática alemana, lo cual hace de la elección de los traductores franceses, a saber, el añadido entre paréntesis de *hospitalitas* después de *Hospitalität*, una rareza un poco estafalaria o cómica, como si quisieran corregir a Kant recordándole sus buenas costumbres, suprimiendo así una palabra alemana que quiere seguir siendo alemana por una palabra que no es ni alemán ni francés.<sup>1</sup> [Derrida, 2021: 21]

<sup>1</sup> Como no existe traducción al español de este seminario de Derrida, todas las traducciones de esta obra fueron realizadas por el/la autor/a del artículo. Sin embargo, como las sesiones 4 y 5 aparecieron en el opúsculo *De l'Hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre* (1997), y este fue traducido al español por M. Segoviano y publicado en el año 2000 por la editorial argentina de la Flor, cuando citemos esas dos sesiones utilizaremos la versión española publicada.

Sin embargo, la cuestión no es simplemente un pasatiempo lingüístico, ni tampoco se reduce a un pequeño despiste traductológico, sino algo que revela todo el fondo del asunto. Quizá por eso Derrida empieza su seminario con semejante advertencia. Para Derrida, Kant tiene claro que la hospitalidad que va a exigir, y que además tilda o adjetiva de universal, es un concepto que se inscribe en una historia del derecho preeminentemente latina y cuyo significado más profundo adelantará todos los problemas, enfrentamientos y contradicciones que el seminario de Derrida va a analizar. Además, estas contradicciones afectarán al derecho, contradecirán el derecho y lo configurarán como contradictorio en la escena en la que se inscribe, que no es otra que el frágil escenario del derecho internacional.

## § 2. La advertencia kantiana

El texto kantiano también empieza con una advertencia. Consiste en que estamos hablando de derecho y no de filantropía, pues sería un error, según Kant, confundir esta hospitalidad con aquella filantropía. Antes bien, la hospitalidad es un derecho que, en su mínima expresión, significa que la persona de fuera —«foráneo», dice Kant—, es decir, la persona extranjera, no debe ser tratada con hostilidad. De forma inmediata aparece una primera objeción y exención según la cual se podría suspender la hospitalidad. Se trata de la cuestión de la paz y lo pacífico. Según Kant, el sujeto extranjero perdería su derecho a la hospitalidad si rompe o supone una amenaza para la paz: «Puede rechazarse al extranjero siempre que tal cosa no le hunda, pero mientras el foráneo se comporte pacíficamente en su lugar no cabe acogerle con hostilidad» (Kant, 2008: 90). Alterar la paz supondría perder un derecho de acceso a una tierra que, en el fondo, le pertenece. Aquí hay un primer paso paradójico pues, para Kant, el derecho de hospitalidad se fundamenta en un principio de propiedad de la tierra que va mucho más allá de la propiedad privada. Kant habla de un derecho de copropiedad universal, algo así como un derecho cosmopolítico de copropiedad del planeta que otorga a cada ser humano el mismo derecho a pisar el globo terráqueo. Es importante resaltar que Kant habla de personas, de sujetos, de seres humanos, de entes digno de esa cualidad, es decir, no estamos ante un derecho animal, ni siquiera biológico, como si los seres animales no humanos no tuviesen el mismo derecho a pisar o patear, a

transitar o establecerse en cualquier lugar del globo. Todo apunta aquí a que es necesario matizar la cuestión del animal humano por ser contraintuitiva con respecto al conjunto de animales no humanos a los que fácilmente se le podría suponer la necesidad de tránsito. Ahora bien, en Kant habría que diferenciar entre necesidad y derecho. Entonces, a diferencia del animal no humano, los sujetos tendrían derecho de tránsito. Kant lo denomina derecho de visita y lo justifica con el argumento cosmopolita de la copropiedad del globo. Sin embargo, lo que privaría a un sujeto de este derecho es la hostilidad. Si una persona altera la paz, si es hostil en su *visita* perdería el derecho a ser tratada hospitalariamente y se justificaría la hostilidad hacia su persona. De alguna manera, se produciría no solo una pérdida del derecho universal de hospitalidad sino una punición en formato de exilio. En el fondo, la expulsión solo se puede entender como una deportación de la tierra propia. Si la hospitalidad se funda en la copropiedad del globo, entonces no hay exilio posible ni expulsión a ningún *afuera*. La anulación del derecho de hospitalidad sería un destierro imposible. Recordemos las conocidas palabras kantianas:

Esta reivindicación no se basa en ningún derecho de hospedaje, lo cual requeriría un contrato especialmente generoso que lo convirtiera en convecino por cierto tiempo, sino un derecho de visita para ser recibido en sociedad que le corresponde a todo ser humano en virtud del derecho de copropiedad de la superficie del globo terráqueo, cuya superficie esférica impide que nos dispersemos hasta el infinito y nos hace tener que soportarnos mutuamente, pues originariamente nadie tiene más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra. [2008: 90]

