

Educación, humanidad y animalidad: reflexiones para una filosofía de la educación en clave derrideana

Education, humanity and animality: reflections for a Derridean philosophy of education

Ana Sorin

e-mail: ani.sorin@gmail.com

Universidad de Buenos Aires. Argentina

Resumen: Este artículo ahonda sobre el impacto que el pensamiento de Emmanuel Lévinas ha tenido en la filosofía de la educación, especialmente en España y en América Latina, y en particular, en los trabajos de Joan-Carles Mèlich y Fernando Bárcena. El fin es interrogar su relevancia y provecho para pensar una serie de cuestiones éticas y metafísicas apremiantes dentro de la disciplina, y que tienen que ver con la noción de humanidad y con el límite establecido entre humanidad y animalidad. Se procura reflexionar acerca de cómo tales elucubraciones resultan tanto efectos cuanto condicionantes de la labor docente. En este sentido, y según se desarrollará, estos no son aspectos periféricos sino primordiales a la hora de pensar la filosofía de la educación y, más aún, de urdir un pensamiento atento con la alteridad. La conclusión más palmaria de la investigación es que la «ética posmetafísica» que Mèlich propone, en la medida en que se yergue sobre la noción levinasiana de «rostro», remite a un humanismo de tinte religioso. Por otra parte, este trabajo intenta resaltar la vertiente práctica y política –tantas veces ignorada– del pensamiento de Jacques Derrida, así como señalar su relevancia para la filosofía de la educación en este nuevo siglo.

Palabras clave: Filosofía; Ética; educación; lenguaje.

Abstract: This article explores the impact that Emmanuel Lévinas's thinking has had on the philosophy of education, especially in Spain and Latin America, and particularly in the works of Joan-Carles Mèlich and Fernando Bárcena. It examines its relevance and usefulness in order to think about a series of pressing ethical and metaphysical questions within the discipline, which have to do with the notion of humanity, and also with the limit between humanity and animality. It seeks to emphasize how such speculations are both effects as determinants factor of teaching. As will be developed, these are not peripheral aspects but primordial when it comes to thinking the philosophy of education and, moreover, to create an attentive thought with otherness. The most

palpable conclusion of the research is that the «posmetaphysical ethic» proposed by Mélich, insofar as it is based on the Levinasian notion of «face», refers to religious humanism. On the other hand, this paper aims to highlight the practical and political side of Jacques Derrida's thought – so many times ignored –, as well as to point out its relevance to the educational question in this new century.

Keywords: Philosophy; Ethics; education; language.

Recibido / Received: 09/11/2016

Aceptado / Accepted: 24/05/2017

1. Introducción

¿Qué es lo que *se dice* cuando se le dice «burro» al que ignora y «bestia» al tosco? ¿Qué adentro y afueras se inscriben cada vez que se piensa la educación como tarea progresiva de «des-asnamiento», y que se señala como propio del hombre algo que es, no obstante, y paradójicamente, menester cultivar con recelo? En el presente artículo nos proponemos posar el oído sobre la cantidad de figuras no humanas que asedian la educación, en vistas a extraer consecuencias filosóficas acerca de la noción de alteridad que allí cristaliza. Creemos que es necesario interrogar de manera incisiva las metáforas que conforman nuestro espectro de movilidad a la hora de narrarnos, especialmente en cuanto cada minoría y cada cuerpo ilegible –o legible pero no celebrado– se desliza inevitablemente a través del tamiz de innumerables bestiarios; «gato», «yegua» y «zorra» la mujer, «monos» las comunidades «rudimentarias del tercer mundo», «marrano» el pueblo judío y las metáforas podrían seguir, por ejemplo, respecto de los aluviones migratorios y su vinculación con los insectos y los roedores (caracterizados por acarrear enfermedades e convertirse en plaga). Nuestra perspectiva adquirirá espesor conforme avance el trabajo, pero, dicho sucintamente, esperamos poder deslizar algunas propuestas para pensar una educación que encarase su labor a partir de una vigilancia crítica sobre el lenguaje. Este planteo, anticipamos, lejos de querer venir a explicar que aquellos alumnos «burros» y «brutos» no son nada parecido a animales, buscaría en cambio auscultar (lo que dicen) aquellos dichos «denigrantes» e incluso estos últimos reclamos, reflexionando simultáneamente acerca de la posibilidad de su propia labor: si la educación lleva incluso etimológicamente grabada la filosofía de la plenificación y de la substancia –en cuanto el latín *educere* remitiría a hacer aflorar afuera lo interno–, ¿qué se educa? ¿Qué sentido y a qué economía de vida responde un procedimiento que busca inscribir afuera lo que, empero, según intenta dejar en claro, ya existe inalterado en cierto adentro? ¿Por qué sería necesaria tal cosa, y qué efectos busca propiciar? ¿Qué novedad se desliza inadvertida en aquel movimiento en apariencia redundante? Estos interrogantes, creemos, no sólo tienen lugar en la filosofía de la educación más tradicional, sino que se reactualizan –no sin torsiones y reformulaciones interesantes– en pensamientos contemporáneos que se proponen rastrear las aristas violentas de la anterior, y que hacen fuertes declaraciones éticas de respeto ante el Otro.

De acuerdo a este bosquejo inicial, en primer lugar, introduciremos la propuesta ético-educativa de Mélich y Bárcena, los dos autores fundamentales a debatir. Explicitaremos algunos de los elementos y filosofías que determinan en mayor medida su noción de alteridad, y luego sugeriremos otra línea de lectura

posible. Esta última nos servirá de vector para consolidar las conclusiones parciales extraídas hasta el momento.

2. Estar en relación con otro cara a cara es no poder matar

En su artículo «Intersticios (sobre una ética posmetafísica)», Joan Carles Mélich (2013) caracteriza al humano como un ser atravesado por cierta falta esencial, a la intemperie e inevitablemente en desfasaje consigo mismo. En la medida en que no guarda ni plenifica un *eidós* concreto, dice, el humano se ubica siempre más allá de sí y por fuera de las locaciones espaciales: ni completamente afuera ni adentro, huye del plano liso, transita los márgenes porque él no es sino esta zona paso. A su vez, Mélich explica que lo humano habita simultáneamente tres esferas: la jurídica, la moral y la ética. Si bien distingue apropiadamente cada una, baste aquí mencionar que las primeras dos son conceptuales –en sus términos, «súgnico-normativas»– y por ello *espaciales*, mientras que la ética remite a una dimensión temporal (en efecto, diacrónica) que hiere y corroe de manera vertiginosa las coagulaciones de sentido de las esferas anteriores. Para caracterizar su «filosofía de la finitud», Mélich apela a la *différance* derrideana que, podría decirse a grandes rasgos, viene a enfatizar la suspensión de todo tejido inmanente de sentido. Así, tal como el humano no alcanza jamás su *télos*, la esfera ética revela el sufrimiento del otro y rasga el presunto hermetismo del mundo como horizonte inalterado.

