

DE LA ACTITUD TEÓRICA A LA SENSIBILIDAD ANIMAL. LA CUESTIÓN DE LA ALTERIDAD EN LEVINAS Y DERRIDA

RAPHAEL AYBAR

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen: Este artículo presenta un tránsito desde la constatación de la inadecuación del conocimiento teórico en la filosofía de Levinas hacia la propuesta de Derrida según la cual la relación con la alteridad es animal y no humana. Además, se analiza la manera en que la actitud teórica trae consigo un primado del sujeto y una “reducción de lo otro a lo mismo”, y cómo la deconstrucción de la subjetividad hace posible una relación no-teórica con la alteridad. A partir de esto, se considera que la alteridad, descrita por Levinas como “humana”, se presenta ante la conciencia como fundamentalmente sensible. Finalmente, discute la crítica de Derrida a Levinas acerca de una posible exclusión inherente al concepto de lo “humano” y propone pensar la animalidad como sustrato común a toda alteridad, propuesta que supera el humanismo levinasiano.

Palabras clave: actitud teórica, alteridad, animalidad, humanismo, otro.

Abstract: This article presents a transit from the establishment of the non-adequacy of theoretical knowledge in Levinas' philosophy towards Derrida's proposal, according to which the relation with alterity is animal and not human. It also analyses the way in which the theoretical attitude brings a primacy of the subject and a “reduction of the other to sameness”, and also how the deconstruction of subjectivity enables a non-theoretical relationship with alterity. From this, it considers that alterity, described by Levinas as “human”, appears to consciousness as fundamentally sensible. Finally, it discusses Derrida's critique to Levinas, concerning a possible exclusion inherent to the concept of the “human”, and suggests considering animality as a common substrate to all alterity, proposal that goes beyond Levinas' humanism.

Keywords: theoretical attitude, alterity, animality, Humanism, Other.

§ 1. Introducción

El descentramiento del sujeto y la puesta en cuestión de la actitud teórica traen consigo el quiebre del primado de la ontología¹. Levinas ha constatado que la filosofía occidental constantemente ha caído en una “reducción de lo otro a lo mismo”, en el sentido en que al determinar al otro bajo categorías que le son ajenas pierde de vista su alteridad². Visto desde la actitud teórica, esto no es sino la reducción del ser al “ser-real”, “ser-percibido”, “ser-visto”, etc. El primado de la visibilidad implica, además, una concepción del sujeto como mero espectador del mundo, sobre el cual aquel no tiene ninguna responsabilidad salvo “dejar ser al ser en su ser” para captarlo, así, en su esencia. El descentramiento del sujeto implica reconsiderar la idea de espectador del mundo, ya que no se considera más que el yo sea lo que acompañe a todas nuestras representaciones, sino que es una de estas tantas representaciones o interpretaciones.

Parece contradictorio, entonces, que Levinas pretenda que la ética sea la nueva “filosofía primera”, ya que toda filosofía primera caería en la determinación de la alteridad que tiene por objeto bajo una categoría primera que la reduce: una causa-incausada, un sujeto trascendental, un espíritu absoluto. Habría que preguntarse, en todo caso, si con este término se refiere a algo distinto de lo que tradicionalmente hemos entendido por “metafísica”. En efecto, Levinas distingue la metafísica de la ontología. Propone a la ontología como un estudio de la totalidad del ser, mientras que la metafísica es la relación con una excedencia. Evidentemente, esta consideración pareciera apuntar a la idea de un nuevo centro en la filosofía: aquello que ha quedado *por* pensar en la tradición y que, no obstante, es lo más propio del pensamiento. Sin embargo, la posibilidad de que esto que se está por pensar pueda ser un nuevo centro implica una interpretación falsa de lo que se entiende aquí por metafísica. Esta

1 Empleamos el término ontología en el singular sentido que Levinas le confiere: “es la comprensión del verbo ser. La ontología se distinguiría de todas las disciplinas que exploran lo que es, los seres, es decir, los entes, su naturaleza, sus relaciones —olvidando que al hablar de esos entes ya han comprendido el sentido de la palabra ser, sin haberlo, no obstante, explicitado” (Levinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, traducción de José María Ayuso, Madrid: Visor, 1991, p. 37); también cf. Levinas, Emmanuel, “¿Es fundamental la ontología?”, en: *Entre nosotros. Ensayos para pensar al otro*, traducción de José Luis Pardo, Valencia: Pre-textos, 1993, pp. 9-23.

2 Entiéndase la “reducción de lo otro a lo mismo” en el sentido de la determinación de la alteridad que la toma como objeto del conocimiento. Ver nota 3.

no es ya la posibilidad de llevar a concepto la trascendencia, sino reconocer que hay algo externo que excede al centro (yo) y que es capaz de interpelarlo.

Nuestro propósito es abordar la relación que hay entre el otro, que pone en cuestión al yo, y este último (el yo). Esta relación es nombrada por Levinas “hospitalidad” o “acogida”, y se expresa como la respuesta a una interpelación sensible. El tránsito conceptual que introducimos parte, pues, de una alteridad determinada por el conocimiento, la cual conducirá hacia una alteridad humana abordada desde su interpelación sensible (Levinas) y, finalmente, al descentramiento del humano en la alteridad animal (Derrida). Para el examen de esta se hace preciso pasar por los siguientes momentos: 1) la actitud como reducción del ser y de la alteridad; 2) el descentramiento del sujeto y la metafísica de la alteridad; 3) la irreductibilidad de la alteridad y la relación sensible con esta; y 4) la hospitalidad como relación no-teórica con la alteridad animal. El presente ensayo sigue este recorrido para sostener que la hospitalidad asume la diferencia irreductible del otro y, al mismo tiempo, es una relación posible con una alteridad sensible pensable incluso desde su condición animal.

§ 2. Inadecuación y conocimiento

La filosofía de Levinas empieza con una crítica a la actitud teórica³ de la fenomenología adoptada por Husserl y Heidegger. La actitud teórica consiste en un posicionamiento comprensivo del sujeto hacia el mundo. El conocimiento es entendido, en esta actitud, como determinación y fijación del lugar de los objetos en la economía general del ser. Para que ello sea posible, la actitud teórica establece una primacía del acto objetivante en la relación con los entes,

3 El término “actitud teórica” atraviesa la obra de Levinas. Con este alude a la posición que toma el yo respecto al otro cuando su relación es de conocimiento entendido como determinación de la alteridad: “La relación teórica no ha sido por casualidad el esquema preferido de la relación metafísica. El saber o la teoría significan, en primer lugar, una relación con el ser tal que el ser que conoce deja al ser conocido manifestarse respetando su alteridad y sin hacerle marca alguna por esta relación de conocimiento (...). Pero teoría también significa inteligencia –logos del ser–, o sea, una manera tal de abordar al ser conocido que su alteridad respecto del ser cognoscente se desvanece” (Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, traducción de Miguel García-Baró, Salamana: Sígueme, 2013, p. 38. Abreviamos como TI). Sobre la actitud teórica, cf. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziri6n, M6xico D.F.: U.N.A.M., 1997, §§ 2-4, pp. 32-41. Abreviamos como *Ideas 2*.

que consiste en cierta síntesis que nos permite reconocer la unidad en una multiplicidad. Más aún, el acto objetivante sería el presupuesto de toda relación posible con el mundo, en la medida en que para que algo sea conocido, juzgado, valorado, querido⁴, tiene primero que ser identificado como uno e idéntico, y esto es posible sólo por las respectivas síntesis de identificación.

