

9

La ipseidad des-en-mascarada: Exterioridad, alteridad y apertura del otro en Lévinas y Derrida

JULIA URABAYEN*

JORGE LEÓN-CASERO**

*La máscara no oculta el rostro, es rostro.
Sobrecodificación del significante.*

Deleuze y Guattari (2001, p. 121)

La reflexión levinasiana surge como una crítica rotunda a la filosofía tradicional, a ese modo de concebir la realidad basada en la presencia y la identidad, lo que conduce a la exclusión del otro. Frente a un pensar ontológico, el lituano propone un pensar ético que se vertebra en torno a la alteridad; es decir, ante una comprensión del ser humano como sujeto soberano, que se pone y se define por el poder, Lévinas va a incidir en la pasividad, el no poder, la apertura, la recepción del otro y la responsabilidad. Así, la ipseidad o identidad del ser humano será constituida por la alteridad, pero lo será ética, no ontológicamente, porque el sujeto será sujeto-a, o lo que es lo mismo, responsabilidad. Esos son los rasgos del ser humano que destacará el humanismo del otro.

En un intento por llevar aún más allá la obligada atención al otro, a la otredad del otro, Derrida desarrollará una crítica radical a la postura levinasiana, que continuará de forma constante durante toda su vida; deconstrucción de todo rastro de ipseidad y soberanía en la relación con el otro, la postura derrideana, aún con todo, parece seguir presa de una última frontera: la medida de lo humano, del otro

.....
* Docente de la Universidad de Navarra y la Universidad San Jorge (Zaragoza).

.....
** Docente de la Universidad de Navarra y la Universidad San Jorge (Zaragoza).



como persona situada entre el animal y el dios, ejemplos paradigmáticos ambos de una soberanía no obligada a responder por sus actos. Desde este punto de partida, la comunicación propuesta pretende cuestionar, desde sus mismos fundamentos levinasianos, esta aparente in-deconstructibilidad de la otredad personal como último resquicio de una noción de sujeto soberano que aún continúa fundamentando la ipseidad, la endogamia y la soberanía de todos los discursos del Estado-Nación.

El sujeto vulnerable y pasivo del humanismo del otro: la ipseidad constituida éticamente por la alteridad

La obra de Emmanuel Lévinas destaca, desde el inicio, las notas discordantes y los elementos de separación respecto a la filosofía occidental, a ese pensar que va de Jonia a Jena. La acusación que realiza a ese modo de concebir la realidad es que es una filosofía de la identidad o de la ipseidad, que es alérgica a la alteridad (Lévinas, 1977, p. 310). Desde los filósofos griegos, la alteridad ha sido considerada en clave ontológica, por lo que ha sido reducida a la diferencia, a ser otro ser o de otro modo, y no a ser de otro modo que ser. Por ello, la filosofía de la identidad se ha construido a partir de y sobre la incompreensión del otro, del totalmente otro, lo que ha dado lugar a una totalidad inmanente y excluyente que ha pasado del plano práctico a la política.

Si bien es cierto que la filosofía ha generado una comprensión de la política como democracia, que es el gran logro de Grecia, a su vez ha provocado violencia y guerras, lo que muestra que su mayor debilidad reside en su deficiente comprensión del sentido de lo humano que convierte al otro en exterminable. El humanismo europeo es un humanismo insuficiente, que ha culminado en la muerte del hombre en su forma más inhumana: el genocidio (Lévinas, 2005, p. 135). Y ello es fruto de la noción de ser humano que está ligada a la filosofía de la identidad: sujeto soberano, que constituye su identidad desde sí mismo y de modo autónomo excluyendo y, posteriormente, aniquilando al otro.

El pensador lituano, por una parte, considera muy valiosa la concepción griega de la política y, a pesar de su crítica a la “sabiduría de las naciones” (Lévinas,

1982, p. 99), sostiene que la dimensión institucional es imprescindible para que, en la práctica, el ser humano sea respetado (Fornet y Gómez, 1985, p. 63). Sin embargo, por otra parte, incide en que sin una afirmación primera, anárquica de la alteridad radical, no es posible la política: “Lo que queda fuera de consideración, en esta eventualidad, es que es necesaria una *orientación* que le lleva a preferir la palabra a la guerra” (Lévinas, 1972, p. 44). La ética, el reconocimiento del otro es anárquica, no es el resultado de un diálogo o de un acuerdo político. Esa experiencia primaria del otro, que se hace patente de un modo gratuito en el momento en el que se está cara a cara con el otro, es la que ha de tomarse como punto de inicio para alcanzar una nueva definición del ser humano. La filosofía levinasiana es, en este sentido, una comprensión del ser humano que se opone a la antropología occidental: el principio no es el poder, no es el sujeto soberano; el principio es la vulnerabilidad, el no poder poder, el ser sujeto-a o rehén del otro.