Unos años antes, Mélich co-escribe con Fernando Bárcena el libro *La educación como acontecimiento ético*, donde se caracteriza al holocausto como uno de los mayores horrores del siglo pasado, que habría tenido por efecto –siguiendo a Arendt (1951)– volver superflua la vida humana, reduciéndola a «nuda vida, es decir: a la vida de aquel a quien cualquiera puede matar sin cometer crimen por ello ni ser juzgado como asesino» (Bárcena & Mélich, 2000, p. 38). Este horror totalitario habría estado secundado, explican, por una «pedagogía de la programación» que coartaría de raíz la espontaneidad y la originalidad del hombre. A este planteo los autores opondrán una educación anclada en cierto «principio de novedad». «Sólo una educación así será capaz de reconocer la humanidad allí donde se encuentre» (p. 47) detallan, a su vez habiendo declarado unas páginas antes que «el propósito de la mejor de las sociedades no reside en la justicia liberal, sino en la decencia y en el corazón, en la compasión y en la voluntad de hacer que el amor fuese necesario para una convivencia pacífica» (pp. 36-37). Esta educación persigue el fin de «humanizar la civilidad» trocando la preeminencia de la noción de autonomía por un principio de hospitalidad incondicional que atienda a la radical alteridad del otro.

Si bien su plataforma teórica remite también a Hannah Arendt y a su noción de natalidad –que, de otro modo, también reenvía a una novedad que pone en jaque la linealidad e uniformidad del tiempo (Arendt, 2002)–, quisiéramos hacer especial énfasis en el tercer capítulo, «Emmanuel Lévinas: educación y hospitalidad», en vistas a detallar la particularidad de su noción de alteridad. Allí se desarrolla, en primer lugar, el armazón central del pensamiento levinasiano y su propuesta de la ética como filosofía primera: como explican, este gesto vendría a criticar la preeminencia que «de Jonia a Jena» habría gozado la ontología y que mentaría, en su reverso, el reinado de la metáfora heliocéntrica y de la pregunta por la esencia

(el *ti esti*; socrático). Frente a una perspectiva que quisiera finiquitarlo todo a título de ente, Lévinas apelará a la epifanía del rostro del Otro como una experiencia privilegiada –podríamos ir adelantando, de enseñanza– que vulnera los términos en que la misma noción de «experiencia» habría sido pensada hasta el momento (a saber, a partir de la presencia y de la cercanía a sí misma de la consciencia). Aquella epifanía o *revelación* mienta una exterioridad absoluta y perfora la propia fenomenalidad del rostro, por lo que no extraña que Bárcena y Mélich extraigan rédito filosófico-educativo de estas consideraciones. «Ser sin el espesor del ente, es la luz en la que todos los entes llegan a ser inteligibles» (Lévinas, 2002, p. 66), lo que explica mejor la filiación hecha por nuestros autores entre la tradición filosófica, la educación y los totalitarismos políticos: «iluminar» deja entrever su raigambre bélica desde el momento en que guarda el cometido de capturar los límites de toda alteridad, coartando su singularidad y homogeneizándola bajo el halo del Mismo. Así lo hubiera querido Parménides (cuyo poema, recordemos, es la primera gran ofrenda escrita al ser de Occidente), aunque estas reflexiones apuntan a señalar la violencia e imposibilidad de aquella traslación.

Este abanico de conceptos está claramente al pie de la defensa que Bárcena y Mélich tejen alrededor de su concepto de heteronomía, que ciertamente bosqueja otra noción de subjetividad: el otro no es tal por ser análogo a mí¹ sino que yo llego a ser a partir de una responsabilidad indeclinable *ante* el Otro. Estos elementos conducen a su «ética de la atención» (Bárcena & Mélich, 2000, p. 143), y un planteo educativo cimentado sobre la transmisión de la memoria: precisamente, y a propósito de la consideración diacrónica del tiempo que comentásemos hace un momento, todo presente está de cuajo asediado por la memoria del sufrimiento de otros. A contramano de las ideas de autonomía y de agencia, la heteronomía vendría a sugerir que no tiene sentido– o que es tautológicamente insignificante, diríamos, en otros términos –que la responsabilidad se cifa al dominio de lo conocido y de lo propio, desde el momento en que sólo puede plantearse responsabilidad alguna frente a lo que, para empezar, no soy yo: ante lo que no hice ni pude prever. Cualquier afirmación de responsabilidad es redundante. Esta línea de razonamiento conducirá a los autores a reflexionar acerca de la relación pedagógica entre docente y alumno, en la medida en que el primero se hace cargo no mera y sucintamente de lo que él «genera» –aún si pudiera delimitarse tal cosa–, sino de la historia –como emulsión singular de herencias– que trae el Otro.

3. La dádiva divina y la vocación humana

De lo estipulado hasta aquí nos parecen muy interesantes las críticas de Bárcena y Mélich a la noción de autonomía, así como su noción de una educación eslabonada a la memoria. Ambos vértices nos parecen disruptivos frente a la tradición (filosófica y pedagógica, si acaso cabe hacer semejante distinción), pero queremos todavía indagar en qué términos y bajo qué condiciones se inscribe su

¹ Esta es una de las mayores críticas que hiciera Lévinas a Husserl en varias oportunidades y a lo largo de toda su obra. Según Husserl (2006, pp. 119-133), si bien no se tiene acceso al curso de consciencia del otro, se lo reconoce a partir de cierta parificación asemejadora (el otro se mueve en su allá como yo me muevo en mi acá, por tanto todo indicaría que es otro «como yo»).

propuesta. Para ello nos detendremos un tiempo más sobre las formulaciones levinasianas –como vimos, una influencia explícita–, en vistas ponderar mejor qué de su planteo pervive en estos autores y qué corolarios determina.

Según hemos introducido, de acuerdo a Lévinas el rostro se desnuda traicionando su propia materialidad, *habla*. Tal es la formulación al menos en *Totalidad e Infinito*, que si bien no contiene sus elaboraciones acabadas sigue siendo el texto suyo más leído y comentado en torno a la cuestión de la diferencia. Aquella epifanía imposibilita todo correlato noético-noemático (en términos husserlianos, que son los primeros que el lituano apunta a criticar), y no obstante esta apertura del lenguaje no mienta la comunicación de un sentido establecido sino que constituye ella misma una enseñanza. Aquí emerge la moral –como dijera el prefacio de la obra mencionada, todo menos una farsa (Lévinas, 2002, p. 47)– de carácter irreflexivo, en cuanto advertir la diferencia pura es ya encontrarse permeable ante ella.

En vistas a enriquecer lo dicho cabe abrir un pequeño paréntesis a cuento del nudo de herencias que traba y tutela el pensamiento levinasiano; podríamos pensar que mientras que el ruso fuera su lengua materna, el alemán aquella de intercambio universitario y el hebreo su ligazón religiosa, el francés vendría a ser aquel horizonte, aquella lengua de llegada que él mismo habría elegido como suelo para su Ética. Esta multitud de voces, que por cierto no se «resuelve» en un archivo biográfico, asedia inevitablemente todo su pensamiento y cincela una singularidad poco más que inaprensible en términos lineales. En este sentido, quisiéramos prestar oído a esta –difícil– ubicación de Lévinas «entre» lo griego y lo hebreo², no en función de un fanatismo bibliográfico, sino porque creemos que varias de sus formulaciones más fértiles (y dentro de nuestro trabajo y herencia mediante, las formulaciones de Mélich y Bárcena) adquieren así mayor rigor.