Tanto la actitud teórica como la actitud axiológica práctica, suponen en un mismo sentido al acto objetivante⁵, el cual sirve de base como intuición previa de todo modo de dirigirse del yo a lo que está fuera de él. Sin embargo, Levinas discute la correlación entre conocimiento y ser, ya que ni siquiera las actitudes práctica y axiológica escapan a una esfera primera de intuición. No obstante, sostiene que no hay una primacía del acto objetivante en nuestra relación con los entes. El argumento que desarrolla es el siguiente: son necesarios, para las relaciones prácticas y volitivas, actos objetivantes que identifiquen a sus objetos; sin embargo, la intención y la posición del sujeto en este otro tipo de actos no está volcada fundamentalmente en la objetivación, con lo que no hay una primacía de la comprensión en la vida intencional⁶. Sin embargo, desde la actitud teórica, las esferas de la vida del sujeto están atravesadas por el modo de ser aprehensivo, incluyendo al sujeto mismo.

4 “Pero si, por otra parte, hemos dedicado algún tiempo a la distinción de la actitud de las Investigaciones, esto se debe a que la afirmación del papel preponderante que la teoría, la percepción y el juicio juegan en la vida en la que el mundo es constituido, nunca fue definitivamente abandonada por Husserl. La representación seguirá siendo el fundamento de todos los actos. Y si los objetos de actos complejos, como la voluntad, el deseo, etc., existen de un modo distinto al de los objetos de las simples representaciones, deben tener aún, hasta cierto punto, el modo de existencia del objeto teórico. Debemos añadir que, a nuestro parecer, la filosofía de Husserl se enfrenta aquí al problema de reconciliar estas dos significaciones de la existencia de un mismo objeto” (cf. Levinas, Emmanuel, *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, traducción de Tania Checchi, Salamanca: Sígueme, 2004, p. 91. Abreviamos como TIH).

5 Cf. Husserl, Edmund, *Ideas 2*, §7, p. 45.

6 Por ejemplo, la interpretación de la *Einfüllung* (empatía) de Husserl; primero se percibe o se intuye al otro como existente y, luego de ello, puede haber una relación afectiva con el mismo. La primacía de la actitud teórica consiste entonces en la tendencia a plantear un objeto como existente –léase existencia determinada– para poder mantener una relación con este: nuestras relaciones con la alteridad tienen que ser mediadas por la categoría de existencia: “El mundo existente, que se nos revela, posee el modo de existencia del objeto que se ofrece a la mirada teórica. *El mundo real es el mundo del conocimiento*” (Levinas, Emmanuel, TIH, p. 96).

En *De l'évasion*⁷ Levinas desarrolla el correlato de esta actitud; se trata de una ontología determinista en la cual los objetos pierden su alteridad por estar fijados por las categorías que el propio sujeto le atribuye. A ello se refiere en reiteradas ocasiones como “economía general del ser” y concibe que esta ontología determinista asfixia al hombre, el cual busca “evadir al ser”. La evasión se entiende como una posición del sujeto que busca afirmar su independencia ante el hecho de estar determinado. Esta cuestión atraviesa toda la vida del sujeto y es el motivo de la crítica a la actitud teórica. En la actitud teórica, la existencia es comprendida como determinación en un lugar espacio-temporal; ahora bien, desde la propia existencia del hombre, esta también es comprendida como determinación, en la medida en que el hombre es un sí mismo. La libertad del hombre consiste en el ser sí mismo o en perseverar en su ser, por lo que tanto en la actitud teórica como en la posición existencial, el sujeto está determinado por el ser. Por ello, en *De l'évasion* Levinas no presenta propiamente una salida del ser (un “*autrement qu'être*”), pero, sin embargo, sí marca una distancia a toda posición de existencia⁸.

De l'évasion plantea una dialéctica que arranca con la necesidad de paz o de conservación de sí del hombre y va hasta la categoría de evasión. La necesidad de paz tiene que ver con un instinto de posesión en el hombre que, inquieto y temeroso ante lo imprevisible⁹, procura hacerse de recursos para que el futuro no sea un problema. Así, habría una primera suficiencia, una capacidad de permanecer en sí en el hombre, a saber, cómo determina este su vida. Esta creencia en la auto-suficiencia proviene de la atribución de una categoría con la que determina cómo se le aparecen las cosas. La identidad –aquello que soy y que tengo– es una determinación y una interpretación de uno mismo que proviene de una mirada habituada no a lo humano, sino al mundo: “Pero esta categoría de suficiencia está concebida bajo la imagen del ser que nos ofrecen las cosas. Estas son. Su esencia y sus propiedades pueden ser imperfectas, pero el hecho mismo de ser se sitúa más allá de la distinción entre perfecto

7 Empleamos: Levinas, Emmanuel, *De l'évasion*, Montpellier: Fata Morgana, 1982. Abreviamos como DE. Todas las traducciones son responsabilidad del autor de este artículo.

8 A pesar de ello, el texto anuncia este proyecto, anticipándose a lo que será la filosofía tardía de Levinas. En ese sentido el texto resulta un programa de la filosofía de Levinas: “Se trata de salir del ser por una nueva vía a riesgo de invertir ciertas nociones que al sentido común y la sabiduría de las naciones parecen las más evidentes” (Levinas, Emmanuel, DE, p. 98).

9 Cf. *ibid.*, p. 68.

e imperfecto. La brutalidad de su afirmación es suficiente absolutamente y no se refiere a nada otro”¹⁰.

Desde el modelo de la identidad no puede, además, haber conocimiento de la alteridad o del otro, ya que la identidad como determinación del algo como algo priva al otro de su alteridad en la medida en que la intención del sujeto es entender a la alteridad desde un tiempo y un espacio determinados. Tal como afirma Husserl: “Las propiedades *reales* son *eo ipso* causales. Conocer una *cosa* quiere por ende decir: saber por experiencia cómo se conduce al presionarla o golpearla, al doblarla y romperla, al calentarla y enfriarla, esto es, cómo se comporta en el nexo de las causalidades, en qué estados entra, cómo al atravesarlos sigue siendo la misma”¹¹. La actitud teórica determina, delimita o conceptualiza; es decir, unifica lo diverso bajo un elemento común, introduciéndolo, así, en una totalidad o una red de sentidos (causalidad) que, sin embargo, anuncia un término excluido y un término excluyente. Este término excluyente sería el patrón o la razón bajo la que se unifica lo diverso (el carácter real) e implica, siempre, que hay algo en el objeto que queda fuera del concepto. Así, la atribución de la identidad se da a propósito de la identificación de ciertas determinaciones permanentes en el objeto; es decir, de la esencia, y esto no sería sino el correlato de la actitud teórica.

“El ser es: no hay nada que añadir a esta afirmación en tanto uno no ve en un ente sino su existencia. Esta referencia a sí mismo, es precisamente lo que uno dice cuando habla de la identidad del ser (...). Ella es la expresión de la suficiencia del hecho de ser del que nadie, al parecer, podría poner en duda el carácter absoluto y definitivo”¹². Podemos ver aquí la relación entre la identidad y la afirmación de sí del hombre. Aunque este sea un ser finito, constantemente trata de eludir ello en la afirmación y preservación de sí. Al respecto, el concepto de identidad en el sujeto aparece como realización de esta búsqueda de suficiencia.

El sujeto se determina a sí mismo en su identidad, mientras que determina al mundo como teniendo un carácter absoluto. No habría de este modo nada

10 *Ibid.*, p. 69.

11 Husserl, Edmund, *Ideas* 2, §15, p. 75.

12 Levinas, Emmanuel, DE, p. 69.

que escape al hecho de ser, que es una totalidad que comprende al sujeto y al mundo, y que deja al margen a la alteridad. La crítica de Levinas al concepto de identidad (1935) y la ulterior crítica al concepto de mismidad en *Totalidad e infinito* (1961) comprenden pues a cierta interpretación de la subjetividad que clausura la posibilidad de la alteridad. Sin embargo, la diferencia entre DE y TI sobre este punto es que en éste último texto Levinas considera que el sujeto está separado del ser.