Por lo tanto, la hospitalidad no solo no se debe confundir con la filantropía, sino tampoco, ni sobre todo, con el hospedaje, pues, según Kant, además de ser este último un gesto demasiado generoso, implicaría un desarrollo contractual específico. Sin embargo, el derecho de hospitalidad no radica en la posibilidad de movimiento indiscriminado y sin motivo. No se trata de que cada cual pueda transitar a donde le plazca y por el motivo que sea. Inmediatamente después del argumento de la copropiedad, Kant se refiere a aquellas zonas del planeta que se definen por estar inhabitadas. De nuevo, el adjetivo hace referencia solo al mundo humano, aunque no lo especifique, pues el derecho del que habla el artículo solo sería posible para la comunidad humana. Por eso puede decir Kant que los mares y los desiertos están

inhabitados. Pero la principal característica de esos espacios -apunta Kant- consiste en otra referencia al ser humano y a su ausencia: son lugares sin dueño. La falta de soberanía, esto es, de soberanos entendidos como *señores* que ejercen su poder y dominio sobre un territorio concreto, confiere a esos lugares una particularidad esencial. Si bien la inhabitabilidad de esas superficies puede desaparecer con la llegada del progreso técnico -Kant habla específicamente de la construcción de barcos o del uso de camellos como medio de transporte-, lo que permanece es la ausencia soberana. Esta peculiaridad otorga, sin embargo, lo que parece ser un motivo esencial de la argumentación kantiana con respecto al derecho de hospitalidad. Ese motivo no es otro que la aparición del comercio.

Partes inhabitadas de esta superficie esférica, como el mar y los desiertos, dividen a esta comunidad, pero el barco y el camello -el barco del desierto- posibilitan un acercamiento que sobrepasa estas regiones sin dueño y el derecho a utilizar esta superficie que pertenece comunitariamente a la especie humana para un eventual comercio. La inhospitalidad de algunas zonas costeras, como las costas berberiscas, donde se roban barcos en los mares colindantes y se esclaviza a tripulaciones de naves encalladas, o la inhospitalidad de algunos desiertos, como el de los árabes beduinos, donde se considera la vecindad con ciertas tribus nómadas como un derecho a saquearlas, resultan por lo tanto contrarias al derecho natural. Ahora bien, un derecho de hospitalidad que autoriza la llegada de foráneos no se extiende sino a las condiciones de posibilidad de intentar comerciar con los antiguos moradores. [Kant, 2008: 90]

Vemos así aparecer un derecho de uso —«derecho a utilizar»— un territorio o lugar para comerciar. Todos los seres humanos tendrían derecho de visita a esas *superficies* sin dueño, aunque fácticamente se reduzca a comerciantes con barcos, tanto para la mar como para el desierto. No es desdeñable que la referencia a un animal no humano se equipare a un aparato de navegación. En el momento en que Kant adjetiva algunos lugares como inhóspitos vuelve a referirse a lugares con mar —«zonas costeras»— y desiertos. Es decir, allí donde los barcos de agua y de arena permiten el comercio. El adjetivo *inhospitalario* resulta relevante pues vuelve a ligar la cuestión de la paz, verdadero guion del opúsculo kantiano, con el derecho natural. Pero todo parece indicar que esa paz no sería posible sin el comercio. Al contrario, el comercio no solo posibilita la llegada a zonas inhabitadas y su mercadeo en condiciones de *igualdad*, sino también, y sobre todo, la entrada en territorios habitados como condición de la



construcción cosmopolítica. Por consiguiente, podemos entender que el derecho de hospitalidad tiene una función pacificadora global solo si atendemos a su función comercial. Según Kant, el derecho de hospitalidad es extensible a las condiciones para intentar comerciar. Es así como «partes alejadas del mundo pueden entablar mutuas relaciones pacíficas que a la postre se revistan de una legalidad pública y puedan ir acercando así al género humano hacia una constitución cosmopolita» (Kant, 2008: 91). Por lo tanto, la argumentación parece indicar que las relaciones pacíficas tendrían lugar gracias a las relaciones comerciales, y no al revés. A su vez, estas últimas serían posibles gracias al derecho de hospitalidad. Lo relevante sería entender que no se trata de que únicamente se puede comerciar en lugares pacíficos, sino que los territorios se pacifican gracias al comercio. Así entendido, el comercio tendría una capacidad intrínseca de conseguir una paz global. Esta interpretación liberal y precapitalista del artículo kantiano solo sería posible sobre el terreno de un derecho cosmopolita que fuese, en el fondo, un derecho comercial internacional.

A esta altura cabe destacar la aguda crítica kantiana a la inhospitalidad occidental. En efecto, el filósofo no identifica solamente como lugares inhospitalarios las costas berberiscas (2008: 90) y los desiertos de los árabes beduinos (2008: 90), sino que extiende la característica de inhospitalidad a lo que él denomina «Estados civilizados»:

Si se compara con ello el comportamiento inhospitalario de los Estados civilizados de nuestra parte del mundo, sobre todo de los que se dedican al comercio, produce espanto la injusticia que demuestran al visitar países y pueblos extranjeros, lo que para ellos equivale a una conquista. América, las tierras de los negros, las islas de las especias o el Cabo eran para ellos al descubrirlos países que no pertenecían a nadie, porque no tenían para nada en cuenta a sus habitantes. En las Indias orientales, el Indostán, introdujeron tropas extranjeras bajo el pretexto de establecer sucursales comerciales, pero con ellas advinieron también la opresión de los nativos, la incitación a entablar guerras cada vez más vastas entre distintos Estados, las hambrunas, las sublevaciones, la perfidia y todo cuanto cubra la letanía de todos los males que afligen al género humano. [Kant, 2008: 91]