A partir de este precepto quisiéramos seguir indagando la noción de rostro, como ha sido presentada, esta vez remitiendo a la lectura de Bereshit (1, p. 27) como cifra exegética. Luego de haber dado luz a casi toda la creación, allí Dios crea al hombre «a su imagen y semejanza». Como expresa tehilim 8, lo forjó un poco menor que los ángeles, dándole dominio sobre el resto de los vivientes. Hombres y animales emergieron del mismo barro, pero sólo el primero ostenta el «soplo» divino «a la altura de la nariz». Bajo estas pocas directivas se comienza a comprender por qué el vínculo tendido por la epifanía reenvía al rostro, por qué es llamado «religión», y más aún por qué únicamente el hombre puede enseñar una exterioridad radical. Como es habitual a lo largo de su obra, Lévinas insta a seguir a Abraham –a contrapelo de Ulises³–, quien deja Ur para responder ante Dios (Bereshit 12, pp. 1-3). Lévinas caracteriza a la humanidad a partir de este célebre gesto. Si Abraham renuncia a

² Este «entre» no es sólo característico de la pluma levinasiana, sino que podría pensarse que la cultura judía ha estado en diversos aspectos atravesada por la cuestión de la alteridad. En efecto, la irrepresentabilidad de Dios y su condición diaspórica determinan sus avatares usuales. «En este entre-dos, su propio trabajo de pensar se dispone a la manera de una traducción [...] se sitúa sobre las escisiones, los tránsitos, los restos, lo cual la expone así a la traición», explica Bensussan (2014, pp. 16-18).

³ En efecto, Lévinas caracteriza la tradición precedente a partir de la figura homérica de Ulises. Éste se aventura a tierras lejanas para luego retornar sobre Ítaca (dando una vuelta sobre sí mismo, asegurando su identidad y propiedad).

la sede y a la pertenencia, si asiste a los visitantes y les concede abrigo sin inquirir motivos, ser su descendencia significa estar esencialmente abierto a la alteridad.

Habida cuenta la explicitud de esta influencia, y aunque luego vayamos a detallar con mayor cuidado los puntos de contacto que encontramos entre ambos planteos éticos, no nos parece incoherente comenzar a sugerir una relación entre esta noción de humanidad «abrahámica» y el concepto de educación y de vínculo pedagógico que Mélich y Bárcena defienden; la responsabilidad del docente trasciende por mucho tanto lo que el liberalismo como lo que la caridad dictarían, puesto que el deber ante aquel Otro trasciende tanto las coordinadas individuales-atómicas («espaciales»), cuanto las rectas temporales de una biografía (por caso, de un historial psicopedagógico).

A continuación nos plegaremos sobre un análisis un poco más crítico acerca de la noción levinasiana de rostro, hilvanando ahora la cuestión apuntada en la introducción acerca de las figuras no humanas. El problema que queremos sugerir, anticipamos, no redundaría meramente en que Bárcena y Mélich abracen también el concepto de rostro (que, insistimos, arrastra sentido), sino en que creemos que su planteo filosófico-educativo se engarza, en general, a partir de los principales corolarios de la Ética levinasiana. Esto va a determinar consecuencias y costos (queridos o no, pero cuyos provechos son dignos de debatirse) para el planteamiento de una «ética posmetafísica», como busca Mélich en «Intersticios» y, en general, para una filosofía atenta a la diferencia luego del giro lingüístico.

Recapitemos. Lévinas bosqueja un vínculo de escucha y sumisión al huérfano, a la viuda o al extranjero⁴ (tales nombres son, de hecho, retomados por Mélich⁵), al Otro radical, pero éste es exclusivamente humano. Conforme a este planteo, los animales son todavía demasiado pobres para interpelar los poderes del Mismo, o más aún, según las precisiones bíblicas hechas: el Otro es tal a partir de su carácter y ubicación creatural. Si bien estas menciones otorgan ya una buena cantidad de elementos de análisis, no hace falta tampoco especular qué diría Lévinas sobre el diámetro de la ética y la cuestión animal, porque de hecho contamos con bastantes menciones al respecto a lo largo de su obra (la mayoría, producto de interrogaciones ajenas en entrevistas). Por mencionar sólo dos casos, «¿Es fundamental la ontología?» reserva explícitamente el asesinato para los hombres. Se puede cazar o abatir a un animal, se puede incluso quitarle la vida pero nunca matarlo en sentido estricto –*en sentido ético*–, ya que «el otro es el único ente al que puedo querer matar» (Lévinas, 2001, p. 21). Quisiéramos también recordar las siguientes palabras de Lévinas, recordadas a su vez por Derrida:

Está claro que, aunque no considere a los animales como seres humanos, la ética se extiende a todos los seres vivos. No queremos hacer sufrir a un animal *inútilmente*, etc. Pero el prototipo de esto es la ética humana. El vegetarianismo, por ejemplo, proviene de la transferencia, a los animales, de

⁴ «Maldito el que pervierta el derecho del extranjero, del huérfano y de la viuda. Y dirá todo el pueblo: 'Amén'» (Devarim, 27, p. 19).

⁵ «El rostro es la palabra del que no posee voz, la palabra del huérfano, de la viuda, del extranjero. El rostro es un imperativo ético que dice ¡No matarás!» (Bárcena & Mélich, 2000, p. 138).

la idea de sufrimiento. El animal sufre. Podemos tener esa obligación porque nosotros, en cuanto humanos, sabemos lo que es sufrir (Derrida, 2008, p. 130 [Las cursivas son nuestras]).

¿Se da la hospitalidad al otro superlativo, al extranjero radical sin patria en común? Observando de cerca su Ética nos parece discutible que Lévinas haya trocado realmente la opinión husserliana que tanto cuestiona y que introducimos anteriormente, a saber, que la alteridad sea constituible, analogía mediante, desde una mismidad. Pero todavía, si es posible distinguir un sufrimiento «útil» de otro «inútil», ¿se extiende realmente la ética? (¿útil para quién?). Daniel Berisso (2014) nos dice que «la importancia del *otro* en el orden ético, puesto en un plano de significancia primordial con respecto a la ontología misma, libera a Lévinas de las garras antropocéntricas de la modernidad y su zaga posmoderna» (p. 42). Acordamos en términos generales con esta opinión, justamente en lo que distingue al humanismo del antropocentrismo; aquí se desliza una noción de humano desfasada de sí mismo, pero del hombre para abajo en el mapa creatural (mapa que nutre la filosofía levinasiana), resulta difícil diagnosticar algo distinto al antropocentrismo. Sólo así es posible ufanarse de un sufrimiento «útil» (allí, huelga decir, donde la noción de utilidad, la técnica y la cuantificación del sufrimiento tienen fecha de nacimiento muy clara). Desde ya que no entraña un gran descubrimiento observar que Lévinas es humanista, él hace bandera –y título de uno de sus más conocidos libros– de cierta acepción del término, pero nos parece relevante detallar a partir de qué procedimientos.

Antes de proseguir y analizar en qué sitios de «Intersticios» y de *La educación como acontecimiento ético* nos parece encontrar varios de los aspectos levinasianos señalados, queremos hacer una serie de aclaraciones: en primer lugar, que nuestra perspectiva poco tendrá que ver con reclamar una mayor extensión ética a partir de otorgar a los demás vivientes la categoría de rostro⁶, si justamente lo que queremos mostrar es que ésta, en los términos y operaciones que le dan nacimiento, es siempre humana y remite a cierto sentido de la divinidad, fuera o no explícito. En segundo lugar, que las salvedades hechas y por venir no buscan en modo alguno sentenciar que aquella noción de alteridad sea indefendible, sino digna de reactualizarse críticamente. Especialmente porque el de Lévinas nos parece un pensamiento necesario e ineludible, nos resulta también apremiante rastrear dónde hunde raíces la noción de humanidad que pregona. Esta no es, no obstante, una circunstancia que ataña tan sólo a las filosofías de raigambre levinasiana sino, antes bien, a todos los pensamientos que se orientan a rozar *en alguna medida* la cuestión de la alteridad: cuál sea la extensión de aquel rótulo, qué avatares frecuente, a partir de qué estrategias se deje rozar por el lenguaje (con más razón si va a pensarse innumerable, mediante qué torsiones discursivas se alcance a nombrar su

⁶ Tal parece ser la posición de Bensussan, uno de los comentaristas más conocidos de Lévinas, en su diálogo con Fernanda Bernardo (2013). Allí Bensussan se avoca a defender a Lévinas de distintas malinterpretaciones (su presunto apolitismo y el machismo criticado por Simone de Beauvoir, por ejemplo), pero en lo tocante a su posición respecto de los animales, Bensussan dice sentirse profundamente decepcionado por Lévinas (p. 87).