A pesar de la presunta completitud del sujeto idéntico, el hecho de no depender de nada distinto de sí, en su caso es sólo una imagen de sí que, además, no es exacta porque el sujeto es finito. Esto implica que la suficiencia de su propia identidad en un plano teórico es una insuficiencia en un plano real. El hombre busca constantemente superar su ser finito: “la insuficiencia de la condición humana no ha sido nunca comprendida de manera distinta a una imitación del ser, sin que la significación del «ser finito» haya sido vista nunca. La trascendencia de sus límites, la comunión con el ser infinito permanece como su única preocupación”¹³.

En un texto posterior, Levinas matiza este problema existencial no desde cómo el mundo determina el quehacer del hombre, sino desde cómo la configuración de un mundo propio, que es obra de la libertad humana, anula la alteridad o reduce el otro a lo mismo: “La conquista del ser por el hombre a través de la historia —esa es la expresión a la que se reduce la libertad, la autonomía, la *reducción de lo Otro a lo Mismo*. Ésta no representa a un no se sabe qué esquema abstracto, sino al Yo humano. La existencia de un Yo se despliega como identificación de lo diverso”¹⁴. Levinas entiende que el Mismo se relaciona a través de categorías con el otro y lo priva, así, de su alteridad; es decir, al tratar al otro como una generalidad (como ocurre en la pregunta por la esencia) pierde de vista su singularidad: “El conocimiento consiste en aprehender al individuo que sólo existe, no en su singularidad que no cuenta, sino en su generalidad, la única de la que hay ciencia”¹⁵. Así, el hombre captura o atrapa una diferencia sensible a través del concepto, porque se entiende que la

13 *Ibid.*

14 Levinas, Emmanuel, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, traducción de Manuel E. Vázquez. Madrid: Síntesis, 2005, p. 238. Abreviamos como EEHH.

15 *Ibid.*, p. 241.

posesión consiste en suspender la independencia del otro: esto es precisamente lo que resulta de la actitud teórica que toma al otro como una generalidad. La inadecuación entre el otro y las categorías del yo está fundada en el hecho de que el otro se resiste a ser captado en su alteridad a través del concepto. Se trata, entonces, de la imposibilidad de captar una diferencia a través de la categoría de identidad y, por ello, de la necesidad de romper con esta.

§ 3. Des-centramiento del sujeto y metafísica de la alteridad

La crítica a la reducción de lo otro a lo mismo está presente en la constitución propia del sujeto. Para Levinas, el des-centramiento del sujeto proviene de otro que lo pone en cuestión; no de uno mismo. En efecto, conocemos el yo a través de la categoría de identidad, y este es el sujeto que acompaña todas las representaciones del Mismo: “Ser yo es, más allá de toda individuación que provenga de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que siempre permanece el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en reencontrar su identidad a través de todo lo que le pasa. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación”¹⁶. Este es el sujeto del que parte el desmontaje levinasiano, un sujeto idéntico o un yo trascendental que acompaña todas las representaciones¹⁷. En TI, esto se da a través del cuestionamiento a la inmanencia del Mismo en el rostro del otro que lo interpela. Como hemos visto, la identidad es una atribución de la interpretación del ser como totalidad respecto de mismo. La subjetividad moderna permanece en el pensamiento del ser (metafísica de la subjetividad), solo que piensa a este como Mismo¹⁸.

Habíamos señalado que el cuestionamiento del yo proviene del Otro. El yo no tiene *poder* sobre este, ya que la alteridad del Otro es anterior a la identidad del yo¹⁹. El otro es refractario a la identidad no porque no pueda ser

16 Levinas, Emmanuel, TI, p. 31.

17 “El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones. Se las representa y las piensa. La identidad universal en que cabe abarcar lo heterogéneo tiene la osamenta de un sujeto, de la primera persona. El pensamiento universal es un «yo pienso»” (*ibid.*, p. 31).

18 Para Levinas, el correlato de esto en un plano axiológico es la idea de autonomía (cf. Levinas, Emmanuel, EEHH, pp. 165-171).

19 Cf. Levinas, Emmanuel, TI, pp. 32-33.

interpretado desde esta, sino porque esta interpretación implica siempre un término excluido: abordar al otro desde la generalidad es perder de vista su singularidad. En la medida en que el Otro resiste a la categoría de identidad, el acceso a este, propio de la actitud teórica, sería una violencia que, sin embargo, no afectaría su alteridad. Si vemos que la inadecuación del conocimiento del otro es de carácter teórico, es más que esto: “La visión es una adecuación entre la idea y la cosa: comprensión que engloba. La inadecuación no designa una sencilla negación o una oscuridad de la idea, sino, fuera de la luz y de la noche, fuera del conocimiento medidor de los seres, la desmesura del Deseo. El deseo es deseo de lo absolutamente Otro”²⁰.

La metafísica que propone Levinas no es una onto-teo-logía, en el sentido que Heidegger da al término y que está referido a una sobre-determinación de un ente (ser) en detrimento de otros entes²¹. En esta, la metafísica cae en la reducción de lo otro a lo mismo porque no asume una alteridad real, sea esta la del sujeto o la del objeto. En un primer caso, toda alteridad sería algo derivado de un sujeto que reencuentra lo otro *en lo de sí*, como en la fenomenología hegeliana²², en la que la diferencia del sujeto y el objeto se ve disuelta; en un segundo caso, la diferencia queda anulada por la inmersión del sujeto y del objeto en un ente primigenio que los engloba.

20 *Ibid.*, p. 58.

21 “Es porque el ser aparece como fundamento por lo que lo ente es lo fundado, mientras que el ente supremo es lo que fundamenta en el sentido de la causa primera. Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto onto-lógica. Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teológica” (Heidegger, Martin, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en: *Identidad y diferencia*, traducción de Helena Cortéz y Arturo Leyte, Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 98-157).

22 En *Totalidad e infinito*, Levinas considera que la metafísica hegeliana no escapa al plano de la inmanencia: “El yo es idéntico hasta en sus alteraciones, aún en otro sentido. En efecto, el yo que piensa se escucha pensar o se espanta de sus profundidades y, para sí, es otro. Descubre así la famosa ingenuidad de su pensamiento que piensa «ante sí», como se marcha «ante sí». Él se escucha pensar y se sorprende dogmático, extraño para sí. Pero el Yo es el Mismo ante esta alteridad, se confunde consigo, incapaz de apostasía frente a ese «sí» sorprendente. La fenomenología hegeliana –en la que la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto– expresa la universalidad del Mismo que se identifica en la alteridad de los objetos pensados y a pesar de la oposición de sí consigo” (Levinas, Emmanuel, TI, p. 31). También: cf. Simhon, Ari, *Levinas critique de Hegel. Précédé de Le sublime hégélien*, Bruxelles: Ousia, 2006.

Levinas propone una metafísica que no cae en las aporías antes descritas. Toma en serio el sentido del “más allá” en esta al vincularlo con lo que está en “otra parte”, “el otro modo” o lo “otro”²³. La metafísica no sería la reducción de lo otro a lo mismo ni el olvido de la diferencia ontológica, ya que parte del reconocimiento de que existe un abismo que separa al yo y al otro, y esta separación radical implica que lo que está fuera realmente lo esté y permanezca así: “La alteridad, la heterogeneidad radical de Otro, no es posible más que si Otro es otro respecto de un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, de servir de *entrada* en la relación, ser Mismo no relativa sino absolutamente. Un término no puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación más que como Yo”²⁴. La alteridad que describe Levinas en términos de “impulso metafísico” no podría, por tanto, disolverse en un movimiento dialectico de reunión de lo distinto, en la medida en que sólo puede ser percibida como otra si es que hay un yo al que se opone. La relación metafísica supone, pues, independencia y separación, que son las características que definen al yo según Levinas.