Entonces podríamos colegir que los «Estados civilizados» que «visitan» territorios extranjeros para aprovecharse de sus riquezas no estarían comerciando según la ley de la hospitalidad, sino saqueando y violando comunidades humanas según la estructura de la dominación y la conquista. En buena lógica, según el derecho de hospitalidad que Kant defiende, esos Estados perderían el derecho de visita, pues no

respetan la primera regla de la hospitalidad descrita en la primera frase del desarrollo del tercer artículo, esto es, no mantienen una actitud pacífica. Por lo tanto, todavía según el desarrollo kantiano, no solo decaería el derecho de hospitalidad, sino que habilitaría la opción legal de expulsarlos hostilmente.

Kant hace referencia varias veces a la forma esférica de la superficie terrestre. El hecho de vivir en un globo nos impide alejarnos de forma indefinida unos de otros. Este elemento, en apariencia insignificante, es crucial pues determina la necesidad del derecho a la hospitalidad. Kant no parece ser optimista con respecto a la naturaleza humana en este punto, pues utiliza el verbo *soportar* para describir la necesidad de convivencia y encuentros a nivel planetario. Le hemos oído decir que estamos obligados a «soportarnos mutuamente» (Kant, 2009: 90). Empero, el caso se agudiza allí donde se pierde el derecho a la hospitalidad, pues la expulsión produce necesariamente una apertura hacia otro encuentro potencialmente inhospitalario y hostil. Como ya hemos visto, la pérdida del derecho de hospitalidad implica un destierro imposible. Y esto se explica en virtud de la esfera. Por consiguiente, el derecho de hospitalidad no favorece solo el comercio local sino a una comunidad de comerciantes globales que funcionarían como protectores de una esfera que nos enfrenta una y otra vez a la figura del extranjero, del otro: la alteridad. Por este motivo el final del desarrollo del tercer capítulo, antes del excursus 4, aleja la idea de un derecho cosmopolita de la fantasía y de lo extravagante. En el fondo, se trataría del desarrollo lógico del derecho político y del derecho de gentes. La esfera provoca que la violación del derecho de hospitalidad sea siempre, al menos potencialmente, una violación política global. Es decir, una violación cosmopolítica. De esta forma cobra fuerza argumental y solidez la defensa kantiana de un derecho de hospitalidad cosmopolita, pues se trataría de la única manera, según Kant lo imagina, de acercarse, por muy lentamente que sea, hacia una paz perpetua más acá del cementerio:

Al haberse avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad más o menos estrecha entre los pueblos de la tierra, hasta el punto de que la violación del derecho en un lugar de la tierra repercute en todos, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantasiosa ni extravagante, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho político y del derecho de gentes para con los derechos públicos de la humanidad en general, de suerte que solo bajo esta condición cabe preciarse de aproximarse continuamente hacia la paz perpetua. [Kant, 2008: 91-92]

### § 3. Etimologías: hospitalidad y hostilidad

Como hemos visto, Kant insiste en no confundir la hospitalidad con el hospedaje. Sin embargo, esta exigencia nos introduce subrepticamente en una paradoja etimológica. ¿Es posible diferenciar, propiamente, entre hospitalidad y hospedaje?

Por otro lado, ya en la primera frase del desarrollo del tercer artículo, Kant establece una oposición muy clara entre hospitalidad y hostilidad. No exige diferenciarlas, pues lo da por supuesto, sino que estipula que la ausencia de la primera permite el empleo de la segunda. Así como el empleo de la segunda elimina directamente la presencia de la primera. Un juego lógico fácil de entender y de aceptar. Sin embargo, no parece reparar en ningún momento en la paradoja que ya anunciaba la exigencia de diferenciación entre hospitalidad y hospedaje. ¿Es realmente más sencillo diferenciar entre hospitalidad y hostilidad que entre hospitalidad y hospedaje? ¿Y si no fuese posible diferenciar estrictamente entre ninguno de esos pares? ¿Y si la distinción no fuese tan estable como se la supone o se la desea? Y, sobre todo, ¿qué ocurriría si hospitalidad y hostilidad no solo no se oponen, sino que se implican y relacionan de forma directa e indisoluble?

Este es el presupuesto básico del que parte el análisis etimológico que Derrida lleva a cabo en su seminario sobre la hospitalidad. Derrida se basa en los estudios del lingüista francés Émile Benveniste para destacar la raíz común que el término hospitalidad comparte no solo con hospedaje, sino especialmente con el término hostilidad, pues, según el *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, en latín la palabra *huésped* se dijo *hospes* y *hostis*:

Un grupo de palabras se refiere a un hecho social perfectamente establecido: la hospitalidad, la noción de «huésped». El término de base, el latín *hospes*, es un antiguo compuesto. El análisis de los elementos que lo componen permite aclarar dos nociones distintas y que terminan por reunirse: *hospes* representa *hosti-pet-s*. El segundo miembro *pet-* está en alternancia con *pot-* que significa «amo», de suerte que *hospes* significaría propiamente «el amo del huésped». [Benveniste, 1983: 58]