Lo que significa este humanismo del otro se ve mejor si se tiene en cuenta que Lévinas toma como referencia a la hora de entender el humanismo occidental a Kant. Para el regiomontano, el hombre es un ser personal, que es un fin en sí mismo y nunca ha de ser tratado como un medio, lo que el lituano acepta. El problema, y punto de ruptura, reside en la definición del ser humano por su libertad, entendida como espontaneidad y autonomía. Desde este punto de vista, el hombre es un agente que realiza acciones libres de las que es responsable; y es un ser digno en la medida en la que es dueño y señor de sus acciones y capaz de responder de ellas: en eso consiste su ser persona (Lévinas, 1994, pp. 32-33). Si esto es así, para Lévinas se hace necesario abandonar la noción de persona: “La grandeza del antihumanismo moderno —verdadero más allá de las razones que otorgue— consiste en dar un lugar claro a la subjetividad de rehén eliminando la noción de persona” (p. 218). La imagen del ser humano como un ser autónomo que es dueño de sus obras y responsable de sus actos pretendía mostrar su grandeza; sin embargo, para el lituano, el ego encerrado en sí mismo, mónada clausurada, acaba por estrangular al otro y por negarle su derecho a la existencia, pues el egoísmo del yo clavado a sí mismo ha entrado en una relación dialéctica de exclusión con el otro.



Frente a esta concepción del ser humano, Lévinas incide en la apertura a la trascendencia, en la aparición del noúmeno que rasga la totalidad desde la misma exterioridad, que, ahora, permaneciendo *alter* y exterior, constituye a la ipseidad. Esto es posible porque esta constitución de la identidad por medio de la alteridad no es ontológica, sino ética. Para Lévinas, la llegada de lo que viene de fuera, de lo otro, que es el otro, se hace patente en el rostro y se produce, como ya se ha señalado, de una forma an-árquica, como puro don gratuito, que enseña al hombre quién es realmente, ya que lo eleva a la responsabilidad:

El término Yo significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener. La recurrencia se convierte en identidad al hacer estallar los límites de la identidad, el *principio* del ser en mí, el intolerable reposo en sí de la definición. [...] La responsabilidad dentro de la *obsesión* es una responsabilidad del yo respecto a lo que ese yo jamás ha querido, es decir, respecto a los otros. [...] No es, sin embargo, alienación puesto que el Otro en el Mismo es mi sustitución del otro conforme a la *responsabilidad*, por la cual, en tanto que *irreemplazable*, yo estoy asignado. Por el otro y para el otro, pero sin alienación, sino que inspirado. (Lévinas, 1999, p. 183)

La responsabilidad surge, pues, ante esa manifestación del otro que tiene significado en sí mismo (rostro), que es visitación que habla, que apela y que es humano en sí mismo. En este sentido, lo que Lévinas destaca, en primer lugar, es que lo propio del ser humano es la responsabilidad, lo que permite recuperar la fraternidad. El hombre no solo ha de responder de sí mismo, ha de responder del otro, del lejano, que, siendo otro, es hermano¹, ya que ser hermano es ser responsable, tener que responder del y por el otro. Ahora bien, esta fraternidad no supone, de ninguna forma, la existencia de un género ni de nada común entre los seres humanos, ya que la alteridad del otro es siempre radical, absoluta e irreductible. La fraternidad, lo mismo que la responsabilidad, es ética y no ontológica.