«innombrabilidad» es sumamente importante⁷), y más aun a qué costos, son todas ellas cuestiones cuya complejidad recién comienza a dinamitarse. Más todavía si nos interesa que la filosofía se preocupe por la diferencia, tenemos por delante la tarea infinita e irrecusable de sospechar –y con mayor fruición luego de la atención volcada sobre el lenguaje, gesto que ha impactado allende el estructuralismo e incluso mucho más allá de lo que se dice tradición «continental»– ante toda teoría lo suficientemente conclusa y segura de sí acerca de la otredad.

Aún así, debemos también deslizar, simultáneamente a estos estudios y cuidados, alguna noción y algún criterio para otorgarle sitio a la alteridad. En nuestras aproximaciones siempre habrá –necesariamente, y no es algo a evitar– herencia, a veces bajo la forma de filtraciones de sentido no siempre plácidas, y aun así, y aunque no seamos demiurgos ni enteramente dueños de las palabras que proferimos, es necesario reactualizar sin descanso cierta vigilancia crítica sobre el lenguaje, pensar qué efectos se siguen de una u otra inscripción de sentido. Los costos, como tales, serán inevitables, pero instamos a intentar calcular –de manera continuada– su provecho.

4. Toda vida *si es humana*

Sus discursos son sólidos y profundos pero todo sucede como si aquéllos no hubieran sido nunca mirados, y sobre todo desnudos, por un animal que se hubiera dirigido a ellos. Todo sucede, al menos, como si esta experiencia turbadora, suponiendo que les haya ocurrido, no hubiese sido teóricamente grabada (Derrida, 2008, p. 29).

Con este ánimo es que creemos necesario interrogar todavía con un poco más de ahínco qué dicen, qué adentros y afueras tienden las propuestas revisadas hasta aquí. Hemos detallado algunas de las «filtraciones semánticas» que nos parecen relevantes de la Ética levinasiana, para a su vez ponderar en qué medida aquellas se dejan entrever en el planteo de Mélich y Bárcena.

En primer lugar, nos gustaría plegarnos sobre la caracterización de la vida que arroja Mélich (2013): «La vida se caracteriza, como vamos a ver, como una incesante *puesta en cuestión* de los marcos, como su inacabable *transgresión*» (p. 331), y páginas adelante repite: «Es propio de la vida un tiempo de transgresión del mundo» (p. 348), pero agrega también:

El hombre no es solo *el ser que cumple la ley* sino también el que la puede *transgredir*, el que puede situarse *en los márgenes de la ley*. Su vida nace en un mundo y vive *en y desde* él, pero si de verdad es *humana* a esa vida no se le puede robar la posibilidad de transgresión que, como tal posibilidad, puede o no realizarse (p. 347).

⁷ «Ninguna filosofía responsable de su lenguaje puede renunciar a la ipseidad en general, y menos que cualquier otra, la filosofía o la escatología de la separación» (Derrida, 2012, p. 176).

Ambas definiciones –la de vida y la del humano– a menudo se confunden, se mimetizan y aparean en la pluma mélicheana. La vida, nos explica, es trasgresión y hendidura, puesta en crisis y temblor de todo horizonte inmanente y estanco de significado, pero el único capaz de semejante proeza es el humano⁸. El parecido de familia entre estas aseveraciones y lo que señaláramos sobre el rostro levinasiano parece indeclinable; ambos enfatizan continuamente cómo lo humano no es mera densidad somática sino también– y especial y fundamentalmente –hábito de vida. No sólo barro, *soplo*, y no simple mecanismo sino *pneuma*. Su respiración no pende del *conatus*, no se deja aprehender como respuesta rectilínea a un estímulo concreto, sino que trae al mundo algo que le es exterior. Lo rasga desde cierto afuera. Si bien en este punto se lee una muy fuerte semejanza con los planteos de *Totalidad e infinito*, cuyos desarrollos acerca del rostro presentamos hace un momento, creemos que es igualmente posible vincular esta tesis con *De otro modo que ser o más allá de la esencia*: no es lo Dicho (la faceta exterior y material pero utilitariamente inevitable del lenguaje) sino el Decir (la Palabra viva) lo propio de la Ética.

«Toda vida, si es *humana*, está dotada de una (cierta) marginalidad» (p. 331), mas según su propia glosa cabe preguntar, ¿hay acaso otra vida, lo que se dice propiamente viva, que no sea humana? Mélich no otorga otro género de definiciones sino el que acabamos de revisar y que, hemos apuntado, en nuestra opinión se funde con la noción de humanidad. Por omisión y contraste parece dejarnos entender que la otra vida está, sino muerta, ensimismada en el interior del mundo sin demasiada capacidad de abertura. Ahora se comprende un poco mejor en qué sentido luego, junto a Bárcena, Mélich expresa que el siglo XX se caracterizó por no haberse encontrado con el rostro del Otro, con su humanidad (si, de hecho aseveran, el tacto

⁸ No obstante, dice Mélich acerca de las tres esferas (la legal, la moral y la ética) mencionadas: «Mi hipótesis es que cada ser humano, *al menos en el mundo occidental*, vive simultáneamente en las tres» (2003, p. 338 [Las cursivas son nuestras]). Si Mélich caracteriza al ser humano –y efectivamente, a lo largo de veinte páginas utiliza artículos definidos sin atenuantes– como habitante de las tres esferas mencionadas, aunque sea ciudadano predilecto de la ética, ¿cuál es el sentido de esa aposición? Podemos preguntar si se trata de un respeto superlativo ante otras culturas (tal como decir, «por respeto es menester no extenderse acerca de lo desconocido») o, una vez más en la historia, de la caracterización de «lo humano» en términos eurocéntricos. A falta de mayores menciones otorgamos el beneficio de la duda, pero queremos de todos modos introducir esta cuestión a modo de signo pregunta. Si, en términos hipotéticos y como Mélich pone en duda por el tiempo de un soplo, las culturas no occidentales no habitan las tres esferas que caracterizan a lo humano, ¿qué? ¿Qué respeto les es debido? (¿uno paternal? ¿El de un tutor que debe enderezar, hacer crecer allí también la hiedra ética?) ¿A partir de dónde plantear un vínculo o una relación ética con ellas? Y si se trata de aquel «respeto superlativo», ¿por qué, las decenas de veces que se dijo que el humano *era* tal cosa o *hacía* tal otra, no se hizo más énfasis en el carácter parcial y situado de estas definiciones? (¿no sería necesario reformularlas? ¿basta una tímida aposición para dar cuenta del Otro?) Por último: si, siguiendo todavía el hilo hipotético, estas culturas no habitan las tres esferas, ¿qué las diferencia de los animales? Ciertamente no se dijo que estén absorbidas en la inmanencia del mundo, pero sí se puso en duda la mentada ciudadanía, y con ella la capacidad transgresora y su carácter abismal (el peor panorama sería que no habitasen la tercera esfera, la ética, pero incluso si únicamente no habitasen las primeras dos, ¿qué vendrían a *poder* transgredir, entonces?). Esta cuestión nos redirecciona, claro, a lo que sugiriésemos en nuestra introducción, acerca de la relación entre las metáforas animales y las distintas minorías (muchas veces consideradas culturas rudimentarias). Por el momento son preguntas que nos quedan pendientes en una nota al pie.

humano es un gusto que hay que readquirir). El gran drama habría sido toparse sólo con su cara, esto es, con su materialidad o con el barro: con su animalidad (convirtiéndolo, por tanto, en vida lícitamente ultrajable)⁹.