Esta metafísica, por tanto, no cae en las aporías propias de la actitud teórica antes descrita, ya que lo metafísico no está determinado como objeto o como existente dependiente de un ser. Su único vínculo con el yo es el *deseo*. El deseo es un término fundamental en *Totalidad e infinito*, y es lo que surge a propósito de la inadecuación entre las categorías con las que aprehendo el mundo y la alteridad del otro. El deseo equivale al impulso metafísico que hay en el hombre y que le empuja a entablar una relación con lo otro. Conforme el deseo se aproxima a su objeto, este se hace más distante y, por tanto, el deseo crece. Por ello, es “una relación cuya positividad viene del alejamiento, de la separación, porque se alimenta, cabría decir, de su hambre”²⁵, en el sentido de que el deseo –si bien proviene de una carencia– no es una necesidad. Y no lo es porque no puede satisfacerse ni se puede disponer de manera racional de esta, transformándola en goce²⁶. Por ello, el deseo es el impulso que permite mantener una relación con la alteridad.

23 Cf. Levinas, Emmanuel, TI, pp. 27-29.

24 *Ibid.*, p. 30-31.

25 *Ibid.*, p. 28.

26 La diferencia entre la necesidad y el deseo es que esta última puede ser satisfecha: “Las necesidades están en mi poder; me constituyen en tanto que Mismo, y no en tanto que dependiente de Otro. Mi cuerpo no es solamente una manera, para el sujeto, de reducirse a la esclavitud,

Este deseo es, necesariamente, inadecuación, ya que su objeto no se disuelve en el goce: “Alejamiento que es no radical más que si el deseo no es la posibilidad de anticipar lo deseable; si no lo piensa de antemano, si va hacia ello a la aventura, o sea, como hacia una alteridad absoluta, inanticipable, como se va a la muerte”²⁷. El deseo depende de la separación radical entre el yo y el otro; se trata de una separación que no puede anularse porque implicaría que el deseo cese. La estructura del deseo supone que este no se realice en su objeto porque, si este fuese el caso, se caería en la contradicción de desear algo que ya poseemos. Se trata, pues, de un deseo que se “alimenta de su propia hambre”, no como en la idea kantiana a la que el sujeto se aproxima asintóticamente, sino como impulso hacia otro que se hace más distante conforme nos acercamos a él. En ese sentido, la distancia de lo deseado no es, por ende, la distancia entre el sujeto y el fenómeno, que es *para* la conciencia, sino la separación entre el yo y lo otro distinto al yo. El carácter no-fenoménico del otro, su no procedencia de un acto objetivante, trae como consecuencia su no-determinación desde la actitud teórica, como es posible la posibilidad de que una actitud axiológica o práctica se determine desde el primado de la visibilidad.

Es este el sentido renovado que da Levinas a la metafísica. Esta no designa ya una disciplina en la cual prima un ente en el que se reúne la totalidad de lo ente, ni la capacidad de un sujeto trascendental de determinar *a priori* el mundo; se trata, más bien, de la distancia absoluta que es la condición de toda relación. La metafísica es para Levinas la relación con la diferencia irreductible, ya que consiste en la búsqueda de la positividad a partir de la inadecuación del conocimiento: búsqueda inagotable que se identifica con la labor filosófica misma. El deseo es el *eros* filosófico porque anhela una trascendencia frente

de depender de lo que no es él mismo; sino una manera de poseer y trabajar, de tener tiempo, de superar la alteridad misma de aquello de lo que debo vivir. El cuerpo es la posesión misma de sí por la que el yo, libertado del mundo por la necesidad, consigue superar la miseria misma de esta liberación” (*ibid.*, p. 124). En la medida en que puedo disponer temporalmente de la necesidad, integrándola a una economía en la que esta pierde su alteridad, me emancipo de ella. Poder satisfacer la necesidad a través del trabajo es privar de su alteridad a la materialidad de la necesidad pues en este hay un control racional de la necesidad; ahora bien, “una vez que ha reconocido sus necesidades como necesidades materiales, o sea, como capaces de satisfacerse, el yo puede volverse a lo que no le falta. Distingue lo material de lo espiritual; se abre al deseo” (*ibid.*).

27 *Ibid.*, p. 28.

a la cual hay un parecido²⁸ y una separación. Sin embargo, no hay en Levinas un parecido entre el alma y las “ideas” (alteridad inteligible) que permita la comunión entre lo mismo y lo otro. Esta comunicación tiene que ver más bien con la separación²⁹.

La diferencia metafísica no implica, así, una separación en donde la primacía de lo mismo se resolvería en una relación dialéctica con lo parcialmente extraño. La cuestión reside en comprender la metafísica de Levinas en oposición a la categoría de identidad según la cual el objeto deseado está limitado bajo un concepto. Todo deseo de algo identificado deja de ser metafísico en tanto la trascendencia está “a la vista” o “a la mano”. El concepto de identidad impide la separación, condición fundamental de la alteridad. No cabe, entonces, la pregunta sobre la posibilidad de realizar este deseo, sino más bien la de cómo este se relaciona con su objeto: ¿de qué manera se expresa la alteridad?, ¿cómo irrumpe a la conciencia?

Esta ruptura con la mismidad, o con la idea de yo como centro, es planteada también por Derrida desde una diferencia (diferancia³⁰) que atraviesa todos los órdenes simbólicos, lo cual incluye a un sujeto que en realidad sería diferido, retrasado sobre sí. Este retraso tiene que ver con que siempre hay una ruptura o una partición –diferancia– del sujeto (alma-cuerpo) que es anterior al yo (alma): “‘Diferancia’ designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división cuyos diferentes o diferencias serían productos o efectos constituidos”³¹.

Derrida tiene un inconveniente en definir la diferencia, pues la pregunta qué es o quién es el sujeto de la diferencia presupone la diferencia. Si optamos por la pregunta por el quién, “sería necesario admitir que la diferencia es derivada, sobrevenida, dominada y gobernada a partir del punto de un existente–presente, pudiendo éste ser cualquier cosa, una forma, un estado, un poder en el mundo, a los que se podrá dar toda clase de nombres, un que, o

28 Cf. Platón, *Fedro*, en: *Diálogos*, III, Madrid: Gredos, 2003, 247d ss.

29 Sobre este tema: cf. Domínguez, Antonio, *La llamada exótica: el pensamiento de Emmanuel Levinas. Eros, Gnosis, Poesis*, Madrid: Trotta, 1997.

30 Derrida juega con la palabra *différence*, modificándola por *différance*.

31 Derrida, Jacques, “La Différance”, en: *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín, Barcelona: Cátedra, 1989, p. 44.

un existente presente como sujeto, un quién”³². El carácter de la diferencia implica que toda definición y toda identidad sean también diferidos. Así, si la diferencia fuese un producto de un sujeto se “admitiría implícitamente que este existente presente, como existente presente para sí, como conciencia, llegaría en un momento dado a diferir de ella: ya sea a retrasar y a alejar la satisfacción de una ‘necesidad’ o de un ‘deseo’, ya sea a diferir de sí, pero, en ninguno de estos casos, un existente–presente semejante sería ‘constituido’ por esa diferencia”³³.

De esta forma, el concepto de diferencia anula la metafísica de la subjetividad, porque la identidad del sujeto –y toda identidad– es concebida como un retraso o un momento segundo respecto a una alteridad que se pierde en el recuerdo. Por ejemplo, todas nuestras percepciones implican de suyo un momento primero (*Ur-impression*) que, sin embargo, solo puede ser captado a través de una retención, que es un recuerdo inmediato³⁴. Incluso el momento más inmediato, el instante, está ya diferido. Y eso sucede también en un yo trascendental, o razón, comprendido como sensibilidad diferida: el yo que acompaña a todas sus representaciones como diferencia de la singularidad de cada presentación, y diferido del yo como cuerpo sensible al que el mundo se le presenta en su desnudez.