Según el análisis filológico de Benveniste, la cuestión de la soberanía forma parte ineludible de la hospitalidad. Quien hospeda, esto es, quien ejerce algún tipo de hospitalidad -y de nuevo la cuestión de la hospitalidad y del hospedaje se cruzan a

pesar de Kant- está en una posición de poder sobre el sujeto que se hospeda. Que *hospes* signifique «amo del huésped», como apunta Benveniste, implica una relación de potestad cuya estructura jerárquica permitiría ciertamente la hospitalidad, pero también su eliminación. En el fondo, Benveniste daría la razón a Kant. El sujeto, individual o colectivo, debe ser hospitalario según el derecho cosmopolita, pero puede ejercer soberanamente la suspensión del derecho si el huésped no cumple las exigencias y prerrogativas que se le imponen. Esa capacidad de suspender el derecho de hospitalidad es lo que hace amo al amo, por así decirlo, es lo que confiere supremacía, señorío y mando sobre el huésped.

Para Derrida, la relación necesaria que establece la tradición latina del derecho entre, *por un lado*, el huésped, es decir, el invitado, el convidado, el acogido, el hospedado, el forastero, el visitante, el extranjero, el *xénos* griego -y bajo esta condición tomará la palabra el Extranjero junto a Teeteto y Sócrates en el *Sofista* de Platón (1988: 332 y ss.), y, *por otro lado*, el amo, el amo del huésped, el amo de la casa, de la *Oikonomia*, el dueño, el propietario de la pensión, del hotel, del hospedaje, el que invita o deja pasar o abre el paso, el señor, siempre en masculino; en definitiva, esta relación entre quien ofrece la hospitalidad y quien la recibe es una relación desigual, violenta y hostil.

En el fondo, el problema de la génesis latina del derecho a la hospitalidad es que se ha construido, y se sostiene todavía hoy, sobre un concepto determinado de soberanía *à la* occidental. Para marcar este nexo violento e impositivo, jerárquico y dispar que incluye en la raíz misma de la hospitalidad el sometimiento del huésped, Derrida utiliza el neologismo *hostipitalidad*. Hostilidad y hospitalidad serían, pues, las dos caras de un mismo gesto. Analizar esa aporía genuina, latina, greco-romana, europea, occidental, en el corazón mismo de la hospitalidad y del derecho, del derecho a la hospitalidad, será uno de los principales hilos conductores del seminario de Derrida. De hecho, en los manuscritos de Derrida que posibilitaron la publicación póstuma del seminario, encontramos en el encabezado de cada sesión el acrónimo *Hostipitalité*. Sin embargo, tal y como explican los editores del volumen (2021: 14), en el resumen que Derrida entregó para el *Annuaire de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales* utiliza siempre la fórmula «*Hospitalité/Hostilité*». Pascale-Anne Brault y Peggy Kamuf, editores del volumen, basándose en la fórmula utilizada por Derrida en el *Annuaire de l'EHESS*, y también en el hecho de que Derrida aceptase publicar dos sesiones de su

seminario en un pequeño volumen coordinado por Anne Dufourmantelle bajo el título, en francés, *De l'Hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, decidieron optar por la palabra *Hospitalidad* como título del seminario. En el fondo, y al menos desde Benveniste, sabemos que *hospes* incluye tanto la hospitalidad como la hostilidad, así como también el hospedaje. Y porque Derrida sabe que Kant sabía de semejante herencia histórica y de su inmensa problemática, es por lo que se alerta al leer la traducción francesa del título del tercer artículo de *Hacia la paz perpetua*. Cuando los traductores franceses sustituyen aquella palabra alemana colocada por Kant entre paréntesis, por otra que no está ni en alemán ni en francés, sino en latín (*hospitalitas*), no solo están cometiendo un error de traducción evidente, sino que -y esto es lo grave- le están usurpando a Kant su derecho a la hospitalidad, derecho a ser bien recibido en otra lengua, a mantener su palabra aun si no conoce el idioma del otro. Flammarion es el amo que hospeda el texto kantiano en territorio extranjero y quien, incluso sin saberlo, incluso sin quererlo, ejerce su violencia sobre el huésped, su hostilidad allí donde debiera ofrecer hospitalidad.

#### § 4. Hospitalidad y traducción

Para Derrida, la traducción y la hospitalidad son, en el fondo, el mismo problema (Derrida, 2021: 21). Pues no se trata aquí de entender la traducción como una experiencia hospitalaria entre otras, por muy singular y enigmática que siga siendo, sino como «la condición de toda hospitalidad en general» (Derrida, 2021: 28).