En «Intersticios» Mélich dice que el humano no es dueño de su propia casa, pero si hemos de interrogar con severidad la letra de su texto, y más todavía entre entre líneas, en ningún momento da a entender que ésta sea habitada por otros que humanos. Desde luego, él argüiría que aquellos son justamente abismo y exterioridad, pero a nuestro juicio, y pese a que se la vista de fragilidad, la humanidad es aún caracterizada aquí en términos bastante viriles: a partir de un *poder* (interpelar, rasgar su horizonte de sentido) y de un *tener* (rostro). Si seguimos la prerrogativa nietzscheana de interpelar las especulaciones filosóficas –de apariencia abstracta– a partir de qué tipo de vida buscan privilegiar y sedimentar, podríamos pensar que el poderío de lo humano, aquí pensado a partir de una abertura irrecusable y en función de un infinito no conceptualizable, no alcanza sino a reforzarse.

En *La educación como acontecimiento ético*, los autores remiten a un planteo educativo con eje en la memoria y expresan que «sólo una educación así será capaz de reconocer la humanidad allí donde se encuentre» (Bárcena & Mélich, 2000, p. 47). Como anticipamos, el planteo del libro emerge a partir de la necesidad de re-educarse en el gusto por lo humano (p. 53), específicamente luego de lo desastres del totalitarismo, que se caracterizan allí como «cultura de lo inhumano» (p. 36). En una línea semejante, Mélich dice que la orfandad o *el intersticio* que hace al humano (que le permite no tanto obedecer, sino transgredir la ley) «es un tiempo de riesgo que hay que estar dispuesto a correr si se quiere seguir hablando de lo humano» (2013, p. 347). La opinión que queremos plantear remite, sin embargo, a interrogar no sólo si tal cosa es necesaria, sino incluso deseable.

Desde luego, llegada esta altura del debate es necesario explicitar desde qué horizonte particular y a partir de qué conceptos se deslizan estas críticas. Antes de proseguir, el epígrafe antes citado continúa de esta manera:

Pero como en el fondo no creo que esto no les haya ocurrido nunca, ni que no se les haya significado, figurado o metonimizado de algún modo, más o menos secretamente, en el gesto de su discurso, quedaría por lo tanto por descifrar el síntoma de esta denegación. Éste no podría figurar como una negación entre otras. Dicha denegación instituye lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio (Derrida, 2008, pp. 29-30).

5. Si no somos sino metáforas: desplazamientos

⁹ «¿Cómo es posible sentir emociones humanas en el transcurso de una relación cultural y no percibir lo humano en el hombre o tratarlo como no humano: como objeto, *como bestia o como máquina?*» (Bárcena & Mélich, 2000, p. 127 [Las cursivas son nuestras]). Este cobijo bajo los rútilos de «bestia» y «máquina» fue la única mención que pudimos encontrar en el libro acerca de lo humano (distinto de «inhumano»).

Quisiéramos recuperar aquella aseveración mélicheana que dice que «nunca somos humanos del todo», esta vez para hacerla transitar no por las sendas de una privación esencial y propiamente humana, sino por las de la lógica derrideana de la contaminación. En vistas a introducir en qué términos pensamos la diferencia (y por tanto, desde qué sitio han sido hechas las objeciones hasta el momento), recobramos el concepto de *différance* que Mélich introdujo en «Intersticios».

Alrededor de la década del 60 las preocupaciones de Derrida estriban básicamente sobre el concepto de escritura. Allí apela a la diferencia al pie de todo proceso de significación a partir del concepto de *différance*, que permite a Derrida discutir tanto la no identidad consigo del presente viviente husserliano como el movimiento de sedición aún cardinal del estructuralismo respecto de la metafísica de la presencia (dos de los debates de mayor relevancia en aquel período). Esta noción se yergue, en parte, sobre la propuesta saussureana –a saber, que todo significado se traba en términos diferenciales– pero extrayendo consecuencias metafísicas radicales, y por tanto sobrepasando los términos iniciales de Saussure, todavía inseparable de «la lógica del signo». Esta última estaría al pie no sólo del antiquísimo privilegio otorgado a la voz en la tradición filosófica –privilegio que el argelino nunca se cansa de rastrear–, sino de la noción misma de verdad. La voz sería el primer significante del alma, capaz a su vez de conocer esencias. Bajo ese planteo la escritura sería considerada como un medio inerte de comunicación, una técnica que vendría a extender artificialmente las expresiones de la palabra viva: el adentro –el alma y el sentido– se guardaría íntimamente a salvo de la textura, esto es, de la rugosidad material del grafema. La supresión absoluta de la materialidad sería la ilusión rectora del quehacer filosófico desde su cuna. De esta manera, Derrida formulará no sólo que la escritura no guarda una relación de sumisión a la presencia o al alma, sino que ambas son efecto, a su vez, de la (*archi*)escritura. Como dijimos, sigue a Saussure pensando que todo sentido se gesta a partir de diferencias, pero agrega que toda diferencia logra inscribirse e imponerse como marca a partir del diferir de una diferencia que se borra en su mismo presentarse: de la *différance*, que no resulta posible confinar a un presente inmodificado anterior. Así, toda unidad de sentido y toda identidad se explican en términos de un proceso de inscripción, cuyo origen está muerto y que resulta irrecusable desde cualquier planteo ontológico.

Se comprende, entonces, la aseveración de *De la gramatología*, «el signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento» (Derrida, 1985, p. 20): derrocada la lógica del signo, nada reposa íntimamente adentro (ni superlativamente afuera, claro está), desde el momento en que, según hemos dicho, todo término se traba a partir de un proceso de significación contaminado y contaminante. Más todavía, toda cristalización de sentido requiere de una reactualización tan incesante como perecedera. Este planteo imposibilita de cuajo no sólo la posibilidad de un espacio sacro o divino, sino toda verdad pre-lingüística, lo que es simplemente decir, *de toda verdad*¹⁰. «No hay afuera del texto», mas esta

¹⁰ La noción verdad, como tal, es prelingüística. Sólo así llega a construir una fortaleza inalterable. Si no hay afuera del texto (ni siquiera «el centro» del texto: por aquí irán las principales críticas de Derrida al estructuralismo), entonces no hay punto de detención ni coto posible a la reinscripción.

presunta inmanencia está desde siempre alterada por cierta fragilidad (tanto «causa» como «efecto» de la necesidad de *reinscripción* mencionada), lo que a su vez sienta una serie de consecuencias centrales que marca toda la deconstrucción. Por un lado, la despedida de todo «proyecto de liberación» en sentido clásico, y luego, la imposibilidad de plantear una relación «pacífica» con la alteridad: en primer término porque no es evidente ni está predeterminado a título de qué se diga aquella, pero más importante porque la realización de aquella paz sería equivalente a la muerte –al cese del movimiento de la alteración–, esto es, la peor de las violencias posibles (de todas maneras, imposible debido al movimiento de la *reinscripción* del texto). No obstante lo dicho, queremos argumentar que ello no convierte en éticamente estéril a la deconstrucción; es verdad que sus propuestas no dejan tejer ninguna norma ética única y universal, pero creemos que por este mismo motivo su palabra permanece vacilante, lo que es decir –en términos deconstructivos–: convocante.