La tesis del des-centramiento del sujeto propone que el sujeto no es un espectador privilegiado del mundo y que su identidad es derivada o diferida. Además, revela a una alteridad primera que es retomada por la actitud teórica en categorías que anulan su identidad, y que olvidan el carácter también diferido de esta actitud. No existe verdadera alteridad desde la actitud teórica, porque el mundo es concebido como un horizonte cognoscible para un sujeto-espectador que puede poseerlo al comprenderlo.

32 *Ibid.*, p. 50.

33 *Ibid.*

34 Este tema es tomado por Derrida de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* de Edmund Husserl (cf. *ibid.*, p. 51).

§ 4. Sensibilidad y alteridad

La experiencia –en sentido estricto– se refiere a algo externo, a lo absolutamente otro o a lo que está más allá. Recordamos aquí el concepto kantiano de fenómeno, opuesto a la cosa en sí. El fenómeno permanece en un plano de inmanencia, es básicamente un producto de la sensibilidad y de las categorías que permiten aprehender a los objetos desde cierta perspectiva; por su parte, la cosa en sí es aquello que trasciende y permanece externo a dichas categorías. Puesto que renuncia a esta dicotomía, Levinas concibe la posibilidad una experiencia (relación) de lo radicalmente otro. Este acercamiento a lo trascendente tendrá, para Levinas, el carácter de acontecimiento ético. Ahora bien, si la experiencia metafísica es negada como apropiación intelectual (dado que las categorías, al reducir lo otro al mismo, privan al otro de su alteridad), habrá que pensar cómo es posible la experiencia de lo radicalmente otro. El término heteronomía, empleado en “La filosofía y la idea de lo infinito”³⁵, sugiere que para ello hace falta prestar atención a la ley de lo otro, en el sentido de tener una experiencia que interpele nuestras categorías.

En *Totalidad e infinito*, la relación con el Otro es pensada como lenguaje. A este se opone una idea de la sensibilidad como apertura a la alteridad, ya que en TI esta es entendida como gozo. Así, la sensibilidad no escapa del plano de la inmanencia, posesión y seguridad de la vida económica del “*chez-soi*” en el que se reafirma la identidad del mismo, y en la que el sujeto no se ve afectado por la alteridad; sino que la integra a sí en la medida en que puede disponer de gozar sus necesidades, en vez de padecer por ellas³⁶. Sin embargo, en *De otro modo que ser*³⁷, Levinas presenta una identificación entre lenguaje y sensibilidad³⁸ contraria a la oposición trazada *Totalidad e infinito*, que llevó a

35 Cf. Levinas, Emmanuel, EEHH, pp. 238-254.

36 “Si lo trascendente corta con la sensibilidad, si es apertura por excelencia, si su visión es la visión de la apertura misma del ser, es que rompe con la visión de formas y no puede decirse en términos de contemplación, ni en términos de práctica. Es rostro; su revelación es palabra. La relación con el otro es lo único que introduce una dimensión de trascendencia y nos lleva hacia a una relación totalmente diferente de la experiencia, en el sentido sensible del término (relativo y egoísta)” (Levinas, Emmanuel, TI, p. 214). Ver también: “Rostro y sensibilidad” (cf. *ibid.*, pp. 207-214).

37 Empleamos: Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, traducción de Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme, 2003. Abreviamos como AE.

38 “El lenguaje será más bien excrecencia del verbo; sería ya en tanto que verbo como contendría la vida sensible que es temporalización y esencia del ser. La sensación vivida –ser

Derrida a inscribir a Levinas como un pensador de la metafísica de la presencia³⁹. Nuestro trabajo seguirá esta pista para sostener que la relación con la alteridad es mejor comprendida si acaso es planteada como relación sensible.

En *De otro modo que ser*, el modo del estar expuesto del sujeto a la alteridad es la vulnerabilidad sensible⁴⁰. Esto no es contradictorio con el hecho de que el otro no aparezca en una representación teórica. La sensibilidad no es identificada aquí con la capacidad de verse afectado por sensaciones en el marco de un lapso temporal determinado (sincrónico)⁴¹. La sensibilidad a la que remite la alteridad es más bien originaria: “las cualidades sensibles no son solamente lo sentido, son el sentir del mismo modo que los estados afectivos”⁴². La experiencia supone una pasividad primaria del sujeto. Así, la sensibilidad es un ámbito en donde toda identidad se disuelve y pierde su diacronía⁴³: es temporal porque es entendida como flujo de materias ni idealizadas ni categorizadas.

y tiempo— se escucha ya en el verbo. La sensibilidad en la que las cualidades de las cosas se trasforman en tiempo y en conciencia, independientemente del espacio insonoro en el que tienen todas las apariencias de moverse en un mundo mudo, ¿no ha sido dicha ya?” (*ibid.*, p. 83).

39 Estas aporías las detecta Derrida en su artículo “Violencia y metafísica”, y tienen que ver con la concordancia entre el lenguaje de *TI* y su proyecto de elaborar un discurso sobre la alteridad oponiendo ser y subjetividad: “¿Qué significaría, para la metafísica y para el humanismo, preguntarse «de qué manera pertenece a la verdad del ser la esencia del hombre» (Humanismo)? Quizás esto: ¿será posible la experiencia del rostro, podría expresarse, si no estuviese implicado ahí ya el pensamiento del ser? El rostro es, en efecto, la unidad inaugural de una mirada desnuda y de un derecho a la palabra. Pero los ojos y la boca no conforman un rostro a no ser que, más allá de la necesidad, puedan «dejar ser», vean y digan lo que es tal como es, accedan al ser de lo que es. Pero como el ser es, no puede ser simplemente producido sino precisamente respetado por una mirada y una palabra, aquél debe provocar a éstas, debe interpelarlas. No hay palabras si un pensar y decir *del* ser. Pero como el ser no es nada fuera del ente determinado, no aparecería como tal sin la posibilidad de la palabra. El ser, él mismo, únicamente puede ser pensado y ser dicho. Es contemporáneo del Logos, que a su vez no puede ser más que como Logos *del* ser, *que dice* el ser. Sin esta doble genitividad, la palabra, separada del ser, encerrada en el ente determinado, no sería, según la terminología de Levinas, más que el grito de la necesidad antes del deseo, gesto del yo dentro de la esfera de lo homogéneo. Es sólo entonces cuando en la reducción o subordinación del pensamiento del ser «el discurso filosófico mismo» (...) La metafísica del rostro *encierra*, pues, el pensamiento del ser, presupone la diferencia entre el ser y el ente al mismo tiempo que la silencia” (Jacques, Derrida, *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, Madrid: Editora Nacional, 2003, pp. 227-228).

40 “Cabe preguntar si la subjetividad como significación, como el uno-para-el-otro no remonta a la vulnerabilidad del yo, a la sensibilidad incomunicable y no-conceptualizable” (Levinas, Emmanuel, AE, p. 59).

41 Para el tema de la sincronía y diacronía temporal cf. *ibid.*, pp. 78-83.

42 *Ibid.*, p. 79.

43 El concepto de diacronía y su relación con la sensibilidad y la impresión originaria son retomados por Levinas de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, al respecto: “Tiempo, impresión sensible y conciencia se conjugan. Incluso a este nivel primordial

Esta temporalidad de la vivencia sensitiva destruye el concepto, pero es positiva. Levinas radicaliza la postura husserliana sobre la conciencia interna del tiempo, porque piensa que para Husserl el tiempo de la conciencia es el tiempo de lo recuperable⁴⁴ en tanto está sometido a la constitución de la conciencia; para él, en cambio, los análisis de la proto-impresión⁴⁵ –de la sensibilidad más originaria– tienen por función desestructurar la conciencia⁴⁶. La temporalidad de la conciencia sirve, según Levinas, no para la constitución sino para la destrucción de una aparente independencia de la conciencia en relación a la

que es el de la vivencia en que la fluencia reducida a la inmanencia pura debería excluir hasta la sospecha de objetivación, la conciencia sigue siendo intencionalidad, «intencionalidad específica» ciertamente, pero impensable sin un correlato aprehendido. Esta intencionalidad específica es el propio tiempo. Hay conciencia en la medida en que la impresión sensible se diferencia de ella misma sin diferir; difiere sin diferir siendo otra en la identidad. La impresión... no está sincronizada consigo misma: *justamente* pasada en el momento de venir. ¡Pero diferir en la identidad, mantener el instante que se altera es «propulsarlo» o «retenerlo!» (*ibid.*, p.80).