Al inicio de la cuarta sesión del seminario (2020: 116-117), Derrida matiza el papel de la lengua en el derecho y la relación íntima entre traducción y hospitalidad. La exigencia de traducción se impondrá como la primera violencia ejercida por el deber y el derecho de hospitalidad:

Entre los graves problemas que tratamos aquí, está el del extranjero que, torpe para hablar la lengua, siempre corre el riesgo de quedar sin defensa ante el derecho del país que lo recibe o que lo expulsa; el extranjero es sobre todo extranjero a la lengua del derecho en la que está formulado el deber de hospitalidad, el derecho de asilo, sus límites, sus normas, su policía, etc. Debe solicitar la hospitalidad en una lengua que por definición no es la suya, aquella que le impone el dueño de casa, el anfitrión, el rey, el señor, el poder, la nación, el Estado, el padre, etc. Este le impone la traducción

en su propia lengua, y esta es la primera violencia, la pregunta de la hospitalidad comienza ahí: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos de este término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros? Si ya hablase nuestra lengua, con todo lo que esto implica, si ya compartiésemos todo lo que se comparte con una lengua, ¿sería el extranjero todavía un extranjero y podríamos hablar respecto a él de asilo o de hospitalidad? [Derrida, 2000: 21-23]

He aquí la paradoja. En un primer momento, la hospitalidad está condicionada a la asunción de un derecho que se inscribe en una lengua particular, en una comunidad lingüística y culturalmente articulada que el derecho se ocupa de defender. Por lo tanto, la primera exigencia consiste en la obligación de asimilar la cultura de acogida que se expresa en una lengua determinada; debe reconocer sus poderes públicos, su derecho y sus leyes para incorporarse a ese nuevo mundo como demandante de asilo, antes incluso de que este sea concedido.

Sin embargo, la hospitalidad solo se concede en la medida en la que el sujeto extranjero ha renunciado, de alguna manera, a su extranjería. Solo puede convertirse en demandante de asilo y, en el mejor de los casos, en huésped, en la medida en que ha dejado de ser un extranjero absoluto y ha aceptado incorporarse a la comunidad de acogida. Es así como deviene sujeto de derecho, y no antes. Cuando deja de ser extranjero absoluto se convierte —si podemos expresarlo de esta forma— en sujeto de derecho con derecho al derecho de hospitalidad. En el fondo paradójico y hostil del derecho, la hospitalidad solo se concede a quien ya no es propiamente un extranjero. Y Derrida pregunta, y denuncia, si podemos seguir hablando entonces de hospitalidad como tal. La cuestión filosófica es, por consiguiente, si la hospitalidad que impone condiciones es todavía hospitalidad.

Si volvemos al título del tercer artículo de *Hacia la paz perpetua* de Kant («El *derecho cosmopolita* debe ceñirse a las condiciones de la *hospitalidad* universal»), observamos la presencia central de una palabra no resaltada con cursiva por el gran filósofo alemán: «condiciones» (*Bedingungen*). Una vez más, Kant ya era consciente de que el problema de la hospitalidad en derecho pasa por la exigencia de condiciones. Y el hecho de no resaltar con cursiva esas condiciones expresa claramente que su postura es firme a favor de una hospitalidad condicional. Este será, justamente, el lugar donde el pensador alemán, del que habitualmente se dice que siempre ha estado en su casa, sin

alejarse más de 80 kilómetros a la redonda, siempre en su país, siempre en su lengua, va a diferir con el pensador argelino-francés, quien ha sentido desde niño el desarraigo y la discriminación (Derrida, 2001: 15), quien fue expulsado del colegio por pertenecer a una familia judía, quien emigró del norte de África al centro de Europa, quien pasó su vida viajando por todo el mundo y quien llegó a afirmar: «no tengo más que una lengua y no es la mía, mi lengua “propia” es una lengua inasimilable para mí. Mi lengua, la única que me escucho hablar y me las arreglo para hablar, es la lengua del otro» (Derrida, 1997a: 39).

## § 5. Hospitalidad y poder

Esta aparente oposición entre la hospitalidad condicional kantiana y la hospitalidad incondicional que trata de pensar Derrida muestra otro hilo conductor del seminario de Derrida que consiste en estudiar las relaciones de la ipseidad con el poder y cómo estas condicionan la comprensión de la hospitalidad. Se trata de averiguar cómo, en el fondo, aquella enigmática relación entre ipseidad y poder introduce condiciones (*Bedingungen*) en el concepto de hospitalidad.

225

Nos prometimos continuar un poco este análisis, de umbral en umbral, de encrucijada en encrucijada, para tratar de comprender, si comprender era aquí posible, cómo el «poder», palabra más inquietante, enigmática e indeterminada que nunca (aquí bajo la forma aparentemente bien conocida y reconocible de la soberanía despótica y del dominio viril del dueño de la casa), cómo el poder, por tanto, no es otro que la *ipseidad* misma, lo mismo de uno mismo, por no decir nada sobre el *sujeto* que es una escalada estabilizadora y despótica de la individualidad, del yo-ser o del *Selbst* como subjetividad. [Derrida, 2021: 56]

Esta reflexión llega a Derrida a través de la sorpresa que confiesa Benveniste al encontrar semejante deriva etimológica, pues considera que es igual de difícil comprender «cómo una palabra que designa “el amo” ha podido debilitarse hasta significar “él mismo”, como comprender cómo un adjetivo que marca la identidad de la persona, que significa “el mismo”, ha podido asumir el sentido propio de “amo”» (Benveniste, 1983: 60). A Benveniste le parece muy extraña la asociación que se produce entre la ipseidad y el poder. No puede creerse, al menos muestra su incredulidad, que en el momento concreto de la ipseidad o de la mismidad, es decir,



cuando uno está consigo mismo, se configure ahí una relación directa e inevitable al poder. Semejante incredulidad le sirve a Derrida para relacionar la cuestión de la hospitalidad con la cuestión de la ipseidad y el poder, y encontrar de nuevo a Kant entre una serie de pensadores que permitirían esa relación a través de la unión entre el yo y el poder: yo puedo. Esta vía lleva a Derrida a considerar que toda hospitalidad, al menos tal y como la hemos entendido hasta ahora, tiene correspondencia con el poder hasta el punto de que podemos afirmar que no hay hospitalidad sin poder.