Si la(s) identidad(es) que nos visten no son sino metáforas, esto es, deslices de sentido que llegan a gestarse sobre préstamos, omisiones y tachaduras, de cadenas semánticas heredadas, entonces es menester ejercer vigilancia sobre los efectos que siguen y anteceden, y que proliferan en los bordes de este proceso de (re)inscripción. Esta vigilancia, como el proceso, jamás acaba, y tampoco obedece lineamientos concretos a la hora de ponderar aquellos efectos. Lo que a algunos podría recordarles al nihilismo moral, a nosotros nos parece uno de las consecuencias más relevantes que ha reflatado, a grandes rasgos, del giro lingüístico: aún sin criterios últimos, y sin guarida de descanso, es debido lidiar con eso que somos, prestar oído tanto a la herencia inadvertida cuanto a las operaciones que urden la aparente quietud del *status quo*.

A esta altura no resulta extraña, por tanto, la aclaración que hiciera Philippe Sollers en su introducción a *De la gramatología*: «El pensamiento de la huella es así ‘anterior’, como diferencia, a la distinción (cultivada) entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad, etc. [...] El pensamiento de la huella sería sumamente materialista» (Derrida, 1985, p. 13). Esta noción de diferencia imposibilita cualquier tipo de humanismo, desde el momento en que –y en ese sentido quisimos malentender adrede la cita de Mélich sobre que «nunca se es humano *del todo*»– «humano» no significa intrínsecamente nada. Ni siquiera significa una privación esencial, sino que lo que «humano» quiere decir está asediado (mas no mancomunado sobre una naturaleza anterior) por otros radicalmente otros.

Aquellas elucubraciones del 60 acerca del lenguaje, algo lejanas y por momentos abstrusas, dejan no obstante entrever consecuencias éticas relevantes y continúan ejerciendo impacto incluso en las últimas reflexiones de Derrida. Dice en la «Primer sesión» de *La bestia y el soberano*:

Un principio de ética o, más radicalmente, de justicia, en el sentido más difícil que he intentado oponerle al derecho o distinguirlo de él, es quizás la obligación que compromete mi responsabilidad con lo más desemejante, con lo radicalmente otro, justamente, con lo monstruosamente otro, con lo otro incognoscible. Lo «incognoscible» –diría yo de una manera en tanto elíptica– es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano. Mientras hay algo reconocible, y semejante, la ética dormita. Duerme un sueño dogmático.

Mientras sigue siendo humana, entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista, y todavía no piensa. Ni siquiera piensa en el hombre del que tanto habla (Derrida, 2010, p. 139).

6. (In)conclusiones

Hasta aquí desarrollamos una postura ética y explicitamos parte de su armazón teórico, por nombrar de algún modo –sin duda, reductor– el fecundísimo impacto levinasiano en las formulaciones de Bárcena y Mélich. Recuperamos, de aquel tratamiento, lo que nos resultaba útil para pensar en qué términos particulares se inscribía su noción de alteridad, y luego introdujimos apenas otra vertiente posible de pensamiento. El vértice de discrepancia que quisiéramos señalar ahora no es tan sólo que Bárcena y Mélich hereden algo acríticamente la raigambre religiosa levinasiana (cosa sin duda sintomática, pero que podría hacerse pasar por más o menos trivial), sino más bien la estructuralidad sobre la que se levanta su discurso. La tesis que esperamos hacer decantar es que ésta vigila y protege una noción de verdad muy fuerte; por supuesto, aquella no se deja aprehender a partir de la metáfora heliocéntrica antes mencionada sino que gira, en cambio, alrededor de la noción de abismo y de Otro. Sin duda este contraste sienta preceptos metafísicos y éticos sumamente disímiles, mas sin embargo, y de acuerdo a la serie de nociones que nos proveyó la nimia introducción a Derrida, creemos bastante significativo que, de acuerdo a su planteo, el abismo *no se abisme*. Desarrollaremos esta afirmación a continuación.

Creemos que el planteo de Bárcena y Mélich reniega de la dimensión espacial y de lo sígnico-normativo (en otras palabras, de la cara exterior del lenguaje) de la misma manera en que reniega –aquí por omisión, aunque con tremendo énfasis– de lo no humano. Todo aquello está para ellos más o menos muerto, es más o menos inerte, más o menos exterior (en un sentido que no resulta interesante) e insignificante, pero en razón de estar demasiado «cerrados» o «sobredeterminados» de sentido: no están abiertos a ninguna hendidura ni realmente vivos –de acuerdo a la definición de vida ya acreditada–, no han recibido la caricia pneumática de la infinitud. El desdén ante todos aquellos polos mencionados, de acuerdo a nuestra lectura, tiene que ver en parte con que tanto el espacio, como el lenguaje y el cuerpo («el mundo», en la dupla que presenta «Intersticios»), tomados en sí mismos, pertenecen al reino de la materialidad –del barro–, y por tanto de los límites y de lo finito. Es coherente que una filosofía que debata el privilegio otorgado a la presencia se ciña críticamente sobre la noción de límite (puesto que ésta es en términos metafísicos, sino agente, subsidiaria de la ipseidad), pero insistimos en plantear que hay muchos modos posibles de promover esta crítica, y que a cada modo le seguirán directivas distintas acerca de la reconocibilidad del otro y de los umbrales de la violencia ética.

En esta dirección, Bárcena y Mélich no arguyen –como por caso, y enfatizando el contraste, haría Derrida– que todos aquellos límites de apariencia incólume adolecen de una fragilidad y una contaminación inherente. Bajo ningún punto de vista quieren ellos sugerir que todo sea «huella de huella» o «significante de

significante», sino indicar el punto de detención del lenguaje en su cara material (en todo caso, para dejar lugar a una expresividad de otra índole). Este vértice se caracteriza a partir de una serie de notas ciertamente disruptivas (y por eso nos resultan reflexiones interesantes), pero nos parece que el armazón sobre el que se levanta sigue reponiendo acríticamente la misma economía que dice querer increpar.

Así, el Otro que estos autores proponen necesita todavía de cierto adentro y cierto afuera cuidadosamente diferenciados, su planteo requiere de la distinción –constante y activa: performativa– entre lo vivo y lo neumático frente a lo inerte y lo maquínico, entre lo auténtico frente a lo apócrifo. En términos figurativos, al uno y otro inmanentes vendrán a oponerle el Otro infinitamente trascendente. Probablemente su respuesta consistiría en aclarar que aquella no es una oposición real puesto que no hay terreno común de comparación, y sin embargo la operación discursiva es tal, y es menester extraer consecuencias de ella. En cierta medida podríamos pensar que las críticas fundamentales de «Violencia y Metafísica» se reactualizan aquí: justamente en cuanto caracterizan al Otro como *infinito*, *ineglobable* y *no-conceptualizable*, siguen haciendo uso del lenguaje del Mismo e inscribiendo sentido a expensas suyo. Lo que esta crítica querría –inicialmente, de Derrida a Lévinas– no es que se prescindiese del lenguaje de la tradición (cosa, de todos modos, a todas luces imposible), sino que lo habitasen de modo crítico, extrayendo consecuencias filosóficas a partir de la imposibilidad de su exilio. Lejos de ser una cuestión meramente instrumental, esto nimio aspecto sienta hondas discrepancias metafísicas. La antítesis de los valores (lo que distingue a la tradición según Nietzsche) goza en su planteo de la salud y la credibilidad suficiente para *inscribir* una noción de alteridad que, absolutamente infinita¹¹ y exterior, jamás se erosiona ni se contamina ella misma, y que de hecho custodia y salvaguarda la dignidad de lo humano. Creemos que sólo sobre metáforas así de asépticas, así de indiseminables e «inabismables» es posible plantear la distinción y más aún la preeminencia de lo humano.