Este humanismo que cuestiona la prioridad de lo mismo busca establecer la apertura y recepción del otro en el mismo como un elemento constitutivo del propio

.....
 1 Lévinas establece una profunda vinculación entre responsabilidad y fraternidad, tomando como referencia la lengua hebrea en la que ambos términos están unidos etimológicamente: *Ah* ('hermano') y *Ahrayut* ('responsabilidad').

sujeto: “yo es otro” (Lévinas, 1972, p. 88). La subjetividad del sujeto es su propia apertura a la alteridad. Y para que esto se cumpla adecuadamente, es necesario que el otro concierna al yo, permaneciendo exterior, y que, por su propia exterioridad, haga salir al yo de sí mismo. El otro logra esta trascendencia del yo porque se presenta sin mediación y dirige un mandato imperativo al yo elevándolo a la responsabilidad, a la necesidad de responder (Hayat, 1995, pp. 12-13)².

Por lo tanto, el otro es el que pone en cuestión al yo, y no el yo quien se cuestiona. La apertura propia del sujeto como respuesta a la apelación del otro es, a su vez, su vulnerabilidad, su pasividad radical, que es definida por Lévinas con los términos de *sustitución*, *responsabilidad* y *expiación*³. El sujeto como sujeto-a es un ser marcado por la pasividad y el no poder, por la apertura a una trascendencia o exterioridad, que ni en su modo de presentarse ni en su modo de constituir a la ipseidad es gnoseológicamente apresable ni ontológicamente fundamento o principio.

A Lévinas lo que más le interesa es destacar que la ruptura de la totalidad o de la ipseidad se realiza en un sentido ético como un éxodo o salida de sí. De ahí que señale que esta salida hacia el otro es el deseo o la sociabilidad, y que este no es fruto de una necesidad o insatisfacción de un ser consigo mismo. El yo es un ser pleno e independiente, subsistente —hipóstasis— que no necesita al otro como un complemento u objeto de satisfacción (Lévinas, 2000, p. 57) ni como un fundamento de su existencia. La relación con el otro, que cuestiona al yo y le enfrenta consigo mismo, se convierte en constitutiva de la identidad de un ser que está volcado hacia los demás y no puede ser sí mismo sin esa apertura, porque la salida es tan inherente al yo como el *conatus essendi* (Lévinas, 1972, p. 97); pero no por ello esa trascendencia se transforma en sustrato o sustancia del sujeto, sino que continúa siendo la ruptura de su ipseidad autosuficiente.

Al hilo de estas reflexiones, Lévinas incide en varios aspectos. En primer lugar, señala que esta recepción de la trascendencia es una relación con el otro que es

.....
2 Lévinas (1993) insiste en que hay a la vez una presencia, ingreso en el orden del fenómeno, y un alejamiento o ausencia, previo y propio de la aparición del otro: huella.

.....
3 Los términos que Lévinas utiliza para definir ese sujeto son progresivamente más exigentes; acaba identificando a cada hombre con el Mesías (cfr. Lévinas, 1976, p. 120).



asimétrica porque exige la responsabilidad del yo frente al otro, pero no la del otro hacia el yo (Hayat, 1995, p. 16). La llegada del otro desgarrar al yo y lo despierta, elevándolo a la toma de conciencia de su responsabilidad, que es gratuita y no intercambio de favores, es justicia (Lévinas, 1993, p. 193). Esta recepción del otro es, por tanto, una constitución ética, no ontológica. Otro aspecto que Lévinas señala es que la relación humana tiene lugar cara a cara, como una relación anárquica en la que el rostro tiene sentido por sí mismo y el yo queda expuesto “a la acción del otro a la espera de una respuesta” (Hayat, 1995, p. 15). El yo que recibe al otro comprende que ser yo es responder al otro y del otro, ser responsable, y que el otro es otro sin la intervención del yo. Este es el sentido de la ética, de ese modo de relacionarse con el otro que respetará su alteridad sin buscar apropiársela o reducirla.

El siguiente rasgo en el que incide Lévinas a la hora de desentrañar el significado de la relación humana es que la proximidad del otro, que tiene sentido por sí mismo, es un entendimiento de individuo a individuo, por lo que es lenguaje original (Lévinas, 1977, pp. 63-64). La relación entre seres que no se anulan el uno al otro es posible porque el otro se expresa, se manifiesta en el discurso. El lenguaje es lo que permite mantener la separación del yo y la relación cara a cara con el otro: hace posible la aparición del noúmeno sin reducirlo a un fenómeno, porque en su aparecer es más que aparición, es invocación y huella. De esta forma, el autor está abriendo el hombre a la bondad (p. 261).