En este punto Derrida remite a la pulsión de poder que se enuncia en la obra de Freud, en concreto en *Más allá del principio de poder*, como *Bemächtigungstrieb* (Freud, 1992: 1-61), que describirá como irreductible a cualquier otra. Si esta pulsión, deseo o ejercicio de poder es intrínseco a cualquier hospitalidad, entonces esa idea es la que aflora y determina la imposición de condiciones a la hospitalidad. Sin embargo, este hallazgo bien podría revelar otro quizá más grave. Derrida se pregunta si es posible darle la vuelta a la reflexión que afirma que no hay hospitalidad sin poder. Cabría la posibilidad de plantear la cuestión a la inversa y preguntarse si hay poder sin hospitalidad. Así, el poder no sería solo una característica intrínseca de toda hospitalidad, sino también la hospitalidad una propiedad del poder mismo. En este sentido, el poder que acabamos de relacionar con la ipseidad se abre al otro. Se dirige hacia la alteridad como parte constituyente del poder mismo. El poder sería siempre poder sobre el otro. Si puedo dirigirme al otro, a la otra, a cualquier otro o a cualquier otra —y no necesariamente termina esta relación en el género humano—, si un *yo puedo* abrirme al otro significa que tengo la posibilidad de la hospitalidad, es decir, el poder de acoger en mi casa, de abrir mi casa, de abrirme yo mismo, de abrir el *yo mismo* al otro, entonces todo poder albergaría la hospitalidad como su condición. Ese *yo* sería poderoso en la medida en que *puede* ser hospitalario. Un *yo* que puede imponer sobre el otro, sobre todos los otros que alcanza desde su ipseidad, primeramente, su poder magnánimo. El soberano como «amo del huésped» (*hospes*) muestra su poder, antes que aplastando al extranjero, acogiéndolo. Como apunta Derrida, «cualquiera que sea incapaz de hospitalidad debería reconocer su im-poder» (2021: 64). De tal forma, todo el ejercicio de hospitalidad que desarrollan los diferentes estados soberanos a través de sus legislaciones particulares, incluso aquellos que lo hacen en nombre de un derecho internacional, de un derecho cosmopolita o bajo la bandera de los derechos



humanos, etc., todos y sin excepción, están ejerciendo su poder sobre el otro. Todos y sin excepción, y en el fondo en nombre de la hospitalidad, se afanan en demostrar su poder al otro y su poder sobre el otro. Y la mejor manera de demostrar el alcance de su autoridad es concediendo hospitalidad. Solo el poderoso podría conceder una poderosa hospitalidad, en el sentido de suficiente, digna, incluso noble. El verdadero poder policial, militar, de control de fronteras y del interior de esas fronteras se ejercería en el momento en que se abren al otro. El poder del Estado se muestra en su capacidad de ser benévolo, de igual forma que el poder divino se muestra en su misericordia. Por supuesto, bajo la terrible amenaza de que caiga todo su peso sobre la espalda, o la conciencia, de quien no cumple las condiciones de su abnegada hospitalidad. De esta forma, no habría hospitalidad sin poder, pero tampoco poder sin hospitalidad. Sobra decir que, para Derrida, ambas formas de ejercicio afirmarían al mismo tiempo que eliminarían la posibilidad misma de cualquier hospitalidad.

Toda la cuestión de las condiciones que asolan la historia de la hospitalidad, y que todavía hoy la definen, parte de esta relación entre yo y poder. Contra esta posición, Derrida intentará pensar la posibilidad de una hospitalidad que no imponga condiciones. Esa posibilidad, tal vez imposible, pasaría por la deconstrucción de la soberanía, del poder y la potestas que se esconden en la hospitalidad como ejercicio del amo del huésped. Derrida empezó su seminario anunciando que la cuestión de la hospitalidad es contradictoria en sí misma. Cuanto más se afirma la hospitalidad condicional, cuanto más se ejerce y cuanto mejor se ejerce, tanto más se protege el poder soberano que puede suspenderla. Derrida caracteriza este proceso como la *implosión* o la *autodeconstrucción* de la hospitalidad:

La hospitalidad es un concepto y una experiencia contradictorias en sí, que solo puede autodestruirse o protegerse ella misma de sí misma, autoinmunizarse de alguna manera, es decir, deconstruirse de sí misma -propriadamente- ejerciéndose propriadamente. [2021: 24]

Para enunciar esta contradicción sobre la que se construye todavía hoy la hospitalidad, Derrida empieza la quinta sesión del seminario con la ambigua frase sin verbo *pas de hospitalité*. Su doble sentido en francés, a saber, «nada de hospitalidad» y «paso de hospitalidad», indica que la hospitalidad solo tendría una posibilidad si acontece sin condiciones, como hospitalidad incondicional. Una hospitalidad no

kantiana que obligaría a romper las leyes del derecho, he aquí de nuevo la paradoja, para que hubiese, por una vez, derecho de hospitalidad.