Estos desarrollos impactan directamente en términos educativos: no sólo vienen a reasegurar la relación de sujeción y dominación sobre el resto de los vivientes sino que tiene consecuencias palpables incluso para los reconocidos –y reconocibles– humanos. Este gesto exorcizante ofrece directivas bastante definidas acerca de lo que se considera valioso y *educable* en el humano («la humanidad», remitiéndonos a la paradoja que comentásemos en las palabras de apertura), así como de qué manera lidiar con todo aquello que resulta perturbador. En principio, no se vacilará en propinarle el peor de los rótulos: el de inhumano¹². Lo inhumano,

¹¹ Es claro que la *différance* y la justicia –por apelar a términos derrideanos de distintos períodos– también apelan a cierto infinito, pero creemos que es un infinito contaminado y que imposibilita muchos de los procedimientos de la prosa de Bárcena y de Mélich. Por ejemplo, y si señalamos con insistencia la herencia levinasiana en estos autores, mientras Lévinas habla de la dupla Decir/Dicho, de la «gravedad humana» y dice que su noción de alteridad es «el punto de detención del juego», Derrida (2003, pp. 301-330). Insiste en que no hay nada afuera del juego y que la deconstrucción (de todo límite e identidad) ya está aconteciendo. «Una huella imborrable no es una huella», dice.

¹² Este rótulo fue en la lectura anterior otorgado al nazismo y, en general, a los horrores

sino exterminable, es por lo pronto aquello que no nos solicita cuidado, delicadeza ni escucha.

Esta consideración del Otro cuaja también con la propuesta del libro *La educación como acontecimiento ético* acerca de cierta «convivencia pacífica»: la paz seguiría actuando de *télos*, y lo deseable sería todavía la tranquilidad del plano liso, de la comunión. Desde la perspectiva que queremos sostener y que anticipamos con el planteo derrideano, cierta acepción de la violencia resulta inalienable desde el momento en que está al pie del texto. Bajo este tratamiento, la «paz» sin más no sólo no forma parte del orden de lo posible, sino aún menos de lo deseable. Aún así y con todo, es necesario recalcular y trazar de manera constante cuáles son las fronteras de la violencia ética. Ningún valor prediscursivo ofrece garantía alguna de que efectivamente lo sean, o que lo sean y mañana no deban tacharse y reinscribirse, y nada de ello quita valía a la decisión. Al contrario de los grandes rótulos a los que prestar justicia, y a contramano del descanso y la quietud subsidiaria de la noción de paz, la deconstrucción apunta a recuperar la vida como área de conflicto y disputa. Todo el abanico de cuestiones relativas al arbitrio ético permanece problemática e inevitablemente en vilo, y sin embargo creemos que de ahí adquiere potencia la deconstrucción: exculparse es imposible (puesto que «no decidir» también inscribe sentido –Derrida, 1994–), pero *es necesario* calcular, fijar

acontecidos durante el siglo XX. Desde ya que bajo ningún punto de vista aspiramos a relativizar moralmente ninguno de estos acontecimientos, pero creemos que caratararlos de inhumanos tiene consecuencias si no indeseables, difíciles de acompañar. En primer lugar, vacilamos antes de echar la acusación (y la búsqueda y la caza) de «lo inhumano» porque pone a funcionar una maquinaria difícil de contener «en los límites adecuados»: incluso si todos acordamos aborrecer lo que el nazismo, las dictaduras cívico-militares latinoamericanas, el proyecto Manhattan y lo que tantos otros acontecimientos nos dejaron, aquel signifiante posee una pregnancia que excede por mucho lo que uno pudiera monitorear. Está desde su gestación signado por cierto carácter persecutorio, y no podemos simplemente ignorar el papel que le ha tocado históricamente jugar, en especial allí donde «lo inhumano» no ha sido señalado –en la narración que el Hombre ha hecho de sí mismo– sino para ser, sino sujeto y reprimido, aniquilado y debidamente exterminado. Más aún, ha rumbeado muchos de horrores de data histórica; aún si es en boca de «los buenos», dicho simplistamente, nos parece una herramienta peligrosa. Por otra parte, y a propósito de su pregnancia, hacer entrar en juego tal carta da a preguntarse acerca de qué pasaría si su utilización y la delimitación de su sentido llegase a desbarrancar (como es predecible que suceda), y se dirigiera a otros eventos y a otros cuerpos.

En segundo lugar, cataloga «lo otro que lo humano» como peligroso y determina qué trato debería impartírsele (sin duda lo no humano y lo inhumano no tienen la misma extensión, pero narrativamente parecen confluír en efectos semejantes). Más allá de las densas zoometáforas que vienen a poblarlos en este punto, nos preguntamos, ¿qué pasaría si el horror no fuera extrínseco a «lo humano» o el Otro no se dejase leer primordialmente como víctima, como «viuda, huérfano o extranjero»? Para Bárcena y Mélich, el Otro es víctima desde el momento en que es tal, por ser violentado por la voluntad totalizante del Mismo, pero insistimos en señalar cierto costado sacralizante de su noción de diferencia. Este costado resulta inseparable de la herencia levinasiana, porque con justa razón él determina el concepto de Otro en estrecha relación con Dios y con el relato de la Creación.

Tales son algunos de los motivos por los que pensamos delicado hacerse de nociones de «lo inhumano». Incluso cuando rechazamos los mismos acontecimientos, preferimos no hacerlo a partir de ese procedimiento. Tales problemas no serán realmente tales desde nuestra perspectiva porque, según hemos comenzado a introducir, no tenemos problema en desandarnos de la primacía de lo humano.

límites (sentidos, identidades y criterios) continuamente y sin tregua, más aún si lo que se intenta es hacerle sitio a aquello más allá de todo cálculo.

Teniendo en cuenta lo discutido hasta aquí, ¿*qué decimos* cuando le decimos «burro» al estudiante cuyos tiempos de aprendizaje son distintos a los de la currícula? Una perspectiva como la de Mélich y Bárcena por supuesto discutiría con severidad lo estigmatizante de este dicho, pero justamente a raíz de considerarla una auténtica ofensa y de instar todavía a reivindicar la humanidad de ese Otro cuyas necesidades han sido burladas. En su reverso, dice muy claramente que lo deseable, lo necesario y lo justo es ser *humanamente* humano (y que decirle animal a un estudiante, no lo es). A nuestros ojos también resulta un dicho indeseable, no porque la comparación con un animal impacte en sí mismo como insulto sino en lo relativo a su papel subjetivante, y porque pareciera seguir marcando la noción de lo humano sobre características que preferiríamos evitar. En ese sentido, no sólo convoca nuestra atención su efectiva alocución, sino su silenciosa eficacia ortopédica, sobre los alumnos que alborotasen sus criterios, pero todavía más sobre aquellos donde triunfase de primera mano. Sobre los humanos «bien humanos» (los que *saben* que la cultura –privativamente humana– es siempre sacrificial: de lo viviente alrededor, pero también de lo «animal» o «natural» en sí mismos, en función del provecho y despliegue de su elemento inmaterial, neumático o divino que llevarían «en sí»).