Al hilo de su insistencia en la responsabilidad y la apertura propia del sujeto vulnerable y pasivo que recibe al otro y responde por él, Lévinas (1995) señala que esto implica una primacía de la ética sobre la ontología, pues es “una manera de subordinar el conocimiento, la objetivación al encuentro con otro presupuesto en todo lenguaje” (p. 108). La primacía de la ética incide en una comprensión del hombre como pasividad, como exposición a ser afectado e interpelado desde fuera por algo que no tiene su origen en él, lo que reubica al hombre en su lugar (Lévinas, 1999, p. 194).

El ser humano no es ese famoso sujeto libre, autónomo, soberano y detentor de poder o poderes. El hallazgo de la falacia de dicha imagen mítica es el gran logro

del antihumanismo. Ahora bien, una vez descubierto esto, es urgente afirmar que la libertad es justa si reconoce su origen heterónimo —el mandato— y que por ello no es un valor absoluto, sino que se justifica por algo que es externo a sí misma: “La libertad debe justificarse. Reducida a sí misma, se lleva a cabo, no en la soberanía, sino en la arbitrariedad. [...] La libertad no se justifica por la libertad” (Lévinas, 2012, p. 307). En otras palabras, el humanismo del otro no es un antihumanismo, sino una reubicación del ser humano, una comprensión nueva que muestra lo que ha sido olvidado y excluido por la filosofía de la ipseidad, que ahora ha sido des-en-mascarada y puesta al descubierto.

Ello significa que, debido a su noción deficiente de persona y libertad, la filosofía occidental es antihumanista. Ahora bien, una vez declarada la insuficiencia del humanismo occidental, Lévinas se propone rehabilitar el humanismo, definirlo en su verdadero sentido: el humanismo del otro. Para el lituano, la crisis del humanismo, tal como la plantean los antihumanistas, se debe a que el hombre es un juguete de sus obras; la imagen del hombre como ser privilegiado, digno y capaz de dominar el mundo es ilusoria. Se ha asistido a la ruina del mito del hombre como fin en sí mismo (Lévinas, 1972, p. 70). Ante este certificado de defunción, el pensador hebreo considera que no se puede volver a una filosofía de la sustancia, pero estima necesario salir de este clima:

No aceptar que el ser sea *para mí* no es rechazar que él es en vista del hombre, no es dejar el humanismo, [...] es únicamente rechazar que la humanidad del hombre resida en su posición de Yo. El hombre por excelencia —la fuente de la humanidad— es quizás el Otro. (Lévinas, 1994, p. 59)

Así pues, es posible rehabilitar el humanismo, pero para ello hay que definir al hombre como pasividad originaria, anterior a la libertad, y no como actividad o poder. La cuestión central, la opción que Lévinas encuentra para rehabilitar el humanismo es, por tanto, la problematización de la subjetividad humana, que reside en la apertura al otro, en la trascendencia, que no es pérdida ni alienación de la ipseidad, sino su verdadero sentido: el sujeto es para otro, responsable. De ahí que a pesar de aceptar la crítica antihumanista al humanismo occidental, Lévinas no renuncie al humanismo, sino que centre su pensamiento



en entenderlo adecuadamente: el hombre no es un sujeto cerrado en sí mismo y autosuficiente, sino un ser abierto a la alteridad, constituido por dicha alteridad, e infinitamente responsable del otro.

***Hors de l'humain*: violencia y bestialidad en la constitución de la persona**

Esta supuesta vulnerabilidad y pasividad en la constitución de la ipseidad del sujeto levinasiano desde la trascendencia de una exterioridad del otro que permanece irreductiblemente exterior a sí mismo fue criticada en 1964 por un joven Derrida que aún veía en ella la lógica básica de la auto-posición soberana, propia de la ontología y la fenomenología occidentales (Derrida, 1989, pp. 108-210). Para Derrida, aun teniendo en cuenta el modo ético-no-ontológico de la relación con el otro defendido por Lévinas, es necesario suprimir la temporalidad propia de dicha relación ética si queremos poder aspirar a una relación no violenta con el otro. De este modo, para el argelino, la propuesta levinasiana aún seguiría siendo deudora de una temporalidad obsesionada por la presencia a sí de toda experiencia que torna superfluo cualquier intento de romper la ipseidad del sujeto moderno. A este respecto, Derrida (1989) es sorprendentemente nítido:

Si el presente viviente, forma absoluta de la abertura del tiempo a lo otro en sí, es la forma absoluta de la vida egológica, y si la egoidad es la forma absoluta de la experiencia, entonces el presente, la presencia del presente y el presente de la presencia son originariamente y para siempre violencia.[...] La metafísica de Lévinas presupone en un sentido la fenomenología trascendental que pretende poner en cuestión. Y sin embargo no nos parece menos radical la legitimidad de esa puesta en cuestión. (p. 173)

Para Derrida, el otro-frente-a-mí de la rostridad levinasiana no respeta suficientemente la otredad del otro en la constitución de la apertura del yo. No toma suficiente distancia. No subraya suficientemente la diferencia pre-originaria. Ningún *heme aquí* in-mediatamente de la presencia a mí del otro existe en la lectura derrideana. En realidad, para el argelino, ni siquiera el otro radicalizado de su propio pensamiento permite la constitución de la ipseidad, ni en su modo ontológico, ni en su modo ético como apertura a la alteridad inmediatamente presente a mí o salida inmediata de sí.

En su lugar, la intermediación del otro levinasiano, la inmediatez de su rostro-mandato, es sustituida en Derrida por el “espaciamiento” o *Khorà* propia de la mediación técnica en la que consiste lo propio de la apertura del sujeto como imposibilidad de su auto-posición. Todo en la constitución siempre fracasada del sujeto y del yo es una mediación sin posibilidad de llegar a un núcleo originario de inmediatez, ni en su forma originaria, ni en su autoposición, que, previa mediación de lo otro, produjera una ipseidad inmediata como punto desde el cual partir: *Homo-prótesis* y *cyborg transcendental*, la otredad derrideana “sólo puede manifestarse como lo que es, antes de la verdad común, en una cierta no manifestación y en una cierta ausencia, [...] su fenómeno es una cierta no fenomenalidad, su presencia [es] una cierta ausencia” (Derrida, 1989, p. 123).

Este primado de la ausencia sobre la presencia en la ruptura de la ipseidad del sujeto lleva directamente a la hipostasis de la otredad como “acontecimiento (*événement*) por venir”. O lo que es lo mismo, la otredad, el otro derrideano, en última instancia, se define primariamente mediante una relación temporal más allá de la simultaneidad temporal de la presencia, propia de la ipseidad del sujeto. El otro, sin ser tiempo, es lo que abre a él nuestras constituciones pre-subjetivas de forma previa a la constitución del yo. Frente a esta apertura al tiempo mismo otorgada por el otro, las filosofías de la presencia pura, de la intermediación temporal, de la co-presencia noética en la que Husserl basaba su fenomenología, permanecerían de forma constante en una *epojé* temporal patológica que impediría toda relación con el tiempo en la constitución del sujeto.

La apuesta por la presencia a sí de la experiencia presente como única forma posible de experiencia, el principio de identidad de la experiencia, por así decir, esto es, propiamente hablando, la ipseidad, fundamentaría la violencia propia de la filosofía occidental. En este sentido, Derrida (1989) es claro:

Al no pensar lo otro, no tienen el tiempo. Al no tener el tiempo, no tienen la historia. La alteridad absoluta de los instantes, sin la que no habría tiempo, no puede producirse en la identidad del sujeto o del existente. Aquella viene al tiempo por el otro. [...] Incapaces de responder a lo otro en su ser y en su sentido, fenomenología y ontología serían, pues, filosofías de la violencia. (p. 124)



Así, 40 años después, esta crítica a la violencia originaria de la presencia en la filosofía occidental se anuda en la lectura derrideana con la crítica a la bestialidad o animalidad intrínseca del Logos; esto es, con la definición misma de lo humano como “animal racional”. A propósito de un comentario a *Diferencia y repetición* de Deleuze en su seminario de 2001: *La bête et le souverain*, Derrida hace suyo el discurso de la bestialidad —*bêtise*, y no *bête*, como categorías propias de lo humano y diferentes del animal— del pensamiento occidental. Esta bestialidad del logos consistiría en el deseo o voluntad impositivos y tajantes de una inteligencia exacta y precisa en la creación de sus conceptos y categorías, en última instancia, en de-limitaciones o definiciones como imposición esencialista de los artículos definidos. Se trata, por tanto, de la función mistificante del lenguaje de la presencia:

La S es P, en el mismo artículo definido, El o La, es siempre bestialidad, definición de la bestialidad. La bestialidad es tanto definitoria como definida. Es lo que quiere decir, sin duda, Flaubert cuando declara que concluir, parar, terminar y definir, concluir parando y señalando categóricamente una definición, es un signo de bestialidad. [...] Sí, la bestialidad consiste en querer concluir. (Derrida, 2001, p. 220)⁴

Ahora bien, como condición de posibilidad misma de este deseo de definición, de este “mismo deseo de inteligencia que es la bestia”, comenta Derrida (2003) la noción de una libertad del sujeto autónoma y soberana en camino hacia la constitución de su propia ipseidad. Afirma el argelino:

Por “ipseidad”, sobreentendiendo, por tanto, un “yo puedo”, o al menos el poder que se da a sí mismo la ley, su fuerza de ley, su representación de sí, la reunión soberana que se reapropia de sí en la simultaneidad del ensamblaje o de la asamblea, del estar-juntos, del “vivir-juntos”. (p. 30)

Sea como *Eleutheria* (libertad, propiamente hablando) o como *Exousía* (licencia o libertinaje), las conclusiones derridenanas son claras. La libertad como facultad de un poder hacer, de tomar una decisión, es la condición irrecusable de la autodeterminación del “sí mismo”: “Nada de libertad sin ipseidad, y viceversa, nada de ipseidad sin libertad” (p. 45).

⁴ Y un poco más adelante se lee: “Le savoir est souverain, il est de son essence de vouloir être libre et tout puissant, de s’assurer le pouvoir et l’avoir, la possession et la maîtrise de son objet” (p. 376).

Frente a esta libertad soberana, voluntarista y autárquica como conceptualización directamente relacionada con la noción de *Kratos*, Derrida (2003) intentará alumbrar el horizonte de una nueva libertad pre-subjetiva o pre-crática como condición de posibilidad de la apertura a la otredad y, por tanto, al tiempo, “la libertad se extiende a todo lo que aparece en lo abierto. Se extiende al acontecimiento de todo lo que, en el mundo, y de entrada en el ‘hay’ del mundo, viene a la presencia” (p. 81). Esta nueva conceptualización de la libertad sería, pues, una libertad anterior y más profunda en la constitución del sujeto. Antes incluso que la libertad propia de un sujeto soberano ya constituido y capaz de ejercer su soberanía, es necesario que exista la libertad pre-árquica que posibilite la constitución misma de la ipseidad del sujeto mediante la influencia de la otredad.

Ahora bien, para Derrida, el hecho mismo de que sea necesario postular esta libertad pre-árquica como condición de posibilidad de la constitución de la ipseidad implica necesariamente la imposibilidad de una autoposición “natural” originaria del “sí mismo”, razón última de la performatividad propia de toda ipseidad; es decir, para Derrida, la necesidad irrecusable de tener que postular esta libertad pre-árquica implica obligatoriamente una interrupción, una mediación técnica, no natural, un espaciamiento inevitable en la autoposición del sí “mismo” como “sí mismo”, pues esta lógica del sí mismo no es sino decisión. La auto-posición de la razón no es sino decisión, mediación técnica, Ley. Ni naturaleza ni ontología. Ley. Ética y Jurídica. Acto impuro, mediado, mediador y mediante de una voluntad que se cierra sobre sí. Autoposición originaria de una ipseidad previa a la noción de “sujeto” y de “yo”. Pero... ¿previa también a la noción de “humano”, y de “persona”? En este punto Derrida no es tan claro.