Derrida expone esta lógica contradictoria entre la hospitalidad condicionada y la hospitalidad incondicional de la siguiente manera:

Todo ocurre como si lo imposible fuera la hospitalidad: como si la ley de hospitalidad definiese esta imposibilidad misma, como si solo 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 consistiesen, 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. [Derrida, 2000: 79-81]

## § 6. Conclusiones: hospitalidad (in)condicional. Kant y Derrida

No hay un Derrida contra Kant, sino un Kant y Derrida. Más arriba hacíamos referencia a la aparente contradicción entre una hospitalidad condicional, representada por la figura kantiana, y una hospitalidad incondicional, abanderada por Derrida. Si hablamos de apariencia es porque, para Derrida, no hay una verdadera oposición entre hospitalidad condicional y hospitalidad incondicional.

Como hemos visto, la reflexión etimológica que Derrida implementa trataba de desarticular la connivencia entre hospitalidad y poder. Nada ni nadie puede apropiarse del otro. Esta frase no es solo una posición política o axiológica. Se trata, antes bien, de una posición filosófica. Ante la tradición despótica que contrapone el poder del yo (de lo mismo, de lo uno, de lo propio, de la propiedad, del sujeto autoconsciente, del amo, del señor, de la racionalidad y de la ipseidad) a la figura del otro, permitiendo así la imposición de condiciones (*Bedingungen*) y, en el fondo, la apropiación de la alteridad, Derrida va a oponer otro concepto de *ipse*. Un *ipse* más originario que se situaría entonces antes que cualquier ego y mucho antes de cualquier yo. Semejante *ipse* portaría al otro, pero no sería su dueño. Para Derrida, si algo así como la *extranjería*, la *extrañeza* o la *heterogeneidad* existe en el corazón de la ipseidad, entonces esta no se podría apropiarse de aquella (Derrida, 2021: 180). No habría posibilidad de apropiación filosófica. Ni de la alteridad que aparece ante mí, ni de la

alteridad que habita en mí. Lo otro no es un atributo. Ni siquiera habría posibilidad, en su fondo filosófico, de decir *yo*. Ese alter, ese *xénos*, permanece extraño. Quizá por eso la violenta apropiación política se superponga una y otra vez. Dicho de otra forma, la alteridad estaría aquí antes de cualquier aparición de hospitalidad organizada. Una de las preguntas filosóficas fundamentales será, entonces: ¿está antes el otro o la hospitalidad?

Frente a la forma habitual de pensar la hospitalidad política, esto es, aquella que intuye, lo sepa o no, que la persona que hospeda está antes que la persona hospedada, hemos encontrado tanto a Kant como a Derrida. En efecto, Kant reconocía un derecho cosmopolita que permitía a cualquier ser humano pisar la limitada tierra del globo. Por lo tanto, no hay nadie que esté ontológicamente antes, sino simplemente en otro lugar. Sin embargo, ese derecho, según el filósofo alemán, no podía ser ilimitado. Al contrario, debía ejercerse según determinadas condiciones. Por lo tanto, para Kant, lo justo sería exigir la existencia de un derecho de hospitalidad bajo la condición fundamental de la actitud pacífica. Es por este motivo que Derrida va a situar a Kant como un filósofo de la hospitalidad, del derecho a la hospitalidad, de la hospitalidad condicional y de la hospitalidad en el derecho. Sin embargo, Derrida va a intentar pensar la otra cara de esa hospitalidad. Y es justamente aquí, en la justicia de ese *justamente*, donde la aparente oposición o contradicción entre hospitalidad condicional y hospitalidad incondicional se deshace. Cuando Derrida dice que Kant es un filósofo de la hospitalidad condicionada, por lo tanto, limitada (Derrida, 2021: 182), cuando afirma que no hay hospitalidad incondicional en Kant, no lo hace para oponerse a él ni para negar el gesto kantiano. Al contrario, Derrida reconoce explícitamente, en la sesión de discusión del seminario del 31 de enero de 1996 (Derrida, 2021: 177-209), que el gesto kantiano es necesario porque solo desde el ejercicio del derecho la hospitalidad concreta, aquí y ahora, tiene una posibilidad. Una hospitalidad ilimitada que consistiese en abrir todas las puertas de golpe, que eliminase de un plumazo todas las fronteras exteriores e interiores no solo sería perversa tanto para la persona que hospeda como para la persona hospedada, sino que —apunta Derrida— eliminaría incluso la posibilidad de cualquier *ipse* y de cualquier *hospes*. Por lo tanto, Derrida reconoce la necesidad de los límites kantianos circunscritos a una filosofía del derecho. Sin embargo, Derrida considera que no es suficiente con una hospitalidad

condicionada. Un concepto de hospitalidad condicionada que se limitase al ejercicio del derecho nunca podría ser una hospitalidad justa.

Según Derrida, haría falta una hospitalidad incondicional que pusiese en movimiento la hospitalidad condicional kantiana. En este sentido, no habría oposición entre los términos *condicional* e *incondicional*, sino implicación y necesidad mutuas. Derrida denomina a la hospitalidad incondicional también como hospitalidad justa, hiperbólica o absoluta. En todos esos casos, lo que trata de pensar es una hospitalidad que excede las condiciones del derecho, que debe situarse más allá del derecho mismo, para dejar abierta la puerta a la justicia. Una justicia con el otro que solo llegará en la medida en que se rompa la regla del derecho.