44 Cf. *ibid.*, p. 82.

45 “El «punto-fuente» que inaugura el «producirse» del objeto que dura es una impresión originaria” (Husserl, Edmund, *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002, §11, p. 51. Abreviamos como LT). La impresión originaria (*Ur-impresión*) es la impresión del ahora actual, y es a partir de esta impresión que irrumpe en ese mismo ahora actual, la retención. La retención es simultánea a la impresión originaria. Así, está en el ahora actual, pero su contenido “no es” o, propiamente, es “ya sido”, a diferencia del de la impresión originaria. Así, la retención es en un ahora actual; mientras que su contenido se da como siempre sido. Cada retención es, a su vez, algo que dura en un *continuum*. Así, la conciencia impresional se muda cada vez en retenciones y, a la par, las retenciones se siguen unas a otras. Por ello, la percepción no debe confundirse con la impresión originaria; la percepción incluye de entrada la retención, al formar parte del ahora actual. Así, en la percepción del objeto que dura distinguimos la impresión originaria y la “cola de cometa” de retenciones. El objeto de la impresión y de la retención es el mismo; su diferencia estriba en su modo de darse, pues mientras uno es plenamente actual, el otro va hundiéndose progresivamente en el pasado, hasta desaparecer. Así, percibimos tanto al ahora cuyo objeto es presente, cuanto al ahora cuyo objeto es recién-sido. “¿No somos directamente conscientes del «acaba de ocurrir», del «acaba de pasar en su autodonación, en el modo del estar ello mismo dado»? Obviamente, el sentido de «percepción» que aquí se impone no coincide con el anterior” (*ibid.*, §16, p. 61).

46 “A un nivel, que para Husserl es original, la temporalidad comporta una conciencia que ni siquiera es intencional en el sentido «específico» de la retención. La *Ur-Impresión*, la impresión originaria o proto-impresión, a pesar del recubrimiento perfecto que se da en ella entre lo percibido y la percepción (que debería no dejar pasar la luz), a pesar de su estricta contemporaneidad que es la presencia del presente, a pesar de la no-modificación de este «no modificado absoluto, fuente original de todo ser y toda conciencia ulterior» (este hoy sin ayer ni mañana), la protoimpresión no se *imprime* a pesar de todo sin conciencia. «No modificada», idéntica a sí misma pero sin retención, la impresión originaria ¿no se anticipa a toda proyección y, de este modo, a su propia *posibilidad*? Husserl parece decirlo cuando llama a la impresión originaria «comienzo absoluto» de toda modificación que se produce como tiempo, fuente originaria, «ella misma no producida», que nace por *génesis espontánea*” (Levinas, Emmanuel, AE, p. 80-81).

alteridad⁴⁷. La pasividad del yo, el hecho que este se constituya a partir de lo otro de sí, ya sea en relación a la alteridad del mundo que asume como suyo, o la alteridad del otro a través de la cual se constituye como ipseidad, permite la posibilidad de una relación entre términos separados.

Desde la perspectiva de sus concreciones sensibles, la pasividad se plantea en términos de una exposición patética (*pathos*) a la vulnerabilidad del otro. En un libro recientemente publicado, *La métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité*⁴⁸, Cesare del Mastro ha descrito la vulnerabilidad a partir de las concreciones sensibles histórico-culturales del rostro (la viuda, el huérfano, el extranjero) que se presentan como lo que permite una relación a la vez ética y estético-sensible con la alteridad del otro⁴⁹. La exposición a la vulnerabilidad del rostro –en sus figuraciones sensibles– quiebra la representación conceptual del otro en tanto movimiento y dirección hacia el otro que supera la fijación del sentido en las “palabras-signo” o “palabras-imágenes”, razón por la cual esta exposición implica siempre el carácter metafórico del lenguaje. Es tan real como sorprendente que la relación con el otro a través de alguna categoría pueda destruirlo: de ahí la insistencia de Levinas en que la exposición ante el rostro trae consigo el precepto ético “no matarás”⁵⁰. El lenguaje como metáfora absoluta, sentido único o “Decir” implica un movimiento sin retornos del sentido que es, él mismo, exposición al rostro en su vulnerabilidad sensible. El “no matarás”, en tanto precepto ético y hermenéutico, quiebra la sedimentación del lenguaje en el instante de la interpelación del yo por el otro.

El comentario de Derrida sobre Levinas sigue esta línea de ruta pero cuestiona que el sentido o el lenguaje –la expresión– se refiera al otro *en tanto humano*. ¿Por qué la vulnerabilidad tiene que ser siempre vulnerabilidad humana?, ¿por qué no basta atender a la vulnerabilidad a secas, el “*can they suffer*” de

47 “Que la no intencionalidad de la protoimpresión no sea pérdida de conciencia, que nada pueda suceder al ser clandestinamente, que nada pueda desgarrar el hilo de la conciencia es algo que excluye del tiempo la diacronía irreductible, de la cual el presente ensayo intenta hacer valer su significación detrás de la mostración de ser” (*ibid.*, p. 82).

48 Del Mastro, Cesare, *La métaphore chez Levinas. Une philosophie de la vulnérabilité*, Bruselas: Lessius, 2012.

49 Cf. *ibid.*, p. 159.

50 Cf. Levinas, Emmanuel, *TI*, pp. 13-24.

Bentham⁵¹? La frontera entre el hombre y no-hombre puede responder a un humanismo no problematizado. Incluso si este humanismo no pone en términos positivos o define al hombre, la estructura misma “humano” sería la encargada de jerarquizar los contenidos materiales según los cuales algo puede y no puede ser otro.

Asimismo, es cierto que, en conjunto, la tradición judía se preocupa prioritariamente del humano, y esto responde a razones teológicas que tienen que ver con una estructura jerárquica que sitúa al hombre en el centro de la creación. También las razones históricas (su propio sufrimiento como pueblo) resaltan la frontera entre el hombre y el animal. Sin olvidar estas razones, la diferencia fundamental, desde la óptica de Levinas, entre el hombre y el animal es el lenguaje como expresión: esa es su distinción.

§ 5. La relación hospitalaria con el otro como animal

Habría que preguntarse por qué es necesario el acento en la animalidad del otro para comprender la exposición a la alteridad sensible. Derrida marca una distancia frente a Levinas al inscribirlo como un pensador del humanismo (junto con Platón, Descartes, Kant, Heidegger y Lacan), ya que el otro, para Levinas, es humano⁵². Quisiéramos más bien discutir el problema, primero, a partir de la consideración de la hospitalidad o acogida en la lectura que realiza Derrida sobre Levinas, y luego desde la manera en que se desplaza la relación ética al campo de lo animal.

La acogida u hospitalidad se refiere a la relación del sujeto que, en el “en casa” (*chez soi*), recibe al otro. La casa para el hombre no es un mero utensilio, aun cuando pertenezca al instrumental de las cosas necesarias para nuestra vida. Esta diferencia la establece Levinas porque mientras que los utensilios *sirven para* la consecución de un fin, la casa es *condición* y comienzo de todos

51 Cf. Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, tr. de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid: Trotta, 2008, p. 43-44.