Por una parte, ya lo hemos dicho, el filósofo concibe lo propio de lo humano en su diferencia con la inmediatez de los dioses y la relativa inmediatez de los animales “pobres en mundo”, en su grado de mediación protética. Lo humano, si se puede aún hablar de algo así, sería la constitución de la mediación técnica como espaciamiento pre-originario de la otredad radical, de lo “monstruosamente otro, del otro irreconocible”, esto es, del otro irreconocible siquiera



como otro yo. Ahora bien, afirma Derrida (2001) que “lo ‘irreconocible’, diría de manera un poco elíptica, es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano” (p. 155). En otras palabras, la mediación técnica del espaciamento originado por la otredad es el origen mismo de la Ética y de la Ley, pero no de lo humano. ¿Qué es, pues, lo humano para Derrida?

Sin poder dar una respuesta directa a esta cuestión, sí podemos al menos ir aproximándonos al sentido deconstruido que este término adquiere tras la lectura derrideana. De este modo, podemos afirmar que, para Derrida, la ruptura de la ipseidad no puede no problematizar cuanto menos el sentido de lo humano: “Romper con toda identificación de una imagen de sí, con todo ser vivo parecido”, es romper “con toda fraternidad o toda proximidad humana, con toda humanidad. Este lugar del Otro, ¿no debe ser a-humano?” (Derrida, 2001, p. 177). Ahora bien, este otro no humano, esta “divinianimalidad” señalada por este autor como “el referente quasi transcendental, el fundamento excluido, prescrito, denegado, dominado, sacrificado de lo que él funda, a saber el orden simbólico, el orden humano, la ley, la justicia” (p. 177), es, a su vez, y como en toda deconstrucción, la imposibilidad misma de que lo humano se auto-imponga en su ipseidad. La salida de sí levinasiana es convertida por Derrida en su comentario a Paul Celan en una auténtica “salida fuera de lo humano”.

Para este último, al menos en la lectura derrideana, el arte, la técnica mediadora por excelencia, esa técnica que en tanto que Ética o Ley Derrida ya ha distinguido de lo humano, sería prioritariamente *unheimlich*, palabra traducida al francés como *étrange* o *dépaysant*. Un arte donde “se encontrarían en su casa estas cosas *apparentemente* inhumanas”, y entre ellas, de forma primordial, “los autómatas o las marionetas” (Derrida, 2001, p. 350 [cursivas agregadas]). Los autómatas y las marionetas, pues, como lo *apparentemente* inhumano. Una referencia directa al teatro, tanto griego como vanguardista, a las máscaras de la constitución del personaje, de la persona misma, es situada por Derrida-Celan en el corazón mismo de lo *apparentemente* inhumano. Del arte *apparentemente* inhumano.

Pero es que, además, precisa Derrida, esta ipseidad, esta autoposición del sí-mismo, del *Selbst* que estamos constantemente analizando, “no es todavía ni un ‘Yo’ ni

un individuo, ni un nosotros ni una comunidad, es un ‘quien’ ante todo ‘Yo’, todo individuo, *toda persona*, todo nosotros y toda comunidad” (Derrida, 2001, p. 355). En otras palabras, tanto la otredad como la ipseidad son indecibles pre-origina-rios al origen mismo tanto de “lo humano” como de “la persona”. Por esta razón, al menos en apariencia, la deconstrucción de la ipseidad en su llegada a un “quien” que no es “yo” como incondicional archioriginario de la *différance* implicaría una salida tanto de “lo humano” como de “la persona”. Ni la definición de lo humano como “animal racional”, ni la constitución del yo como persona —ya sea esta entendida como construcción del personaje (esto es, como máscara-suplemento), como síntesis temporal de la narratividad del yo, como forma substancial, o como continua configuración inter-subjetiva sin fin— son, para Derrida, configuracio-nes previas al “quien” que encamina hacia la ipseidad del “yo”, a la vez que lo imposibilita. El “quien” no sería ni hombre ni persona.

Ahora bien, la cosa no está tan clara, pues también afirma Derrida que “la esencia del hombre” —¿pero de qué hombre?, ¿la esencia de lo humano?, ¿de lo *aparente-mente* humano?, ¿del animal racional?—, si es que todavía se puede hablar de algo así sin ser traicionados por el mismo lenguaje que habla con o sin “yo” —su *Grundzug*—, “es este ser extraño a todo lo que se puede identificar como familiar, reco-nocible, etc. Lo propio del hombre sería, en suma, esta manera de no estar seguro en su propia casa” (Derrida, 2001, p. 357). ¿Lo humano nuevamente como salida de sí levinasiana? No, desde luego. Lo humano como “salida fuera de lo humano”. Más allá o más acá de lo humano. La otredad no es humana en Derrida. Pero en esta salida de “lo humano”, ¿de qué “humano” se trata exactamente? ¿Salida de lo humano como “animal racional”, o salida de lo humano como autoposición bestial de la razón? ¿Sería esta una nueva definición bestial de lo humano en su autoposición como no-bestial? ¿Es que acaso no ha sido siempre ese movimiento el propio de lo humano denunciado por Derrida y del cual intenta salir?