Para argumentar lo que denomina una «polaridad extraña entre esas dos hospitalidades que, en cierta manera, no son más que una» (Derrida, 2021: 183), recurre a la distinción entre derecho y justicia, que había desarrollado en un libro publicado dos años antes, en 1994, y titulado *Fuerza de ley. El fundamento mítico de la autoridad*. En ese texto, Derrida calificaba la distinción entre derecho y justicia de «difícil e inestable», pero sostenía que debemos entender la justicia como «infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa», por un lado, y por el otro debemos pensar su ejercicio en cuanto derecho como «legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutorio y calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas» (Derrida, 1997b: 50). De esta forma, aunque los términos aparenten una clara oposición, en realidad se produce una extraña polaridad pues, para que una decisión sea justa, debe, en un solo y mismo gesto, ceñirse a derecho y excederlo. Solo así podrá hacer justicia al caso concreto, a la singularidad absoluta y urgente del absolutamente otro. De tal manera que un derecho calculado, y que debe seguir siendo calculable, que no pretenda calcular lo incalculable del acontecimiento singular de una llegada única e irremplazable, será quizá legítimo, pero sin duda no será justo. Ningún programa preestablecido podrá prever, esto es, apropiarse, en justicia, de la llegada del otro. En este sentido, la justicia incondicional debe orientar las condiciones del derecho y mantenerlo permanentemente alerta de sí mismo, en constante exigencia de actualización, en persistente apertura al porvenir. Y este es exactamente el esquema en el que se apoyará la reflexión sobre la hospitalidad. Si Kant representa la hospitalidad condicional, es decir, de derecho, Derrida, a su vez, va a exigir completar esa

hospitalidad con otra incondicional, es decir, justa. Una concepción de la incondicionalidad de la justicia que debe guiar las condiciones del derecho a la hospitalidad. Este es el punto en el que se distingue la reflexión derridiana de la kantiana, un punto sin oposición. La otra distinción fundamental entre los dos grandes pensadores de la hospitalidad, y de nuevo no se trata simplemente de una oposición, consiste en que Derrida no limita la hospitalidad a los seres humanos, sino que la extiende a todos los seres vivos e, incluso, a los muertos y a los dioses. «No hay hospitalidad sin memoria» (Derrida, 2021: 280).

Por esta vía, Derrida abandonará a Kant y continuará el seminario leyendo a otros destacados autores como Lévinas, Arendt o, incluso, Louis Massignon; esta última lectura considerada un «gesto absolutamente inédito» (Leroux, 2020: 47) en todo el siglo XX. Es decir, el seminario continúa abriendo la puerta a otros muchos textos que piensan la hospitalidad (in)condicional.

## Bibliografía

- Benveniste, Émile (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (trad. Mauro Armiño). Madrid, Taurus.
- Derrida, Jacques (2024), *Répondre - du secret. Séminaire (1991-1992)*. Paris, Éd. Seuil.
- Derrida, Jacques (2022), *Hospitalité. Vol. II. Séminaire (1996-1997)*. Paris, Éd. Seuil.
- Derrida, Jacques (2021), *Hospitalité. Vol. I. Séminaire (1995-1996)*. Paris, Éd. Seuil.
- Derrida, Jacques (2001), *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte). Madrid, Trotta.
- Derrida, Jacques (1997a), *El monolingüismo del otro* (trad. Horacio Pons). Buenos Aires, Manantial.
- Derrida, Jacques (1997b), *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»* (trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver). Madrid, Tecnos.
- Diógenes Laercio (2007), *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* (trad. Carlos García Dual). Madrid, Alianza.
- Dufourmantelle, Anne, y Derrida, Jacques (2000), *La hospitalidad* (trad. Mirta Segoviano). Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Dufourmantelle, Anne, y Derrida, Jacques (1997), *De l'Hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Paris, Calmann-Lévy.
- Freud, Sigmund (1992), «Más allá del principio de placer», en *Obras Completas, tomo XVIII* (trad. José L. Etcheverry). Buenos Aires, Amorrortu.
- Kant, Immanuel (2018), *Hacia la paz perpetua. Un diseño filosófico* (trad. Roberto Rodríguez Aramayo). Madrid, Alamanda.
- Kant, Immanuel (2008), *A paz perpétua. Um projeto filosófico* (trad. Artur Morão). Covilhã, LusoSofia Press, Universidade da Beira Interior.

- Kant, Emmanuel (1991), «Vers la paix perpétuelle», en *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ?, Qu'est-ce que les Lumières? et autres textes* (trad. Jean-François Poirier y Françoise Proust). Paris, Flammarion. Coll. « Philosophie ».
- Kant, Immanuel (1954), *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf*. Leipzig, Philipp Reclam.
- Kant, Immanuel (1919), *La paz perpetua. Ensayo filosófico* (trad. Francisco Rivera Pastor). Madrid, Calpe.
- Leroux, Georges (2020), *Hospitalité et substitution. Derrida, Lévinas, Massignon*. Les Presses de l'Université de Montréal.
- Platón (1988), *Sofista* (trad. Néstor Luis Cordero), en *Diálogos V*. Madrid, Gredos.