52 En el texto, son innumerables las veces en que, a lo largo de los cuatro capítulos, Derrida inscribe a Levinas dentro de esta tradición, enfatizando el reduccionismo propio del humanismo que estos autores comparten. Ahora bien, el tratamiento de Levinas se realiza específicamente en el tercer capítulo (cf. *ibid.*, pp. 120-141).

estos fines. Sin embargo, utilidad y *en casa* suponen la corporalidad del yo. “El «en casa» no es un continente sino un lugar en que *yo puedo*”⁵³. Hay que señalar que la distinción entre cuerpo y mundo es difusa, ya que el cuerpo es una cosa en el mundo que, sin embargo, no se reduce a este. Mi cuerpo propio *habita* el mundo sosteniéndose y ejerciendo su poder en éste. Esta es la relación originaria del sujeto con el mundo, en el cual no está propiamente objetivado, ya que la distinción entre sujeto y mundo se gesta desde nuestra propia sensibilidad. En la medida en que uno puede sentir el peso del mundo de manera corpórea puede distinguirse, por medio de esta afección, de los objetos del mundo. Por ello Calin afirma: “*Le je pense renvoie au je pèse comme à sa condition*”⁵⁴. El cuerpo se hace sentir como cosa en el mundo porque pesa; pero este peso o esta materialidad no se confunden del todo con el mundo, porque los cuerpos exteriores chocan con esta materialidad y de ello se produce una reacción que Levinas denomina “intencional”.

En TI el análisis del hecho de situarse y posicionarse es examinado en el concepto de *chez-soi*, el “en casa”. El cuerpo propio no es lo único a lo que sensiblemente estamos vinculados; además de este, el mundo y los otros como cuerpos físicos afectan también a esta sensibilidad originaria. La posición corpórea en el mundo se da en el “habitar”, en el cual la conciencia encarnada no está a la intemperie; más bien, es el estar *en casa* la manera en que se sitúa en el mundo y es desde el *en casa* como se afirma a sí la subjetividad, siendo este lugar también desde el que el yo se posiciona al desear a lo otro. La mismidad del sujeto se produce a propósito de la relación que este mantiene con la alteridad o lo otro del mundo existiendo en él *en casa*, pues la habitación es la manera en que el sujeto incluye al mundo en su esfera de propiedad: “*La manera del Yo contra lo «otro» del mundo consiste en hacer jornada en él, en identificarse existiendo en él en casa*. En un mundo que, de entrada, es otro, el Yo, sin embargo, es autóctono. Él es la reversión misma de esta alteración. Encuentra en el mundo un lugar y una casa. Habitar es la manera misma de *tenerse*”⁵⁵.

53 Levinas, Emmanuel, TI, p. 32.

54 Calin, Rodolphe, “Le corps de la responsabilité: sensibilité, corporeité et subjectivité chez Levinas”, en: *Les études philosophiques*, III, No. 78 (2006), p. 302.

55 Levinas, Emmanuel, TI, p. 32.

El “en casa” es la condición para la relación con lo otro. La ética solo puede ser entendida como relación en la cual doy al otro mi posesión, y solo es posible la posesión a través de la casa. Sin embargo, no se comprende como una relación en la que me dirijo a otro desde mi autonomía; más bien, a partir de una interpelación sensible del otro hacia mí se hace posible la relación. A propósito de la acogida, Derrida la plantea como “poder *del* anfitrión sobre el huésped”⁵⁶, idea que se opone a una recaída en la aprehensión teórica del otro⁵⁷, ya que, en realidad, el otro al que recibo no es tomado como parte del *en casa*. El otro, en la medida en que está fuera del *en casa*, me interpela. La acogida se refiere fundamentalmente al extranjero y a la atención y al cuidado al que nos invita: invitación que implica estar junto a la vez que separado del sujeto en cuestión, así como una deconstrucción del yo y de su identidad. La identidad del sujeto deviene respuesta, substitución o relación responsable con el otro. Uno se hace cargo del otro, pero este hacerse-cargo supone una deliberación racional, discernimiento ante la carencia del extranjero⁵⁸.

Por su parte, el proyecto deconstructivo de Derrida critica las dicotomías propias de la metafísica tradicional en tanto que clausuran todo aquello que cae fuera de “lo propio del hombre”. El tema del animal resulta central en su proyecto porque evidencia la violencia que supone atribuir un nombre y un concepto a la alteridad. Así, la deconstrucción aparece como un desmontaje de las divisiones entre animal y hombre heredadas de la metafísica tradicional, las cuales han servido de soporte para la dominación irreflexiva y desmesurada del hombre respecto al animal, en clara oposición a la relación hospitalaria. De esta forma, Derrida cuestiona las oposiciones entre “lo que es propio del hombre” y “lo animal”, fundadas en la capacidad del lenguaje, la conciencia, el rostro e inclusive, en la capacidad de fingir. La estrategia de Derrida consiste en evidenciar la animalidad olvidada en estas dicotomías que surgen del propio animal humano:

56 Derrida, Jacques, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, traducción de Julián Santos, Madrid: Trotta, 1998, p. 35.

57 “Esta irreductibilidad al tema, eso que excede la formalización o la descripción tematizante, es precisamente lo que el rostro tiene de común con la hospitalidad. Levinas no se contenta con distinguirlo de ella, opone explícitamente la hospitalidad (...) a la tematización” (*ibid.*, p. 39).

58 Estos desarrollos corresponden al tema de la justicia en Levinas (cf. Levinas, Emmanuel, AE, pp. 227-243).

“Soñaba con inventar una gramática y una música inauditas para representar una escena que no fuese ni humana, ni divina, ni animal con vistas a denunciar todos los discursos sobre el así llamado animal, todas las lógicas o axiomáticas antro-po-teomórficas o antro-po-teocéntricas, la filosofía, la religión, la política, el derecho, la ética, con vistas a reconocer en ellas unas estrategias animales, precisamente, en el sentido humano de la palabra, unas estratagemas, unas astucias y unas máquinas de guerra, unas maniobras de defensa o de ataque, unas operaciones de caza, de depredación o de seducción, incluso de exterminio en una lucha despiadada entre presuntas especies”⁵⁹.

Además de detectar el discurso de hominización en el que se inscribe el término “animal”, cuestiona el empleo de este término como una estratagema de clausura de una pluralidad de seres que difícilmente responden a que lo entendemos por “animal”: “Sería preciso, repito, más bien tener en cuenta una multiplicidad de límites y de estructuras heterogéneas: entre los no-humanos, y separados de los no-humanos, hay una multiplicidad inmensa de otros seres vivos que no se dejan en ningún caso homogeneizar, excepto por violencia y desconocimiento interesado, bajo la categoría de lo que se denomina el animal o la animalidad en general”⁶⁰.

Por ello, Derrida propone designar lo que la metafísica ha entendido como animal por *animot* (animal-palabra). Resultan sugerentes las consecuencias políticas de este concepto, pues este forma parte de todo un proceso de dominación sobre el animal sin precedentes. En general, se trata de adecuar el animal al *animot*, es decir, mantener una relación con el animal tal que lo que entendemos por animal se vea reflejado en la vida de los animales. La determinación del animal por el concepto quedaría corroborada precisamente en el sometimiento del animal por el hombre. La tecnificación y los procesos de industrialización a través de los cuales nos relacionamos hoy con los animales, además de estar justificados por la posibilidad de que la especie “humana” sobreviva, son validados por el hecho de que el *animot* no posee dignidad alguna. Los avances en genética también podrían ser vistos como la génesis impuesta del *animot* en los animales: la intervención o la implantación de del *animot* en una pluralidad de seres heterogéneos que no es sino una modalidad

59 Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 81.

60 *Ibid.*, p. 65.

de la reducción de lo otro a lo mismo⁶¹. La técnica moderna ha transformado nuestra relación con los animales, porque ha creado una organización mundial, racional y sistemática, de crueldad hacia estos. Se evidencia, así, la carga moral de la tarea deconstructiva en tanto desmontaje de toda una máquina que ha impersonalizado la relación con la alteridad animal, y que impide cualquier relación hospitalaria o de acogida con este.