Derrida (2001) responde: “No hay nada propio de lo humano” (p. 357). Imposi-ble rehabilitar ningún humanismo. El único humanismo posible no podría siquiera ser nada propio de lo humano. No existe nada propio de lo humano.



Únicamente mediación. Técnica y mediación. Suplemento archi-originario previo al *arché* propio de la bestia. Y entre la técnica y la definición de lo humano, un salto, un espaciamento, una decisión bestial, voluntaria, performativa, pero que no debe ser identificada con lo irracional, sino precisamente con lo racional, con el autodenominado animal-racional, con lo racional-irracional como indecible previo a la lógica de la identidad fundada precisamente por esta bestialidad propiamente humana. Hombre-bestia. Violencia y bestialidad no pre-humanas, sino propiamente humanas. En el extremo, no podremos decir que la otredad inhumana de Derrida “es”, ni siquiera impropriamente. “Es” implicaría siempre “ipseidad”. Lo inhumano no es. Otro modo *que* ser, entonces. Inhumano.

¿Y la persona?, ¿acaso no es la persona misma esa máscara que no oculta nada sino su propia condición de máscara, ese suplemento originario que rompe continuamente la ipseidad de la autoposición del “yo” y que en su propio olvido de su condición de máscara fundaría la ilusión de la ipseidad propia de la autoposición de lo humano? ¿Sobrecodificación de una corporalidad a-significante al modo de-leuziano? ¿Acaso no es la persona, la noción de persona, el suplemento mismo, el movimiento mismo orientado a colmar el espaciamento de la otredad mediante la autoposición del hombre-bestia? La bestia humanidad de la persona. La autoposición del “yo”, o del “nosotros” como persona. Como si lo humano se autoposicionara en el momento preciso en el que la bestia dice, habla y dice el performativo por excelencia: “Yo soy”. Pero un yo soy en el que su atributo inmediato, “Yo soy persona”, autopondría a su vez el movimiento mismo del suplemento que permita toda deconstrucción. La autoposición misma de una declarada autoposición imposible. Antes incluso de que la otredad constituya la posibilidad-imposible de lo humano en su ipseidad, antes incluso de que lo humano sea propiamente hablando lo impropio como tal, el no tener ningún “en sí” propio, la otredad radicalmente inhumana y aparentemente impersonal derrideana quiere intentar, cuanto menos, un otro de la bestia propia, si no de la persona, sí desde luego del hombre. Hasta qué punto están imbricados el suplemento de la persona y la bestia-humanidad y hasta qué punto sea posible distinguirlos es algo que deberemos desarrollar en otro lugar, siempre en otro lugar.



Referencias

- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1989). Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas. En *La escritura y la diferencia* (pp. 108-210). Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (2001). *La bête et le souverain I*. Recuperado de http://www.lemonde.fr/livres/article/2008/10/30/seminaire-la-bete-et-le-souverain-volume-1-2001-2002-de-jacques-derrida_1112733_3260.html
- Derrida, J. (2003). *Voyous. Deux essais sur la raison*. París: Galilée.
- Fornet, R. y Gómez, A. (1985). Filosofía, Justicia y Amor. Entrevista con Emmanuel Lévinas. *Acontecimiento*, 3, 63.
- Hayat, P. (1995). La philosophie entre totalité et transcendance. En *Altérité et transcendance* (pp. 12-13). París: Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1972). *L'Humanisme de l'autre homme*. París: Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1976). *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. París: Alban Michel.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1982). *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- Lévinas, E. (1994a). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Lévinas, E. (1994b). *Liberté et commandement*. París: Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1995). *Altérité et transcendance*. París: Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1999). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2000). *La huella del otro*. Ciudad de México: Taurus.
- Lévinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.