Ahora bien, si señaláramos que tenía costos para una filosofía de la diferencia anclarse en nociones de verdad tan rígidas, por su parte posee costos no menores para la filosofía de la educación el abandono del nicho de «lo humano». ¿No parece poner en contradicción los propios términos de la disciplina? No pasa desapercibido que ni Nietzsche ni el caudal de pensamientos postnietzscheanos forman parte del acervo de fuentes predilectas en ese hemisferio de reflexiones¹³, y sin embargo aquella «incomunicación» no pende del desconocimiento, del olvido ni de la ignorancia sino, creemos, de motivos tan filosóficos como económico-políticos¹⁴.

No poseemos aún demasiadas respuestas acerca de cómo sería concretamente una escuela no humanista ni humanizante, aunque podríamos imaginar actividades de enseñanza que no se levantasen sobre el dualismo cuerpo-alma, sin la incesante y característica división heteronormativa de los géneros y por supuesto, con otras narraciones –algo más mesuradas y más titubeantes– acerca del quehacer, del fin propio y de lo característico de «la humanidad». En la línea que trazaran Derrida en «Firma, acontecimiento y contexto» y Butler en *Gender Trouble* –aún con las distancias epocales y disciplinares–, si toda unidad de sentido traba su identidad y estabilidad a partir de incesantes procedimientos discursivos, entonces la torsión (la apertura a nuevos sentidos) constituye tanto una posibilidad inerradicable como un espacio de militancia.

¹³ Se trata de una línea cuyo caudal sin duda se ha robustecido en los últimos años, pero que sigue en ciernes. Cfr. Larrosa (2004), Gallo (2003), Ávalos Valdivia (2015).

¹⁴ Nos referimos a que, por un lado, la filosofía de la educación y la pedagogía no pudo sino acompañar, al menos en un primer término, los procesos económicos y sociales que mecieron la extensión de la institución escolar. Esta tesis de seguro merecería para su fundamentación un estudio aparte, pero creemos que el pensamiento nietzscheano coarta los cimientos que sostienen tanto la autoridad (tradicional) del tutor como la del Estado.

Imaginamos que una educación del estilo siempre tendría difícil enlace institucional (aunque, ¿mucho más que el respeto a la venida mesiánica del Otro levinasiano, tomado en su rigurosidad?), pero aún así planteamos la necesidad de su emergencia; de pensar una educación atenta a *qué dice* cuando dice, cuando habla y cristaliza, lo quiera o no, sentidos. Una educación desfasada de sí misma, que reflexione acerca de la necesidad y la precariedad inherente de la normatividad que sin embargo instaura, que se piense productora y no custodia del idóneo desarrollo de una identidad previa (ni siquiera una a título de abismo infinito). Una educación que, en términos sucintos, adolezca de una duda insomne acerca de su accionar, que se interrogue constantemente no sólo acerca de sus reversos («los otros» que necesariamente deja afuera), sino de los procedimientos discursivos a partir de los cuales llega a constituirlos. Que problematice el radio de su reconocimiento, pero también qué quiere decir, en cada caso, «responsabilidad». Como dijimos, es inevitable que resuenen ecos y «filtraciones de sentido» en cada fonema que articulemos, pero apelamos a cultivar un movimiento de crítica que, aunque jamás alcance a ser total ni conclusivo, permita ejercer pequeñas torsiones gramático-semánticas, esto es, *materiales*. Este planteo carece de posibilidades si no se instancia educativamente, y si no reenvía al engarce específico entre autoridad, lenguaje y ortopedia. Recuperando la premisa benthamiana —que pregunta no por la capacidad de habla, por la conciencia o cultura de los animales, sino por su capacidad de sufrir—, queremos pensar una filosofía de la educación que mantenga entreabierto y provisorio el umbral de legibilidad de los sufrimientos. Aquella premisa no agota ni facilita la perspectiva escritural que introdujimos, pero creemos que sienta un buen principio de respuesta (de nuevo: cuyo término no llega a divisarse, pero que es urgente (re)inventar cada vez de vuelta).

Así, la famosa sentencia nietzscheana «Dios ha muerto» —que quisiéramos releer, reinterpretar y extrapolar a nivel ético-educativo— no vendría a criticar una o siquiera varias religiones, sino la noción misma de verdad. Creemos que la pérdida de todo horizonte saturado de sentido no vuelve ociosa ni relativa la cuestión de la violencia ética, sino todavía más acuciante. Buscamos pensar la alteridad, su reconocimiento y respeto a partir de cierta concepción «escritural» de nuestras identidades y de nuestros cuerpos. Tal concepción se nos aparece aquí como la que hiere más eficazmente los esquemas y resortes de la metafísica de la presencia (y la noción de soberanía que le es anexa). Por ese motivo tampoco deslizamos ningún «veganismo» o «ecologismo» sustentados en una hermanad previa entre especies: en principio, porque no se trata de pensar la conducta del Hombre frente al resto indistinto ni de alcanzar una comunión última, sino de insistir en las operaciones (archi)textuales que otorgaron sitio a esta oposición, y por qué no de multiplicar los límites. Por ahí así —sugerimos tentativamente, y con más deseo que certidumbre— logremos oír algo más que la propia voz; algo más que la sustancia fonética, que ciertamente no es tal si no se labra en términos de propiedad, y que no por nada es el primer instrumento en el trabajo de enderezamiento del tutor. Por ahí así logremos auscultar —rumeos circulares mediante— lo que no llega a coagular como voz o autoidentidad, tanto «dentro» como «fuera» de lo establecido como humano.

7. Referencias

- Arendt, H. (2002). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Ávalos, C. (2015). La enseñanza de la filosofía en Jacques Derrida: un problema de la deconstrucción. *Mutatis Mutandis. Revista Internacional de Filosofía*, 6, 101-112.
- Bárcena, F., & Mélich, J.C. (2000). «Introducción», «La condición humana en la época moderna», «Emmanuel Lévinas» y «El aprendizaje extraviado». In *La educación como acontecimiento ético* (pp. 11-62 / pp. 124-178). Barcelona: Paidós.
- Bensussan, G., & Bernardo, F. (2013). *Les Équivoques de l'Étipe. Os Equívocos da Ética*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- Berisso, D. (2014). Lévinas ante la exigencia educativa. *Aprender – Cad. de Filosofia e Psic. da Educação, Vitória da Conquista*, 8(13), 31-48.
- Derrida, J. (1985). Primera parte: La escritura. In *De la Gramatología* (pp. 5-126). México: Siglo Veintiuno.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2003). El otro es secreto porque es otro. In *Papel máquina* (pp. 301-330). Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2006). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. (2012). Violencia y metafísica. In *La Escritura y la Diferencia* (pp. 107-210). Barcelona: Anthropos.
- Gallo, S. (2003). *Deleuze & a Educação*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Husserl, E. (2006). Quinta Meditación. In *Meditaciones Cartesianas* (pp. 119-133). Madrid: Tecnos.
- Larrosa J. (2004). *Nietzsche y la educación*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Lévinas, E. (2001). ¿Es fundamental la ontología?. In *Entre nosotros* (pp. 11-24). Valencia: Pre-textos.
- Lévinas, E. (2002). «Prefacio», «El Mismo y lo Otro y «El rostro y la exterioridad». In *Totalidad e Infinito* (pp. 47-124 / 201-233). Salamanca: Sígueme.

Mélich, J.C. (2013). Intersticios (sobre una ética posmetafísica). *Ars Brevis: anuario de la Cátedra Ramon Llull Blanquerna*, 19, 328-349.

página intencionadamente en blanco / page intentionally blank