Habría que examinar si existe algo como un acceso positivo a la alteridad animal. Como hemos mencionado, lo propiamente otro para Derrida es el animal. Sin embargo, en su proyecto quiere destacar la línea de continuidad que hay entre los animales y los humanos. Esta línea es trazada a través de la consideración del hombre como animal autobiográfico: “La autobiografía, la escritura de sí del ser vivo, la huella del ser vivo para sí, el ser para sí, la auto-afección o la auto-infección como memoria o archivo de lo vivo sería un movimiento inmunitario (por consiguiente un movimiento de salvación, de salvamento y de redención de lo salvo, de lo santo, de lo inmune, de lo indemne, de la desnudez virginal e intacta) pero un movimiento inmunitario siempre amenazado de tornarse auto-inmunitario, como todo *autos*, toda ipseidad, todo movimiento automático, automóvil, autónomo, autorreferencial”⁶².

El animal no tiene la capacidad autobiográfica del hombre, ya que no posee conciencia; dicho de otro modo, al no poder verse a sí como sujeto, el animal sería diferente del hombre. A Derrida, empero, le interesa quebrar al animal autobiográfico a través de la consideración de la escritura como elemento común entre el hombre y el animal. La escritura, que aquí es esa capacidad de dejar una huella o una manifestación de sí, sería un estrato anterior a toda identidad, a toda reflexividad y a toda capacidad autobiográfica, que no serían sino formas particulares de escritura, formas de diseminación en las que difícilmente el hombre podría ser distinguido de otros seres. Así, la lógica de la escritura ya no corresponde a una línea divisoria entre el hombre y el animal; más bien, las diferencias se plantean en una serie de líneas que

61 “Podemos llamar violencia a este sometimiento cuya historia intentamos interpretar aunque sea en el sentido moralmente más neutro de aquel término e incluso cuando la violencia intervencionista se practica en ciertos casos muy minoritarios y en absoluto dominantes, no lo olvidemos jamás, al servicio o para la protección del animal, pero la mayoría de veces del animal humano” (*ibid.*, p. 42).

62 *Ibid.*, p. 64.

convergen en un haz⁶³. De esta manera Derrida no propone la indiferencia ante la distinción entre el animal y el hombre, sino que cuestiona la lógica jerárquica de la metafísica que ha establecido esta distinción. De esta forma, la diferencia entre animal y hombre no se plantea en términos de una línea divisoria, sino de diferentes entrecruzamientos, los cuales corresponderían a diversos modos de escritura.

El animal autobiográfico responde al mismo movimiento escritural de todo ser vivo que consiste en interpelar sensiblemente al yo. Por ende, el animal tendría algo similar a un rostro, en la medida en que su movimiento es visto por el yo y le demanda respuesta. En este punto, Derrida quiere distinguirse de Levinas, pues el rostro, que es la forma en la que la alteridad adviene, es para él siempre humano: “Este sujeto de la ética, el rostro, nunca deja de ser ante todo y únicamente un rostro humano (...) un rostro que es, en primer lugar, el de mi hermano y el de mi prójimo”⁶⁴. En el carácter humano del otro, donde se reconoce la alteridad del extranjero, la viuda y el huérfano, no reparamos en que el elemento común entre estos, y que los separa de los animales, es el lenguaje. Esa posibilidad de expresarse (de la alteridad) y de ser responsable (del yo) le sería negada al animal.

Levinas entiende que lo fundamental en el lenguaje es la expresión, definida como la capacidad de dar cuenta de sí mismo en tanto movimiento responsable hacia el otro o manifestarse como interlocutor en el discurso. Por su parte, en su consideración del animal autobiográfico, Derrida sostiene que toda la tradición metafísica (incluyendo a Levinas) considera este movimiento reflexivo (*autos*) como lo propio del hombre. La reflexión y sus modalidades, la conciencia de sí y la capacidad de fingir, no serían sino derivados de este movimiento autobiográfico. Ahora bien, la estrategia deconstructiva de Derrida, como habíamos señalado, considera el movimiento reflexivo como derivado de una escritura primera, razón por la cual la diferencia que se establece entre el hombre y el animal a través de la consideración de la reflexión, incluyendo al rostro, resulta absurda.

63 “Por otra parte, la palabra *haz* parece más propia para poner de manifiesto que la agrupación propuesta tiene la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará partir de nuevo los diferentes hilos y las distintas líneas de sentido —o de fuerza— igual que estará lista para anudar otras” (Derrida, Jacques, “La Différance”, p. 40).

64 Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 128.

Asimismo, la crítica de Derrida se dirige a una supuesta trasposición que realiza Levinas a propósito del sufrimiento animal:

“Levinas insiste en el carácter originario, paradigmático, “prototípico” de la ética como algo humano, espacio de la relación entre hombres, solamente hombres y que son hombres por eso. Únicamente a todo pasado, por medio de una trasposición analógica, nos tornamos sensibles al sufrimiento animal. Dicho sufrimiento únicamente nos obliga por medio de una transferencia, incluso de una metáfora o alegoría”⁶⁵.

En la perspectiva levinasiana, sin esta trasposición, lo animal, que para Derrida es lo absolutamente otro, quedaría fuera de la acogida. De este modo, y de forma paradójica, la alteridad radical del animal cae fuera del concepto de otro. Si entendemos que lo fundamental en la relación con la alteridad es el lenguaje como expresión, el sufrimiento no interesaría si no puede ser expresado. El sufrimiento animal quedaría invisible si es que nos preocupamos por la alteridad únicamente en tanto que humana, y la expresión como lenguaje articulado. Caemos, asimismo, en el problema de tematizar la alteridad, aun cuando solo sea bajo la forma de lo humano. Por el contrario, la proyección que propone Derrida implicaría una acogida del animal en tanto que semejante al hombre.

Consideramos que no tiene sentido que Derrida, desde la deconstrucción, critique el uso alegórico que permite el acceso a la vulnerabilidad, porque esta crítica supondría la afirmación de un acceso directo y presencial a la alteridad del animal. Si evitamos la trasposición, entonces afirmamos, de manera indirecta, una metafísica de la presencia: la posibilidad de una no-trasposición o la idea del acceso a una diferencia primera, idea que el mismo Derrida ha rechazado.

Además, esta idea de trasposición también nos parece inadecuada desde la perspectiva de Levinas. En *De otro modo que ser*, Levinas postula una equivalencia entre lenguaje y sensibilidad. La diferencia que establece respecto a *Totalidad e infinito* es relevante porque la sensibilidad es más inmediata que el lenguaje humano (por ejemplo, nos es posible reconocer el sufrimiento del animal sin que este sea lenguaje humano). La sensibilidad sería aquel fondo común entre animal y hombre; Derrida, al concebir la trasposición del

sufrimiento del hombre al sufrimiento animal olvida, a nuestro parecer, que hay un fondo común sensible de donde emerge la capacidad de reconocer tanto el sufrimiento humano, cuanto el animal. La sensibilidad sería así el estrato común entre el hombre y el animal, y no el motivo de su separación, ya que esta la sensibilidad se expresa como vulnerabilidad.

Visto de este modo, la crítica de Derrida a Levinas no es demoledora, pues cabe repensar la animalidad-alteridad como una excedencia anterior a la excedencia del otro hombre. La exposición a la alteridad animal es propuesta por Derrida, retomando a Bentham, bajo una pregunta que interpela. Lo relevante aquí no es si hablamos de seres racionales o irracionales sino simplemente: ¿pueden sufrir? Esta pregunta aparentemente ingenua encierra en su sencillez un estrato común que no tematiza ni jerarquiza, sino que abre a la acogida y al cuidado a cualquier ser, cuidado de la vida misma que no limita su dignidad a una esfera de racionalidad que, al olvidar este estrato, olvida su sentido mismo.